

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>

SEVGİ DEVRİMİ

L U C F E R R Y



AKILÇELEN
kitaplar

SEVGİ DEVRİMİ

Luc Ferry

AKILÇELEN KİTAPLAR

Yuva Mahallesi 3702. Sokak No: 4 Yenimahalle / Ankara

Tel: +90-312 396 01 11 (pbx) Faks: +90-312 396 01 41

www.akilcelenkitaplar.com

bilgi@akilcelenkitaplar.com

Yayıncı Sertifika No: 12382

Matbaa Sertifika No: 28534

Kitabın özgün adı ve yazarı: La Révolution de L'amour: Pour une spiritualité laïque, Luc Ferry

© Plon, 2010

© Türkçe yayım hakları Akılçelen Kitaplar'ındır. Yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir biçimde ve hiçbir yolla, bu kitabın içeriğinin bir kısmı ya da tümü yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ya da dağıtılamaz.

ISBN: 978-605-5069-28-5

ANKARA, 2015

Çeviri : Emre Akçaoğlu
Yayına Hazırlık : A. Gazi Vural, Boğaç Erkan
Sayfa Düzeni : Özlem Çiçek Öksüz
Kapak Tasarımı : Lodos Grup
Baskı : Grup Çağ Matbaa Kâğıtçılık Ltd. Şti.
İvedik OSB, Güler yüz Sanayi Sitesi,
1342. Sokak, No. 67, Yenimahalle/Ankara

SEVGİ DEVRİMİ

Luc Ferry

Çeviri:
Emre Akçaoğlu

 AKILÇELEN
kitaplar

İçindekiler

GİRİŞ

Sevgi-tutku devrimi ve hümanizmin başkalaşimleri	11
Şimdiki zamanın kendine has üç özelliği	24
Akıl ve duygular: Kant-sonrası ve Nietzsche-sonrası yeni bir hümanizmin doğuşu, ...	29

I

TEORIA

BOHEM, BURJUVA VE SEVGİ

Şimdiki zamanın karakteristik özellikleri: Geleneklerin yıkılması, liberal küreselleşme ve insanın kutsallaştırılması.....	39

I. GELENEKSEL DEĞERLER VE OTORİTENİN YIKIMINDA LOKOMOTİF ROLÜ ÜSTLENMİŞ OLAN “BOHEM

YAŞAMIN” İCADI	49
Bohem yolların ardında uzanan kumsallar değil, burjuva küreselleşmesinin doğuşudur.	60

II. İKİ KÜRESELLEŞME VEYA SAĞCI İNSANIN

KÜLTÜREL ÇELİŞKİLERİ.....	69
Aydınlanma'nın birinci küreselleşmesi: Özgürlük ve mutluluk vaat eden bir medeniyet politikası.....	70
İkinci küreselleşme: Her türlü anlam ve amaçtan yoksun “konusuz bir proje”	77
İkinci küreselleşmenin entelektüel, ahlaki ve siyasi dört sonucu	82

III. KANT VE NIETZSCHE’NİN ÖTESİNDE: İNSANIN
KUTSALLAŞMASI, AŞK EVLİLİKLERİNİN İCADI VE
HÜMANİZMİN İKİNCİ ÇAĞININ GELİŞİ 111

Aşk evliliği her zaman var olmamış mıdır? Gerçekten de toplumsal ve tarihsel olduğu kadar, aynı zamanda çağdaş ve Avrupai bir yaratı mıdır?..... 119

Aşk evliliği ve modern aile, Avrupa’da nasıl ve neden doğmuştur? 127

Entelektüel, kültür ve ahlak coğrafyasının birlik ve tutarlılığının bir bütün olarak çağdaş yorumudur bu. Geleneklerin yıkılması, küreselleşme ve aşk evliliği birbirinden ayrılamaz ve yeni bir dünya görüşünü de ortaya koymaktadır. 131

Tutku-aşk devriminin altı sonucu: Boşanmanın icadı, laikliğin ortaya çıkışı, mahremin doğuşu, çocuklara duyulan sevgi, topluma açılma ve insanın kutsallaştırılması..... 134

II

AHLAK

AHLAKIN KISA BİR TARİHİ

Yeni Bir Hümanizmin Doğuşu ya da 21’nci Yüzyıl
Değerleri 175

I. ESKİLERİN ARİSTOKRAT AHLAKI 184

A. Kozmolojik ahlak: Dünyayla uyum içinde olma düşüncesi veya tüm kozmosun hiyerarşik ve eşit olmayan düzenini taklit etmeye çalışan adaletin tanımı..... 185

B. Olmak ve var olma görevi: Sabırsız, inatçı bir doğa karşısında değil ama, tam da tersine, iyi doğal meziyetleri hayata geçirmek olarak erdem üzerine.....	192
C. Aristokrat çalışmaz	195
II. DİNSEL AHLAK: YAHUDİ-HİRİSTİYAN AHLAKI	
VE ARİSTOKRAT EVRENDEN KOPUŞ.....	199
A. Çağdaş anlamda eşitlik fikrinin doğuşu	202
B. Mükemmel Yahudi unsuru: Artık doğada yerleşik olmayan hedefler.....	206
C. Çalışmanın aşağılık ve hakir görülen bir faaliyet olmaktan çıkarak insanın insanlaşmasının temelini nasıl oluşturduğu üzerine.....	208
D. Yazı ve ruh: Laikliğe müsaade eden bir din	211
III. CUMHURİYETÇİ AHLAK: ARİSTOKRAT AHLAKIN ELEŞTİRİSİ, HİRİSTİYANLIĞIN LAİKLEŞMESİ VE BİRİNCİ HÜMANİZMİN DOĞUŞU	
Kantçı devrim ve cumhuriyetçi ahlakın temeli: Laiklik ve insan haklarının yeni temelleri: Evrensellik ve özveri.....	237
Pico, Rousseau ve Kant'ın ateşlediği devrimin izindeki varoluşçuluk ve fenomenoloji: Sartre, Husserl ve Heidegger	247
Birinci hümanizmin temel sonuçları: Cumhuriyetçi evrenselcilik, ırkçılık karşıtlığı, cinsiyet ayrımcılığına karşı olma, insan hakları ve sömürgecilik!.....	252
Yeni cumhuriyetçi düşüncenin zayıflığı: Özeleştiriden yoksun eleştirel bir bakış.....	257
Cumhuriyetçi ahlaka yönelik ilk eleştiri: Birinci hümanizm mantığına dair evrenselciliğin arkasında duran ve hiç de tesadüf olmayan sömürgeci ideoloji.....	261
Cumhuriyetçi ahlaka yönelik ikinci eleştiri: Birinci hümanizmde “tamamlanmış nihilizm” olarak Nietzsche’ci yıkım	266

IV. YIKIMIN AHLAKI: ÖZGÜN VE FARKLI

OLMA KÜLTÜ.....	272
Çalışma pedagojisi karşısında pedagojik yenileşme	274
Farklı olma hakkının kesin zaferi.....	280
Öncelikle konumuzun bir bilançosunu çıkarmakta fayda var: Buraya kadar gözden geçirdiğimiz dört ahlaki dünya görüşü ne açıdan bir güncellik taşır?	287

V. YIKIM HAREKETİNDEN/SÖMÜRGEÇİLİĞİN SONA ERMESİNDEN SONRA, AŞK EVLİLİKLERİNİN ORTAYA ÇIKMASININ ARDINDAN İKİNCİ

HÜMANİZMİN DOĞUŞU	292
Cumhuriyet-sonrası ve Nietzsche-sonrası bir ahlaki dünya görüşü için malzemeler.....	296
İkinci hümanizm, birinci hümanizmi bir yandan muhafaza ederken aynı zamanda nasıl aşar?	299
İkinci ve birinci hümanizmler arasındaki mesafe ve bağlantılara dair somut bir vaka: Eğitim meselesine yeniden bir bakış.....	321

III MANEVİYAT

MODERNLERİN BİLGELİĞİ VE LAİK MANEVİYAT

Manevi Yaşantının Dönüşümleri: Siyaset, Sanat ve Felsefe.....	329
Laik bir maneviyat nedir? Ahlak değerleriyle manevi değerleri karıştırmamak.....	339
Batı'da laik maneviyatın ilk örneği: Odysseus'un başından geçenler, felsefenin çerçevesi.....	346

Çağdaş insanın durumu: Birbirinden ayıramaz olan iki düşüncenin, sevgi ve laikliğin güç kazanmasıyla ilişkili olarak ölümle kurulan yeni münasebet	360
Kozmik bilgelikten sevgi bilgelğine. Sevgi ilkesinin bütün eski anlam kaynaklarından (kozmostan, ilahi olanlardan ve cumhuriyetçi birinci hümanizmin rasyonel cogitosundan) daha kudretli olması	364
I. FELSEFEDE YAŞANAN DEVRİMLER: İNSANIN BİTİMLİLİĞİYLE YENİ BİR İLİŞKİ.....	369
Gılgamış Destanı; ölmek istemeyen büyük insanın hikâyesi	374
I. Hesiodos ve Stoacılar da Gılgamış: Kozmik düzenle uyumlu bir yaşamın ölüm korkusunu nasıl uzaklaştırdığı üzerine	392
II. Gılgamış Epikür'ün bahçesinde: "Ölüm bizim için bir şey ifade etmez" ve ölümden korkmak bir saçmalık. Lucretius'un şüpheleri	403
III. Buddha'nın misafiri Gılgamış: Umutsuzluk ve salt mutluluk.....	419
IV. Gılgamış'ın yıkım çağında ilk adımları: Schopenhauer'a göre mutluluğun aydınlığı ve mutluluk sanatı	430
V. Felsefenin başarısızlığı, Hıristiyanlığın baştan çıkarıcılığı.....	448
VI. Gılgamış'ın aldığı dersler: Laik maneviyat ve sevgi bilgelliği	463
II. SONUÇ NİYETİNE. SEVGİ DEVRİMİNİN RUHUN YAŞANTISININ BAŞKA İKİ PARÇASI –SANAT VE SİYASET– ÜZERİNDEKİ BAZI ETKİLERİ.....	495
I. Sanatın devrimleri: Avangart yıkımın arkasından insanın yeni boyutlarını arayışı.....	496
II. Siyasi yaşamın devrimleri: Ulusun şanı ya da devrimci düşünce için değil ama diğeri için ve gelecek nesiller için endişe taşımak	511

GİRİŞ

Sevgi-tutku devrimi ve hümanizmin
başkalaşimleri

“Sevgi, benim için her zaman en büyük mesele olmuştur hatta belki de en büyüğü.”

Stendhal

Her şey gün gibi ortada; özel yaşamlarımızın içine işlemiş, hayatlarımızı sonsuza kadar değiştiren açık bir gerçek gözlerimizin içine bakıyor. Oysa biz onu ancak en derin mahremiyetler içerisinde dile getirebiliyoruz. Sevgi bu; bütün hayatımıza kendi anlamını katan sevgi. Sadece çocuklarımız için bile olsa, sevgidir bizi karamsarlığa boyun eğmekten alıkoyan, geleceğe duyduğumuz ilgiyi her şeye rağmen canlı tutan, başka türlü olsa dalga geçip küçümseyeceğimiz türden bir siyasi yaklaşımı yaşamımızda göz ardı etmememizi sağlayan. Eskiden kalma tabuların büyük kısmı bugün bir kenara atılmış durumda. Artık cinsellik, para ve hatta ölüm hakkında bile hiç tereddüt etmeden konuşabiliyoruz. İnsani bilimler ve kuşkucu felsefelerin, Marksizm'in ve psikanalizin etkisiyle yasaklara karşı çıkması artık bizi dehşete düşürmüyor, fakat nasıl oluyorsa sevgiden mantıklı bir şekilde bahsetmek zor geliyor bize. Dolayısıyla sevgi kavramsal düşüncenin bir parçası olarak nadiren çıkıyor karşımıza; çoğunlukla da

kurguların, sinema ya da şansonların bir parçası olarak görüyoruz sevgiyi. Sevginin adını farklı şekillerde telaffuz edebilir, onu eşlerimize, anne ve babalarımıza, kardeşlerimiz veya arkadaşlarımıza ya da geleneksel sevgi ve ahlak felsefelerindeki gibi bütün insanlığa karşı hissedebiliriz. O karşımıza duygu, tutku, şefkat, dostluk, kardeşlik gibi farklı biçimlerle çıkabilir, ancak ruhsal, ahlaki, manevi ve kültürel, hatta gelecek sayfalarda da göreceğimiz gibi entelektüel ve siyasi yaşamlarımıza bile can veren yine de hep odur. Sevgi olmasaydı bizler için hiçbir şeyin önemi olmayacaktı ve bu, dünyanın büyüsunü gerçek anlamda kaybetmesi anlamına gelirdi. Sevdığımız birinin ölümü, aşklarımızın basit gelgit dönemleri, ayrılıklar, küslükler velhasıl hangi nedenle olursa olsun, sevgi bizden uzaklaştığında onu özleriz; dünya renklerini yitirir, karanlığa gömülür.

Demek istediğim, bunları hepimiz bilir ve hissederiz. Bu hâliyle sıradandır sevgi. Ama bunlara ilaveten hiç de sıradan olmayan ve bu kitabın asıl konusunu oluşturan başka bir şey daha var: Sevgi, zamanın başlangıcından beri var olagelen ve insanı alt üst eden içsel bir deneyimden ibaret değildir; o, tarihte, belki de ilk defa, çağdaş Avrupa medeniyetini beslemiş olan değerlere günümüzde yeniden anlam kazandırıp düzenleyen yeni bir dünya görüşünün temel ilkesine yuvalık etmektedir. Geçmişte, atalarımızın etik anlayışında, Yunanların Kozmos'u, Yahudilerin ve Hristiyanların Tanrı'sında, hümanizmin akılcı, çağdaş ve cumhuriyetçi yasalarında, siyasi uzantılarıyla birlikte vatanseverlik, sömürgecilik veya devrimcilik gibi diğer ilkelerinde sevgi hep belirleyici olmuş ve bu ilkeler kendi çağlarında toplumsal fedakârlıklar için duygusal yaşamın gerekliliklerinden

daha yüce ve anlamlı sebepler ortaya koyabilmişlerdir. Ancak daha sonraları, günümüz Batı âleminde, çağdaş aile şeklinde ortaya çıkan özgür seçimle yapılan evliliklerin giderek yaygınlaşması gibi önemli gelişmelerin de etkisiyle gecikmeli olarak en güçlü ideallerimizi meşru kılan tüm diğer nedenlerin ve giderek hayata anlam katıcı diğer bütün ilkelerin yerine geçmiştir.

Ben de işte bu tarihi anlatmak istiyorum.

Bu tarihten, özellikle de entelektüel, ahlaki, siyasi ve manevi konularla ilgili temel dersler çıkartmak istiyorum. Fakat bu o kadar da kolay olmayacak; dünyayla bağlantımızı değiştiren ve henüz adı konmamış aksaklıklar içine gömülmüş sürekli bir körlük hâli içerisinde olmamız işi zorlaştırıyor. Kavanozun içindeki bir balık gibi, kendimize dışarıdan bakmak imkânsızdır bizler için. Fakat gözlerimizin önünde biz daha onları yeterince gözlemleyemeden olup biten en temel evrimsel gelişmeleri kavrayabilmek istiyorsak yapmamız gereken tam da budur; kendimize dışarıdan bakabilmek.

Hegel'in çok iyi betimlediği mutsuz bilinç gibi biz de tarihe baktığımız zaman hep yıkılanı, yok olanı görme eğilimindeyiz; neredeyse hiç görmeyiz doğumları, yeni başlangıçları¹. Karamsarlığa olan bu eğilimimiz, olumsuz düşünceleri “kanatlandırarak” kadar güçlü bir eğilimdir. Genelde biraz budalaca olduğu düşünülen iyimserliğin aksine, şimdiki zamanı bir alacakaranlık olarak algılamak, bu bakış açısına sahip olanların zeki demesek de dimağı açık olduğuna dair hoş bir

1 *Fenomenoloji*'nin girişinde tercümesi imkânsız bir kelime oyunuyla bunu anlatırken sahip olduğu değerlerin yıkılışını izlemek zorunda kalıp kendisini her şeye karşı bir şüphe (Zweifeln) ve umutsuzluk (Verzweiflung) içerisinde bulur. İşte bu, ufku henüz ağarmakta olan bir geleceğe davet edilen ve günümüzün kaçınılmaz olarak “her şeyin, herkesin avucumuzdan kayıp gittiği” figürünün felsefede ilk defa ortaya çıkışıdır şüphesiz.

varsayımı da beraberinde getirir. İşte bu nedenle karamsarlık yüzyılın hastalığına dönüşmüştür. Artık şaheserlerin bittiğini muştulayan akıl yanılısamalarını, değer bunalımlarını, kapitalist veya çevresel sorunları, genç nesillerin pusulasını kaybetmiş olmasını, dünyanın büyüünün kaybolmasını, boşluk çağını, Avrupa'nın, iyi yurttaşlar olma anlayışının ve toplum ahlakının gerileme çağını, düşüncenin parçalanmasını, insanlığın Amerikanvari bir çıkarıcılığa doğru çöküşünü, beyinsizce ve bir şenlik havasındaki bir tüketim anlayışının "iktidarı ele geçirmesini" konu edinen makalelere —o kadar çok ki bu gibi makaleler— günümüzde pek itibar ediyoruz. Schopenhauer, mahşeri Muray ya da kaçınılmaz Cioran ile bezenmiş sayfalar boyunca eski kıtanın vahim terk edilmişliği üzerine kehanetlerde bulunuyoruz. Liberal küreselleşmenin zoruyla cebri bir yürüyüş içerisinde bulunan sanayileşmenin neden olduğu saymakla bitmez zararların önüne geçebilmek maksadıyla içinde bulunduğumuz biteviye değişim ve hareket hâlini, çağdaş toplumu istila eden trajikomik eğlence anlayışını tüm yönleriyle eleştiriyor, geriye dönüşlere, modern zamanların çok meşgul insanını ele geçiren hız tarikatına karşı direnişe geçmekte sergilenen atalet, geleneksel yaşam tarzlarının ve köylülüğün idealleştirilmesine methiyeler düzüyoruz. Her aşamada karamsarlık var. Bernanos'un şu sözlerini bunun karşısına seve seve koyarım: *İyimser mutlu bir aptalsa; kötümser ise, çoklukla sadece mutsuz bir aptaldır.* Göründüğünden daha ince-likli bir gözlem bu. Ve zamanın depresif ve çağdaşlık karşıtı havası karşısında, bizi pencerelerimizi yeniden açıp güzellmeler düzmeden, ama fütursuzca (*a priori*) lanetler de oku-

madan yaşadığımız dönemi sadece anlamaya teşvik eden türden bir karşı duruş, bir kontrpuan.

Kanaatim o ki, bütün defolarına rağmen yaşlı Avrupa'mız ne o kadar donuk ne de o kadar trajik; görünüşte marjinal ve mazlum olmasına rağmen gerçekte evrensel ve baskın bir eleştirel söylemle sadece kendi kendimizi keyiflendirmek için öyleymiş gibi yapıyoruz. Hatta düşünüyorum da, aslında çok daha heyecan verici ve oldukça yaratıcı bir dönemde yaşıyoruz ve araştırmalarımın son on beş yıldır bu konuya odaklanmış olmasının temel nedeni de işte budur. Duyguların mantığının ve duygusallıkla aklın bir ögesi olarak sevginin güç kazanmasının da etkisiyle, varoluşumuzu ağır ama kesin adımlarla bir devrime doğru götüren yeni bir kutsiyetin doğuşuna tanıklık ediyoruz. Hümanizm, o meşhur “cumhuriyetçilik fikrimizin” ömrünü uzatan ama diğer taraftan pek çok noktada kendini ayırarak kamusal, kitlesel ve siyasi uzamlar arasında önceden görmediğimiz bağlar oluşturan yeni bir çehreye bürünüyor.

Yanlış anlaşılmasın; “kutsiyet” derken bu kelimeye dini olmaktan çok etimolojik ve felsefi bir anlam yüklüyorum. Bu, kâfirliğin karşıtı olmaktan ziyade “uğrunda kendimizi feda edebileceğimiz,” hayatımızı tehlikeye atabileceğimiz ya da ondan tamamıyla vazgeçebileceğimizi belirten bir anlamdır. Dolayısıyla, bu açıdan bakıldığında bir agnostik ya da bir ateist de, örneğin Münih Ruhu karşısında, gerektiği takdirde hayatı pahasına müdafaa edebileceği bir takım “kutsal değerlerden” bahsedebilir.

Ancak yüzyılımızın başında, felsefenin pırıltısından hâlâ istifade etmek istiyorsak şu saptamayı da reddetmemeliyiz: En

azından Avrupa’da toplu fedakârlıkların arkasında yatan geleneksel nedenler artık tasfiye edilmiş ve 68 Mayıs’ına kadar 20’nci yüzyıla damgasını vurmuş olan geleneksel otorite ve değerlerin muazzam çöküşüyle birlikte silinip gitmişlerdir. Günümüzde genç nesillerden hangisi Tanrı, vatan veya devrim için canını feda eder? Çok azı; belki de hiçbiri. Tanrı yolunda meczup olanlar, aşırı milliyetçiler ya da birkaç da devrimci herhalde hâlâ vardır. Ancak kabul edelim ki bu kimseler bizim demokrasilerimizden farklı olarak dünyanın değerlerinin engellenemez biçimde laikleştigi ve geleneklerin inanılmaz biçimde sorgulandığı süreçleri yaşamayan bölgelerinden çıkıyorlar. Bununla beraber, ben, eğitim ve iyi yurttaşlıkla ilgili alanlarda sayısız sapkın etkileri olmasına rağmen, hâkim somurtkanlık ve huysuzluğun aksine bu geleneksel kutsiyet figürlerinin böyle tutkulu olmalarının, değil asrımızın, belki de binyılın müjdesi olduğu kanaatindeyim. Dinî, millî ve devrimci savaşlar artık bizim için büyük muvaffakiyetler değil mi yoksa? Peki. Ama açıkçası bunda şikâyet edecek ne var anlamış değilim.

Başka bir genel kanının aksine, bahsedilen fedakârlıkların arkasında yatan geleneksel nedenlerin yerle yeksan oluşu, ne “dünyanın büyüsunü yitirmesine” ne de “boşluk çağının” kesin bir zaferine işaret eder. Kalbimizin derinliklerinde hayatımızı hâlâ tehlikeye atmaya itebilecek nedenleri sorgulayarak bu nedenlerin yerli yerinde durduğunu, kutsal olanla bağımızın kopmadığını, “yabancılaşmayı”, bireydeki benmerkezciliği ortadan kaldırma saiklerinin yok olup gitmediğini görmek yeterli olacaktır. Basitçe ifade etmek gerekirse, özel yaşamın tarihe etkisi ve duygusallığın çeşitli gereksinimlerinin güçlenmesiyle bir-

likte, bu nedenlerin nesneleri değişmiş, soyutlamalardan ziyade artık başka yerlerde, insanlarda zuhur eder olmuşlardır ve şimdiki zamana dair herhangi bir yargıda bulunmadan önce anlaşılması gereken de budur.

Bundan sonra, gerektiği takdirde uğruna varlığımızı ortaya koyacağımız tek varlık her şeyden önce insan olmalıdır, siyasi veya dinî fikirler değil; etiyle kanıyla, öncelikle sevdiğimiz ve sonra da bu sevgiyle “kutsal varlıklara” dönüşmüş olan varlıklarımız. Bu, teorik bilgidен etiğe, metafizikten politika ve gündelik yaşama kadar insanın varoluşuna dair tüm alanlara dokunan yeni bir dünya görüşünü keşfetmemizi, hatta böyle bir dünya görüşünü icat etmemizi gerektiriyor. İşte o zaman, o ender anlardan biri, eşi benzeri görülmemiş kökten bir değişim yaşanabilecektir. Yunanların Kozmos’u, büyük dinlerin Tanrı’sı, *co-gito*, akıl ve hümanizmin cumhuriyetçi yasaları gibi eskinin kurucu ilkeleri yerine sevgiyi, dostluğu ve kardeşliği değerlerimizin yeni kaidesi yapan ve bunu da tüm meşguliyetlerimizin tam orta yerine yerleştiren bir tür Kopernik devrimidir bu.

Elbette ki tüm bunlar, ne egoizmin yok olması, ne de kapitalizmin herkesin kendince hayatta kalabilmek için –biraz hafifleterek söylersek– komşusundan bile sürekli şüphe ederek elinden gelenin en iyisini yapmaya çabaladığı bireyselci ve yırtıcı rekabete dayalı bir toplum yapısına sahip olmadığı anlamına gelir. Bu saptamada ne barışseverlik var ne de durumu olduğundan güzel gösterme arzusu. Yapmaya çalıştığım, özellikle de eşler arasındaki özel sevgi-tutku mantığı alanı duyular alanı tarafından kelimenin tam anlamıyla kamusal alana taşacak radde de doldurulurken, eski ilkelerin artık bir çözüm sunamadığını

ifade etmekten başka bir şey değil. Bu saptamada bulunurken, ne kadar sorunlu olurlarsa olsunlar, eşler arası ilişkileri² de dâhil ediyorum. Bundan böyle, siyasetten öncelikli talebimiz ilk olarak ve her şeyden önce ulusun, ondan sonra imparatorluğun ihtişam için değil kişisel mevcudiyetimiz ve arkasından başkalarının da mevcudiyetine kopmaz bağlarla tutunduğunu bildiğimiz çocuklarımızın kişisel mevcudiyetini hazırlamak için çalışmasıysa bu bir tesadüf değildir. Burada devrim uygun bir kelimedir. Bu kelime, geçmiş asırlara kıyasla insan hayatının her alanına etki eden bir alt-üst oluş olarak, bakış açısının toplumsal ve siyasi alanları da içine alacak ve sonsuz sayıda sonuçlar doğuracak şekilde değişmesi anlamına gelir.

İlerleyen sayfalarda göstereceğim gibi, söz konusu devrim dünyanın bir şekilde yeniden şenlenip büyümesini geri kazanması için bir tür başlangıç niteliği taşıyacaksa, bu başlangıcın insanı ve laik yeni bir resmi tamamlaması için ilahi ve dinsel temelde bir geri dönüşle değil, felsefi bir perspektifle gerçekleşmesi gerekir. Aslında sadece azınlıkta kalmasına rağmen, yanlış bir şekilde bir ayağı çukurdaymış gibi davrandığımız şu yaşlı Avrupa'nın orta yerinde, o özel tarihsel anlardan birini, eski bir evrenle yükselmekte olan yeni bir evrenin çarpışmasını yaşıyoruz. Benim burada açıklamak, yorumlamak istediğim şey de, işte bu çok önemli tarihsel değişimin ta kendisidir. Çünkü bu değişim hümaniz-

2 Montaigne'den bu yana bütün bir edebiyatın üzerinde ısrar ettiği gibi, sevmek, bir tutku haline dönüştüğünde çiftler arasında çözdüğünden daha fazla sorunun doğmasına neden olmaktadır. Özellikle kırılan ve değişken bir bağ olan aşka dayalı evliliklerin güçlenmesiyle birlikte 19'ncü yüzyıl sonlarında boşanmanın meşrulaşması temelinde yatan neden de açıkça budur. Bizler de tutkuya daha az bağlı değiliz. Başarısız bir aşk hikâyesinden sonra "bir yenisi" çıkana kadar koşturmuyor muyuz ortalıkta? Bu konuda ayrıca Pascal Bruckner'in güzel kitabına da bakılmalı: *Le Paradoxe Amoureux (Âşk İkilem)*, Grasset, 2009.

min daha önceden hiç görmemiş olduğumuz bir yüzüyle ilgilidir ve özel olduğu kadar toplumsal alanları da değiştiren, benim de son birkaç senedir “insan-tanrı hümanizmi” veya “Kant-sonrası ve Nietzsche-sonrası hümanizmi” –ya da isterseniz cumhuriyet-sonrası ve metafizik-sonrası da diyebiliriz– olarak açıklamaya çalıştığım yeni bir felsefi dünya görüşüyle bağlantılı. André Compté-Sponville ile “modernlerin bilgeliği” ya da “laik maneviyatçılık” olarak adlandırdığımız şey de bu aslında. Yani, temel olarak iyi bir hayatın ne olduğu sorusuna duyulan ilgi de buradan doğmaktadır: “Ölümlülüğünün bilincinde, ne tanrıya ne inanca bulaşmadan kendini kendi varlığı ve sağduyusunun gereklerine adanmış bir insan evladının üzerine düşen görev mümkün olduğu kadar bu konuya kafa yormaktır,” diyebiliriz.

Burada beni asıl ilgilendiren, iyi bir hayatın ne olduğuna dair sorgulamamızın bir parçası olan -nasıl bir parçası olduğunu da başka vesilelerle belirtmiştim- felsefenin nihai sorusunun karşımıza yeniden nasıl çıktığını anlayabilmektir.³ Bu felsefe aynı zamanda bilgeliktir. Aklın karar verme sürecinde kutsal olanla daima nasıl bir bağ kurduğunu gösterirsem, sanırım okuyucularım beni çabucak anlayacaktır. Eski bir Arap atasözünde de gayet hoş bir şekilde ifade edildiği gibi, *“Hayatını feda edebileceği bir neden bulamamış olan bir adam yoksul bir adamdır; zira bu durum onun varoluşunun⁴ anlamını bulamadığını gösterir.”* Peki, ama neden?

3 *Apprendre à Vivre'in (Yaşamayı Öğrenmek)* ilk iki cildinde.

4 Özellikle Schopenhauer'dan beri pek çok zamane filozofu “varlığın anlamı” üzerine kafa yormuş ve bu fikre karşı çıkmıştır. Bu sorgulayış, varlığın anlamına dışarıdan bütüncül bir tanım atfedebilmek için kendimizi tabiri caizse bütün bir varoluşun dışarısında tuttuğumuz izlenimi yarattığından ilk bakışta göze anlamsız gelir. Buna sadece dinde izin vardır ama laik felsefe buna müsaade etmez. Büyük oranda laik maneviyatçılığa ayrılmış olan kitabın son kısmı işte bu itirazın incelenmesine ayrılmıştır.

Çünkü fedakârlık olasılığı her zaman bizim için neyin gerçekten önemli olduğunun göstergesidir ve bu noktadan hareketle, bir iç pusula gibi bilinçdışında hareket ederek düşüncelerimize, yapıp ettiklerimize ve arayışlarımıza anlam ve değer katar. Kutsal figürlerin geçmişi anlamın geçmişine bu şekilde doğrudan bağlıdır ve iyi bir hayatla ilgili felsefi sorgulamalar da bundan ayrılmaz. Kutsal olan artık bizim için ne kozmosta ne de ilahi olanda, ya da ne vatanseverlik ne de devrimci fikirlerdeyse ve tersine bundan böyle evlilikte ve modern ailelerde yaşanan evrimlerle alakalı bir sevgi masalının da etkisiyle insanlığın kendisinde belirginleşiyorsa (ki bu da yeni bir hümanizmi ortaya çıkartmaktadır), o hâlde aslında “iyi bir hayat” ve bilgelik tanımlarımız da bu durumdan en derinden etkilenmiştir. Bu da oldukça gizemli göründüğünün farkında olduğum ve kitabın üçüncü bölümünde gayet açık bir şekilde ortaya koyacağım yeni bir felsefi yaklaşımı, yani “laik maneviyatçılığı” beraberinde getirmektedir.

Bu nedenle, yirminci yüzyıla damgasını vurmuş büyük manevi ve ahlaki evrilmeleri, en baştan ve tüm detaylarıyla ortaya koymamız gerekir. Bunlardan ikincisi, en azından Avrupa’da başlıca üç özelliğiyle öne çıkacaktır. Kitabın ilk bölümünün de özünü bunların incelenmesi oluşturmaktadır. Bu özellikler, uygun bir mesafeden bakabildiğimiz takdirde etkileyici bir ahenge sahip bir tablo gibi görünecektir ve bizi iyi bir hayat üzerine var olan antik soruları açık bir şekilde yeni terimlerle ifade etmeye itecektir.

Şimdiki zamanın kendine has üç özelliği

İlk özellik, kendini hiç şüphe yok ki ahlaki, entelektüel, siyaset kültürü ve aynı zamanda manevi alanlarda, geçmişe dö-

nük eleştiriyiyle beslenen ve insanlık tarihi boyunca henüz hiç karşılaşmamış olduğumuz geleneksel değerlerin o harikulade yıkımında göstermektedir. Başlangıçta değindiğim karamsar akımı da besleyen yine bu yıkımdır. Çünkü içinde bulunduğumuz evrenin, tarihçilerin “köylülerin sonu” olarak tabir ettikleri ve ister sanat, ister ahlak, ister kadınların koşullarıyla, isterse de vatanperverlik ya da okulda öğretmenlere saygı gösterilmesiyle ilgili olsun, bugüne değin eşi benzeri görülmemiş süratte ve derinlikte bir değişim geçirmiş olduğu doğrudur. (Özellikle de kadınlarla ilgili) bazı özgürlük alanlarının bu şekilde elde edilebilmiş olduğunu düşünürsek, pozitif bir bakış açısıyla bu durumdan etkilenmemek mümkün olabilir mi? Görünüşte, bu değişimler devrimci düşüncenin mirasçısı olan bir takım karşı çıkışların sonucudur: Aznavour’un şarkısındaki gibi “bohem hayat” adına biz de geçmişi ve gelenekleri silerek yeni bir dünya, nihayetinde iyi bir hayat sürebileceğimiz ütopyalar yaratmak istedik. Bu talihsiz, üzücü bir macera olmuş olabilir. Ama bu maceranın özellikle 1830’lu yıllardaki bazı heyecanlı anları var ki –okuyucunun da bu coşkumu paylaşacağını umuyorum– bir o kadar da tutkulu ve baştan çıkarıcı olduğunu söylemek mümkün.

Bu yıkım ilk bakışta avangardın, ama her hâlükârda hepsi de devrimci olan genç “aykırıların”, bohemlerin, “arzu ederseniz önce solu” zikretmeden “altmış sekizlilerin” diyelim, sonra da “solun” kesinlikle idealist bir inanç uğruna yaratmış oldukları bir eserdir: Asıl hayatın başka bir yerde olduğu inancı. Ancak, tartışarak da göreceğimiz gibi gerçek oldukça farklıdır aslında. Eğer görünüşe takılıp kalmazsak, yakın tarihin gerçek

“lokomotifinin” bohem başkaldırıdan ziyade kapitalizm, ya da yeni çehresi ve yeni adıyla “küreselleşme” olduğunu kabul etmek gerekir. Küreselleşme dediğimiz zaman bu isim bizi yanıltmasın. Konu her zaman “Büyük Sermaye” ve onun suretleridir. Ancak kaldırım taşlarının altında uzananın bir kumsal değil (olsaydı bunu herkes bilirdi!) liberal “küreselleşme” olduğunu anlamazsak yirminci yüzyıldan hiçbir şey anlamayız. Ayrıca, bu durum artık şimdiki zaman analizlerinde daha fazla göz ardı edilemeyecek kadar ortadadır: Geleneksel değerlerin bohemler tarafından yıkılmaları gerekiyordu; gerekiyordu çünkü kitlesel tüketim çağına geçmemiz lazımdı; lazımdı çünkü kitlesel tüketim olmadan dünya ekonomisi kendi çarklarını döndürebilmekten acizdi. Bu savın arkasındaki akıl yürütmeyi şu şekilde açıklayabiliriz: Sahip olduğumuz kültürel, ahlaki ve manevi değerler ne denli sağlam ve sarsılmaz olursa –Freud’dan bu yana psikanalizcilerin “yüceltme” olarak adlandırdıkları şey– daha “zengin bir içsel yaşantımız” olur ve bizi durmadan ve karşı konulamaz bir biçimde ölçsüz bir tüketime sürükleyen yoksunluğun bağımlılık yaratan o mantığına daha az boyun eğmeyi başarabiliriz. Kapitalist ekonominin hâliyle desteklediği bireyselci, sefa ve eğlence düşkünü toplumun güçlenmesine bağlı olarak gerçekleşen yüceltmenin tersi bir bayağılaşma, zaman zaman saf ve basit birer çılgınlık hâlini alan bir takım kutlamalar olarak kendisini gösteren tüketici yaklaşımlar doğurmuştur. Yılbaşından üç gün sonra yeni oyuncaklarını bir kenara atıp bir daha da dönüp bakmayan çocuklar misali, bizler de âdeta bundan yoruluncaya kadar elbiselerimizi, cep telefonumuzu ya da arabamızı değiştirmek için bastırılması mümkün olmayan bir

ihtiyaç duyuyoruz. Dışarıdan çok çekici görünen çeşit çeşit yeniliklerle ilgili dergiler ve makaleleri yalayıp yutuyor, daha alışverişe gitmeden bu ürünleri aldığımızı hayal etmeye koyuluyoruz. Alışverişin ardındansa, neredeyse engel olunamaz biçimde, kendini yenileme hızı çeşitlilik göstermekle birlikte “hamilelik” süresi üç aşağı beş yukarı belli olan bir hayal kırıklığı, hayal kırıklığı değilse de bir bitkinlik çörekleniveriyor üzerimize. Eğlenceli olduğu kadar yıkıcı da olan böyle bir mantığı sadece sağlam değerler ve uzun vadeli idealler frenleyebilir. Tüketicinin de benzer bir devinim kazanabilmesi için bu değer ve ideallerin de benzer bir hareket içerisinde çökertilip tasfiye edilmiş olmaları lazımdır.

Liberal küreselleşme, işte bu şekilde sağda da solda da insanların ne yazdıklarını bilmeden kaleme aldıkları, değerlerin yıkılmasına dair bir tarihçenin gerçek lokomotif olmuştur. Bohemler, kaba ve yabancılaşmış olduğunu düşündükleri tüketim toplumunu yok ettiklerine inanmış, burjuvalarsa üzerlerine saldıkları korkudan ötürü bohemlerden nefret etmiştir. Bu durum, her iki tarafın da aslında aynı şey için, ne pahasına olursa olsun hareketlilik, durmadan değişim ve yenilik için yenilik yolunda didindiklerini –ki küresel rekabet içine dalmış bir ekonominin yenilikçilik olmadan serpilmesi mümkün değildir– fark edene kadar devam etmiştir. Sonuç olarak, burjuvanın da bohemlerin de, şu ünlü şarkının sözlerinde bahsedilen, “anarşist gibi düşünen ve milyoner gibi yaşayan bobo”nun şahsında engellenemez buluşmasıdır bu.

Oysa, bu küreselleşmenin tüm bu zaman içerisinde, General De Gaulle’den ve Uluslar Avrupa’sından bu yana ulusal po-

litikaların muteber olmasını sağlamış olan neredeyse tüm hareket mekanizmalarını ele geçirmiş olması gerekirdi. Küresel süreçler karşısında kontrol altında olmak ve kanalize edilmek için elde edilmesi mümkün olmayan bir “küresel yönetimin” ortaya çıkmasını gerektiren demokratik mülksüzleştirme ve artmakta olan kamusal iktidarsızlık, günümüzde G-20 mimarlarının sürekli hayalini kurduğu ama geçici ve ilkel olmaktan öte bir yapıya kavuşturmayı beceremedikleri yönetim yapısından farksızdır. Ulusal politika mekanizmalarının yeni küresel resim içerisinde aslında artık çok da işe yaramadığı gerçeğine dayanan kamusal iktidarsızlık olgusu da, şüphesiz ki yirminci yüzyılın sonuna damgasını vurmuş olan ve en derin felsefi kökenlerini araştırmayı denediğim en belirleyici ikinci özelliktir.

Küreselleşmenin entelektüel ve ahlaki alanlarda birbiriyle çelişen iki etkisi olacağından, üçüncü özellik üzerinde hâlâ düşünülmesi gerekmektedir. Bu etkilerden ilki, az önce ifade etmiş olduğum gibi geleneksel değerler ve otoritelerin yıkılmasıdır. İkinci etki ise ilk etkinin neredeyse tamamen tersidir; yani dünyayı “yeniden inşa eden”, hatta dünyayı yeniden harikalarla dolu bir yer hâline getiren bir etki. Ücretli çalışma, daha sonra açıklayacağım üzere bireylerin özgürleşerek Orta Çağ köylerinin geleneksel toplum yapısından kurtulmasını beraberinde getirmiş, mantık evliliklerine dayalı olmayan aşk evliliklerinin ve özgür tercihe dayalı birlikteliklerin ortaya çıkmasıyla temellerini bulan yeni bir tür sevgi ve aile yaşantısı doğmasına neden olmuştur. Kısa bir süre değineceğimiz üzere, o muhteris tarih bile bundan nasiplenmiştir. Bu kitap için seçtiğim ve ilk bakışta göze tuhaf gelen başlık da buradan gelmektedir iş-

te. Çünkü insanlığın en eski tutkusuna biçilmiş olan bu yeni biçimdir benim gözümde bu dönemi betimleyen. Aynı şekilde, sevgi ya da “sevgi sevgisi” günümüzde en iyi paylaşılan, santral operatöründen şirketteki müdüre, sanatçı adayından entelektüeline, sağcısından solcusuna, herkesin her şeyden daha çok aradığı şeydir. Yine, burada çözümlemeye çalışacağımız temel nedenlerden ötürü, hayatımıza anlam veren, yeni bilgelik ve maneviyat biçimleriyle birlikte bizi çağıran da sevgidir.

Bohemin tarihi ve sevgi tarihi: Toplumsal ölçekte, uygunluğunun, tutarlılığının derinlemesine anlaşılması gereken liberal küreselleşmenin çelişik iki etkisi. O küreselleşme ki, bariz bir şekilde, bugün içinde yaşamakta olduğumuz dünyanın özü, aynı anda hem motoru hem de yakıtıdır.

Akıl ve duygular: Kant-sonrası ve Nietzsche-sonrası yeni bir hümanizmin doğuşu

Bu kitabı yazdıran ve ana temasını belirleyen kanaat şudur: Bahsetmiş olduğum yıkımın, bozumun etkisiyle eski dünya görüşünün temel ilkeleri, daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, en azından Avrupa’da ve Avrupa’nın kültürel olarak batılı olan uydularında silinip gitmiştir. “Dünya büyüünü yitirip” harikalarla dolu bir yer olmaktan çıkınca, eski kozmolojiler ve dogmatik dinlerin artık yol gösterici olmadıklarını görüyoruz. Fakat cumhuriyetçi hümanizmin en önde gelen temel ilkelerinin de, laikleşebilmek için bundan aynı ölçüde etkilenmemiş olmadığını düşünmek büyük bir hata olurdu. Descartes’ın özgür ve kendisine karşı şeffaf öznesi, yani dünyanın geri kalanını fethedip, sömürgeler kurmak suretiyle batı medeniyetinin

kazanımlarını en “geri” ve en “barbar” topluluklara götürecektir olan akıl ve iradede müteşekkil bir vatandaş fikri geçerliliğini uzun zaman korumuştur. “Bilincin yanılsamaları” bu meşhur *cogito*, ya da metafizik özne tarafından reddedilmiş ve hem çağdaş felsefe, hem de aydınlanma projesini büyük ölçüde naif ve hatta geçersiz kılacak bir şekilde kısmen bilinçaltını, hatta akıl dışılığı gün yüzüne çıkartan biyoloji ve insani bilimler tarafından eleştirilmiştir.

Birçok yönüyle büyüleyici olmasına rağmen geriye sadece eşitlikçi ve akılcı bir ideal bırakarak soyutlanmış Aydınlanma hümanizmi kadar, sömürgeci imparatorluk da o müthiş yıkıcı dalgadan sağ kurtulamamıştır. Diğer bir ifadeyle, hümanizmi başlatan metafiziğin büyük kurucu temel ilkelerinin öğretici çarklarından ne Yunanların Kozmos’u, ne Yahudi ve Hristiyanların Tanrı’sı, ne de hiç bir ahlaki, siyasi ve metafizik alan kurtulabilmiştir. Eski Yunan bilgeliği bize hitap etmeyi başarmış olsa da veya son elli senede Batıda derin izler bırakan ve Hristiyanlıktan soğutan onca olaya rağmen inanan çok sayıda insan hâlâ bulunabiliyorsa da, eski kozmolojiler ve dinin işi vatandaşlarımızın çoğunun dimağında hiç de kolay değildir. Cumhuriyetçi hümanizme gelince, sağda olduğu gibi solda da herkes günümüzde bu hümanizmin takipçisi olmuştur; öyle ki bunun bir sonucu olarak cumhuriyetçi hümanizmin de artık bazı endişeler duyması, giderek arkalarından sadece iyi konuşulan ölümlerin etrafını saran o şüpheli havaya –*de mortis, nihil nisi bene*– büründüğüne dair mekanik ve genel bir mutabakata varması lazımdır.

Soruyu tekrar sorayım: Gerçekten de, bazılarının inandığı gibi, dünya büyüsünü yitirdi ve bizler artık bir boşluk çağında

mı yaşıyoruz? Aklın tüm ilkelerinin, tüm kutsal figürlerin, tüm güçlü ahlaki bağların sona erdiği noktada mıyız yoksa? Ben buna inanmıyorum. Bu konunun iyi düşünülmesi gerektiği düşüncesindeyim. Ancak içinde bulunduğumuz dönemde, her şey bunun tam da tersini gösteriyor. Yaşamakta olduğumuz şey, aslında yaşadığımız kutsalın sona ermesinden ziyade başka şeylerin kutsallaştırılmasıdır; maneviyatın toptan silinip gitmesinden çok, bilim tarihinde de ifade edildiği şekliyle, yokluğunda iyi bir hayatın olamayacağı sevgi bilgeliliğine ulaşma yolunda yeni arayışlar doğuran paradigmanın kökten bir şekilde değişmesidir. O radikal şüphe çağında, Descartes'ın ve onun eski ilkelere dört bir yandan delinmiş, din sorgulamalara maruz kalmış ve antik kozmolojiler de tam anlamıyla batmıştı. Şimdi biz de yoğun bir şüphe ve sorgulayışlarla dolu bir dönemden, yıkıcılığın da zoruyla eski dünyanın tüm değerleri ve tüm görüşlerini de kapsayan bir şüphe ve eleştiri döneminden geçiyoruz. Descartes gibi bizler de yeni bir temel ilke, yeni değerler oluşturabilecek bir esas arayışı içerisindeyiz. Bu yeni değerlerin, kinizm ve anlamsızlığın felsefi savunusunun liberal küreselleşmeye eşlik edebilmekten başka bir şey yapamadığı bu dönemde yeni ufuklar açmasını ve kabul görmesini bekliyoruz.

Şimdi; arkadaşlık ve kardeşlik gibi tüm çeşitleriyle insanlar arasındaki sevginin, Eskilerin Kozmos'unun, Yahudi ve Hristiyanların Tanrı'sının, Descartes ve Aydınlanma'nın *cogito*'sunun yerine yeni bir ilke olarak geçmiş olduğu açıktır. Sevgi, önceden de ifade etmiş olduğum gibi, sadece hayatlarımıza değil aynı zamanda tüm yapıp ettiklerimize anlam katıyor. Siyasetle ilgilenmemizin, bir topluluğa katılmamızın, bir aile babası ya

da aile annesi olmak gibi çok özel bir “çağrıya” icabet etmemizin nedeni artık ne vatan sevgisi, ne görev bilinci ne de iyi yurttaşlar olmamızdır; sadece ve sadece adalete, kardeşliğe, doğaya, hakikate ve aynı şekilde sadece evlatlarımıza, yakınlarımıza, arkadaşlarımıza duyduğumuz sevgi, kısaca ifade etmek gerekirse, aklın ufku içerisinde olduğu sürece diğer bireylerle ilişki içerisinde olmayı sevmemizdir. Aydınlanma’nın hümanizmiyle kopuşumuz da buradan kaynaklanır. Siyasi tercihlerimiz ne olursa olsun, bugün o meşhur insan haklarına bu denli bağlıysak ve bu haklardan kesinlikle ödün verilemeyeceği kanaatindeyssek ya da Tayland veya Haiti’deki bir deprem ya da savaşın buralardaki yoksulların hayatını darmadağın etmesiyle birlikte derhal bir seferberlik hâline bürünüveriyorsak, bu ne Kant’ın ya da Voltaire’in zamanında söylenegeldiği ve hiç şüphesiz o zamanlarda insanların inandığı gibi bir “görev gereği” ne de insanın özgür ve akıllı bir varlık olmasından dolayı değildir. Bunun çok basit bir nedeni var: Kendi aramızda çocuklarımızı ve yakınlarımızı herkesten fazla sevdiğimiz için kendimizi başkalarıyla da ilişkilendirebiliyor, hatta onların hissettiklerini hissedebiliyoruz ve kayıtsızlık da artık savunabileceğimiz bir durum olmaktan giderek uzaklaşıyor.

İşte, Aydınlanma hümanizminin her gün bir adım daha ötesine geçen ikinci bir hümanizmin, doğuşuna tanıklık ediyor oluşumuza bir neden daha. Bu süreç çoktan işlemeye başlamıştır ve her ne kadar kanatlarını ilk olarak eski kıtamız üzerinde açmış olsa da, çok büyük olasılıkla küreselleşmiş bir evrenin kendisine çok ihtiyaç duyulan köşelerini de aydınlatacaktır. En küçük bir Paris modasını dahi âdeta kutsal bir şey gibi bağrına

basan, çoktan solup gitmiş bu hümanizmden bahsederken, lafi uzatmamak için “yeni” kelimesini özellikle kullanmıyorum. Kati bir şekilde nasıl tartışabileceğimizi göreceğimiz bir olgudur bu; bu hümanizm artık Voltaire’in ya da Kant’ın hümanizmi ya da insan hakları ya da aklın hümanizmi değildir. Aynı şekilde, on sekizinci yüzyılın büyük özgürlük projesi olmasına rağmen imparatorlukları ve sömürgeleşmeyi beraberinde getiren hümanizm de değildir. Aksine, bu bir sömürgecilik-sonrası, bir metafizik-sonrası hümanizmdir; ötekini ve sevgiyi aşan bir hümanizmdir ve onu artık yeni felsefi sınıflandırmalar içerisinde düşünmek gerekmektedir. Öyle ki, bunlar klasik metafiziğe ait olmayan, Nietzsche’nin “putların alacakaranlığı” dediği şeyin ötesinde, eski dünya görüşlerine bir geri dönüş anlamı taşıyan her türlü fikirden uzak düşünmemiz gerektiğinin altını çizen sınıflandırmalardır. Öte yandan, nasıl ki Nietzsche’den, Freud’dan ve Heidegger’den sonra eskisi gibi düşünmek mümkün değilse, Picasso ya da Schönberg hiç yaşamamış gibi resimler ya da besteler yapmak da mümkün değildir artık. İmparatorlukların ve sömürgeciliğin eleştirisi yapıldığı gibi metafiziğin eleştirisi de gerçekleşmiştir ve artık yapmamız gereken şey, kesinlikle bir Aydınlanma çağı olmayan kendi çağımızla ilgili düşünmek için tüm bunlardan gereken dersleri çıkartmaktır.



Nihayet, sadece nadiren ve asla çok detaylı bir şekilde yapmadığım bir şeyi yapma, yani bahsettiğim şeyin felsefedeki yerini ortaya koyma fırsatı doğdu benim için. Kitabın bundan sonrasında, sadık okurlarımı diğer kitaplarımda da rast-

ladıkları ancak asla bu kitaptaki kadar sistemli bir şekilde detaylandırmadığım konular bekliyor. Diğer yazarlar hakkında, özellikle de Almancadan Fransızcaya tercüme ettiğim “büyük yazarlar” hakkında çokça ifade ettim: insan kendisi olarak düşünmeden önce, “yaratıyormuş gibi” yapmadan, “yeni bir felsefe” icat ediyormuş gibi yapmadan önce diğerleri üzerinden ve diğerleri ile düşünme alçakgönüllülüğünü göstermesi gerekir. Hegel’in Bernard de Chartres’den ödünç aldığı deyişe dayanarak her zaman ifade ettim bunu: *Bizler devlerin omuzlarına tünemiş cüceleriz* –ki tarihin bir lütfüdür bu. İşte kültür ve düşünceler tarihiyle neredeyse kırk senedir ve böylesine kuvvetli bir tutkuyla ilgilenmemin sebebi de bu. Artık benim için, kibre ya da sahte bir tevazuya düşmeden kendi görüşümü açıklamak, geçmiş olduğu kadar, bugünü de düşünerek felsefenin yaşamamıza nasıl yardım edebileceğiyle ilgili görüşlerimi söyleme zamanı gelmiştir.

Dikkatli okurlarımın görünüşte çocuklara hitap eden sıradan bir çalışmadan ibaret olmadığını anlamış olduğu *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living* (Düşüncenin Kısa Tarihi: Hayatın Felsefe Rehberi) isimli kitabımda bunu gerçekleştirmeye başlamıştım zaten. Aslında bu, felsefenin temel kavramlarını açıklamama müsaade eden, bir yanıyla da edebiyata dayanan felsefi bir inanç işiydi her şeyden önce. Kitabın sonunda bahsettiğim küreselleşme çağı o denli yıkıcı, o denli şiddet doluydu ki bu durum beni daha da öteye gitmeye zorluyordu. Bu durum bir başka düşünceyi, artık tarihsel değil ama açıkçası güncel olan bir düşünceyi, yani mevcut gerçeklik düzeyinde en büyük hırslar ve cömertlikler arasından geçerken sı-

radanlığın sırasıyla hemen hemen tüm çehrelerini ve çekiciliğini sunan kapitalist ve teknik bir evrene ait bir cevap, bir vizyon gerektiriyor. Aslında dünyamız çelişkilerle dolu. Hırs ile, bir hayatta kalma mücadelesiyle, toplumsal başarı arzusuyla, para hırsıyla. Ama özellikle de insanların asla sahip olmadıkları en yüksek ahlaki zorunluluklarla. Önceden kestirilemez ve çekiciliğini yitirmiş inançlarla anlamından soyutlanmış dünyamız, bir yandan da hiçbir zaman olmadığı kadar güçlü bir yeni maneviyat arayışı içerisinde.

Günümüzün bu felsefesini ortaya koyabilmek için *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*'dekine yakın bir edebi dil, ihtiyatlılığı ve uzun uzadıyalığı nedeniyle sıklıkla cesaret kırıcı olan geleneksel deneme türünün yerine, okuruma lafı boş yere evirip çevirmeden hitap etmeme olanak veren ve daha doğrudan bir "okuma" üslubu tercih ettim. Aynı şekilde, kendi felsefemi ortaya koyarken de yine *Yaşamayı Öğrenmek*'tekine benzer, geçmişten miras alınan dünya görüşlerinden bahsederken tercih ettiğim üç bölümlü yapıyı tercih ettim.

Böylece, elinizde tutmakta olduğunuz üç bölümlü kitap ortaya çıktı: **I. Teoria** veya varlığımızın içerisinde anlam kazandığı günümüz dünyasının analizi. **II. Ahlak** veya iyi ile kötünün, adil olanla olmayanın öğretisi. **III. İlahi anlamda Kurtuluş bilimi** veya bilgeliği ve laik bir maneviyatı selamlama öğretisi.

Bu bölümlerin içeriğini biraz daha ayrıntılı biçimde açıklamak istersek:

I. Teoria: Küreselleşme felsefesi. İçinde bulunduğumuz zamanın kendine has özellikleri: Bohem adına, liberal küreselleşme ve demokratik mülksüzleştirme adına ve Avrupa'da aşk ev-

liliklerinin doğuşuna tanıklık eden tarih kesiti boyunca insanın kutsallaştırılması adına geleneklerin yıkılması.

II. Ahlak: Ahlak ve Batı düşüncesi ile yaşamına egemen olmuş beş büyük ahlak görüşünün kısa tarihçesi; yeni bir hümanizm çerçevesinde, bir ilke olarak sevginin bizi yirmi birinci yüzyıl değerleri hakkında düşünürken yeni terimler kullanmaya mecbur bırakışı.

III. Modernlerin bilgeliği ve laik maneviyat: İkinci hümanizmin manevi uzantıları, insan çehresinde kutsallığın belirmesi ve bunun ruhun yaşantısı üzerindeki etkileri: siyaset, sanat ve felsefe.

I

TEORIA

BOHEM, BURJUVA VE SEVGİ

Şimdiki zamanın karakteristik özellikleri:
Geleneklerin yıkılması, liberal küreselleşme ve
insanın kutsallaştırılması

Saf teori hâlinde bile, felsefe, lise son sınıflara çok sıklıkla öğretildiği gibi sadece temel bilgilerin eleştirel analizine ya da sadece basit bir düşünme ve tartışma edimine indirgenemez. Güncelliğinden zerre kadar yitirmemiş bir derinlikle, Hegel felsefeyi her şeyden önce “zekâ” ya da “var olanın anlaşılması” olarak tanımlıyor, hatta felsefenin “çağın düşüncelere sıkıştırılması” -“*ihre Zeit in Gedanken erfasst*”- olduğunu belirtiyordu. Demek ki felsefenin birinci vazifesi, içinde yaşayacağımız dünyayı bize mümkün olan en kesin ve sağduyulu biçimde göstermek olmalıdır, çünkü en basit ifadesiyle hayatlarımızın geçeceği “oyun alanı” bu dünyanın ta kendisidir. Dolayısıyla, şimdiki çağın akli ve anlayışıyla başlamamız lazım gelir. Açıkça görülmektedir ki, totaliter yıkımları bir an için bir kenara ayırıp neredeyse “normaldi” diyebileceğimiz dönemlere bile odaklanacak olursak, biz Avrupalıların 20’nci yüzyılına, ahlak, kültür ve siyaset alanlarında devasa bir “yıkım” dalgasının damga vurduğunu görürüz.

Artık biz bunu fark etmesek ya da o değişimler ve yenilikler bize sanki kendiliğinden gerçekleşmiş gibi görünse de, başka bir yerde eşi benzeri görülmemiş bir asır yaşadık bizler. Bu öyle bir asırdı ki, değerlerin ve geleneksel otoritenin eleştirisi açısından baktığımızda, başka dönemlere asla benzemiyordu. Kıtamızda sahnelenmiş olan devrimlerin şiddetini ölçmek adına yüksek kültür tarihine şövalyevari bir bakış atmak yeterli olacaktır. Neredeyse bir asırdan kısa bir zaman zarfında Schöenberg ve 12-sesli müzik ile bütün bir müziğin tonalitesi bozulmuş, benzer bir şekilde çağdaş sanatın ortaya çıkmasıyla birlikte, resimde en önde gelen kurucu babalardan sadece ikisini anımsamak adına Picasso'nun kübizmi, Kandinsky'nin soyutlamalarıyla figüratif bakış terk edilmiş, aynı zamanda tiyatroda Beckett veya Ionesco ya da dansa Béjart ve Pina Bausch ile olduğu gibi edebiyatta da Joyce ve Yeni Roman ile birlikte klasik kurallar alaşağı edilivermiştir. Bu sadece sanatla da sınırlı kalmamış, süper egoya, geleneksel ahlaka veya dinsel ya da "burjuva" olana dair geleneksel tüm tasvirler tarihimiz içerisinde başka yerde olmadığı kadar sarsılmıştır.

Edebiyata gelince biraz duralım çünkü edebiyat, okullarımıza demokratik bir şekilde "kazık çakmış" olması nedeniyle bile olsa herhâlde kültürel yaşamın diğer alanlarından daha büyük bir kitleye hitap etmektedir hâlâ. *Clèves Prensesi*'nden 19'ncü yüzyılın şaheserlerine, Stendhal'e, Balzac'a, Flaubert'e veya Zola'ya kadar klasik roman nedir aslında? Öncelikle iyi bir kurgu, sonra aile içinde kullandığımız ifadeyle "bir güzel masal", kendi karanlıklarımızı aydınlatmak, başkalarını da daha iyi anlamak ve hem içsel hayatın hem de dünyanın işleyiş me-

kanizmalarını kavrayabilmek maksadıyla tarihsel veya duygusal maceralarını yakından takip ettiğimiz, aynı zamanda hem derin hem de incelikli bir psikolojiyle donatılmış karakterleri iyi resmedilmiş başarılı bir senaryoydu. Roman, “büyük insani deneyimleri” koyardı sahneye; aşka dair deneyimleri, duygusal, toplumsal, tarihi, siyasi, kısacası en güçlü ifadesiyle “bu dünyaya dair” deneyimleri sahnelerdi. Bütün bu saydıklarımı yok etti, hiçe saydı Yeni Roman; Kandinsky’nin çağdaş resme uyguladığı formül misali, “ben’in içindeki saf yaşamı”, örneğin düşüncelerin tutarsız ve yarı-bilinçli akışını, bu düşüncelerin, tren ya da uçak yolculuklarında olduğu gibi bizi kaotik bir şekilde ele geçiriveren, bir kronolojiye ve geleneksel kurgulara bağlı olarak belirlenen bilinçli kurallarını görmezden gelen fikir ve imgelelere dayanan çağrışımları bize açıklarken.

Endişelenmeyin; ne kadar ilgi alanımıza girerse girsün, Yeni Roman’ın teorisine girmeyeceğim burada. Ayrıca, ne “lehte ne de aleyhte” değer yargıları ortaya koyacağım, hele hele nostaljiyle hiç işim olmayacak. Altını çizmek istediğim husus, kimileri için asırlar boyunca değerini korumuş bir klasik kültüre ait geleneksel ilke ve esasların nasıl olup da, geniş anlamıyla “modern sanatın” doğumuyla birlikte, olsa olsa birkaç on yıl ile ölçülebilecek bir “lahzada” alt üst oluverdiğidir.

Bu noktada, hâlâ elit bir çevrenin varlığını sürdürdüğü savıyla bu sözlerime karşı çıkılabilir ancak bahsettiğimiz eğer ki gündelik yaşam ise, bu alt üst oluşlar hâlâ olabildiğince çarpıcı bir şekilde vuku bulmaktadır. Aynı zamanda hem kişisel hem de toplumsal bir duygudan bahsedebilmek için hatıralarımda yer eden bir örnek vermek istiyorum: Çocukluğumu geçirdi-

ğim köy –ki Paris’ten çok uzak bir köy değildi bu– şu elli sene içerisinde son beş yüzyılda olmadığı kadar çok değişti. Kızlarıma, bizim zamanımızda küçük köyümüzde Belediye Başkanı Mösyö Pain’in “önden çekişlisinden” ve bir de otomobil yarışçısı olan babamınkinden başka araba olmadığını, yollarda nadi-ren de olsa bazı at arabalarının dolaştığını, sütümüzü, yumurtamızı süpermarketten değil de doğrudan çiftliklerden aldığımızı ve süte yumurtaya gitmişken çiftlikte ineklerin sütlerinin sağılmasına yardımcı olduğumuzu, kadınların çamaşırı tekneler içinde koca pinpon raketlerini andıran tokmaklarla döverek yıkadığını anlattığımda veya onlara köylülerin samanı oraklarla kesip sararmış buğdayı tırpanla hasat ettiklerini, kestikleri samanı iplerle tutturup balyaladıklarını, bu balyalardan kendimize küçük evler yaptığımızı söylediğimde, bana başka bir gezegenden gelmişim gibi bakıyorlar. Tüm bu anlattıklarımın bir de kardeşlerimle sabahları alt tarafındaki küçük çekmecedan tarifsiz bir kahve kokusu yayan “el değirmeninde” kahve çekmek için itişip kakıştığımızı eklersem. Çocukluğumun en sıradan nesnelerinden biri olan kahve değirmenini ancak bir antikacıda veya bir müzede görebilecek olan kızlarımın –haklı olarak– benim bu deneyimimi paylaşmalarına imkân yok ki. Komünist Parti’nin bayrağı üzerindeki oraktan başka –ki o orağı görmek için de artık acele etmekte yarar var– orak da görmüş değiller. Dahası, “samanı balyalamak” da onlara hiçbir anlam ifade etmeyen bir söz öbeğinden ibaret. Bizim dünyamız, tarihçilerin şimdilerde “köylülerin sonu” olarak adlandırdığı şeyi yaşadı. Bu sadece köylülerin yerini tarımcıların, çiftçilerin alması da değil; aynı zamanda sayıları da önceden karşılaşılmamış

bir süratle azaldı köylülerin. Fransa'da 1950'li yıllarda 6 milyon köylü varken bu rakam günümüzde 600 bine geriledi.

Daha önemsiz olmayan bir başka örnek daha vermek için, hiç de eskilere gitmeden ve kendi çağımızda kendi kızlarımızın bile anlayamadığı kadınların yaşam koşullarından, bahsedebiliriz. Çünkü kadınların yaşam koşulları da en azından Batı'da son elli sene içerisinde son beş yüzyılda olmadığı kadar çok değişmiştir. Kızlarıma Fransa'da 1975'e kadar evlilik cüzdanı olan kadınlar hariç diğer kadınların, ancak 1967 senesinde yasallaşan doğum kontrol hapını bir kenara bırakın, bankada bir hesap açtırmak için bile kocalarından izin almak zorunda olduklarını söylediğimde gözlerinin önünde canlanan dünya günümüz dünyasından çok "Çakmaktaşlar"ın dünyası oluyor (Çakmaktaşları biliyorlar). Bu anlattıklarına bir de kendilerinin de gidip gördüğü, diğer "medeni" ülkelerden bir farkı olmayan "modern" ve demokratik bir ülke olan İsviçre'nin kadınlara seçme hakkı tanıyan son kantonunda bunun ancak 1991 Nisan ayında gerçekleştiğini söyleyecek olsam büyük olasılıkla şaşkınlıklarından oturdukları sandalyeden tepe taklak düşerler. Aynı bağlamda, bir de gençlerle yaşlıların yerini değiştirelim. Birinci Dünya Savaşı'nı görmüş olan dedeme bir gün gelip kadınların da avcı uçakları uçuracağını ya da torpido botlara komuta edeceklerini söyleseydim şüphesiz gülmekten katılıp kalırdı. Benimle aynı yaşta olanlar ya da benden birkaç yaş büyük olanlara sesleniyorum; evlilik dışı hamile kalmış olan ve kılımız bile kıpırdamadan "günahkâr" gözüyle baktığımız o bahtsız genç kızın lisede gördüğü muameleyi anımsayın. *Küçük Prens* gibi ifade etmek gerekirse, "büyükler" kendi tabirle-

riyle “çocuk yaşta anne olan” bu kızı –tiksinmek değilse de– nasıl da hor görmüşlerdi unuttunuz mu? Bu durumun aileler için nasıl bir dram olduğunu, eğitim kurumlarımızın neredeyse tamamında bir dışlanmaya yol açtığını söylemeye bile gerek yok. Oysa günümüzde, Avrupa’da evlilik dışı çocuk sahibi olan kadın bakanlarımız var ve General De Gaulle zamanında bile kesinlikle düşünülemez olan bu durum, günümüzde kimseleri hayrete düşürmüyor.

Bu gibi tersyüz oluşlara binlerce örnek vermek mümkün. Mesela, savaştan önce veya savaşın hemen sonrasında eğitim kurumlarını gösteren siyah beyaz filmleri, *Les Disparus de Saint-Agil*’i (*Saint-Agil’in Kayıp Çocukları*) ve hatta bir katedral sessizliğinde, üzerinde içi mor mürekkep dolu porselen hokkalar dizili sıralar üzerine eğilmiş dinî kıyafetleri andıran üniformaların arasında yankılanan “bir çayırda otlayaaaaaan kuzulaaar” nidası ve meşhur diktesiyle Pagnol’ün 1930’lu yıllarda Jouvett tarafından sinemaya uyarlanmış olan o meşhur *Topaze*’ını (*Topaz*) hatırlayalım. O dönemdeki sınıfların saygılı ve boynu bükük havasını, şanssız bir öğretmenin tüyleri diken diken edecek türden bir sınıfın ortasında âdeta bir zavallı şeytan gibi tüm anlaşılması zor “taşlamalara” karşı durmaya çalıştığı günümüzün *Entre Les Murs*’ünde (*Sınıf, Duvarlar Arasında*) resmedilen türde bir sınıfla karşılaştırmaya ne dersiniz? Tekrar söylüyorum, her iki sahne arasındaki uçurumu ölçmek neredeyse imkânsızdır. Yuhalanmasıyla bilinen öğretmen olan şu cesur Topaz bugün bir sınıfa girse, o dakika düşüp bayılırdı herhâlde.

Bu kopuşlar çağıyla ilgili örnekler listesini herkes kendince uzatabilir. Bu bağlamda, daha “objektif” diyebileceğimiz, da-

ha teknik veya bilim alanındaki devrimleri de düşünebiliriz – ki bilgisayar ve İnternet bu alanda başı çekiyor olmasına rağmen genetik ve doğum kontrolü gibi alanları da unutmamak gerekir. Açık olan bir şey var ve ben de asıl konuya gelmek istiyorum; açık olan şu ki 20'nci yüzyıl bir yenilikler ve *tabula rasa* çağıdır; değişimlerin ve geleneksel değer ve otoritenin eşi benzeri görülmemiş bir şekilde yıkıldığı bir çağ. Bu çağ, bahsettiğimiz değer ve otorite üzerinde çok güçlü bir asit etkisi bırakmıştır ve bunların günümüzde uğramış olduğu aşınma, artık bizim farkına varamayacağımız kadar derinlere inmiştir. Kusura bakmayın ama işte bu yüzden bahsettiğim yıkılışların bazılarını dönüp dolaşıp yeniden gündeme getiriyorum; çünkü istiyorum ki bu yıkıntıları bir an olsun yeniden anımsayalım ve bir kere daha düşüncelerimizin nesnesi olsunlar. Her ne kadar mevcut yazılı belgeler ışığında bir takım yargılara varmak mümkün olsa da, ahlak alanında gerçekleşen böylesi bir devrim, gündelik hayatlarda ve düşüncelerde ortaya çıkan böylesi bir dönüşüm insanlık tarihi içerisinde daha önce asla yaşanmamıştır. Vatandaşlarımızın büyük bir çoğunluğu tarafından yakın zamana kadar hâlâ yarı-kutsal addedilen bu geleneksel değerlerin uğramış olduğu harikulade kırılmaları, yeterince kavrayabildiğimize emin değilim.

Birazdan söyleyeceklerimin yanlış anlaşılmasa için bir parantez açmak istiyorum. Her ne kadar önceden ifade etmiş olsam da, tekrar altını çizmek isterim ki maksadım size alışlageldiğiniz sözleri tekrarlayıp “tekrar o eski güzel günlere dönelim” demek değil. Sakın aldanmayın; çocukluk dönemleri anımsandığında hemen her zaman ve neredeyse kaçınılmaz ola-

rak bu anıları çağrıştıran bir tonlamayla ifade ediliyor olsa da konumuz bu değil. Kaldı ki, nostalji tamamen bir tabu olmak zorunda da değil. Böylesi gülünç olacağı gibi entelektüel açıdan hiç de dürüst olmazdı. Hem, çocukluğunuz benimki gibi bir köyde geçmişse bu konuda bir parçacık da olsa nostaljik olmamak elde mi? Bugün yitip gitmiş çeşit çeşit kokular, çiçekler, böcek ve hayvanlarla dolu o manzaraları zihinlerimizden silip atmak mümkün olabilir mi? Sonra, mahallelerimizde olduğu gibi okullarımızda da anne-babalarımız veya öğretmenlerimizin hatta otobüs şoförlerinin o içten gelen selam vermelerini, nezaketlerini özlememek mümkün mü? Basitçe ifade etmek gerekirse, şimdiki zamanı nostaljiden yola çıkarak anlamak mümkün değildir. Ayrıca nostalji üzerinden felsefi bir düşünce ya da en azından bir siyasi proje de oluşturamayız. Ben de en azından şu an için sadece anlamaya çalışıyorum ve amacım yargılamak da değil –ayrıca herkes kendi yargılamasını kendisi yapabilir. Ve, konuyu daha iyi anlayabilmek açısından size önerim, öncelikli olarak, günümüzde müzelerde başköşeye yerleştiriliyor olmasına rağmen bir zamanlar “burjuvalar” tarafından kötölenen ve avangart bir yüksek kültür içerisinde doruk noktasına ulaşmış bu yıkım “işinin” 19’ncü yüzyılda yeni bir varoluşçu idealin yaratılmasıyla başlamış olduğu fikrinden hareket etmenizdir. Bu yeni varoluşçu ideal “Bohem yaşamdır”. Burada biraz durmak lazım zira hâlihazırda zaten iyi bilinmeyen bu konu Hegel’in felsefeye atfettiği birinci görevi yerine getirmek, şimdiki zamanı anlamak için aydınlatıcı olduğu kadar tutkuludur da.

I. GELENEKSEL DEĞERLER VE OTORİTENİN YIKIMINDA LOKOMOTİF ROLÜ ÜSTLENMİŞ OLAN “BOHEM YAŞAMIN” İCADI

Öncelikle, daima “yıkımcı-yenilikçi” bir yaşam tarzı olan “bohem” ile bugünkü Çek Cumhuriyeti sınırları içerisinde var olmuş eski “Bohemya” krallığını birbirinden ayırmak gerekir. Her ne kadar bu kavramın ortaya çıkışına dair kesin bir tarih veremiyor olsak da, bu terimin, sola yatık aksanı ve romantik anlamıyla ilk ortaya çıkışı 18’nci yüzyılı bulmaktadır⁵. Fakat, hâlâ klasik döneme ait duran “bohem” kavramı, çok daha sonraları, özellikle de Georges Sand’de romantizmin ortaya çıkmasıyla birlikte, popülerliğe giden yürüyüşüne başlamıştır. Sand’ın bu kelime ile kast ettiğinin, hiçbir yere bağlanmadan ve durmadan yolculuk eden ve Bohemya’dan geldikleri düşünülen “Romanlar” olduğu açıktır. Buradan hareketle, terim daha sonraları benzeşim yoluyla, yeni doğmakta olan avangart içerisinde, kendileri de aslında bazı açılardan köklerinden ayrı olan züggürt sanatçı ve devrimcileri ifade eder hâle gelmiştir. Bu anlamıyla, bizim bildiğimiz bohem, Balzac’ın 1844’te yayınlanmış olan *Un Prince de Bohème (Bir Bohem Prensi)* adlı romanında yeniden karşımıza çıkar. Kelime bu sefer yeni çağrışımlarla daha da zenginleşmiştir: Gençlik ile belirli bir yoksulluk ve marjinallik kültü arasında bir geleceğe göndermelerle bezenmiş bir eksantriklik daha da belirgindir artık. Kestirmeden söylememe

5 Terim, Gédéon Tallemant des Réaux’nun (1619-1692) döneminin siyasetçi ve yazarlarının –ki bunların arasında Pascal, La Fontaine, Richelieu, Madame de Sévigné da vardır- tadına doyumaz portrelerini resmettiği *Historiettes (Anekdotlar)* adlı değerli eserinde karşımıza çıkar... Tallemant bu terimi eksantrik bir kişilik olarak tanımlanabilecek kişiler için kullanmıştır ve ‘e’ üzerindeki şapkayı sola yatık aksanla değiştiren de şüphesiz Tallemant’dır. Fakat, yazım kurallarının hala daha kesinlik kazanmadığı da bir gerçektir.

müsaade ederseniz, kelime artık Aznavour'un şarkısındaki gibi gençlerin "burjuva olmayan" bir hayat özlemi, gelenekleri yıkan, kurallardan azade bir yaşam isteğini ortaya koymaktadır.

Bohemi bohem yapan şey para değildir; "toplumsal başarı" hiç değildir. Burjuvaların, kültürsüz kaba saba adamların değerleri, bohemın umurunda değildir. Çünkü bohemın tarzı, sonradan, kendisinin son temsilcileri olan 68'lilerin tarzı gibi saf ve sağlam, en azından dünyevi, devrimci ve 1789'un mirasçısı olan bir tarzdır. İstedikleri şey geçmişi silmek, geçmişten bir *tabula rasa* yaratmak, kanıksanmış değerleri, alışkanlıkları, geçerli otoriteleri, kısacası "tüm eski uygulamaları" alaşağı etmektir. Niçin? Çünkü orijinal bir yeniliğin, özgün bir yaratının ilk şartı budur; onların gözünde bunu yapmadıkça sanat "akademik olmaktan" öteye geçemeyip bir hiç olacak ve hiç kimse "muhteşem" olma şansına sahip olamayacaktır. "Asıl hayatın başka bir yerde olduğuna" ikna olmuş bohem, bir dâhi olmak ister; yeni bir dünya yaratmak, bir benzeri olmayan, orijinal, daha önceden basılmamış eserler ortaya koymak ister ve tüm bunları yapabilmek için de öncelikli olarak kendisini tüm geleneksel miraslardan kurtarması gerekmektedir. Descartes'in ve Fransız devrimcilerin çocuğudur o; "Tarihimiz bizim yaşamız değildir." düsturuyla Rabaud Saint-Étienne'nin çok güzel özetlediği şu meşhur *tabula rasa* gibi abartılı bir şüphenin evladıdır: Tarihimizin bizi zorla üzerinde tutmaya çalıştığı bu yolda ilerlemek zorunda değiliz; yoldan çıkabiliriz ve çıkmalıyız.

Bu şekilde bir edebi ve sanatsal algıyla birlikte, bohem (1852 senesinde *La Bohème Galante* [*Kibar Bohem*] adlı derlemesini

yayınlayan) Gérard de Nerval, Théophile Gautier, Pétrus Borel ve başka bazı lanetli şairlerin çevresinde Victor Hugo'ya atfen "Petit Cenacle" olarak adlandırılacak Paris menşeli topluluklarda kısa zaman içerisinde hayat bulacaktır. Fakat karşı çıkışlarla dolu bu küçük dünyayı gerçek anlamda ortaya çıkartan ilk kitap, burjuva dünyasının radikal eleştirisine öncülük edenlerin hikâyesini dile getiren ilk roman, neredeyse tamamen unutulmuş olduğumuz ama herkesin bilmesi gereken bir kitaptır. O dönem, Saint-Simon'un tabiriyle "avangardın"⁶ tartışmasız başkenti Paris'te yaşamakta olan genç bir Alman yazarın *Scènes de la Vie Bohème* (*Bohem Yaşamdan Sahneler*) (1845-1848) adlı eseridir bu. Eserlerini Fransızca kaleme alan bu yazarın adı Heinrich Mürger'dir ve Fransız vatandaşlığına geçince de adı Henri Murger olur. Aslında, Murger'i neredeyse hiç hatırlamamızın tek bir nedeni var: Onun romanı, kendisinin aksine şöhretini hiç kaybetmeyecek ve dünyanın dört bir tarafında hâlâ sahnelenmekte olan bir operanın tanıtım kitabı olarak iş görür: Puccini'nin *La Bohème*'i.

Murger "Mimi, Rodolphe ve arkadaşlarının", sefalet demeyelim ama yoksulluk içinde, Paris'in apartmanlarının tavan aralarında ya da çatı katlarında yaşayan ve "sanat için sanat", saf yaratı, özgün ve benzersiz bir yenilik dedikleri şeyi bazen umutsuzluğa varıncaya dek arayan gençlerin duygu yüklü maceralarını, itiraf edelim ki pembe dizilerdekine benzer bir duygusallık katarak anlatır kitabında. Daha sonraları Émile Goudeau'nun da açıklık kazandıracağı üzere, onların

6 Entelektüel ve sanatsal hayattan bahsederken, askeri olmayan, mecazi anlamıyla avangart kelimesini ilk kullanan aslında Saint-Simon'dur.

maceralarında bu hikâyenin⁷ kilit karakterlerinden biri olan – uzun saçlı ve keçisakallı birileri– daha vardır. Bu birileri, “herkesten farklı”, güya özensiz ama bilerek, isteyerek eksantrik giyinir, kaba kültürsüz insanların aksine, Cézanne tablolarında hâlâ karşımıza çıkan ama her şeyden önce Brassens’in de bazı dizelerini bestelediği şair Jean Richepin imgesinde gördüğümüz, her sabah kahvaltıda “burjuvaları mideye indiren” ve “tarzı gereği” her hâlükârda tütününü ya da lületaşından piposunda afyonunu tütürür. Öyle ya da böyle, lanet okudukları gelenek ve yerleşik kuralları belirleyen iyi insanları alır ve kaba saba köylülerle bir tutarlar. Talebeler, sanatçı ve devrimciler. Aynı anda hem Dany Cohn-Bendit hem de Boris Vian’dır onlar. Ne para ne de toplumda başarılı olmak umurlarında değilse, bu hiç tereddütsüz, kelimenin tam anlamıyla marjinal olmak istediklerindendir: tüm kendine has yıkımcılar gibi onlar da “sistemin sınırlarında” yaşamaya kararlıdırlar; kendileri için fazla tıktış tıktış olan kraliyet yollarında ya da toplu taşımacılığında değil. Bohem, Murger’in de ifade ettiği gibi: “20’li yaşlarının güneşi parıldayan ve fakirler için milyonlara değer umutları ve cesaretlerinden başka bir servetleri bulunmayan bu gençlerin işidir. Sanatsal hayattan önceki staj aşaması, akademi, hastane ya da morg için bir önsöz, bir giriş-

7 2000 senesi Mart ayında Michel Golfier ve Jean Didier Wagneur’ün himayelerinde *Dix Ans de Bohème (On Bohem Yılı)* adlı sürükleyici denemesi Champ Vallon yayınları tarafından yeniden basılmıştır. Hydropathe’lar grubunun nasıl kurulduğunu, dönemin “son zamanlarda kalkanlar üzerinde taşınan o uzun saçlı-sakallı şeflerin savaşçılarına kendilerini dinletmeyi bildiği destansı bir dönem olduğunu” (s.186) okuyabiliriz bu makalede. Evet, ne kadar küçük ayrıntı gibi görünseler de bohemlerin kendilerini kültürsüz kaba saba insanlardan ayırmak için kullandıkları tüm dış unsurlar halen önemini muhafaza etmektedir. (Hidropat/Susevmezler –çünkü su yerine şarap içerlerdi; ancak hydropathe isminin tercih edilmesinde Goudeau’nun adından mitolojik canlılara varıncaya kadar farklı kelime oyunları vardır)

tir. Bohemliğin sadece Paris'te yaşandığını ve sadece Paris'te mümkün olduğunu da ekleyelim.”

Öğrenci hayatı ve Latin Mahallesi'nin girdaplarına ihtiyaç duyan bohemler, taşranın kendini tekrar eden, banal ve sakin ritminden kelimenin tam anlamıyla nefret ederler zira dünya görüşlerinin gereği olan toplanma eylemini gerçekleştirebilmeleri bir gerekliliktir onlar için. Küçük avangart grupları oluşturacak, içinde bulundukları “yıkımcı” ruh hâlini en iyi şekilde yansıtan ve kimisi günümüzde de kullanmakta olduğumuz isimler vereceklerdir bu gruplara. Bu isimler bize hiç de yabancı değil ama çoğunlukla nereden geldiklerini unuttuğumuz isimler. Bu coşku dolu yılları konu alan “*La France Frénétique*”⁸ adlı derlemede o yılların çekim merkezi Latin Mahallesi'nden Montparnasse'a ve oradan da Montmartre'a doğru kayan Paris'te adını, kendileri de yersiz yurtsuz gezginler olan denizcilerin giydiği küçük deri şapkadan alan “Bousingots”⁹, “Gueux”¹⁰, “Impassibles”¹¹ ve “Vilains-Bonshommes”¹² ile, evet, her ne kadar unutulmuş da olsalar toplumsal başarı ve parayı, burjuvaları ve de hiç de az denemeyecek kadar sorun yaşadıkları polisi sallamayan “Jmenfoutistes” –ki deyim de buradan gelmektedir!– gi-

8 Jean-Luc Steinmetz tarafından derlenen metinlerden oluşan *La France Frénétique de 1830 (1830'un Çılgın Fransa'sı)* adlı çok ilginç derleme kitap; Phébus, 1978.

9 Fransa'da 1830 devriminden sonra oldukça liberal fikirler ortaya koyan genç yazar ve sanatçılara verilen isim. Ç. N.

10 İspanyol ve Katolik idaresi karşısında II. Filip'in yönetimi altında 1566'da bir araya gelen Flaman Beyler. (Bunlar İspanyol kralının elçisi Alba Dükü'ne karşı ayaklanmış (1567-1573) olup içlerinde en meşhur grup ‘gueux de la mer’ olarak anılan, Hollanda deniz ticaretine ve limanlarına yaptıkları saldırılarla 1572'de Hollanda ve Zelanda'da ayaklanmalara neden olan gruptur. Ç. N.

11 Ruhsuzlar.

12 Paris'te 1869-1872 yılları arasında her seferinde farklı bir yerde düzenledikleri yemekli toplantılar da bir araya gelen sanatçılardan oluşan bir gruptur. 1871-1872 yıllarında Rimbaud'nun da bu grupta yer almasıyla grup oldukça tanınmıştır. Ç. N.

bi gruplarla karşılaşırız. O meşhur “burjuvanın rahatını kaçırmak” deyimi de bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda “Zutistes¹³” –o dönemlerde hâlâ terbiye varmış– ve başkaldırıların bir işareti olarak lületaşından uzun pipolarında afyon içen Goudeau ve Spaceck tarafından kurulmuş, ama isimlerini aynı zamanda ve özellikle de her şeyi tiye almalarına, süttten çıkmış ak kaşık gibi kaba insanların en kutsal değerleriyle alay etmelerine olanak tanıyan İngilizvari, soğuk ve kaygısız bir mizah anlayışına sahip “Fumistes¹⁴” de çıkar karşımıza. Sakin ve huzurlu görüntülerinin altında patlama olasılığı bulunan fikirler kaynaşmaktadır.

Zutistes ve Jmenfoutistes gruplarının oluşmasından önce Latin Mahallesi’nde zaten “Hirsutes¹⁵” diye bir grup vardır; aynı 1960’lı yıllardaki hippiler gibi, günün veya gecenin hangi saati olursa olsun yataktan düşmüş gibi görünen bir güruh! Darmadağınık saçları, eski püskü ceketleri ve kötü tıraşlı sakallarıyla iyi ahlaklı medeniyetin ve aynı zamanda muaşeret kurallarının gereklerine “yakalanmamış” bir grup. Hirsutes imgesi aslında ilk bakışta görüldüğünden daha kuvvetlidir: Kardeşliğin fertlerinin “her zaman hazır ve nazır”, “kaba ve etkili” bir hâlleri vardır; onlar uçup kaçmasınlar, yaban kardeşlerine kavuşmasınlar diye kanatları budanan çiftlik ördekleri gibi me-

13 *Zutiques* olarak da tanınan ve 1871 yılında Paris’te Saint-Michel bulvarındaki l’Hôtel des Étrangers’de bir araya gelerek parnasçı şairleri acımasızca hicveden ve resimleriyle taşıyan aralarında Rimbaud ve Verlaine’in de bulunduğu şairler topluluğu. Ç. N.

14 Émile Goudeau’nun da kitabında altını çizdiği gibi: ‘Ama meşhur Spaceck ile sık görüşmelerimden sonra her şeyi bir hor görme, varlıkları, kendisini sayısız saldırı, dalga geçme ve şakalarla dışa vuran bir şekilde küçümseme olarak belli eden *fumisme* ortaya çıkartmıştım. Maliye Bakanlığı’nın sessizliğinde çalışıyordum. Dehşetli ve neşeli bir zamandı’. age., s.149.

15 Saçsakallar. Ç. N.

deniyet tasması yemiş değillerdir. İlk bohemler olarak düşünebileceğimiz Yunan kinikler üzerinden devam edersek, “eller ne der?” fikriyle dalgalarını geçerler ve “iyi insanlar” için geçerli olan tüm sahte kurallara meydan okumaya hazırdırlar. Eğlenceli tiplerden müteşekkil bu grup fazla zaman geçmeden yerini, hem kendi hem de başında bulunduğu grubun adına rağmen alkol yüzünden hayatını kaybeden karizmatik lider Émile Goudeau’nun (ki “good eau” grubun adına¹⁶ ilham veren oldukça basit kelime oyunlarından) Hydraopathelarina bırakacaktır. Hâlâ fazla ciddiye alınmayan bu ilk avangartların “delikanlı” boyutunu yeniden ortaya çıkartan bu kelime oyununun da ötesinde, bu deyiş günümüzde modası geçmiş belli bir delilik imgesi de ortaya koyar (deli de kafası suyla dolu kişidir ya): Egemen toplumsal kalıpları reddeden, kendi istekleriyle toplumun çeperlerine yerleşen bu gençler, aslında gerçekten de delirmiş değil midir?

Âdeta amacı güçlendirebilmek için, Jules Lévy’nin ustalıkla idaresinde bir başka grup daha 1880’li yıllara damgasını vuracaktır; henüz sürrealizm diye bir laf ortalarda yokken “keller için tarak” veya haşarı çocukları yatıştırmak için “duvar salıncakları” gibi ilk gerçeküstü objeleri yaratan, gürültücü gösterileriyle bohemleri neşelendirirken sanata ve yeniliklere kapalı “kabaların” da öfkesini çeken “Incoherents¹⁷” grubudur bu.

16 Bunun gibi başka kelime oyunları da vardır ve Goudeau’nun kendisi de *Dix Ans de Bohème*’inde konuyla ilgili güzel hikâyeler anlatır. Good eau; iyi su. Birinci kelime İngilizce ikinci kelime Fransızca. Ç. N.

17 Hydropathe edebiyat kulübünün eski üyesi Jules Lévy tarafından başlatılmış kısa ömürlü bir sanat akımıdır. Esas ilke, asrın sonlarında fazlasiyle karamsarlaşmış olan Fransızları güldürmektir. Hareketi kendine has kılan şey her şeyi bir sanat eseri olarak görmesinde yatar; buna göre, resim yapmayı bilmeyen biri tarafından yapılan bir çizim de bir sanat eseridir. Her tür malzeme, ilham kaynağı, her türlü konu kullanılabilir. Yeterki gülünsün.

Ayrıca böyle objeler de gerçekten vardır. Örneğin, keller için tarak yarım daire şeklinde, çelikten, iki ucunda kulakların üzerine denk gelen bölgedeki son birkaç tel saç taramak için küçük dişleri bulunan bir gereçtir. Günümüzde kanıksanmış olsa da o devirler için yeni olan bu tepkisel oluşumun, “umursamazlık” ya da “artık gençler için hiçbir değer kıymeti yok” vs. temalar içinden nasıl çıktığı, kısacası, başka durumlarda bundan şüphe duyulabilir de olsa, yeniliğin yol açtığı gerilemenin aslında bohem avangardın çağdaşı olduğu, burada artık belirginleşmeye başlıyor.

Elbette, bu uzun tarih içerisinde pek çok bohem ve bu bohemler arasında da bir takım sürtüşmeler olacaktır. Zengin ve “snop” bohemler, çatı katlarının sefil ama “katıksız” bohemleri, romantik bohemler veya kimisi yeni-Parnasçı kimiye devrimci, anarşist ve günümüzde muhafazakâr devrim ve hatta hatta aşırı sağ ile bile flört ettiğini söylediğimiz tepkiselci bohemler. Tüm bu şair, yazar veya sanatçıları bir araya getiren başkaldırı ve burjuva âlemine duyulan nefretten başka tek bir ortak nokta vardır: Gençlik. Parnasçı “bunaklar” karşısında Goudeau ve Hydropathelar gençler için “temiz hava” taleplerinden asla vazgeçmezler. “Artık bize birbirimizi kırdırmaya çalışmasınlar, bir ucunu da bize bıraksınlar güneşin ve o bunamışlıkları altına gömmeye çalışmasınlar bizi; yoksa kızacağız ve kızınca el kaldırabiliriz babalarımıza. Yer açın, lütfen, baylar. Bir moruk bizim için ‘eksik-adamdır’. Eksik adamlardan rica ediyoruz ta-

Velhasıl, Bousingots, Gueux, Impassibles, Vilains-Bonshommes, Jmenfoutistes, Zutistes, Incoherents, Fumistes ve Hirsutes. sadece bir fikir vermesi açısından, kabaca ve sırasıyla Aykırılar, Haramiler, Renkvermezler/Ruhsuzlar, Adi-İyiler, Bananeciler, Basgitçiler, Tutarsızlar, Kolpacılar ve Saçsakallar/Kılılar diye tercüme edilebilir. Ç. N.

but ölçülerini aldırırsınlar!” Gördüğümüz gibi, temelinde gençlerin lehine bir ayrımcılık yatan bohem, 20’nci yüzyıl boyunca, doğrusunu söylemek gerekirse 68 Mayıs’ına kadar hatta bu tarihin de ötesine geçecek temel öneme sahip, büyük bir olaydır.

Tüm bu küçük grupların ilk, ilk değilse de temel ilkelerinden biri gençlerden meydana gelmeleridir. Yaşlılığa pek müsamaha gösterilmez burada. *Manifeste des Incoherents (Tutarsızların Manifestosu)*’da yüksek perdeden açıklandığı üzere, “evlenenler veya romatizmaya yakalananlar” gruptan otomatik olarak dışlanırlar ve diğer bir deyişle, burjuvalaşmak da yaşlanmak da bu “çocuklar” için üç aşağı beş yukarı aynı anlama gelir. Aynı anda hem gruba aidiyeti hem de “moruklarla” araya koyulan sembolik mesafeyi gösteren tanınırlık emarelerinin çok önemli rolü vardır; bir yandan “delikanlı-genç” bir yandan elitist, gündelik sıradanlığın tüm etiketlerini olduğu gibi ve daha en baştan reddeden bir ideoloji ortaya koyan bu Manifesto da buna tanıklık eder:

“Genç ve tutarsızdır; her türlü sürgiden moral ve fiziksel baskılara karşı yumuşak ve esnek uzuvlara ve güçlü bir zihinsel yapıya sahip olmalıdır. [...] Dolayısıyla, Tutarsızların ne romatizması ne de migreni vardır. Asabi ve sağlamdır o. Sanata yakın duran her türlü meslekten olabilir; bir dizgici Tutarsız olabilir ama muslukçu asla. [...] Evlendiğinde ya da romatizma baş gösterdiğinde, Tutarsız için emeklilik yaşı artık gelmiş demektir.”

Neredeyse akıllı, uslu ama oyuncu bir üslup. Ancak, bohem hayatın ortaya çıkışının altında yatan semptomları küçümseye-

cek olursak hata ederiz. Derinlikli olmaktan çok esprili gibi görünen bu anekdotların arkasında resmedilen, aslında 20'nci yüzyılın bütün bir entelektüel, ahlaki ve kültürel tarihidir. Benim "devrimci bireysellik" olarak anacağım; geleneksel otoriteye ve değerlere karşı, daha fazla özgürlük, yeni bir düzen kurma hakkı ve gerçek hayatın artık başka yerlerde olmayacağı yeni bir dünya yaratmak amacıyla ve daha etkili bir şekilde isyan edebilmek için bir araya gelen bu bireylerin maceraları¹⁸. "Bohem hareket" işte bu yüzden yüzyıl boyunca ilk olarak medyatik olarak, sonra da maddi ve toplumsal açıdan her anlamda "başarıyı yakalayacak" ve tüm dünyanın gözünde bohem burjuvaya karşı zaferini cisimleştirecek bütün bu küçük grupları kendisine çekmek suretiyle hem kendini tekrar etmeyi hem de yayılmayı sürdürmüştür. Elbette, Picasso ve arkadaşlarının nihayet çağdaş sanatı icat edecek oldukları "Bateau-Lavoir"¹⁹ geliyor aklıma. Daha sonra, neredeyse Avrupa'da her yere yayılacak olan ve sonu "izm" ile biten nice avangart hareketin ardından 1920'lerin Tristan Tzara'sı ve Dadaizm'i, 1930'ların sürrealizmi, 1950'lerin sitüasyonizmi ve daha sonra en azından pek çokları için her alanda demokratikleşmenin, en azından günümüze kadar bohem avangardın doruk noktası olagelen 68 Mayıs'ı yaşanacaktır.

Devrimci bireysellik: her zaman her anlamda gençtir, burjuvaya ve her türlü geleneklere, mirasa ve mal mülke heyecan

18 Genel bir kanının aksine, bireysellik aslında ne birleşmeyi ne de toplu şüpheyi dışlayıcıdır. Bir gruba aidiyet serbest olduğunda, tabiri caizse, alakart seçilebildiğinde ait olunacak grup, bu bireyselliğin mantığına hiç de aykırı değildir. Sıklıkla ve de aslında yanlış olarak inandığımızın aksine, bireysel seçimlerden doğan "çağdaş" grupların geleneksel toplumlardaki kabilelerle bir benzerlikleri de yoktur.

19 Bateau-Lavoir (çamaşır teknesi). Picasso ve dönemin diğer tanınmış simalarının atölyelerinin bulunduğu Montmartre'da Ravignan sokağına çıkan merdivenlerin başı. Ç. N.

inde hep başkaldırır. Sözü yarım bırakmamak ve asrın bu devasa hareketinin en derinlerine inebilmek için, belki de “yıkımın” başkenti Paris iken, bu yıkımın baş düşünürü, “çekiçle felsefe yapmanın” mucidi ve asıl amacı metafizik ve dinsel geleneklerin “putlarını kırmak olan” Nietzsche’nin doğum yerinin Almanya’da olduğunu da söylemeliyiz. Ayrıca, özellikle de Nietzsche’nin “çekiçle felsefe yapmak” olarak açıkladığı ve kendi dilinde “nihilizm” olarak adlandırdığı eleştirinin, yıkıcı, yıkıcı maceraların felsefi çerçevesini nasıl oluşturduğu da açıklanmalı bence. Onun düşüncesi bu açıdan en aydınlatıcı, 20’nci yüzyıla en derin ve en ilginç anlayışları katan bir düşüncedir. Bu anlamda, Apollinaire’in 1912’de kübist ressamalara atfettiği kitabında Nietzsche’yi hareketin kurucu atalarından biri yapmış olması da hiç mi hiç tesadüfî değildir. Bu konuya geleneklerin yıkılıp atılmasından sonra oluşan ahlaki dünya görüşünü inceleyeceğimiz ikinci kısımda tekrar geleceğiz.

Ancak, konuyu takip edebilmek açısından daha fazla beklemeden varmak istediğim noktayı, çok uzun zamandır, doğrusunu söylemek gerekirse 25 yıldan fazla bir zaman önce eski dostum Alain Renaut ile yayınlamış olduğumuz *La Pensée 68* (68 Düşüncesi) adlı kitaptan bu yana, beni güdülemekte olan inancımı sizlerle paylaşmam lazım. Bu inanç, özellikle de daha iyi anlaşılabilmek için öyle birden açıklayacak olursam sizleri şaşırtabilir. Ama bunun “burjuvaları şaşırtmak” için benim açımdan da eğlenceli bir şey olacağını itiraf etmeliyim. 20’nci yüzyılın neredeyse bütün kapılarını açan ve dönemi en derinlikli şekilde anlamamıza olanak tanıyan anahtar bence şu sözlerde saklı: “Bohemlerin burjuvalara açıkça karşı olmaları-

na ve buna mukabil burjuvaların da bohemlere bunca zamandır lütfettikleri nefret ya da küçümseme, her şeye rağmen küresel kapitalizmin yükselişinin ve yayılmasının ‘milter’ kanadını oluşturmuş, nihayetinde ‘tüketim toplumu’ diyeceğimiz yapının mükemmel bir şekilde oluşumuna alet olmuştur.” Diğer bir deyişle, bohemler kaba saba, kültürsüz insanların evrenini yok etmeye, kültürel, ekonomik ve siyasi alanlarda yeni bir düzen yaratmasına engel olmaya çalışırken, gerçekte karşı olduklarını sandıkları kimselerin güçlenmesi, serpilmesi ve zenginleşmesine hizmet etmişlerdir.

Bohem yolların ardında uzanan kumsallar değil, burjuva küreselleşmesinin doğuşudur

Devam etmeden önce bir an için durup, öncelikle bu paradoksu açıklamak, çok da tartışılabilir olmayan nedenleri ve gerçeklerini ortaya koymak istiyorum. Şimdiki zamanın akli, benim gözümde büyük ölçüde buna dayanmaktadır. Önsözde de belirttiğim gibi, kışkırtıcı gibi görünse de, durum şu şekilde özetlenebilir: *Kendisi de bir o kadar çağcıl olan kapitalizmin kapitalizm olmadan yayılabilmesi ve hiçbir şekilde mümkün olmayan tüketim çağına dâhil olabilmesi için, geleneksel otorite ve değerlerin bohemler tarafından yıkılması lazımdı.* Daha somut ifadeler kullanmak gerekirse; kızlarım, kendisini çok yakından tanıma şansına eriştiğim o renkli karakteriyle büyük büyükanne-min değerlerine sahip olsalar ve eğer o dijital teknolojiyi, o ekranı onun gözünden görebilselerdi, sizi temin ederim ki her sene üç tane cep telefonu ya da buna denk MP3 çalar veya oyun konsolu almazlardı. Ya da tersine; büyük büyükanne-min büyük

bir alışveriş merkezinin neye benzediğini görseydi eğer, yine sizi temin ederim ki tüketim tanrılarına adanmış bu yeni tapınağın edepsizlik ve müstehcenlikle vıcık vıcık olduğunu söylerdi. Biri hafta içi diğeri de pazarları giyilen iki elbisesi olan büyük büyükannem, bana eminim ki hâlâ kulaklarımda çınlayan o Berrichon aksanıyla “bütün bunlara ihtiyacımız yok ki” derdi ve dört bir taraftan üstümüze üstümüze gelen bütün bu tuhaf kılıklı ıvır zıvırın bizi gerçek değerlerimizden, yani diğer bir deyişle, hem diğer insanlara hem de kendimize karşı görevlerimizden uzaklaştırdığını söylerdi.

Tüketimi frenleyen bu eski fikirlerden kurtulup kendimizi hiçbir engelle karşılaşmadan (en azından satın alma gücümüz elverdiği ölçüde) tüketimin kollarına bırakabilmemiz için, onun bu geleneksel görüşünün parça parça edilmesi gerekiyordu. Yıkımcıların büyük çoğunluğunun, elbette ne bilerek ne de isteyerek, tarafsız bir şekilde burjuvaların başladığı işi tamamladığı, bir yandan da lanetli sanatçıların erken olgunlaşmış eserlerini çok uzun bir zaman boyunca bir aşağılanma olarak algılayacak burjuvaların gelecekte bunların başlıca destekleyicisi olacaklarını görememiş olmaları hipotezi bu açıdan inandırıcıdır. Eski değerler silinmedikçe, modern dünya, yani tüketimin, yaratıcılık ve yeniliğin daim olduğu bu dünya da var olamazdı. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki bu masalda, aslında burjuva dünyasına son vermek isterken yaptıklarıyla ortadan kaldırmak istedikleri o burjuva yaşantısının hiç olmadığı kadar yaygınlaşmasına ve güçlenmesine neden olan bohemler belki biraz, belki de fena halde kazıklanmışlardır. Diğer bir ifadeyle, kabak biraz da onların başına patlamıştır.

Kanıt mı istiyorsunuz? Şimdiki zamanın kendisine özgü ikinci özelliğinden –ki küreselleşmenin kendisidir bu– bahsetmeye başladığımızda göstermeye çalışacağım bunun kanıtlarını. Ama şimdilik, sadece soyutta kalmayalım diye bazı göstergelerden bahsedelim.

Önce, 20'nci yüzyıl avangardının nihayet son bulduğu bu bireysel devrim tarihinin geçici olmakla birlikte aynı zamanda bir o kadar göz önündeki sonucuna, düşman kardeşler olan burjuva ve bohem arasındaki zıtlıkların nasıl çözüldüğüne bir bakalım. Aramızda en burjuva olanlar, büyük sanayiciler, medya patronları veya bankacılar değilse kısa zaman öncesine kadar “kaba, kültürsüzler” tarafından hâlâ küçümsenmekte olan modern sanat eserlerini günümüzde destekleyip satın alanlar kimdir? Bir eleştiri değil bu; sadece bir saptama. 20'nci yüzyıl sonunda, çağdaş sanatla içtenlikle ilgilenen, en yenilikçi buldukları bu eserleri satın alan ve sanatçıları destekleyen, vakıflar kuran, sergiler tertipleyen, müzeler açanlar büyük bankacılar, sanayinin “kaptanları”, Georges Pompidou ya da François Pinault gibi kimselerdir. Bahsettiğimiz, Avrupa'nın en büyük çağdaş sanat merkezine ilham kaynağı olan tüm cumhurbaşkanlarımızın şüphesiz en burjuvası olan Georges Pompidou'dur öncelikle. Picasso'yu henüz hayattayken Louvre'a dâhil etme kararını alan da odur ki yanılmıyorsam bu başka hiçbir sanatçıya nasip olmamıştır. Büyük Stalin döneminin kendine has bir komünisti olan Picasso²⁰, Fransız sağının lideri olan eski bir bankacı tarafından bu tahta oturtulmuştur!

20 Bu bağlamda Dalí'nin meşhur dalga geçişi hatıralardadır: “Picasso bir dâhiyse ben de bir dâhiyim. Picasso milyarderse ben de milyarderim. Picasso komünistse ben artık değilim!”

Gülünçtür ki bu son uzlaş, burjuva ve bohemın nesnel suç ortaklıkları açısından oldukça sembolik bir görüntüdür. Ve, hiç de bohem olmadığı *a priori* bilinen, arkadaşı Pierre Boulez'in en büyük çağdaş müzik araştırmaları merkezinin (IRCAM) kuruluşunda adı Georges Pompidou ile birlikte anılan sağcı cumhurbaşkanı, “*fana-mili*²¹” Chirac da vardır; ve ne hikmetse sloganları “bir saat iyi müzik dinlemektense on beş dakika kötü müzik yeğdir” olan müzik düşmanları derneğine de aynı Chirac üyedir. Bunlar belki açıklamaya yeter. Öyle ya da böyle, işçiler, eskiden söylenegeldiği üzere, ne soyut sanatla ne de atonal bestelerle ilgilenir ve dahası bir Rothko ya da Basquiat olabilecek imkânlardan da hayli uzaktır. Fakat, bu naçizane kulunuz gibi olsalar, bu imkânları da elde ederlerdi elbet: Onlar da, sanata yatırım yapacak olduktan sonra aile arasında dediğimiz gibi “iyi yapılmış”, yani, sadece yenilik olsun diye değil aynı zamanda az biraz güzellik fikriyle de ilişkili bir eseri tercih ederlerdi. Fakat, bizi konudan oldukça uzaklaştıracak ve işin ucunu kaçirtma riski bulunan güzellik kriterlerini şimdi hiç tartışmayalım. Burada benim anlatmak istediğim, şu ya da bu kişilerin sevdikleri ya da sevmedikleri şeylerin ötesinde, çağdaş sanat tutkunları için de çağdaş sanatı küçümseyenler için de eşit derecede geçerli bir şey. Ne kadar inandırıcı gibi görünseler de, aslında meselenin özüne değinmeyen değer yargılarının ötesine geçip, temel akıl yürütme yolumuzdan ayrılmamak; önerim bu.

Aynı bağlamda, 20'nci yüzyıl sonunda ortaya çıkmış olan “bobo” figürü ne önemsiz ne de rastlantısaldır: Bobo bir tür

21 Militarist. Ç. N.

oyunu bozup onca zamandır burjuva ve bohemleri karşı karşıya getirmiş olan savaşa son verir. Benim çocukluğumda Picasso ile dalga geçilirdi zaman zaman. Bazı ortamlar için “şok edici” olmaya devam ediyordu. 1960’lı yıllarda Lévi-Strauss da Picasso’dan haz etmediğini yazma cesaretini göstermiştir. Günümüzdeyse Picasso artık “kutsal inekler” arasındadır; demem o ki, Picasso artık sadece gülmek için bile olsa eleştirilmesi asla mümkün olmayan dokunulmazların bir örneği, arketipidir. Birazdan yapmaya çalışacağım gibi, avangart ve burjuvazi arasında, marjinalite ile hâkim ideoloji “mainstream²²” arasındaki bu uzlaşının anlamını ve sonuçlarını iyi anlamak, küreselleşmenin zoruyla ortaya çıkmış olan yırtıcı rekabet evreninde durmadan yenilikçi olması emredilen burjuvanın nasıl olup da kendisini bohem avangardın daimi ve zaruri olan yenilikleri içinde buluverdiğini iyi kavramak lazımdır.

Bu konuya döneceğiz.

Ama, incelememizi derinleştirmeden önce bir gösterge daha. 68 Mayıs’ının nasıl yorumlandığı, tıpkı çağdaş sanat için olduğu gibi ve aynı nedenlerden ötürü hâlâ zaman zaman histeriye varabilen tartışmalara konu olmaktadır, bunu yadsıyamam. O zaman biz de en az sorgulanabilir olan gerçeklere tutunalım. Hoşumuza gitse de gitmese de söylemiş olduklarımız arasında iki şey anlamlı ve kesindir: Sonuç olarak, 68 Mayıs’ı ne siyasi (sadece kişisel siyaset sonraki kırk sene boyunca değişmemekle kalmamış, 1958 Anayasası da, liberal Avrupalı sistemlerimiz de “aptalları tuzığa düşürmenin bir yolu” olarak varlıklarını ve makamlarını sürdürmüş ve zerre kadar de-

22 Ana-akım. Ç. N.

ğişmemişlerdir) ne de ekonomik bir devrim (kriz olsun olmasın, kapitalizmin hiçbir zaman olmadığı kadar küstah olduğunu söylesek az bile söylemiş oluruz) gerçekleştirmemiştir. Dahası, Mayıs liderlerinin de büyük çoğunluğu piyasa ve tüketim toplumu içerisinde yeni faaliyet alanları keşfetmiş ve reklamlarda, sinemada, basında, şirketlerde, siyasette “doğruyu” bulmuş, diğer bir deyişle “liberal-sosyal-demokratlara” dönüşmüşlerdir. Benim bile proleter solun eski tüfeklerinden hiç değilse bir ikisine Hazine’de ya da MEDEF’te²³ rastlamışlığım vardır!

Evet, kişisel bir yorumdan ziyade bir saptamada bulunmam gerekirse, 68 Mayıs’ının ne (siyaseten) Tocqueville’in tarzında ne de (iktisadi olarak) à la Marx türü bir devrim gerçekleştirmiş olmayacağını söyleyebilirim. Bu husus tamamen gerçeklere dayanmaktadır; biz o gerçekleri nasıl yorumlarsak yorumlayalım. Buna karşılık, görmüş olduğumuz üzere ahlak kuralları, diğer bir deyişle “toplumsal devrim” olarak adlandırabileceğimiz şeyin ayakları üzerinde durmasını sağlayan kurallar, bütün bu saydığımız alanlarda tarihte görülmemiş bir değişim geçirmişlerdir. Kadınların durumundan daha önce bahsetmiştim, köylülerin sonundan ve okulların geçirmiş olduğu evrimlerden de. Daha birkaç sene öncesine kadar hâlâ bir hastalık ya da bir sapkınlık olarak görülen eşcinselliğe karşı yaklaşımımızdaki etkileyici değişimden de aynı şekilde bahsetmek mümkün. Askerliğimi yaptığım sıralardan hatırlarım, başımızdaki başçavuşun neredeyse her cümlesinin sonunda patlayıveren o “ibne” kelimesini. Pedofili ile eşcinselliği bir çırpıda birleştirir-

23 Fransa’nın TÜSIAD’ı diyebiliriz. Ç. N.

veren başçavuşumuz, bu kelimeyi sadece araya sıkıştırılan bir küfür olarak, bize bağırıp çağırırken âdeta bir noktalama işareti gibi kullanırdı. Günümüzde keyifle görüyoruz ki bu gibi tavırların artık sadece modası geçmekle kalmamış, böyle yaklaşımlar sergilemek insanı mahkemeye düşürecek sonuçlar bile doğurmaya başlamıştır.

68 Mayıs'ının ne anlamda bir "toplumsal" devrim olduğunu ve kolektif şüpheyi de küçük devrimci militan "gruplara" seçerek ve isteyerek ait olmayı da aslında dışlamayan uzun devrimci bireysellik tarihinin nasıl bir simgesi olduğunu buradan da görebiliriz. Hatalı bir genel bir kanının aksine, bireysellik ne insan sevgisinin, ne toplum çıkarının, ne de toplumsal aidiyetlerin karşısındadır. *Sadece bu aidiyetin hür bir seçim olmasını ve vahşi kabile toplumlarında olduğu gibi geleneklerin dışarıdan bastırmasıyla gerçekleşmiş olmamasını gerektirir.*²⁴ Bireysellik, dolayısıyla, "bütüncülüğe", diğer bir deyişle dayatılan toplumsallıklara ve geleneksel mirasın ağırlığına karşıdır. Keyif almaya olan ilgisine varıncaya kadar, görünürdeki hedonizmiyle ("tadını çıkart", "yasaklamak yasaktır", "kaldırımların altı kumsal" vs.), Mayıs'ın *devrimci ve kolektif bireyselliği*, tüketimin ve bununla beraber liberal küreselleşmenin yükselişini büyük ölçüde desteklemiştir. Bu noktada sol –en azından bu sol– 68'in ikinci solu diyelim, 20'nci yüzyıl tarihinin oluşumunda önemli rol oynamıştır, fakat yazmakta olduğu tarihi fark edemedi, yıkımın kapitalizmin sonunu değil

24 Saflıkla kabilelerin geri geldiğine inanan sosyolog Michel Maffesoli de bu noktada yanılmaktadır. Aslında, kökenleri ataların üstünlüğüne dayanan ahlak ve törelerin bireylere dışarıdan dayatıldığı geleneksel kabilelerden zaten hiçbir zaman bu denli uzak olunmamıştı. Ayrıca, günümüzdeki gruplar, ağlar ve çağdaş birlikteliklerin dönüşümü de gelenekler ve dış dayatmalar temelinde değil aksine özgür tercih ve kişilerin bireysel özerkliğine dayanan bir demokratik bireysellik temelinde gerçekleşmektedir.

küreselleşmeyle birlikte en güçlü ve en yaygın biçimde doğacak olan iktidarını hazırlamakta olduğunu göremeden.

Bu, o zaman, yıkımın bir facia olduğu, 68 Mayıs'ının içler acısı bir hata ve çağdaş sanatın da büyük bir aldatmacadan ibaret olduğu anlamına mı geliyor? Elbette ki hayır; zaman zaman böyle olabilir ancak bu çok da sık yaşanan bir şey olmamıştır. Çağı sadece bir negatif okumayla ele almak fazlaca basite kaçmak olurdu ve çağdaşlığın küresel ölçüde reddi de bu kadar iyi aklı yoldan neyin çıkarttığıнын anlaşılmasına olanak tanımazdı. Burada ortaya koyduğum bakış açısı, kesinlikle “tepkisel” bir bakış açısı değil. Açıkça söylemek gerekirse, ne geçmişe dönmek istiyorum; ne de herhangi bir “restorasyona” göz kırpyorum. Geleneklerin erozyona uğraması bazı alanlarda, örneğin okullar bağlamında, ve elbette nezaket ve dil yeterliliği gibi geçmişten gelen miraslara saygı gerektiren diğer tüm alanlarda yıkıcı etkiler doğurmuştur herhâlde. Bunu anlamak için şunu düşünmek yeterli olacaktır: Nezaket ya da dilbilgisi kurallarını bizler koymadık. Bunların hemen hemen hepsi gelenektir, kalıttır, bize bırakılan mirastır. Bu bağlamda, “pedagojik yenilikçilik” taraftarları olan “modernistlerin” bu denli değer verdikleri yıkım ve yaratıcılık kültürünün de bir adı vardır: Terbiyesizlik ve yazım hataları denir buna. Bir mektubun sonuna o bildik nezaket cümlesini yazıp da “rica ederim” vs. dediğimiz zaman, bu kullanımın ne yaratıcılıkla bir alakası vardır ne de o anda ortaya çıkmıştır; sıfat-eylem uyumu kuralları ne kadar yeniyse bu kullanım da o kadar yenidir. Geleneklerin yıkımının bedelini okul ödeyecektir ve ödemektedir de; tabii bir de iyi yurttaşlık.

Ama adil olalım; kadınların veya eşcinsellerin özgürleşmesinden bahsedemeyeceksek bile, bohemlerin yıkım hareketi bu yenilik ve erozyon yüzyılında insana ve geçmiş asırların görmediği ya da büyük ölçüde önemsemeyi reddettiği cinsellik gibi, us dışılık gibi, beden, bilinçdışı, yetişkinlerin içinde yaşama ya devam eden çocuk gibi, duygusallık ve sevginin henüz düzene koyulmamış ve itiraf edilmemiş çeşitli biçimleri ve kadının erkek ve erkeğin de kadın yarısı gibi, bakış açılarının, uyumsuzluklarımızın ve içsel zayıflıklarımızın çokluğu gibi farklı varoluş boyutlarına dair daha binlerce şeyi özgürleştirmiştir. Sanat ve edebiyattaki topyekûn özgürleşme hareketi, siyasete ve en basitinden gündelik yaşama da benzer bir şekilde dâhil edilebilseydi insan hayatına ait parçaları da oldukça özgürleştirmiş olurdu.

Kitabın ilerleyen sayfalarında bu konuya geri döneceğiz, çünkü bunlar tutkulu ve tartışılmayı hak eden konular.

Ancak asıl konuyu da gözden kaçırmamanızı da istemem. Bu yüzden meselenin neresinde olduğumuzu hatırlamakta da fayda var; *yani geleneklerin “bohem” çöküşü arkasında küresel kapitalizmin doğuşunun ya da meşhur Mayıs söyleminin de bir parodisi olması açısından kaldırımların altında kumsalların değil, tam tersine liberal küreselleşmenin yatıyor olduğu fikrini irdeledik.* İşte bu da beni doğal olarak ikinci noktaya, bohemler dediğim gibi bu tarihin gerçekten kazıklananlarıysalar, o hâlde burjuvaların da aynı tarihin kaçınılmaz olarak avanakları oluverdiği konusuna getiriyor.

Bakalım neden böyle olmuş.

II. İKİ KÜRESELLEŞME VEYA SAĞCI İNSANIN KÜLTÜREL ÇELİŞKİLERİ

Hemen sorarak başlayalım; şu dünyanın giderek küçülmesi ya da Fransızca hariç diğer tüm dillerdeki tabiriyle “küreselleşme” tam olarak nedir?²⁵

Burada biraz empati kuracağım, bağışlayın; fakat 20’nci yüzyılı anlayabilmek ve girdiğimiz yeni yüzyılın felsefi konularına vakıf olabilmek açısından hayatım boyunca karşıma çıkmış en aydınlatıcı ve en kuvvetli fikri paylaşmak istiyorum sizlerle. Nasıl düşünüyorsam öyle de söylüyorum: Bu fikir bana dipsiz bir derinlik hissi veriyor. Özellikle de, müzisyenlerin ifadesiyle sonsuz sayıdaki “armonileri” ve birlikte getirdiği sayısız dallanıp budaklanmaları ve uzantılarıyla. Dahası, herhangi bir taraftan çağrışımı da olmadığı gibi ister sağdan, ister soldan isterse de ortadan ya da başka taraftan olsun, iyi niyetli tüm varlıklar tarafından bu şekilde anlaşılabilir. Hümanizmin, bazı açılardan radikal bir şekilde yeni olan ikinci bir çehresinin doğuşunun sonuçlarını hep birlikte felsefi bir perspektiften algılayabilmemiz açısından size bunu mümkün olan en basit, en kısa ve öz şekilde göstermeyi, bizdeki tabiriyle “hindiye kestanenin içine tıktırmayı” ve biraz da pireyi deve yaparak anlatmayı deneyeceğim²⁶.

Pekâlâ, küreselleşme nedir?

Her şeyden önce, Avrupa tarihinde temel öneme sahip iki

25 Küreselleşmenin tüm dillerde karşılığı ‘globalization’ iken Fransızca bu ilaveten ‘mondialisation’ kelimesi de kullanılmaktadır. Ç. N.

26 Belki de hindi-kestaneye ilişkisini yazarın tersine çevirmesinden hareketle biz de “pireyi deve yapmak pahasına” diyebiliriz. Yani, burada anlatılmak istenen, aslında basit bir konuyu daha iyi anlatabilmek için uzun uzadıya, çok kapsamlı bir şekilde ele almak, incelemektir. Ç. N.

önemli an vardır; bunlar çağa damgasını vuran ve Hegel'in tam da "*historico-mondial*"²⁷ olarak adlandıracağı türden, Weltgeschichte'nin büyük "W"si ile, Tarih'e dair iki olaydır. Nitekim, önce Avrupa'da, daha sonra da Batı'da ve dünyanın geri kalan büyük bir kısmında iki küreselleşme çağı olduğunu göreceğiz. Bu çağlardan günümüzde bizzat yaşamakta olduğumuz ikincisi, birincisinden doğmuş olmasına rağmen birazdan göreceğimiz şekilde onunla çelişiyor. Ancak yine de her ikisine de "iki küreselleşme dönemi" diyebiliriz. Tahminlerde bulunmayalım ve kronolojik sırayla devam edelim.

Aydınlanma'nın birinci küreselleşmesi: Özgürlük ve mutluluk vaat eden bir medeniyet politikası

16'ncı yüzyıldan başlayarak 17'nci yüzyıla damgasını vuran ve 18'nci yüzyılda, izninizle "patlayarak" diye ifade edebileceğim bir patlamadan yayılan "Aydınlanma'nın" içinden ansiklopedi yazarı şu filozoflarımızın aklın aydınlanmasını halkın vicdanına kadar ulaştırmayı hedefleyen projesini çıkartan bilimdeki büyük devrim ile küreselleşmelerden ilki birbiriyle kolaylıkla uyuyor. Çünkü, bilim doğası gereği demokratiktir: Gün yüzüne çıkarttığı gerçekler, daha sonraları cumhuriyetçi fikirlere temel oluşturacak metinlerde de ifade edildiği gibi, ne sınıf ya da ne ırk farkı gözetmeksizin tüm insanlar için geçerlidir. Ve bu muhteşem bilimsel devrim, elbette ki öncelikle eski dünya görüşlerini terk eden, evreni akıl yoluyla anlayabilmenin ilkelelerini ortaya koyabilmek için Yunan kozmolojisini, Orta Çağ'ın simyasını ve animizmini de eleştirip yerle bir eden Kopernik,

27 Tarihi-dünyevi. Ç. N.

Kepler, Galileo, biraz Descartes, ilk çağdaş fizikçi olarak kabul edebileceğimiz Newton ve ilk “gerçek” kimyacı olarak adlandırabileceğimiz Lavoisier gibi dâhilerin devrimidir.

Bu olay acaba neden bu denli önemlidir ve özellikle de bizim küreselleşmemizle arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bir kez daha, basitçe ifade edelim: Tarih sahnesinde ilk kez kendini gösteren çağdaş bilimle beraber sonunda tüm insanlık için geçerli görünecek denli meşru ve inanılır olan deneysel aklın söylemi ortaya çıkar –ki bu yenilik o denli radikaldir ki üzerinde düşünülmesi gerektiği açıktır. Öte yandan bu söylem, özellikle de pek çokları gibi Galileo davasında da tanıklık edildiği üzere Avrupa’nın orta yerinde Kilise tarafından bir araç olarak kullanılmış olan geleneksel dünya görüşleriyle kıyaslandığında o devirlerde sadece devrimsel bir söylemdir. Kurulu düzeni tepetaklak eden sadece çağdaş bilimin ortaçağ hurafeleriyle çatışan muhtevası değil, aynı zamanda meşru evrensellik, ya da konumuzla da açık bir bağ kurabilmek açısından, “küresellik” iddiası olmuştur.

O zamana dek, aslında, tüm felsefeler, tüm kültürler, edebiyatlar, mitolojiler ya da kozmolojiler; tüm dinler ve tüm sanatlar da yerel ya da bölgesel olmanın ötesine geçememişlerdir. Böyle baktığımızda, bizlerin de “*Masallar ve Efsaneler*” derlemesinin bir parçası olduğumuzu görüyoruz. Adına rağmen Katolik dinî bile –Yunancada Katolik “evrensel” demektir çünkü– dünyanın ancak küçük bir köşesinde bir anlam ifade etmiştir. Hindistan veya Çin’de İsa adının işitildiğini düşünmek, insanın ancak Avrupalı kibrine sahip olmasıyla mümkündür zaten.²⁸ Ger-

28 Tabii ki başlangıcı itibarıyla Katoliklik fikri dünyayı bir bütün olarak hedefine oturtmamıştır ancak bilinmesi istenilen şey Hristiyanlığın gerçek din olarak Musevi dünyasının ötesinde bir anlam ifade edip etmeyeceğidir.

çek şu ki, 18'nci yüzyılda ve hatta günümüzde de, misyonerlerin çabalarına rağmen İsa adı Çin'de veya Sri Lanka'da bir köylü için hiçbir anlam ifade etmemiştir, etmez. Buna karşın, çağdaş bilimin ilkeleri bütün dünyaya yayılır ve okullar aracılığıyla, yavaş yavaş bütün dünya çocuklarına öğretilir. Neden? Çok basit; çünkü atalet prensibi ya da yerçekimi kanunu fakirler kadar zenginler için de geçerlidir; zayıflar için de güçlüler için de, aristokratlar için de avam için de, Çinliler için geçerli olduğu gibi Hintliler için de, Fransızlar, Almanlar, İtalyanlar veya İngilizler için de geçerlidir tüm bunlar. Bu kanunlardır işte "küresel", evrensel olan ve bu şekilde, ilk defa çağdaş bilimle birlikte bir mucize de gerçekleşmiş, tüm insanlar arasında bir entelektüel bağ kurulabilmesi olasılığı doğmuştur.

Bu aşamada, günümüz küreselleşmesini bu ilk dönemden neyin ayıracağını iyi anlayabilmek açısından temel bir noktayı görebilmek gerektir: Aydınlanmayla birlikte yükselişe geçmiş olan Hume'un, Kant'ın ve ansiklopedicilerimiz olan Voltaire, Diderot, d'Alembert ve diğerlerinin meşhur 18'nci asrı, yani benim bilimdeki devrimle özdeşleştirdiğim birinci küreselleşme, devasa bir medeniyet projesine kapılmış ve böyle bir projenin parçası olmuştur. Mesele sadece evreni anlamak, doğanın gizemlerini aralamak, doğaya sadece hâkim olmak için hâkim olmak değildir; aynı zamanda, her şeyden önce yeni bir medeniyet inşa etmek, kısa bir zaman sonra Fransız Devrimi'nin önderlik edeceği ve insanların sonunda daha özgür, daha eşit ve daha mutlu olabilecekleri ahlaki ve politik bir dünya kurmak da gerekir. Dönemin yüce ruhlarının gözünde tarihin *üstün bir hedefi* vardır. En ufak bir şüphe etmeden ve ısrarla belirtmek iste-

rim ki, bence Aydınlanma ve bilimler alanında kaydedilen ilerlemelerle hedeflenen ve tek başına bilginin de ötesinde ikili bir hedef olarak kendisini ortaya koyan bir “medeniyet politikası” söz konusudur. Bu da insanlara özgürlük ve mutluluk vermek, insanın demokratik bir şekilde özgürleşmesi ve müreffehleşmesidir ve Saint-Just, kısa bir zaman sonra bunu “Avrupa’nın yeni fikri,” olarak adlandıracaktır.

Bu arada, diğerleri arasında bahsedilen bu yeni ruh hâlini gösteren, dolaylı olarak bu devrime bel bağlamış ve çağdaş bilimin ilerleyişiyle ortaya dökülen tüm umutların berraklaştığı bir olay varsa o da 1755 senesinde Lizbon’u yerle bir etmiş olan meşhur depremdir. *Candide*’de bu olaya yer vermiş olan Voltaire’e bakılırsa, bu deprem bir günde otuz bin cana mal olmuştur. Bugün ise bu rakamın büyük ihtimalle elli ila yüz bin arasında olduğu düşünülmektedir.

En azından kesin olan bir şey var ki o da bu vakada şehrin aşağı kesimlerinin tamamen yıkılmış olduğudur. Bugün Lizbon’a giderseniz, depremde mucize eseri ayakta kalmayı başarmış katedralin o günü hiç unutmamak için olduğu gibi muhafaza edilmiş kemerlerini görebilirsiniz. Bu, Avrupa için eşi benzeri görülmemiş bir yıkım olmuştur ve tüm büyük dimağlar bundan etkilenmiştir. Bu olayı düşünür, tartışır, değerlendirirler. Ve neredeyse söz birliği etmişçesine ne derler?²⁹ Bütün bu değerlendirmeler sonucunda doğanın insana karşı acımasız olduğu, doğanın insanın düşman olarak kabul edilebileceği ve küresel anlamda, doğanın kötüler kategorisinde yer alma-

29 O dönemde, romantizmi başlatan ve ilerleme fikri karşısında bir kriz yaratan Rousseau’nun yaklaşımı belki bir istisna olabilir.

sı gerektiği sonucuna varılır. Görünüşe bakılırsa o zamanlarda hiç de çevreci değilmışiz! Doğa bize bu gibi yıkımlar gönderir ve durup dinlenmeden hayatı zorlaştırır bizim için; neyse ki bilim ve teknoloji sayesinde, sanırım en sonunda doğayı evcilleştirmeyi, medenileştirmeyi ve işlemeyi başaracağız. Hatta belki de gerçekçi tahminlerde bulunup doğal afetleri engellememiz de mümkün olacak. Sonuç olarak, bu noktada bilimin bilimsel olmanın ötesindeki misyonuna, ahlaki, sosyal ve cumhuriyetçi politikaya dair emelinin özüne vakıf olmaktayız ve bilim sayesinde insanlığın daha özgür ve daha mutlu kılınabileceğini de söyleyebiliriz.

Dahası, ikili bir özgürlüktür bu; öncelikle doğanın zorbalığından hareketle, benim de önermiş olduğum gibi, harici bir özgürlük. Ayrıca kökenlerinin de kendimizden, akılları köleleştiren batıl inançlar ve Orta Çağ'ın karanlığıyla –ki Aydınlanma benzetmesi de gericiliğin karanlığına karşı verilen mücadeleden gelmektedir– ilişkili olduğunu ve bu açıdan bakıldığında, içsel bir özgürlük olduğunu da söyleyebiliriz. Unutmayın ki Orta Çağ'da yaşamış biri için, en azından ansiklopedicilerimiz için böyledir bu. Onlar, muhtemelen doğayı neredeyse çocukluğumuzun peri masallarındaki doğa gibi görüyorlardı. Hâlâ görünmez güçlerin hüküm sürdüğü, kutsal, kendi ruhu olan, ağaçların geceleri köklerini topraktan çıkartarak gezinmediği ve konuşabildiği bir doğadır bu. O dönemde de “dünyanın bir ruhu” olduğuna –ki animizm diyoruz buna– inanılıyordu. Hatta ev tanrısı, yağmur tanrısı ve öldürülmeden önce, daha sonra intikam almak için geri gelmesin diye bizi bağışlamasını dileyeceğimiz aslanlar tanrısı gibi bir sürü küçük ma-

halli tanrı olduğuna hâlâ inananlar var. Bu, aynı zamanda kimyanın da hâlâ –tabii ki bu mümkünse– kurşunu altına dönüştürebilmek için “gizli güçleri” kontrol etmeye çalışan simyacılar a ait olduğu bir evrendir; ve gerçekten de, bilimsel olan çağdaş kimya ancak 18’nci yüzyılda ortaya çıkacaktır.

Bu batıl inançlar karşısında ve olsa olsa teoride (doğayı gerçekten tanımaya başlıyoruz) kontrol edebildiğimiz bir doğa karşısında tecrübe ettiğimiz gibi, pratikte de ikili bir özgürlüktür bu: Ağacın içinde yaşamakta olan bir tanrı yoksa, bir ruhu yoksa ağacın, ağaç artık kutsal değilse, en ufak vicdan azabı duymadan (her zaman çevrecilik yoktu) yakabilirim onu ocakta ısınmak için. Küçük parçalara ayırıp mobilyalar da yapabilirim. Kısa bir zaman sonra çağdaş bilim Max Weber’in hoş bir şekilde “dünyanın büyüünün bozulması” olarak adlandırdığı bu durumu ortaya koyacaktı; yani bir zamanlar dünyada yaşadıklarına inanılan ve dünyaya bir ruh katan tanrıların çekilmesi durumunu. Bilimin getireceği bu içsel ve dışsal özgürlüğe, insanlığın özgürleşmesine, mutluluk ideali ya da en azından refah ideali kendini nasıl dâhil edecektir burada görmek mümkün. Mutluluk ve refah. Sonraları, ne hoş, “ilerleme” adı altında bir araya gelecek ikili bir amaç.

İşte Aydınlanma ve öz; ve bunlara dayalı cumhuriyetçi birinci küreselleşme: İyimser bir şekilde geleceğe inanmak, siyaseti canlandırarak ve bilimi de doğurmuş olan bir idealin doğduğu kanısı, tarihin nihayet artık bir anlamı olduğu ve tüm bu kaydedilen ilerlemelerin sağlam bir ağacı andırdığı hissi. İnsanlığın ağır ama emin adımlarla, refah yolunda giderek özgürleşmesi ve ilerlemesi; ikisi bir arada olunca, hümanizm veya cumhuriyet dediğimiz şey.

Bu fikir Avrupa'daki tüm demokratik politikaları, en azından İkinci Dünya Savaşı'na kadar –biz Fransızlar için ise De Gaulle dönemine kadar– canlandıracaktır. Hugo'dan Jaurès, Blum, Churchill, Adenauer veya De Gaulle'e kadar pek çok insan “ev kadınlarının koşullarının” otomobil, buzdolabı, televizyon ve bulaşık makineleriyle düzeleceğine sıkı sıkıya inanıyorlardı. Bu esnada, daha işin başında susup kalmamak için maddiyonun öbür yüzüne de bakalım: Kendi mirasçıları için olduğu kadar bu Aydınlanmacılar, bu ilk cumhuriyetçiler için de medeniyet şüphesiz Avrupa'dır ve dünyanın geri kalanı o an için bunun dışında tutulmaktadır. Kendileri için artık “az gelişmiş” ifadesini kullandığımız, “geri kalmış” toplumlara zor yoluyla dayatılan şu talihsiz “insan türünün eğitimi” projesi de bundan doğmuştur. İnsan hakları medeniyeti de en azından 19'ncü yüzyılın ortalarına kadar köleliği ve çok daha sonraki dönemlere kadar da sömürgeciliği kabul edecektir. Aydınlanma'nın, cumhuriyetin ve aklın küreselleşmesi olan ilk küreselleşme bazı açılardan demokratik olsa da, henüz daha az emperyalist ve daha az sömürgeci de olamamıştır. Aydınlanma'nın ve doğumu gerçekleştirmekte olan cumhuriyetin hümanizmi olan birinci hümanizmin temel ilkelerini inceleyeceğimiz ikinci bölümde bu konuya geri döneceğiz.

Biraz önce belki de tedbirsizlikle açıklamış olduğum o “büyük” fikir nerede diye merak ediyorsanız eğer. Şimdi ona geliyorum. Bu fikir birinci hümanizmden çok, içinde yaşadığımız ve birincisinin tam karşıtı olduğu halde nasıl olup da onun bir meyvesi olduğunu göreceğiniz ikinci hümanizmin doğuşuyla olan bağlantısıyla alakalı. Bu da, sırası geldiğinde bu hüma-

nizmin nasıl olup da artık Kant'ın ve Voltaire'in hümanizminden, birbirinden ayrılmaz biçimde özgürleştirici ve sömürgeci olan aklın hümanizmden farklı, yeni fakat bir taraftan da kitabın devamında daha kesin bir şekilde tespit etmeye çalışacağımız şekilde daha radikal bir yeniliği barındıran bir başka hümanizm çağı başlattığını anlamamıza olanak tanıyacak, şimdiden söyleyeyim.

İkinci küreselleşme: Her türlü anlam ve amaçtan yoksun “konusuz bir proje”

Azami hızına ancak 20'nci yüzyılın ikinci yarısında, internetin de icadıyla birlikte eşzamanlılaşan finans piyasalarının doğuşuyla ulaşmış olan *ikinci küreselleşmenin* karakteristik özelliği, aslında bir “cennetten kovulma”, yani kelimenin dinî ve platonik anlamıyla bir “düşüş” olacaktır. Daha basit bir ifadeyle, bahsetmiş olduğumuz büyük Aydınlanma devrimi, her açıdan bir rekabet ekonomisi içerisinde kapitalizmin altyapılarından birine indirgenecek ve bu rekabet içerisinde de anlamı radikal bir değişime uğrayacaktır. Ve, “her açıdan” diyorsam bunun en güçlü anlamıyla algılamak lazımdır. Çünkü bu yeni bağlam içerisinde artık hiçbirisi gerçekten de “ulusal³⁰” şirketler değildir, sadece sürekli ve kesin bir rekabet hâli içerisinde olan; aynı zamanda birkaç sene önce günümüzdeki DTÖ'nün atası olan GATT³¹ çerçevesinde gündeme gelen Avrupa sinema ve

30 Vergiler yoluyla da kamu hizmetleri sağlayan kuruluşlar arasında en “yerel” görünenleri bile farkında olmadan küreselleşmektedir. Benzer bir açıdan, milli eğitimde bile korkunç bütçe kısıtlamalarının baskısıyla bakanlığı sürekli olarak kadro küçültmeye zorlamakta ve bu şekilde küreselleşme mantığına uydurmaktadır!

31 DTÖ: Dünya Ticaret Örgütü; GATT: Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması. Ç. N.

görsel-işitsel endüstrisinin –özellikle de Fransız sinemasının– Amerika Birleşik Devletleri’nin reel ve sözde sömürgeciliği karşısında korunmasına yönelik tartışmada da görmüş olduğumuz gibi, halklar ve kültürlerdir. Araştırma laboratuvarları ve üniversiteler de kendilerini uluslararası rekabetin kollarına bırakmışlardır; öyle ki, sözde yükseköğretim kurumları için bir “dünya klasmanı” her altı ayda bir çeşitli dergilerde yayınlanır. Uzun lafın kısıası, günümüzde hiçbir şey rekabetin artık küreselleşmiş olan mantık çerçevesinden kaçabilecek durumda değildir.

Ancak, önemli olan bu da değil. Asıl önemli olan, birinci küreselleşmenin ikinci küreselleşme yönünde evrilmesi sırasında, politika ve tarihle olan bağlarımızı nasıl temelden değiştirmiş olduğumuzu açıkça görebilmektir. Aydınlanmış olan bir küreselleşmeden safi rekabetçi bir küreselleşmeye geçiş için aslı. İkincisiyle birlikte, tarih herkes için özgürlük, refah ve bunlarla birlikte cumhuriyet ve demokrasiyi de yaygınlaştırma projesi olan Aydınlanma hümanizminin idealleriyle, bir amaç uğruna hareket etmeyi keser. Küresel rekabetin baskısıyla, tarihsel hareketi bundan böyle hiçbir amaç gözetmeksizin, küresel rekabetin sadece mekanik, otomatik, anonim ve kör mantığı –yönetecek demeyelim– besleyecektir.

Bu kırılmayı daha da somutlaştırmak için bir örnek verelim.

Günümüzde cep telefonu ya da bilgisayar veya sıkı sıkıya küresel rekabete dayalı herhangi başka bir ürün üreten bir firmanın başındaki kişinin çok iyi bildiği bir şey vardır ki, üç ay içinde piyasaya çıkartacağı ürün hâlihazırda cebimizdeki veya masamızdaki üründen daha iyi bir performansla sahip olmalıdır. Yeni ürünün ekranı dokunmatik, internet bağlantısı daha

hızlı, MP3 uygulaması daha iyi, piksel sayısı daha fazla değilse, bu ürün en basitinden yok olmaya mahkûmdur. Bu bir proje, dünya görüşü, ideal veya “medeniyet politikası” meselesi değil, bir hayatta kalma meselesidir. İlerlemediği takdirde bu şirket yöneticisi “düşecek”, komşusu tarafından yok edilecektir. Bu kadar basit. Onun için kesinliği tartışılmaz tek bir şey vardır; küresel rekabet evreni içerisinde, *benchmarking* ve sadece yerel olanla değil artık küresel olanla da sürekli bir mukayese/rekabet içerisinde olmak geçerli tek kanundur. Dolayısıyla, sürekli ve son sürat bir yenilik içinde olmak ve sürekli yenilik, yenilik, yenilikler yapmak zorundadır. Birkaç on yıl öncesinde kendisinin de, kendi gibi olanların da kelimenin tam anlamıyla nefret ettiği avangardın ve ondan da önce bohemlerin mantığına duyduğu ilgi ve saygı, hatta hayranlık da buradan ileri gelmektedir. Yinelıyorum, proletarya değildir bohemi seven; boheme asıl hayran olan, burjuvazinin ta kendisidir.

Asıl konumuza geri dönelim. Bilimsel-teknik projenin küresel kapitalizmin rekabetçi mantığına “düşmesiyle” birlikte radikal bir anlam değişikliği geçiren tarih olmuştur. Artık kimse tarihin bundan böyle daha üstün bir amaç, büyük bir proje veya medeniyet uğruna hareket ettiğine bir nebze de olsa inanamaz, çünkü bu hareketin kaynağı artık bir asıl gayeye ulaşmak değil verimli hedefler elde etmektir. Bu durumda, şirket yöneticimiz kendi kendine “eğer ki ilerlemezsem” diyecektir, “eğer ki ilerlemezsem, nasıl ki yeterince hızlı gitmeyen bir bisiklet iki tekeri üzerinde duramayıp devriliyor, nasıl ki eksenini etrafında yeterince süratli dönmeyen bir jiroskop asılı olduğu ipten kurtulup düşüyorsa, bende öyle düşerim”. Fakat bir jiroskop neden dön-

mekte olduğunu bilmez. Dönüşünün hiçbir anlamı yoktur. Aynı şekilde, şirket yöneticimiz de neden koşturduğunu bilmez; ya da bilse bile bu biliş hâli tamamen olumsuzdur ve hiçbir şekilde bir ideale, bir nihai hedefe sahip değildir. Yöneticimiz dört nala koştursa ya da sürekli yenilikler yapsa –sadece piyasaya süreceği mallarda değil fakat aynı zamanda yönetimde, firmanın bilgisayar otomasyonunda, insan kaynakları yönetiminde– ve ekiplerini asla durağanlaşmamaları hatta kendiliğinden ortaya çıkan müthiş bir paradoks eseri olarak “burjuvallaşmamaları” yönünde sürekli bir baskı altında tutsa dahi, bunu dünyayı daha iyi, daha özgür ve daha mutlu bir yer hâline getirmek için değil, sadece düşmemek için yapmaktadır. Koca bir merdivenin tepesinde ayağı takılan bir kimsenin dengesini umutsuzca yeniden kazanabilmek için adımlarını hızlandırması ve daha hızlı koşmaya başlaması gibi; bütün bu çabalar ölmek, rekabet içinde yok olmamak, rekabet tarafından yutulup gitmemek içindir.

Yanlış anlaşılmasın; bu durum her zaman bir felaket olmak zorunda değildir. Rekabetten kaynaklanan yarış hâlinin harikulade olumlu etkileri de olduğunu yadsımak gülünç olur. Hastaneye gittiğimde, hayat kurtarıcılığı ve yaşamları uzattığı tartışılmaz olan tarayıcılar, çeşitli ilaçlar ve üstün-performanslı diğer tekniklerden yararlanmaktan en önce ben mutlu olurum. Küreselleşmenin, yakın zaman öncesine kadar kapalı ve kendi içine dönük ülke ve kıtaları yavaş yavaş açtığını ve kimi noktalarda insanlığa dair yeni ve pozitif bakış açıları getirdiğini söyleyecek kadar da ileri giderim. Ancak, burada ifade etmek istediğim şey bu değil. Ulusal politikaların bir zamanlar sahip oldukları imtiyazların büyük bir kısmını ellerinden almak sure-

tiyle nasıl bir anlamsızlık yarattığını gösterebilmek için küreselleşme mantığını, küreselleşme karşıtlarının yaptığı gibi külliye lanetlemeye de gerek yoktur. Katıksız ve sağlam bir liberal nihayetinde bundan keyif alabilir ama benim gibi bir cumhuriyetçi için bu söz konusu değildir.

Günümüz ekonomisinin işleyişi artık Darwin'in doğal seleksiyonu gibi bir işleyiştir: *Uyum sağlayamayan bir türün sonu yok olmaktır.* Aynı şekilde durmadan bir "ilerleme" içerisinde olmayan bir şirket de ölmeye mahkûmdur. Dolayısıyla, evrensel rekabet dünyasında da, uyum sağlamak evrimleşirken olduğu gibi yenilik yapmak anlamına gelir. Sürekli "iyi değişimler" geçirmek, "başarmış canavarlar" olmak lazımdır; yoksa silinir gideriz. İşte bu yüzden, böyle bir evrende bir "medeniyet politikası" ideali bir ütopyadan ibarettir. Ve, politika ve politika yapanlar (veya umutsuzca yapmaya çalışanlar) işte bu yüzden bize her geçen gün ufuktan yoksun, sadece idari ve birazdan gelecek olan soruyla özetlenebilecek kısa vadeli bir mantık içerisine hapsolmuş gibi görünür. Yaşlı Avrupalı devlet-babalarımızın liberal küreselleşmeyle çok da fazla kırıp dökmeden, aşırı toplumsal dampingle kaçmadan uyum sağlamalarını nasıl sağlayabiliriz? Siyasilerimizin çözmek zorunda olduğu, tüm siyasi uğraşların nihai ufku olması gereken ve sağdan, soldan veya merkezden olsun devlet başkanlarımızın da hükümetlerimizin de çözmeleri gereken ve üzerine henüz bir çentik bile atamadıkları yegâne denklem budur. Dahası, onları, ahlaklı olmakla övünen ve derin düşünce konusunda devlet profesyonellerinden daha fazlasını bilirmiş gibi davrananlar gibi kınamak da faydasızdır. Zira gerçek şudur ki; hepimiz son sürat yol alan ve pus-

lasız kalmış bu geminin içindeyiz ve kontrolü yeniden nasıl ele geçireceğimiz –buna isterseniz küresel yönetim sorunu da diyebiliriz– küreselleşmenin mevcut durumunda, öyle görünüyor ki, bizim için oldukça muallâkta kalmıştır.

Şimdi sizleri geçici bir süreliğine de olsa bir parantez açmaya, içine girmekte olduğumuz ve bizlere çözülmesi gereken nice zorluklar çıkartacak bu yeni dünyayı anlamak için “ekonomik korkuyla” dehşete düşmüş büyük farkındalığın şu duraksamasını bu parantezler arasında yerleştirmeye ve şimdilik bu konuyu ele almaya davet ediyorum. İlk olarak şunu aklımızın bir köşesine yazalım: Eğer ki bu sorunları çözmek yönünde bir fırsat elde etmek istiyorsak, karşımıza daha önceden benzerini görmediğimiz bu sorunları çıkartan bu yeni, ikinci küreselleşme yapısının dört temel sonucu olacaktır. Tarihin anlamını yitirmesi, benim “demokratik mülksüzleştirme” olarak tabir ettiğim ve eşyanın gidişatı üzerindeki kontrolün yitirilmesi, dünyanın metalaştırılması ve sağcı insanın kültürel çelişkileri.

Şimdi bu sonuçları birer birer ele alalım.

İkinci küreselleşmenin entelektüel, ahlaki ve siyasi dört sonucu

1. Anlamanın yitirilmesi

Önceden bahsettiğim ama üzerinde daha da derinlemesine düşünmek gereken ilk sonuç, tarih hissini radikal bir şekilde yıkılmasıdır. Kimilerinin buna hemen itiraz edeceğini biliyorum: “Tarihin bir anlamı hiç olmuş muydu zaten? Tarih bir yön verebilirmiş gibi görünmelerine rağmen insanlar ta-

rihe atıfta bulunurken aslında tarihi hiç kontrol edebilmişler miydi ki?" Tarih –kimse buna karşı çıkmayacaktır– hiçbir zaman insanların isteklerine boyun eğmemiştir; ne yöneticilerin ne de halkların isteklerine. Peki, bu tarihte iz bırakma projemizin anlamsızlığını mı gösterir? Hayır; bu da demokratik ve cumhuriyetçi ideal üzerine acele bir çizgi çekmek olur. Fransız Devrimi'nden gelen istenççilik anlayışıyla, bu projenin hedefi bir şekilde insanların kendi kaderini tayin edebilmesini sağlamak, toplumu yoksulların kaderini kısmen de olsa iyileştirebilecek, daha fazla eşitlik, daha fazla özgürlük ve daha fazla refah getirebilecek şekilde derinden değiştirebilmektir. Ancak, biz ne dersek diyelim, demokratik politikalar esasen ulusal çerçeveler içerisinde yürütülürken ve piyasalar ve bilgi sadece önemli bir ekonomik ve finansal veriyken, doğrudur, bunların belirli bir etkinliği olmuştur.

Örneğin, General De Gaulle kapsamlı bir plan çerçevesinde büyük bir sanayi politikası uygulamış, hatta şurada burada daha kapsamlı işlerle ilgili başka politikaları hayata geçirirken bunlar hâlâ sonuç verebilmiştir. CEA veya Planlama Komiserliği'nin³² hayata geçirilmiş olması da bunu gösterir. Peki bugün? Planlama Komiserliği'nin miadını doldurmuş olması tesadüf değildir ve bu da diğer gerçeklerle birlikte, sözde öyle olmasa da, siyasilerin elde edilecek bir ideal olarak istemin gücüne artık itimat etmediklerinin bir göstergesidir. Temel yapısal nedenlerden ötürü ikinci küreselleşmeden olma tarih ve o sıkı kontrol mekanizmaları, artık pek de bir şeyi kontrol edemeyen ulusal politikaların neredeyse tamamıyla dışında kal-

32 CEA: Fransa Atom Enerjisi Komiserliği ve Fransa Ekonomik Planlama Komiserliği. Ç. N.

maktadır. Şimdi açık denizlere çıkmış ve her biri kendi arasın-
da acımasız bir rekabet içerisinde olan firmalar da, artık ergi-
miş magma misali, sadece ve sadece kendilerini ittiren, durma-
dan bir ilerleyiş içerisindeki bir tarihin küçük motorları gibi-
dir. Öyle ki, bu motorlar sınırsız sayıdadır ve hiç kimse bunla-
rın ortak bir vizyonu olduğunu söyleyemez. Hiç kimse tarihin
ne yollara ayrılacağını bilememektedir. Diğer bir deyişle, dün-
ya herhâlde hiçbir zaman bu denli puslu, bugünkü kadar öngö-
rülemez olmamıştır.³³

Anlamsızlaşmanın ardında beliren şey, aslında, içinde bu-
lunduğumuz dönemin en büyük siyasi sorunudur: Küreselli-
ğin ulusal politikaları kendilerini bir zamanlar etkili kılmış
olan dayanaklardan mahrum bırakmasıyla birlikte baş göste-
ren, toplumun, kaçınılmaz olarak dünyanın gidişatı üzerindeki
kontrolleri yitirmesinden kaynaklanan iktidarsızlaşma sorunu.
Siyasileri ve bu politikacılarla birlikte aynı zamanda basit yurt-

33 Sandalyelerine oturmuş yıllar boyunca “anlamanın yok edilmesi” “öznenin silinmesi” ve “insanın ölümü” diye tepinip duran Deleuze ve Foucault’nun öğrencileri solcu küçük Nietzscheciler tarafından düşünmemiz için ortaya atılmış bir ikilem. Liberal küreselleşme sonunda onların tüm dileklerini kabul etmiş, bu “ortadan kaldırma” işlemini başarıyla sonuçlandırmıştır. Liberal küreselleşme dediğimiz sadece tüm anlamları öğüten bir değirmen değil aynı zamanda sürekli olarak anlamsızlıklar da üreten bir makinedir. Ve, bunu tam da Nietzsche’nin üslubuyla yapabilmektedir; yani, Nietzsche’nin “güç istenci” olarak tasarladığı şeyi neredeyse mükemmele yakın bir şekilde ortaya koyarak. Fakat bunu “güce sahip olma” istenciyle de karıştırmamak lazımdır ve Nietzsche’nin düşüncesinin en sık karşılaşılan “yanlış anlamalarıyla mücadele ederken” Deleuze’ün de çok güzel bir şekilde gösterdiği gibi burada kastedilen “kendi kendisini isteyen istenç”, “istenç istenci”, *kendi güçlenmesini isteyen istençtir*. Nihayet zincirlerinden kurtulmuş güç istencinden, en azından sadece kendi sonsuz büyümesinden başka artık istediği başka hiçbir şey olmayan, hiçbir öznesi, hiçbir amacı, hiçbir ideali (Nietzsche olsa “hiçbir ‘putu’ kalmamış derdi) kalmamış ve tek isteği amaçsızca, ve aralıksız ve sonsuz bir şekilde kendisini kelimenin tam anlamıyla büyütüp güçlendirerek sadece kendisi olarak var olmak, devam edebilmek olan bu güç istencinden başka bir şey de değildir küresel kapitalizm. Heidegger’in “teknik dünyanın kesin zaferi” olarak adlandıracağı, amaçların araçların yararına silinip gittiği bir evrendir bu. Ve bu, tesadüfen çağdaş felsefe tarihiyle ilgilenenlere hitaben dile getirildiği zaman, ikinci küreselleşmenin yapısı, güç istenci bağlamında Nietzscheci, “teknik dünya” bağlamında Heideggerci, “öznesi olmayan süreç” (Althusser) veya “araçsal akıl” (Horkheimer ve Adorno) bağlamında Marksist tanımların nesnesi olabilir.

taşlar da böylelikle kendilerini demokratik bir şekilde “mülksüzleştirilmiş”, demokratik idealin temel vaadinden, kendi tarihlerini birlikte yazabilme taahhüdünden, demokratik bir şekilde mahrum edilmiş bir hâlde bulurlar. Çarpıcı bir ikilem: bu mülksüzleşme hiç de otoriter bir rejimin işi değildir. Aksine, olabildiğince “liberal” bir şekilde, tatlılıkla ve devlet işe hiç karışmadan oluvermektedir.

2. Dünyanın gidişatı üzerindeki kontrolün yitirilmesi veya “demokratik mülksüzleştirme”

Yüzleşmekten artık fazlasıyla korkmaya başladığımız bir gerçeği tam anlamıyla itiraf edemiyor da olsak, bunu herkes az çok sezmektedir: Politikacılarımızın artık neredeyse hiçbir kudreti kalmamıştır.

Herkes, aslında inanmakta zorlansa bile bunu bilir çünkü istendiği takdirde, yine herkes, her gün bunun örneklerini görmektedir: Siyasilerimizin gerçekten de bir şeyleri değiştirmek imkânı ya da dünyanın gidişatı üzerinde bir etkileri olsaydı, açıktır ki Fransa’da ne işsizlik ne “yumuşak” büyüme ne de kamu açıkları olurdu. Aksi doğruysa ve eğer gerçekten bu sorunları bitirebilecek imkânları var ise, politikacılarımızın bu sorunları sürdürmekte nasıl bir çıkarları olabilir? İyice parano yaklaşıp yaklaşmamışsak ve siyasilere (yeniden seçilmek gibi) en doğru dan çıkarlarına tamamıyla ters düşen şeytani niyetler atfetmiyorsak, bu durum tüm normal akıllılar için aynı anlama gelir: Eğer ki bu felaketler devam ediyor ve biz de bunlara bir son veremiyorsak, demek ki elimizde başka türlü hareket edebilecek imkânlar bulunmamaktadır. Alın size kanıt! Dahası, gözlemci-

lerin büyük çoğunluğunun güya inandığı gibi, bu açık iktidarsızlığın nedeni yöneticilerimizin bilmem hangi ihmali, fenalığı, cesaretsizliği veya dürüst olmamasından değil, sadece ve sadece kontrol mekanizmalarının küreselleşmesinden bu yana ulus ve devletin elinden her gün biraz daha çıkmasındadır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, küreselleşme içerisinde ulusal politikalar yanlış anlaşılmakta ve sözün özü, bu politikalar artık pek de bir şeyi kontrol edip değiştirememektedir.

Elbette, Fransa gibi yaptığı reformlar yetersiz ve kötü kalkan, her zaman sıkıntı içindeki ülkeler ile Almanya, Kanada ve Hollanda gibi tarihten gelen ve daha rahat bir mutabakat temelinde daha esaslı çalışmalar yapabilen ülkeler arasındaki farkı açıklayacak bazı olası manevra alanları bulunmaktadır. Ama eldeki kanıtlar da göstermektedir ki bu farklılıklar aslında sıradan olmasa da önemi çok da büyük olmayan farklılıklardır. Bu durum aslında tüm demokratik ülkeler için üç aşağı beş yukarı aynıdır ve bir nedenden ötürü herkes için geçerlidir: Modern ekonomiyi döndüren rekabet kaynakları ve yanı sıra dünyanın tüm tarihsel hareketinin, önceden de belirtmiş olduğum gibi sonsuz bir sayısal potansiyeli vardır. Ne kadar bilgili ya da ne kadar muktedir olursak olalım, aramızdan hiç kimse bırakın bunu kontrol etmeyi, resmin tamamını eksiksiz bir şekilde görebilecek durumda değildir. Ve küresel yönetim; yani gelişmesi en iyimser tahminle daha birkaç on yıl sürecek gibi görünen G20, bunun sadece embriyosudur. Evet, küresel yönetim olmadan da işin özüne dair önemli kontrolleri kolaylıkla ele geçirebileceğimizi umabiliriz ama bu bir ütopyadır. Hatta krizler ve savaşlar gibi önemli olayları önlemek bir yana, önceden göre-

bilmenin bile bir ütopya olduğu söylenebilir. Fransa’da, internet ve cep telefonunun icat edileceğini önceden bilseydik “Minitel” ve “be-bop” gibi araçları aynı dönemde yaratır ve üretir miydik acaba? Elbette hayır! Dünya, yapısal olarak her alanda kontrolümüzden çıktığı kadar bizim zekâmızdan da kaçmakta, uzaklaşmaktadır.

Bu noktada bir parantez daha açmak istiyorum; tecrübeyle biliyorum ki bu yararsız olmayacak. Beni okumak veya dinlemek yakınlığını gösteren dostlar akıl yürütmemizin bu aşamasında karamsarlığa kapılarak kısa bir süre sonra da “dinginciliğim” veya yenilgiyi kabul edişimden ötürü eleştirirler beni. Özünde söyledikleri şudur: “Pekâlâ,” derler, “yapılabilecek bir şey yok, siyaset de artık, size göre, bir işe yaramıyor. Dünyanın hızına yetişemiyoruz madem ve mademki tam anlamıyla bir iktidarsızlık içerisindeyiz, elimiz kolumuz bağlı ve bu durumu iyileştirmek hiçbir şekilde mümkün değil, o hâlde direnmenin, bu duruma kafa yormanın ne anlamı var?” Bu, söylediklerimi doğru açıdan görmediklerini gösteren, bariz bir perspektif hatasıdır. Aslında, derhal dağılmak ve bulunulan yere daha sağlam yerleşmemek de bu hatayı ikiye katlamaktan başka bir şey değildir.

Öncelikle sakın ve kesin bir ifadeyle belirtmeliyim ki felsefenin varlık sebebi acı ilaçları tatlı göstermek değil, dünyayla ilgili gerçekleri (hadi alçakgönüllü olalım ve herkesin, doğal olarak, kendi kararını kendi başına verebileceğinden hareketle “gerçek olduğunu düşündüğü şeyi” diyelim) mümkün mertebe dile getirmektir. Benim için önemli olan mesele sözlerimin kulağa hoş gelip gelmemesi değil gerçek olup olmadığıdır. Zaten,

herkes korkularını kendi bildiğince idare eder ve şahsen ben hiçbir şeyin yanılsamaların mantığı kadar acı verici olmadığını düşünürüm. Hoşa giden, güven verici sözler duymak isteyenler başka yerlere yönelebilir; ben orada olmayacağım. Öte yandan, şunu da açıkça ifade etmeliyim ki birilerini umutsuzluğa düşürmeyi de hedeflemiyorum. Burada yapmak istediğim şey siyasi iktidarsızlığı gerekçelendirmek ya da doğrulamak da değil. Bilakis, sorunu tüm boyutuyla ele alarak, eğer mümkünse, ikinci bir defa daha çözümler düşünmek veya en azından krizden çıkış yolları aramak gibi bir hedefim var ve bu konuya kitap ilerledikçe geri döneceğiz. Bu analizin maksadı herhangi bir siyasi boyun eğişi meşrulaştırmak değil. Sonuç olarak, ben diğer tüm sorularımıza bir giriş mahiyetindeki asıl sorunla yüzleşebilmek için tüm ikiyüzlülükleri ve -miş gibilikleri ortadan kaldırmayı amaçlıyorum; yeter ki her gün bizden uzaklaşan dünyayı yeniden yakalayabilelim. Oysa, bu mesele günümüzde neredeyse hep yanlış bir açıdan ele alınmakta; ve kamuoyu, çok büyük oranda ve kendiliğinden, bazen gazetelerdeki “siyasilerin pedagogiden ve beceriden yana nasipsiz olduğu” yönündeki hâkim bakış açısına, bazen de daha ziyade iş çevrelerindeki “canı çıkar huyu çıkmaz” istenççilerin, hâkim “siyasilerin bu işi yapacak cesaretleri olmadığı” görüşüne ve bazen de politik realiteyi bir başka açıdan ve bir kez daha bulandırmak suretiyle konunun berrak bir bakışla ele alınmasına mani olan küreselleşme karşıtlarının görüşlerine kapılıvermekte.

Bu açıdan, en geleneksel hâliyle Marksizm mirasçıları olan küreselleşme karşıtları, esasen, finans piyasaları ve daha genel anlamda küresel ekonomi ve siyaset çarklarının gerisinde “bü-

yüklerin”, “muktedirlerin”, çocuk tiyatrolarındaki kukla oyuncuları misali ipleri elinde tutan bir tür “hâkim sınıfın” olduğunu düşünüyorlar. Bu durumda, tüm dünyayı “200 ailenin” ele geçirmiş olduğu o karanlık mit tekrar karşımıza çıkmaktadır ve her yaz bize “zenginlerin hayatı” ve “milyarderlerin tatilleri” konulu röportajlar sunan gazetelerimiz de bu durumu körüklüyor. Hayır, ne böyle zenginlerin ne de aslında onların bu denli ölçüsüz ve dayanılmaz derecedeki kibirlerinin olmadığını düşünmek yanlışdır. Fakat bu kimselerin bütün piyasaları yönettiğini düşünmek, avuçlarının içinde tuttukları bütün dünyayı kontrol ettiklerine inanmak ve paranoyaklık arasındaki mesafe tek bir adımla kat edilebilecek kadar kısa bir mesafedir. Böyle- si bir küreselleşme tablosu hakikat ve “şu” krizin ve daha geniş anlamıyla tarihsel hareketin “gerçek” sorumluları olduğu doğru olsaydı, bu asrımız için bir müjde anlamına gelirdi. En azından açık bir hedefimiz olacaktı: İktidarı güçlülerin elinden alıp halka geçirerek demokrasinin de elinden tutacak bir devrim.

Ne var ki bu Épinal resim³⁴ sadece bir hezeyandan, daha doğru bir ifadeyle, gerçekle bağlantısı olmayan bir mittten ibarettir. Yukarıda da görmüş olduğumuz örnekler ışığında küreselleşmenin Marx’ın sadık öğrencilerinden Althusser’in “öznesi olmayan bir süreç” olarak adlandırdığı şeyin vücut bulması olduğunu anlamak için, Marksist bir üslupla düşünmek bile yeterli olacaktır: Küreselleşme de son aşaması olduğu sermaye hareketi gibi her şeyden önce dünyanın metalaştırılmasına, genel reyting ölçümlerine dair otomatik, mekanik ve kör bir mantık-

34 Imagerie d’Épinal: Fransa’nın Vosges bölgesinde yer alan Épinal kasabasına özgü, özellikle 19’ncü yüzyılda yaygınlaşmış ancak günümüzde de eski tekniklerle üretimi sürdürülmekte olan ahşap baskı illüstrasyonlar. Ç. N.

la hareket eder ki, maalesef bunun da işlevlerini tam gaz yerine getirebilmek için kukla oynatıcılarına gereksinimi yoktur. Eğer ki kısa vadecilik ve alt gelir grubunu batıran hane halkı borçlanması üzerinden büyüme mantığı Amerikan ekonomisi için kesinlikle gerekli olmamış olsa ya da çokça insana bol para kazandırmamış olsalardı (ki buna alt gelir grubu da dâhildir), dünya bu kriz döngüsüne asla girmiş olmazdı. Bu, bizleri inandırmaya çalıştıklarının aksine, bundan sorumlu olanlar ne kadar çılgın ve çılgın oldukları kadar açgözlü olmuş olsalar da, bir avuç bankacının sihirli bir el hareketiyle olmuş değildir. Bunun arkasındaki, hiç şüphe yok ki, bütünüyle sanayi ve finans sisteminin kendisidir.³⁵ Örneğin, bir düşüp bir yükselen ve böylelikle piyasaları sürekli bir sarsıntı hâlinde tutmak suretiyle çiftçinin hayatını imkânsızlaştıran hammadde fiyatlarının manipüle edildiğine, bir şekilde kontrol edildiğine ve hatta tabiri caizse bilinçli olarak –kimler tarafından olursa olsun– bir şekilde yönlendirildiğine inanmak çok gülünç ve anlamsızdır. Simsarların küçük çarklarının ve G20’den çıkan cılız düzenlemelerin, işin içine biraz da ahlak çeşnisi katmak suretiyle sorunu ortadan kaldıracağını hayal etmek uykusuz çocuklara anlatılan peri masallarını andırmaktadır.

Bir kere daha, müsaade ederseniz konuyu açıklamak adına bir anekdot aktaracağım.

2003 senesinde, Cumhurbaşkanı Chirac, Porto Alegre’deki (Brezilya) dünya küresel karşıtları forumuna katılmamı is-

35 Bu krizle ilgili olarak görünenin ötesini araştıran, sadece Amerikalı bankacıların ihmalkârlıklarıyla yetinmeden aynı zamanda küreselleşme olgusunu da derinlemesine irdeleyen bir analiz için bkz. **Toplum İncelemeleri Konseyi**’nin 2008’de Odile Jacob’dan çıkmış olan *Face à la crise (Krizle Yüzleşmek)* adlı raporu ve büyük ölçüde bu rapordan yararlanan Patrick Artus’un çalışması.

temişti benden. Aynı Chirac gibi benim de ilgimi çekmişti bu toplantı. Kendi gidemeyecek olması nedeniyle bir gözlemcinin orada olup bitenleri kendisine olabildiğince yansız bir şekilde aktarmasını arzu ediyordu. Gittiğimde, forumda bir koleksiyonla, nezaketi elden bırakmamak adına, 68'den bu yana görmediğim bir "orijinaler" koleksiyonuyla karşılaştığımı söylemeye gerek yok. *Yeniden!* Forum, büyük bir kitap veya bir tarım fuarı gibiydi; tek fark stantlarda atlar, inekler veya koyunlar yerine dünyanın dört bir tarafından gelmiş küreselleşme karşıtlarının olmasıydı. Bu şekilde, "eko-feministlerle", Yahudi karşıtlıkları yeterince açık olan Filistin yandaşlarıyla ve onların yanı başında yer alan ve anti-kapitalist Galyalılarımızı sevimli sosyal-demokratlar olarak gören 75'nci nesil Troçkistler ile tanışabildim. Saatler geçirdim bu stantlarda; dinleyerek, davet edildiğim tartışmalara katılarak, kim olduğumu, ama her şeye rağmen konuşulabilecek ve en azından buraya gelip çelişkilerle yüzleşme faziletine sahip bir "sınıf düşmanı" olduğumu bilerek. Velhasıl çok sohbetler ettik ve aslında hiç de azımsanmayacak miktarlarda izleyici eşliğinde tüm anlaşmazlıklarımızın ötesine geçen dostluklar kurduk. Sonra Paris'e döndüm ve Chirac, beni hemen bir brifing için Élysée'de kabul etti.

Kendisine bu insanların kesinlikle kendisinin siyasi anlamda dostları olmadığını ve fakat bence yeterince anlamamış olmalarına rağmen oldukça reel bir olguya parmak bastıklarını ifade ettim: Söz konusu olan, demokratik mülksüzleştirme, dünyanın ellerimizden kayıp gitmekte olduğ u ve dünyanın gidişatının yapısal olarak giderek daha da çılgın ve kontrol edilemez bir hâl aldığı idi. Tabii ki küreselleşme karşıtlarının bakı-

şıyla bunun açıklaması ve çözümü de basitti: *Dünyanın acilen şu kukla oynatıcılarının, yani zengin kapitalistlerin ve diğer finansçıların, elinden kurtulması gerekiyordu ve bu da bir küresel devrim marifetiyle gerçekleşmeliydi.* Bu sorunlarla ilgilenen ilk Avrupalı liderlerden biri olan Cumhurbaşkanı Chirac, beni oldukça etkileyen ve hatırasını daima muhafaza ettiğim bir şeyler söyledi bana. Aslında, şunu da rahatça söyleyebilirim ki iki senelik bakanlığım süresince kendisiyle aramda geçen yegâne ciddi konuşma da buydu. Hatırlayabildiğim kadarıyla, ama anlamını asla saptırmadan aktarıyorum: “Evet, açıklamaları hatalı tabii ki, fakat temelde haklılar. Dünya gerçekten de elimizden yitip gidiyor ve ‘mülksüzleştirme’ (UNESCO’daki bir konuşmasında da benden alıp kullandığı bir terimdir bu), gerçekten de çok ciddi bir sorun. Otuz sene önceydi, altı-yedi bakan veya devlet başkanı bu konuları görüşebiliyor ve yemek arasında kakao veya şeker, belki de muz fiyatlarıyla ilgili bir anlaşma sağlayabiliyorduk. El sıkışıyor, anlaşmalarımızı tamamlıyorduk. Bugün de finans piyasaları bunu yapıyor ve artık onları kontrol eden kimse yok”. Tabii ki Cumhurbaşkanı işin doğrusunu görüyordu ve bu nedenle küreselleşme karşıtı hareketle ilgiliydi ve bu yeni dünya onun da zihnini meşgul etmekteydi. Çünkü finans piyasalarının arkasında bir “pilot” gerçekten de yoktur. Bu piyasalar hiç şüphe yok ki kimsenin kontrol etmediği, “öznesi olmayan süreçlerdir” ve istikrarsız dalgalanmalarında ortaya çıkan açık çılgınlık hâlleriyle bile ekonomi gerçekliği üzerine çok şeyler söylüyor olmalarının nedeni de budur. Yanlış anlaşılmasın. Az önceki ifadelerimle naifliğe teslim oluyor değilim. Bundan kimileri kayba uğrarken bazılarının yarar sağladığı açıktır.

Evet, Amerikalı bankacılar uluorta ateşle oynamışlar ve açıkça söylemek gerekirse eşeklik etmişlerdir. Aynı zamanda, hem otomatik hem de bir yüze sahip olmayan bir süreçle karşı karşıya olduğumuzu söylemek de herhangi bir şekilde bundan kazanan ve kaybedenler olduğunu ne inkâr etmek ne de aklamaktır. Sörfte olduğu gibi “iyiler” (yukarıdakiler) dalganın üzerinde kalırken daha az iyi olanlar (loserlar) altta kalacaktır ki bu çok kötü olabilir. Her hâlükârda asıl mesele de zaten dalganın kendisidir; bu dalga ne birileri tarafından “üretilmiş” ne de birilerince icat edilmiştir.

Benzer bir çerçevede, zaman zaman bazı siyasetçilerin basını kontrol ve manipüle ettiğini düşünürüz. Bunu denerler mi? Belki de. Ama bunu beceriyor olabilirler mi?³⁶ İşte o başka mesele. Gerçek şu ki, basın şirketleri de diğerleri gibi müşterileri olan, kârlarıyla zararlarıyla özel şirketlerdir. Bu şirketler, bugüne kadar asla yaşamadıkları kadar büyük ekonomik ve ticari zorluklar yaşamaktadırlar ve bu da genel reyting mantığına hiç olmadığı kadar boyun eğmiş olduklarını açıkça ortaya koymaktadır; işte bu kadar. Sadece seçim dönemlerinde haftalık dergilerin kapaklarına bir bakmak, nasıl Kaptan Cousteau’nun filmlerindeki balık sürüleri gibi hareket ettiklerini görmeye yeter: Bir an bir tarafta, bir an diğer tarafta; bütün bir kapak

36 Özellikle Cumhurbaşkanı Sarkozy söz konusuysa bu fikir oldukça eğlenceli bir hâl alır: her gün uğraşmak zorunda kaldığı her türden saldırı ve aşağılamaya baktığımızda, hâlâ medyayı gerçekten kontrol ettiğini düşünüyorsak bu kontrol konusunda çok da yeteneldi olmadığını da kabul etmek gerekir! Söylemem gerek ki *Nouvel Obs*, *Marianne* ya da *Libé*’de, söylememiş olmayalım, *Radio France*’da da bazı gazetecilerin bu anlamda gerçekten umarlı olduğuna dair bazı şüphelerim var. Öte yandan, *Le Figaro* gibi sağ gazetelere baktığımız zaman, bunlar kendisini dişleriyle tırnaklarıyla müdafaa ediyorsa eğer bu (eskiden dediğimiz gibi sınıfsal) bir çıkarları olduğundan veya inanmalarının (evet, var böyle bir şey!) bir sonucu değil hatta hatta Sarkozy’nin kendilerini kim bilir nasıl bir görünmez ipin ucunda “tutmakta” oluşundan hiç değildir.

François'ya, Nicolas veya Ségolène'e ayrılmış çünkü haftaya en çok satacak olanlar bunlar. Fakat, sardalye veya Baltık ringa balıklarından müteşekkil bu cesur orkestraları yöneten bir şef yok. Veya belki de var da anonim bir orkestra şefi bu; mekanik ve de kör aynı zamanda. Adı da "Pazar" ve başka bir adı sanı da yok. Bu, ne incelemelerin bağımsız olmasına manidir –ki bu sağcı bir gazetede farklı, solcu bir gazetede farklı olur– ne de gazetecinin yaptığı yorumun gerçek sahibi olmasına. Hâl böyleyken, kapak aynı zaman dilimi içerisinde hemen her yerde aynı kapaktır ve bu açık gerçeği satışlar haricinde başka hiçbir zorunluluk hâli açıklayamaz. Özetle, bir başka deyişle, mesele *benchmarking* ve fazlasıyla rekabetçi bir ortamda hayatta kalma meselesidir.³⁷

Parantezi kapatıyorum. Ama bu parantezde bahsettiklerim demokratik mülksüzleştirmeden kopuk şeyler değildir. Tam tersine işin özünü, içinde yaşadığımız dünyanın, öyle ya da böyle kendi başına işleyen ve maalesef kimselerin manipüle edemediği bir mekanizma olduğu gerçeğini ortaya çıkartmaktadır. Ancak, etkisi ne denli küçük olursa olsun biz vatandaşlara

37 Aynı paranoyak usulle, bazıları hâlâ televizyona ancak "dostane ilişkiler" vesilesiyle çıkılabildiğini, mesela, kitabınızı tanıtmak için bir edebiyat programına davet edilmişseniz o hâlde kesin yayıncıyı tanıdığınızı düşünmektedir. Saçma! Bu yanılgıya derhal son verilmeli. Verilmeli, çünkü öncelikle bu evrende o kadar da çok dostluk yok ve de bu ilişkilerin temel dayanağı sadakat değil; hiç değil. Ayrıca, yayıncının da kafasında tek ve bir tek endişe var: reyting ve pazar payı. Yayıncı, eğer ki kanal yönetiminin beklediği hedefleri tutturamazsa 15 dakika içinde, değilse o sene içerisinde işsiz kalacağından emin olabilir. Dolayısıyla, sizi yayınına davet ediyorsa arkadaş olduğunuz için değildir; hele size iyilik etmek için hiç değildir. Sizi davet etmişse bunun tek bir nedeni vardır o da sizin o programı izletmenizdir. İkinci hafta kendisi yine oradadır; siz değil! Eğer, örneğin, bir Jean d'Ormesson'u yeni bir kitap çıkarttığı zaman tüm kanallarda görüyorsak bu onun kanallar üzerinde etkili olduğundan ya da içeride "dostları" olduğundan değil çok basit bir şekilde bu adamın televizyon hayatımıza girdiğinden bu yana küçük ekranlarımızda gördüğümüz en sempatik, en komik ve en zeki adamlardan biri olmasından, ve de tüm yayıncıların da onun için yarışmasındandır. Reytingler de, ne bir az ne birçok, bundan ibarettir.

doğrudan veya siyasetteki temsilcilerimiz vasıtasıyla kendi tarihimizi yapmaya, oy hakkımızı kullanmak suretiyle buna toplu olarak katılmamıza olanak tanıyan demokratik ve cumhuriyetçi idealin muazzam yanılgısı da zaten buradadır. Temsilcilerimizin elinden pek de bir şey gelmiyorsa veya ellerinden gelen şey siyaseti bir gölge oyunu olmaktan öteye götüremeyecek denli yetersiz ve çapsızsa, böyle bir hak, demokrasi ne işe yarar?

İşte günü geldiğinde topluca yüzleşmek zorunda kalacağımız sorun da tam budur.

Bu anlamda, ekonomiyle ilişkilendirmek suretiyle “ekolojik düzenleme” olarak adlandırabileceğimiz çevreyle ilgili tartışmaların da son zamanlarda böylesine hararetlenmiş olması da tesadüfî değildir. Sanırım buna en güzel örnek GDO meselesi olur. Burada beni ilgilendiren, GDO konusunun demokratik mülksüzleştirme konusuyla alakalı olarak incelemeyi hak eden bir belirti değeri taşıyor olmasıdır. Meselenin özünden uzaklaşmayalım. Bugüne değin hiç kimse GDO’lu ürünlerin zararlı olduğunu bilimsel ve güvenilir bir şekilde ispat etmeyi başaramadı. Bu konuda çeşitli şüpheler olabilir, ancak hiçbir katiyet bu şüpheleri tam anlamıyla kaldırmayı, talihsiz “tedbirlilik ilkesini” devre dışı bırakmayı başaramadı. Buna karşın, başta Bilimler Akademisi’ndekiler olmak üzere bilim adamlarının büyük bir çoğunluğu, saha çalışmaları da dâhil olmak üzere tüm araştırmaların devamına taraftar olduklarını beyan ettiler. Peki neden? Çok basit; çünkü günümüzden 2050’ye kadar geçecek süreçte gezegen nüfusunu doyurabilmek istiyorsak tarımsal üretimi büyük olasılıkla iki katına çıkartmak gerektiğini biliyorlar. Kitle imha savaşları üzerine iddialara tutuşmak ve hatta

bazı “D Bombası”³⁸ teorisyenlerinin tereddüt etmeden yaptıkları gibi³⁹ açıkça itiraf etmeye cesaret edemeseler dahi bu savaşların çıkması için içten içe dualar etmektense, insani yıkımları önleyebilmek istiyorsak bilime yatırım yapmak ve genetik mühendisliği alanındaki ilerlemelere güvenmek gerekecektir. Oysa, olabildiğince ciddi bu kanıtlara rağmen, GDO bizlere bir numaralı toplum düşmanı olarak gösterilmeye devam ediliyor; öyle ki vatandaşların %70’i GDO’lu ürünleri, bunlarla alakalı sorunlar hakkında en ufak bir bilimsel bilgi sahibi olmaksızın reddediyor.

Mantıksızlığın nakavtla elde ettiği böyle bir zaferi nasıl açıklayabiliriz? Tam da açıklamış olduğum mülksüzleştirme ile. Radikal çevreciler hiç de aptal değil. GDO’nun kesinlikle tehlikeli olduğunu beyan etmek konusunda oldukça temkinliler; zira tekrar söylüyorum, bunun en ufak bir kanıtı yok. Hayır, başka bir söylemle, çok daha yeraltında ve daha korkutucu bir perdeden, sadece mülksüzleştirme perdesinden çalışıyorlar. Laf ebelerinin, tanınmalarını sağlayacak kadar çok kamerayı toplayıp yerden yere vurdukları şu meşhur trans-genetik mısır konusunda ne diyor bize çevreciler? Kesinlikle sağlığımızı kötü etkileyeceğini söyleyemiyorlar bir kere; ama açık tarlalarda yetiştirdiğimiz takdirde bu ürünleri kontrol edemeyeceğimizi ve özellikle de rüzgârla birlikte, zaman zaman yüz kilometreyi bulan devasa mesafeleri kat eden polenlerin araştırmacıların ve çiftçilerin kontrolünden çıkarak yakın çevredeki tüm ürünle-

38 Asrın hastalığı, depresyon. Ç. N.

39 Dünyanın yeniden bir cennet olabilmesi için dünya nüfusunun 500 milyon insan evladıyla sınırlandırılması gerektiğini beyan ediyorlar hem de yüzlerinde en ufak bir gülümseme belirtisi olmadan. Büyük bir proje.

ri bozacağını ve potansiyel olarak tüm gezegeni bu şekilde geri dönülmez biçimde ele geçirerek etkileyeceğini söylüyorlar ama.

Oldukça zekice ve görüldüğünden çok daha derin anlamlar içeren ve akıllara korku salmak için kullandıkları şeytani Doktor Frankenstein benzetmesi de buradan çıkıyor.

Bu, özellikle iyi seçilmiş bir senaryodur, çünkü tam da bir mülksüzleştirme hikâyesi anlatmaktadır: Yaratıcısının kontrolünden çıkan korkunç yaratığın hikâyesi. Doktor Frankenstein, bir morgdan çaldığı kadavralardan kendi ucubesini yaratır ve sonra ona hayat verir. Fakat, çok geçmeden yarattığı canavar ondan kaçır ve dünyayı mahvedebilecek bir tehdit hâline gelir. Bu hikâyenin çok ama çok eskilere dayanan köklerine baktığımız zaman, oldukça derin ve dinî bir kapsamı olduğunu görürüz. Yunanların *hybris* olarak adlandırdığı, kendisini Tanrı'yla bir görme, sadece Tanrı'ya mahsus olan can verme gücüne el uzatma kibrine sahip insanın gururu ve kendini beğenmişliği yerilmektedir burada. GDO'lara dokunan kitleleri korkutmak gerektiğinde anımsanan *büyücünün çırağı* meseğinde olduğu gibi bu hikâyede de bu aşırı gururun yıkıcı etkileri sahnelenir.

Çevrecilerin temel olarak korku unsurunu kullandığı aşikârdır. En büyük teorisyenler, hiç utanmaksızın bu en yaygın konular karşısındaki bu demokratik tutkunun politikada kullanılmasını öne çıkartmışlardır. Alman yeşilleri için tam anlamıyla bir kutsal kitap olan *Le Principe Responsabilité (Sorumluluk İlkesi)* adlı kitabında korkuyu o ana kadar bilgeliliğin kesin karşıtı olarak değerlendirmiş diğer tüm felsefelerin öğretilerinin aksine olumlu bir tutku olarak ele alan ve aksine korkuya

doğru ilk adımı atmış olan Hans Jonas örneği de budur. Buna göre, çevre üzerindeki tehditlerin farkına varmamızı sağlayan aslında korkudan başka bir şey değildir ve korku sayesinde aklımızı başımıza devşiririz. Bu hayırlı, hatta “kurtarıcı” korkuyu yaratacak olanlara pervasızca bel bağlanmasının ve özellikle toplu bilinçaltında bulanık, dolayısıyla faydalı bir şeyleri harekete geçirecek bu mitlere yapılan aynı derecede utanmaz çağrının da nedeni budur.

Bu stratejiyi beğenmeyebilir hatta tehlikeli olduğunu bile düşünebiliriz. Ama açıkça itiraf edeceğim; ben de böyle düşünüyorum. Korku zaten her zaman için kötü bir arkadaş, kötü bir akıl verendir, ama bununla kalmaz bizleri bir de harekete geçirebilecek gerçek fırsatlardan ve daha net bir ifadeyle, daha aktif bilimsel araştırma desteğinden de mahrum eder. Armonik seslerin, bizi dönüp dolaşıp aynı tartışmasız gerçeğe getirdiği o perdeden çalar: Evet, dünyanın bütün çevrecileri, küçük bir mısır tanesinin suretinde karşımıza çıkarlar. Bunu kontrol edebilmek hiçbir şekilde mümkün değil. Tıpkı Doktor Frankenstein gibi siyasiler de ellerinden geleni yapmaya çalışıyorlar; ama şunu da itiraf etmeliyim ki, durumu kontrol altına alma girişimlerinin başarıya ulaşma şansı neredeyse hiç yok.

Buradan, günümüzde bir değeri olan tek ve biricik sorgulamaya geri dönüyorum: Kontrolü nasıl ve hangi seviyede tekrar ele geçirmek gerekir? Tüm Avrupa düzeyinde mi, yoksa G20 düzeyinde mi? Avrupa “ne idüğü belirsiz” bir şeydir; yanındaki siyasi cüceyle birlikte ticari ve adli bir devdir. G20 konusuna gelince. G20 kötü bir fikir olmasa da kozasından hâlâ çıkmış da değildir ve ne yazık ki küresel bir yönetim de yakın gelecekte mümkünmüş gibi

görünmüyor; bu konuda hemfikir olalım. Bu esnada, görüyoruz ki ulusal siyasetçilerimiz de duygusal, tarihsel veya sosyolojik açıdan pek önemi olmayan ancak entelektüel açıdan bizlere yeni bir şeyden bahsetmeyen sağ/sol tartışmalarına dalıp gitmişler. Devlet başkanları ve hükümet arasındaki bu eski uçurumun artık moda-sının geçtiğini görmek için bir Avrupa zirvesi toplamak yeter de artar aslında. Ama bu farklılığı göz önüne almayı hiçbiri düşünmez çünkü onlar aynı sorunu çözmeye çalışmakla meşguldür ve bu sorun ne sağ sorundur ne de sol. Özellikle de şu kriz döneminde, dünya ekonomisini bir nebze dahi olsa düzenlemek ve sosyal kırılmayı önlemek için ne yapsak da küçük de olsa bir manevra alanı oluşturabilirsek? Bugün için dünya ekonomisinin tek bir düzenleyicisi ve onun da tek bir hedefi vardır. Bu düzenleyici aşırı tüketimdir veya dünyanın metalaştırılmasını hedefler. Bir açıdan bunu “genel reyting ölçümlerine” de benzetebiliriz.

3. Genel reytingler, aşırı tüketim ve dünyanın metalaştırılması

Teşhislerinde haklı olmakla birlikte, küreselleşme karşıtları neredeyse (“neredeyse” kısmına az sonra geri döneceğim) doğru bir şekilde açıkladıkları bu olguyu bir kez daha hezeyan dolu bir biçimde yorumluyorlar: Dünyanın metalaştırılması. Burada, Gilles Lipovetsky’nin “aşırı tüketim⁴⁰” olarak adlandırdığı, birbirinden bir yandan farklı ama bir yandan da bağlı iki fenomeni kapsayan bu “metalaşmanın” temelinde yatan olguya tanıklık ettiğimiz açıkça ortadadır.

40 Odile Jacob yayınlarından 2008 yılında çıkmış olan *Toplumun Analizi Konsey Raporu*’nda “La Culture-Monde (Dünya-Kültür)” başlığı altında yayınlanmıştır.

Bu olgulardan ilki, tüketicinin son on yıllar içerisinde ve Batılı toplumlarda kayda değer ölçüde bireyselleşmiş olmasıdır. Bu durumu açıklayacak bir örnek vermek için televizyonla olan ilişkimizi –bu bireyselleşmenin içeriğini ve anlamını kavrayabilmek için televizyonla ve daha genel bir anlamda tüm ekranlarla olan ilişkimizi– bir an için düşünmek yeterli olacaktır. Daha 1960’lı yıllarda ailecek “küçük ekranlarımızın” karşısına geçip masa başında bir yandan akşam yemeğimizi yerken bir yandan da “akşam haberlerini” seyrediyorduk. Ve elbette her evde sadece bir televizyon vardı. Amerika’dan çıkma ve o mutfağa varıncaya kadar evin her köşesine televizyon koyma fikri ilk duyduğumuzda bize bir hayal ve şımarıkça bir fikir gibi gelmişti. Oysa günümüzde, yoksul ailelerin bile evlerinde birden fazla televizyon var: En azından bir tane ebeveyn odasında bir tane de çocuk odasında (zira bir çocuk bakıcısı olarak çok masraflı değildir televizyon). Uzun lafın kısası, bireyselleşme mantığı kendisini dayatmış, toplu veya yarı-toplu hâlde görünümlü ve bilgi tüketilen zamanlardan bireysel tüketim zamanlarına gelinmiştir. Evet, bireysel tüketim; hatta etrafımızda sayıları artmakta olan diğer ekranları da düşününce (bilgisayar, cep telefonu, oyun konsolları vs.) buna “yalnız başına” bir tüketim de diyebiliriz.

Ancak, aşırı tüketim aynı zamanda daha derin ve daha sorunlu bir başka hareketi de beraberinde getirmektedir. Daha birkaç yıl önce içine girilmesi mümkün olmayan ticaret evrenine girişi kolaylaştıran bir harekettir bu. Örneğin kültür gibi; artık o da diğerleri gibi bir sanayi hâlini almıştır ve okul evreninden şov dünyasına ya da sanat piyasasına geçmiş, bünyesin-

de barındırdığı “güçlüklerin” ve hatta sıkıcı tarafların yanı sıra kutsal yönlerini de yitirmiştir. İnışleri çıkışlarıyla, formda olanları olmayanlarıyla, yıldızlarıyla kaybedenleriyle, dergilerin hepimizin mutluluğu için (ya da ikiyeüzlölükle başka nasıl ifade edebilirsek) ifşa ettiğı özel yaşamlarıyla siyaset de diğlerleri gibi bir seyirlik hâlini almaktadır. Son zamanlarda büyük sirkler ve rock konserleriyle aşık atacak JMJ’leriyle⁴¹ din de, iletişim ve tüccar ekonomi mantığıyla bu geri dönüşüm döngüsünden kurtulamamıştır. Nitekim bu olaylarda Papa, kimileri itiraz etse de adeta bir rock yıldızına dönüştürölerek putlaştırılmaktadır.

Uzun lafın kisası, *a priori* olarak ister kültürel, ister maddeci, hatta isterse de manevi olsun hiçbir şey, artık gücü sonsuz gibi görünen bu mantık temelindeki metalaştırmaya, genelleşen reyting anlayışına direnememektedir. Bize sadakatle bağı veya sadece ilgi duyan seçmenlerimiz, okuyucularımız, müşterilerimiz, izleyicilerimiz, dinleyicilerimiz olsa da, üzerinde çok da düşünmeden bu izleyici avı girdabına kapılır gideriz. Meslekleri gereğı hâlâ teslim olmamış olanlar da, herkes için starlığın, starlığın değilse de en azından televizyonun kapılarını er ya da geç aralayabilen yarışma programlarında tanık olduğumuz üzere, buna heves etmektedir. Kim ne derse desin, yazdığı kitapların satılmasını istemeyen bir yazar (öyle olsa neden yazsınlar ki zaten?) veya programının izleyici kitlesini veya gazetesinin dağıtımını önemsemeyen bir gazeteci tanımadım ben; aynı şekilde seçmenlerini ve anketleri dikkate almayan bir siyasetçi de görmedim. Bu dürüst olup olmamak meselesi ya da fahi-

41 Dünya Gençlik Günleri. Ç. N.

şelikle bir flört değildir; buradaki asıl mesele, *nolens volens*⁴², az ya da çok parçası hâline gelmiş olduğumuz sistemin mantığının özünde yatan bir sıkıntıdır. Ahlaklılık kisvesi altında gerçeği görmezden gelmekten bunu kabul etmek, farkında olmak, en gizli kalmış ve sağlam çıkış yollarını arayıp bulmayı iş edinmek daha doğru olacaktır. Genellikle kibirlerini tatmin edebilmek için yağcılar eline bakar oldukları medyatik evrene kendilerini bilerek attıkları için de bundan kaçıyormuş gibi görünenlerin güya ahlaki davranışları çoğu zaman “pozdan” ve ifşa etmesi çok daha zor olan büyük bir ikiyüzlülükten ibarettir. Bu alengirli düğümleri çözmek için bir Marcel Aymé⁴³ olmak gerekir.

4. Sağcı İnsanın Kültürel ve Ahlaki Çelişkileri

Tam da bu noktada yeni bir Molière yardımcı olabilir bize. Fransız klasisizmi, işin özünden ayrılmamayı son derece akıllıca becermiştir. Örneğin, doğanın özündeki matematiği Versailles’ın bahçesinde karo, kare veya üçgen biçiminde düzenlenmiş şimşirlerde ya da insan doğasının karakteristik özelliklerini, bir “insandan kaçanı⁴⁴”, ikiyüzlüyü, Don Juan’ı, hastalık hastasını ve benzer pek çok şeyi Molière’in komedilerinde görebiliriz. Bunlar gerçek kişiler değil ideal tiplerdir. Hatta daha doğru, daha güncel bir ifadeyle bunların “robot resimler” oldukları da söylenebilir.

Aynı şekilde 2000’li yılların ideal sağ insanını gözümüzün önüne getirmeye çalışalım. Yaşını başını almış bir şirket yöneticisi olsun ki bu, büyük “yıkımın”, yapıbozumun öncesi-

42 İstese de istemesek de. Ç. N.

43 Fransız romancı, senaryo ve oyun yazarı. En tanınmış öyküsü “Duvargeçen”dir. Ç. N.

44 Misanthrope. Ç. N.

ni ve o dönemin Fransa'sını da görmüş olsun. Evet, dedik ya bir şirket yöneticisi ve sağcı olsun bu. Zaman zaman bana "solcu patronlar da var" diyenler oluyor ama diyaloglarını herhâlde Audiard'ın yazmış olduğu bir filmde Gabin'in de dile getirdiği gibi "Uçan balıklar da var ama tür içerisinde çoğunluk bunlarda değil ki!" Şirket yöneticisi olduğumuz zaman, en azından benim bu karakterim için söylüyorum, şunu kabul etmemiz gerekir ki kâr etmek için buradayız. Piyasa için, bir tür değerler, maaşlar ve görevler hiyerarşisi için buradayız. Ve bu artık sağ değilse, bu hâliyle fazla cumhuriyetçi, fazlasıyla liberal olmuşsa o zaman ne desem ben de bilemiyorum. 2002'de, bu adam Chirac'a oy vermiştir ama pişmanlıktan hâlâ tırnaklarını kemirmektedir. Cumhurbaşkanı, iktidar arayışında en önde koşan bu devlet başkanı icraatında trajik bir şekilde bir adım ileri gidememiştir; 35 saat⁴⁵ hâlâ yerli yerinde durmaktadır. ISF⁴⁶ de. Şirket masrafları da kamu borçları da artmıştır. Mersi be sağ! Ne zaman ki üç tane kızmış öğrenci bağıra çağıra sokağa inse, "önce üstler çıktı, sonra, direnişle karşılaşınca da altlar"⁴⁷. Aslında her şey çok basit; dünya geri viteste gitme şampiyonası diye bir şey olsa, bu bizim sağ iyi bir zafer elde etme şansı olurdu.

Bizim şirket yöneticimiz de siyasilerden hiç mi hiç haz etmez. O, genç bir cumhurbaşkanının bu işi devam ettirdiği için kendisini biraz güvende, biraz rahatlamış hissetmiştir elbet. Tek beklentisi "iyi idare etmektir" ve yoğurdunu daima üfleterek yer; ne olursa olsun tedbiri elden bırakmaz.

45 Fransa'da haftalık çalışma saati. Ç. N.

46 Servet Üzerinden Dayanışma Vergisi

47 Yazar, 1980'li yılların başındaki bir reklam kampanyasına gönderme yapıyor. Anlatılmak istenen öğrenciler karşısında pek de direnilemediği, geri adım atıldığı. Ç. N.

Evde de her şey tozpembe değildir ne yazık ki. Örneğin, nereden estiyse, kızı torunlarının doğum günü partisini onun evinde yapmaya karar vermiş ve çocukların sınıf arkadaşlarını da eve –onun evine– davet etmiştir. Bizimki hemen teyakkuza geçer. Ah şu gençler! Kılıksız. Hiçbir şeye benzemez. Bir “iyi günler efendim” demekten aciz. Çünkü asıl “iyi günlerin” arkasından gelen “efendimdir” bizimkinin hoşuna giden. Ama, ona gelene kadar çabucak söyleniveren o “iyi günler” bile kalmadı ki artık. Sonra, arkasından “efendim” gelsin gelmesin bir “güle güle”yi ara ki bulasın! Benim insan sevmezim zaten emindir, çocukların hiçbirisinden bir güle güle işitmeyeceğinden. “Teşekkür ederim”e gelince, 68’in en uçuk ütopyaları bile bir “teşekkür ederim” ihtimalinden çok daha gerçekçidir! Bu çocuklarla edebiyattan, müzikten, sanat tarihinden veya bırakın tüm bunları bir kenara, sadece sinemadan bahsetmek bahtsızlığını yaşadınız mı hiç? *Tatar çöllerinde* hissedersiniz kendinizi!⁴⁸ Size bir mektup yazacak olsalar –ki Allahtan böyle bir tehlike yok– o mektubun baştan aşağı yazım hatalarıyla dolu olacağını söylemek için insanın kâhin olması gerekmez. Ama, çivisi çıkmış bu okullarla, çapsız ve “reforma direnen mamutlardan” ibaret bu eğitim bakanlarıyla normal tüm bunlar. Sonra, zamanı gelince bu çocuklar iş arayacak; iş. Ama çalışmak değil! Ticaretin Londra’da hatta Brüksel’de ya da Madrid’de bile Paris’e kıyasla daha iyi olmasına şaşmamak gerek. Kısacası, bizim şirket yöneticimize göre “her şey gelip geçici, her şey elimizden kayıp gitmekte”dir. Çöküş yakındır. Hatta bana göre çöküş gelmiştir bile (bizimki çoktan okumuştur “çöküşçü” iyi yazarları, “ben

48 İtalyan yazar Dino Buzzati’nin 1940 tarihli romanı *Tatar Çölü*’ne gönderme. Ç. N.

demıştim” edasıyla, suratsız bir keyif içerisinde) ve bu durumda, genlerine işlemiş olan korkaklıklarına bakılırsa dengeyi kuracak olan da siyasiler değildir.

Hiç abartmıyorum; az bile söylüyorum. Aslına bakarsanız dostumuzun bu teşhisi hiç de yanlış değil. Evet, dostumuz biraz dolaysız, her zamanki gibi; ama akliselimden de yoksun değil. Tek sorun, kendisi gibi cumhuriyetçi sağın bir ferdi olarak, bir kardeş, bir arkadaş olarak söylüyorum ona (geçmişte aynı tarafa verdik oyumuzu ikimiz de), evet, tek sorun şu ki bu durumun tek bir sorumlusu var, o da kendisi. Bu durum için kendisinden başka hiç kimseyi suçlayamaz. Bir kere, suçlanması gereken sol değildir; en azından ilk olarak o değildir; kendisi ve kendisi gibi olanlardır on yıllardır küreselleşmenin yıkıcı mantığını, etkilerini fark etmeden ve anlamadan, tam gaz devam ettirenler.

Sattığı şey ister cep telefonu olsun, isterse televizyon yayınları, hamburger veya video oyunları, benim şirket yöneticimin aklında her zaman tek bir amaç vardır: Yeter ki çocuklarımız bir gün hararetli tüketiciler, alışveriş müptelaları olabilsin. Bu yüzden ona kızamayız; adamın işi bu. Ola ki biz vatandaşlar bir gün gelip daha az tüketecek olsak, dostumuzun işleri tepe-taklak gider. İşin özü şudur: Moleküllerin ya da bakterilerin gizemlerini gözlerimizin önüne sermektense, kavramlar ve fikirlerle daha yakından, kimyasal olarak saf bir şekilde bakabilmemize olanak tanıyan mikroskoplarımız olsaydı elimizde, laboratuvarımızda tüketim denen şeyin bağımlılıktan zerre kadar farkı olmadığını görürdük. Tüketim ve bağımlılık; her ikisinin de DNA’sı temelde aynıdır. Bağımlı kimdir o zaman? Kendini durduramayan, belli bir eşik çizgisinden sonra dozların mikta-

rını ve sıklığını arttıran ve gerekiyorsa bu şekilde ölüme varabilen kişi değil midir? İdeal müşterinin tanımı da budur; Bu tanım içerisinde, daha sık alışverişe çıkan ve her seferinde daha fazla şey satın alan o velinimet nasıl görülmez?

İşte bu ideal müşteriye en çabuk tarafından yaratabilmek için çocuklarımızı da bu yoksunluk mantığına, bu ummana atmamız gerekir. Nasıl peki? Temel olarak, hiç şüphesiz çok etkili iki stratejiyi aralıksız uygulayarak.

İlk ve en aşikâr strateji, bağımlılık mantığının ilk müsebbibi ve yararlanıcısı olan şirket yöneticimizin ellerinde şekillenen büyük reklam kampanyalarıdır. İşin aslını açıklama cesaretini gösteren TFI'nın eski başkanlarından birinin söyledikleri de buna tanıklık etmektedir: “Basit” demişti işin özünde, “benim işim, şirket yöneticisi meslektaşlarıma uygun beyinlerin kiralanma süresini satmaktır”. “Tam anlamıyla boş beyinler” dememek için böyle söylüyordu. Tam bir skandal! Bu adam, en basit hâliyle gerçeği, yani işinin büyük bir kısmının çocuklarımızı ciddi anlamda tüketim bağımlısı yapmak olduğunu söylüyor. Aslına bakarsanız, çocuklara ayrılmış ve özellikle de en küçüklerle yönelik aralıksız çizgi film yayını yapan kanallara insanı hayran bırakan derecede etkili reklam mesajları serpiştirilmiş durumdadır.

İkinci strateji de nihayet bu ikinci bölümün farklı başlıklarını bir araya getirerek buraya kadar söylediklerimizi toparlamamıza yarayacak. Bu stratejinin de hedefi geleneksel değerleri mümkün olan en radikal şekilde yıkmaktır. Peki neden? Bu dinamiği de zaten açıklamıştık: İçsel yaşantınız ne denli zenginse, sizi şekillendiren ve sadece ahlaki değil aynı zamanda kültürel ve manevi açılardan da sağlam ve değişmez değerlere sahip-

sinizdir ve cumartesi öğleden sonra çocukları arabaya koyup az ötedeki süpermarketten gereksiz ıvır-zıvır alma ihtiyacını daha az hissedersiniz. Diğer kefe: Geleneksel değerler ne denli yozlaşmış ve erozyona uğramışsa, bizler de bu yoksunluğu daha fazla hisseder ve kendimizi tüketime vurarak rahatlarız. 1960'lı yıllarda "baskıcı küçültme" olarak adlandırdığımız şey işte tam da budur. Benim şirket yöneticim de akıllı karışarak fark etmeye başlar ki bugüne kadar nefret ettiği, "okulu asan," torunlarına adab-ı muaşeretini ve yazım kurallarını unutturan bohemler, bu devrimci sanatçılar, lanetli şairler ve "solcular", aslında her şeye rağmen kendisine hizmet etmişlerdir. Bir başka açıdan, tüketim açısından bakıldığında böyledir bu; kendisinin işleri de bu yüzden tıkrında değil midir? Bu konuda tam olarak ne düşüneceğini bilememesinin nedeni de, çağdaş sanat galerilerine kendisini atmasının nedeni de herhalde budur.

Bu hususta şirket yöneticisi dostumuza daima dostça ve hatta kardeşçe duygularla şunu söylerim: "Tereyağına, tereyağını alacak paraya ve bir de mandıracının güler yüzüne aynı anda sahip olamazsın". İyi yetişmiş, kültürlü, dilbilgisi kadar terbiyesi de gelişmiş bir çocuk ile dualarında gizliden gizliye talep ettiğin o zapçı/tüketici çocuğun aynı beyinde bir arada yaşaması mümkün değildir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse, katıksız bir şizofrensin sen: Aile babası olarak muhafazakârsın ve hatta hatta köklü bir tutucu yanın da var. "Birkaç vida sıkacağız" vaatlerinde bulunurlarken, "otoriteyi ele alacağız, temel değerlere, eskinin o güzelim yöntemlerine geri döneceğiz" dedikleri zaman eğitim bakanlarını destekliyor, ama bir şirket yöneticisi olarak zincirinden boşanmış bir modernist oluveriyorsun.

Çalışma mekânlarına varıncaya kadar avangart zevkler sergilemekle kalmıyor, adamlarına uyku hâline kapılmamak gerektiğine, eski alışkanlıklardan kurtulup bizi hımbıllaştıran eski gelenekleri yırtıp atmak gerektiğine dair söylevler çekiyor, hatta işi bir an bile durup dinlenmeden sürekli icatlar, yenilikler yapan ve sürekli yaratanların, evet sadece bunların yaşamayı hak ettiğini söylemeye kadar götürüyorsun! Ama bak tekrar söylüyorum. Hem de bu sefer nice zorluklar neticesinde ucundan kıyısından anlamaya başladığın bir dilde (e, duruma uymak lazımdır değil mi?): *You can't have your cake and eat it too* ya da İtalyanların şakayla karışık ifade ettikleri –ki sanıyorum bu atasözünün her dilde bir karşılığı vardır– ve Montesquieu'nün “ulusların ruhu” ile bir çırpıda söyleyiverdiği hâliyle: *Non si puo avere la botte piena et la moglie ubriaca*, yani sen de hem fiçından şarap hiç eksilmesin hem de şu kadın hiç ayılmasın istiyorsun!

Büyük “yıkım savaşı” öncesini yaşamış olan dedelerimizinelerimiz bunu yutmaz, çok da düşünmeye gerek görmeden çabucak anlayıverirlerdi eski zamanların okullarının, tüketim tanrısı adına tapınaklar dikilen bu dünyada varlıklarını sürdüremeyeceğini. Özünde geleneklere karşı saygıyla dolu olan geçiş mantığı ile yenilikçilik, uyanış ve şen zevkler arasındaki rekabet çok da adilane değil. Çok ölçüp biçmeden ve neler olabileceğini hesaplamadan burjuva bu şekilde bohemleşir, “bobo-laşırken”, diğer taraftan pedagogmodernist de burjuvalaşıvermiş ve bunlar bir arada, tatlı tatlı, bir yandan birbirlerinden nefret ede ede tamamlamışlardır avangart projesini. Bu şekilde yıkılıp gitmiştir geleneksel değerler. Picasso gibi veya Duchamp gibi bizim burjuvamız da bir *tabula rasa* uygulamaktadır. *Benc-*

hmarking adı altında sürekli bir yenilikçilik ve bu yenilikçiliğin devamını ister. Bu da tarihin bir cilvesi olarak Marx'ı haklı çıkartır; kapitalizm, aslında, sürekli bir devrimdir.

Liberal küreselleşmenin böylelikle garip bir simya işlemi- nin vuku bulduğu bir pota, eşi benzeri görülmemiş bir başkala- şım olduğu da ortaya çıkmış olur. Bu dönüşümün orta yerinde muhafazakâr bir devrimciye dönüşmüştür liberal küreselleşme. O, her durumda ve her şeyden önce, özgürlük adına, demok- ratik bireysellik adına kırar atar gelenekleri, durmak nedir bil- meden. Ve böylelikle, bir taraftan yapar, diğer taraftan da yap- tıklarına ağıtlar yakar. Sağ elinin sol elinde neler olup bittiğın- den haberi yoktur ve benzer şekilde, aslında kendi eseri olan bu oyun içerisinde neler olup bitiyor, kendisi de anlayamaz.

Şimdi, bu garip hikâyeyi birkaç kelimeyle özetleyelim.

Bu hikâyede etraflarında şekillenmekte olan düzenin farkı- na varmaktan uzak, kendi özel işlerine gömülmüş bohemler ka- zık yiyenler –boynuzlanmışlar– ve burjuvalar da aldanmış saflar olmuştur ve bu düzen de, algılanabilmek için iki bakış açısını gözden kaçırmaması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu açıdan ele alındığı zaman, geleneksel değerlerin devrimci gençler tara- fından alaşağı edilerek yıkılması, paradoksal olmakla birlikte aynı zamanda tartışmasız bir şekilde daha ziyade ve öncelikle muhafazakâr olan burjuvalar tarafından hayat verilen bir liberal küreselleşmenin etkisiyle olmuştur. Bundan bize kalan da, ken- di yaratısı olan sorunlar karşısında kör bir sağ ile garip bir şe- kilde kötü niyetli olan bir sol; söze gelince “büyük sermayeden” tiksintiyle bahseden, küreselleşmeye düşman hatta hitabetine baktığınızda devrimci ve fakat kendisini asla doğru konumlan-

dıramayan bir sol olmuştur. Özgün bir reformist sosyal-demokrat rol üstlenmekten aciz olan bu sol, bir yüzyıl boyunca merkez ve aşırı sol arasında gidip gelmiştir ki bu vaziyet günümüzde âdeta bir karikatüre dönüşmüş durumdadır. Velhasıl, görüntüsü itibarıyla barok, gerçekte oldukça tutarlı bu bütünün, bir de siyasi yaşamı halkın iktidarsızlığına “daldırmak suretiyle” hem cumhuriyet fikrinin hem de demokratik mülksüzleştirmenin bütün önemini yavaş yavaş silip atmış olduğu gerçeğini de gördüğümüz zaman, bu durum karşısında bazılarının nasıl olabildiğince derin bir karamsarlık içine düştüğünü anlayabiliriz. Bu durumda, neden gidip asmayalım kendimizi bir ağacın dalına⁴⁹, ya da çok da farklı olmayan bir şey yapıp yeni herhangi bir anti-kapitalist partiye neden üye olmayalım?

İtiraf edelim ki karamsarlık baştan çıkartıcıdır. İster etken olsun ister edilgen, ister hayal kırıklığı içinde bir geri çekiliş isterse devrimci bir öfke şeklinde çıksın karşımıza, küreselleşme karşısında yeterince anlaşılır bir durumdur bu. Ancak, savunamaz da. Çünkü bir şeyi unutmaktır da karamsarlık; şu yaşlı Avrupa, bohemler ve burjuvalar arasındaki acınası bu düello-nun ötesine varan başka değerler, doğrusunu söylemek gerekirse hayranlık uyandıran ve dünyada eşi benzeri olmayan değerler de icat etmiştir. Ve bence kendisini kurtaran da, siyasi deneyimim müsaade ettiği ölçüde ve olabildiğince içten bir şekilde buraya kadar anlata geldiğim bir gün iktidarsız kitleler olmaktan ve demokratik mülksüzleştirmeden kurtulacağımız umudunu veren de yine bu olmuştur.

49 Yazar burada ağaç olarak ‘kocayemiş’ kullanmakta, geçmişteki konuşmalarına gönderme yapmaktadır. Ç. N.

Özellikle yıkım safhasından sonra serpilerek, bohemlere olduğu gibi oldukça paradoksal bir şekilde küreselleşmenin dipsiz mantığı içerisinde kendilerini bile sil baştan yaratmalarına rağmen yeni bir hümanizmin temelini atan bu yeni değerlerle ilgili olarak da size birkaç şey söylemek vakti geldi artık.

III. KANT VE NIETZSCHE’NİN ÖTESİNDE: İNSANIN KUTSALLAŞMASI, AŞK EVLİLİKLERİNİN İCADI VE HÜMANİZMİN İKİNCİ ÇAĞININ GELİŞİ

Konuyu anlayabilmek için, bir an nefeslenip öncelikle aşk evlilikleri ve çağdaş ailenin tutkulu olduğu kadar az bilinen tarihine de bakmak gerekir⁵⁰.

Aslında, uzunca bir zaman tarihçiler ahlak ve bireylerden ziyade sadece “büyük” olanla ilgilenmişlerdir: Bireyler ve gelenekler yerine büyük olaylar, büyük eserler ve büyük adamlar, büyük savaşlar ve büyük devletler, toplumsal sınıflar, ekonomi veya diplomasi olmuştur tarihçilerin ilgisini çeken. Sıradan insanların ve adsız vatandaşların eski devirlerdeki gündelik hayatlarıyla, nasıl yiyip içtikleri, neyi nasıl kutladıkları, nasıl evlendikleri ve nasıl öldükleriyle gerçek anlamda ilgilenmeye çok daha yakın bir zamanda, Philippe Ariès’in “zihniyetler tarihi” veya “yeni tarih” olarak tanımladığımız konulardaki çalışmalarıyla birlikte, neredeyse bir elli sene önce sinde başladık. Ve bu yeni türü ortaya koyan tarihçilerin özel yaşama dair öğrettikleri, şimdiki zamanın anlaşılabilmesi için mutlaka gerekliydi. Elbette ki, özellikle de gündelik varolu-

50 *Familles, je vous aime! (Aileler, Seviyorum Sizi!)* kitabımda işlemeye başlamış olduğum muhteşem tarih.

şun daima orta yerinde yer alan aile yaşantısını da öğrenmemiz gerekiyordu.

Peki, bu tarihçiler esas olarak ne anlatıyorlardı bize?

Her şeyden önce, Orta Çağ Avrupa'sında evliliğin kökeninde neredeyse hiçbir zaman tutkulu bir aşk veya duyguları göremeyiz. Evlilik, bir takım hedefler ve farklı mecburiyetlerin bir sonucudur. Elbette birbirini sevenler de olmuştur ancak bu durum oldukça enderdir ve aristokrasi gibi toplum katmanlarında, temel olarak, bu eski birliktelik her şeyden önce çocukların gerçek anlamda rızaları alınmaksızın aileler tarafından ayarlanan, Molière'in *Cimri*'sinde ya da *Hastalık Hastası*'nda gördüğümüz türden bir mantık evliliğidir. Klasik Fransız edebiyatında belki de ilk defa, duyguların mantığı ve özgür seçime yer açabilmek için kendi rızaları dışında evlenmeye direnen gençlerin hikâyesini anlatarak çağının yeni bir gerçekliğini de seslendirmiştir Molière. Ancak şu açıktır ki, devr-i sabıkta (*L'Ancien Régime: Eski İktidar*) evliliğin ne nedenleri ne de amaçlarının, çok çok büyük ölçüde, tercihli yakınlaşmalarla hiçbir alakası olmamıştır. Konuyla yakından alakalı Kilise'nin öğretilerine rağmen, evliliğin ne nedenleri ne hedefleri herhangi bir özgür seçim veya genç çiftlerin gerçek rızasını gerektirmiş değildir. Eski İktidar dönemindeki evlilik yaşantısı konusunda en bilgili tarihçilerimizden biri olan François Lebrun'un da işaret ettiği gibi, evliliğin aslında iki hedefi vardır: İlk olarak, öncelikle soyu ve adı sürdürmek ve ata mirasının devamlılığını sağlamak, ama aynı zamanda bir de çifte çubuğa bakacak ve çalışacak bilek gücü yaratmak lazımdır.⁵¹ Bu anlamda soy, biyoloji

51 Bkz. yazarın *La Vie conjugale sous l'Ancien Régime (Eski İktidar Döneminde Evlilik Hayatı)*,

ve ekonomi, aile birlikteliğinin üç temel taşını oluşturmaktadır ve Lebrun'un da hoş bir şekilde ifade ettiği gibi, eğer gün gelip de artık eşler birbirini sevmeye başlamışlarsa bu tam anlamıyla istisnai bir durumdur çünkü sevmek, teorik olarak Kilise'nin öğretileri doğrultusunda oyunun ne kuralında ne de amaçları arasında yer almamaktadır. Tahmin edersiniz ki tutkunun, hele hele seksin burada esamisi asla okunmaz.

Bizler, günümüzde en çok da Eski İktidar zamanındaki evliliklerin, çiftlere neredeyse hiçbir zaman ve ufacık da olsa bir özgürlük alanı bırakmayan ve son sözün daima geleneksel ilkelere tarafından söylendiği bu birlikteliklerin amaçları ve temel saikleri neydi, bunu unuturuz. Artık uzaklarda kalmış o devirlerin edebiyatını yeniden, ama bu sefer aklımızdaki bu konular ışığında ve aileye o devirlerde yüklenen anlamı görebilmek maksadıyla okumak lazımdır. Aynı zamanda günümüzde de kullana geldiğimiz anlamıyla hem romanesk hem de romantik çağdaş romanın görücü usulü evlilikler ya da mantık evliliklerinden aşk evliliklerine doğru bir geçiş ile dünyaya gelmiş olduğunu görürüz. Dolayısıyla, bu geçişin edebiyat tarihi içerisinde bize çok yakın tarihlere kadar uzanan izlerini görmek mümkündür. Örneğin Maupassant'ın çağdaş dönemi bu kopuşların en tepe noktasından tarayan *Jadis* adlı romanında hâlâ aristokrasinin o büyük çağında yaşamaya devam eden yaşlı bir hanımla zaten modern ve duygusal mantığa dönmüş torunu arasında aşk üzerine bir konuşma geçer. Gözleri iyi görmediğinden büyükannesinin kendisine gazete okumasını istediği torun, üçüncü sayfa haberlerinden birini okumaktadır: Haberde, kocasını

vurduktan sonra metresinin yüzüne kezzap atan aldatılan kadının, evlilik kurumunu korumaya niyetli jürinin beraat kararının ardından kalabalığın alkışları eşliğinde duruşma salonunu terk ettiği anlatılmaktadır.

“Aşk evliliği” diye bir mefhumun olmadığı, olsaydı da ah-laksız demeyelim ama, yanlış yerde yanlış zamanda bulunduğunun düşünüleceği bir dönemde dünyaya gelmiş olan yaşlı kadının tepkisi, Eskiler ve Modernler arasındaki uçurumu çok açık bir şekilde gösterir:

Büyükanne: *Size ne oldu böyle? Hepiniz mi delirdiniz? Evet, hepiniz delisiniz! Tanrı size aşkı, hayatın yegâne zevkini vermiştir; erkek, geçen zamanlarımızın biricik eğlencesi olsun diye bu zevke bir de yiğitliği eklemiştir. Hâlbuki sizler, bir İspanya şarabı şişesini çamurla doldurur gibi, bu zevke kezzapla revolveri karıştırıyorsunuz.*

Torun: *Fakat, büyükanne, evlilik mukaddestir!*

Yüreğinde o büyük yiğitlik çağında doğmuş kadını yaşatmakta olan yaşlı kadın titreyerek: Mukaddes olan aşktır, kızım. Dinle beni. Üç nesil görmüş, erkekler ve kadınlar hakkında pek çok şey bilen bu ihtiyarı iyi dinle. Evlilikle aşkın müşterek hiçbir yanı yoktur. Bir aile kurmak için evlenir ve ailelerin bir araya gelmesiyle de bir cemiyet oluştururuz. Cemiyet, evlilikten vazgeçemez. Cemiyet bir zincir ise, her aile de o zincirin bir halkasıdır. Bu halkaları birbirine bağlamak, lehimlemek için daima aynı cinsten madenler aranılır. Evlenildiği vakit, içtimaî durumu birleştirmek, servetleri birleştirmek, servet ve çocuklardan ibaret olan müşte-

rek menfaat için çalışmak lâzımdır. Hayatta ancak bir defa evlenilir kızım, çünkü dünya bunu emreder. Fakat insan hayatta yirmi defa sevebilir; çünkü, tabiat bizleri böyle yaratmıştır. Evlilik ha! Görüyorsun ki, evlenme bir kanundur; aşk ise bizi kâh sağa kâh sola iten bir doğal bir arzudur.

Aşk daima var olmuş ise de, bu yaşlı kadının gözünde tamamen yeni olan aile algısı ve çocuklarla ilişkiler açısından cinslerin garip ve anlaşılmaz bir şekilde bir araya gelmesi demek olan “aşk evliliği” için geçerli değildir. Hâlâ Eski İktidar’ın değerlerine bağlı büyükannenin dayanak noktaları, kurumsal olmayan büyük aşk efsaneleri, yani Tristan, Yuvarlak Masa Şövalyeleri, Don Juan gibileridir. Evlilik denen birliktelik ve tutkulu aşkların bireylerin hayatını nasıl alt üst edeceğini bir yandan da korkuyla hissetmektedir (ki bu açıdan bakıldığında, Hegel’in mutsuz bilinci gibi onun da işin olumsuz tarafını gördüğünü söyleyebiliriz).

Tarihçiler gibi edebiyatın ikinci büyük öğretisi de (ilki evliliğin aşka dayalı olmadığıydı) eski bakış açısında açıkça görülebildiği üzere evliliğin edilgenliğidir; her türlü özgür iradenin dışında ve Kilise’nin bütün soylu önerilerine karşın, evlenmez evlendiriliriz. Diğer bir ifadeyle, aile seçilmez, fakat dışarıdan edinilir. Aynı görücü usulü evliliğin temelinde de yer alan, Maupassant’ın büyükannesinin savunduğu bir tür kaderdir bu. Böylesine uygun bir şekilde sözü büyükanneye bırakarak, Maupassant döneminin tüm okurlarının aklında olan bir şeyi anımsatmaktadır bizlere; sadece 16’ncı yüzyıl edebiyatında, örneğin Montaigne’nin meşhur *Denemeler*’inde, en azından ideal evliliklerde olması gereken yakın arkadaşlıkla, açıkça başka türlü

aşk ilişkileri için saklanması gereken tutkulu aşk arasındaki gerekli meşru mesafeden bahsederken yaygın bir şekilde dile getirdiği bir şey. Önemli bir kıyas çıkar karşımıza bu sayfalarda: Eş ile metresin ya da *Clèves Prensesi*'ne bakacak olursak, koca ve sevgilinin, kısacası tutkulu aşk üzerine tesis edilmiş ailedekiyle, ancak dışarıda bulunabilen o hoş saygının karşılaştırılması:

Evliliğin de kendine göre bir faydası, adaleti, onuru ve sadakati vardır ve bu anlamda tatsız olmakla birlikte, daha evrensel bir zevktir evlilik. Aşk ise salt zevk üzerine kuruludur ve verdiği zevk çok daha yakıcı, daha canlı ve keskin bir zevktir. Et yoksa, alevler yoksa ona artık aşk denemez.⁵² Malum olduğu üzere, evliliklerde olduğu gibi.

Fakat Montaigne'in tutkulu aşkın gündelik çıkarlar karşısında çeşitli aşağılanmalara maruz kalmasına üzüldüğünü de sanmayın. Bugünlerde bizler tam da bu şekilde hareket ediyoruz ve onun devri ile bizim yaşadığımız dönem arasındaki asıl fark da budur işte. Aslında tam da aksine, aynı Maupassant'ın büyükannesi gibi, her durumda evlilik ile aşkı ayırması gereken bu "doğal farklılığa" biteviye methiyeler düzer durur Montaigne. Neden mi? Açıkça görülmektedir ki tutkudan daha az kırılğan olmayan bir temel üzerinde eskimez bir birliktelik kurmuş gibi yapmanın –ve evlilik bunun arketipi olmalıdır– nasıl bir ihtiyatsızlık olduğuna o da vurgu yapmaktadır:

Aşk ve tutku birbirine karışmaz; farklı yollar izleyen işlerdir. Bir kadın, kendisini evlenmeyi asla aklından bile geçir-

52 Denemeler, Kitap III, Bölüm. V.

meyeceği bir kimseye teslim edebilir ve bunun nedeni de karşısındakinin sosyal konumu değil, aynı zamanda kişisel özellikleri de olabilir. Metresiyle evlendikten sonra pişman olmayan –ve bu pişmanlığı öbür tarafa kadar götürmeyen– pek az kimse vardır. Ne fena bir iş yaptı Zeus; ne kötü bir evlilik, bir beraberlik sergiledi. Karısıyla önce kırıstırdı sonra doydu tadına geçici düşüp kalkmalarda! Aynı atasözünde dediği gibi, bindiğin dalı kesmek değil mi bu?

Zarafette aşırıya kaçmamak için Montaigne'nin akıl yürütmesini özetleyen bu deyişe uyup burada duralım. Kaldı ki, bu kadarı bile eski zamanlara ait görücü usulü evlilik ile çağdaş birlikteliklerde mutlak kural hâlini alacak olan aşk evlilikleri arasındaki farkı göstermeye yeter. Montaigne'in en güçlü ve en kaba bir üslupla göstermek istediği şey, evliliğin temeline aşkı yerleştirmenin sadece bir yanlışlık değil, aynı zamanda büyük bir hata olduğudur. Bir yanlışlıktır, çünkü eskimemesi ve sarılmaması gereken bu birliktelik –Hristiyan öğretisinin doğrudan bir mirasıdır– sırtını dünyanın en değişken, en uçarı ve en gelip geçici şeyine, tutkulu bir aşka yasladığı takdirde başarısızlık kaçınılmaz olacaktır. Fakat, bu aynı zamanda bir ahla-ki hatadır da çünkü bunu dile getirmek suretiyle “kurdun olduğu yerde ağılın kapısını açık bırakmak”tır bu; diğer bir deyişle karısını sadece sevgili olarak görmek onun onurunu lekelemektir –ve burada da Montaigne geleneksel Hristiyan öğretisiyle birlikte saf tutmakta ve *Denemeler*'de, *stricto sensu*⁵³ aşk evliliğinin, diğer bir deyişle temelinde özellikle aşkın farklı bi-

53 Dar manada. Ç. N.

çimleriyle zaman zaman yaşanabildiği evlilikler kadar tutkuya dayanan evliliklerin de ahlaki açıdan ayıp olduğu gerçeği, bu pasajın devamı okunduğunda görülmektedir:

Kendi çağımda, büyük ailelerde aşkın evlilikle olan utanç verici ve onursuz mücadelesine tanık oldum. Aşkı ve evliliği kontrol eden farklı düşüncelerdir. Sokrat insanların Atina'dan aldıkları tadın sevdikleri kadınlardan aldıkları tat gibi olduğunu, herkesin oraya gidip yorgunluk atmayı, biraz zaman geçirmeyi sevdiğini ama kimsenin Atina ile "evlenmek" yani Atina'ya yerleşip kalmak istemediğini söylerdi.

Peki, tüm bu düşüncelerden sonra Montaigne'nin çağımızın gerçekliğine birebir uyan çıkarımları da var mı? Herhâlde şu olsa gerek:

İyi bir evlilik, eğer varsa öyle bir şey, aşkın yanında olmayı ve âşık yaşam biçimlerini istemez. Bu anlamda, arkadaşlığı taklit etmek ister. Tatlı bir hayat birlikteliğidir evlilik; devamlılık, itimat ve sayısız faydalar ile aynı zamanda katı görevler ve karşılıklı zorunluluklarla dolu. Bunun tadına vuran hiçbir kadın kocasının metresi ya da "dostu" olmayı istemez. Bu sevgi içerisinde sahip olduğu yer bir eşin yeriye eğer, orada en namuslu en sağlam yerdedir o. Bir kafese benzetebiliriz bu yeri; dışarıdaki kuşların içeri girme umudu yok olur, benzer şekilde içeridekilerin de dışarıya çıkabilme umudu.

Bu satırları okurken, Montaigne'nin nihayetinde bizden çok da uzak olmadığını, anlattıklarının bugünün evliliklerine hukuken değilse bile fiilen denk düştüğünü düşünmeden edemeyiz. Yaşını

başını almış insanlar arasında da hâlâ bu görüşü paylaştan çok sayıda kimse vardır; öyle ki bu düşünce bize çok da çağdaşımız gibi gelir. Burada bir ideal olarak ortaya koyduğu, uysal ama tutkudan uzak, şefkatli ama aşka da fazla kapılmış olmayan bir ilişki modernlerin çoğu için aşk evliliklerinin belki kaçınılmaz, ama bir o kadar da aldatıcı, hatta acı veren bir hatası, bir başarısızlığına işaret etmektedir –tutkunun zevklerini her ne pahasına olursa olsun dostlukla yatıştırılmış bir gündelik yaşantının yumuşaklığıyla uzlaştırma girişiminin başarısızlığı. Öte yandan bütün bu işin içinde seksin rolünü de küçümsemeyelim: Montaigne, seksin evlilik içindeki yerinden ve kendi dönemindeki “kullanımından” hareketle konunun üzerine bir çizgi çekerken modern ideal bir ömür boyu sürsün ister. Yanılıyorlar mı yoksa? Belki de. Ama bizi doğrudan ilgilendiren konu, evliliklerde aşk ilişkisinin depderin doğasının değişikliğe uğramış olması değil. Montaigne, bu bağlamda açık ve net bir şekilde zamanının ruhuna uymakta, evlilik içerisinde tutkuyu çekip çıkartmakta, günümüzde gençlerin büyük bir çoğunluğu için yüce bir ideal olarak görülen bir şeyi utanç verici ve onuru zedeleyici olarak değerlendirmektedir.

Anlaşılır olarak harekete geçirebileceği karşıt değer yargılarının da ötesinde, dile getiristeki, bakış açısındaki bu farklılıktır anlamamız gereken.

***Aşk evliliği her zaman var olmamış mıdır?
Gerçekten de toplumsal ve tarihsel olduğu kadar,
aynı zamanda çağdaş ve Avrupalı bir yaratı mıdır?***

Çağdaş dünyanın doğuşuyla birlikte, 17’nci yüzyıl dolaylarında, gündelik hayatta gerçek bir devrim demeyelim ama, evli-

liğe karşı tutumda radikal bir değişiklik olduğu ve bu değişimle birlikte bütün Avrupa'da aileler tarafından "ayarlanan" görücü usulü evliliklerden aşk ile ve aşk için özgür tercihle evlenmek yönünde bir geçiş olduğu ileri sürülebilir. Bu fikir karşısında sıklıkla, örnekleri sayıca çok olmamakla birlikte eski zamanlarda da tartışmasız aşk evliliklerinin olduğunda dair gerçek bazı tanıklıklardan bahsedilir. Bu bağlamda, Ovid'den Çiçero'ya, Pompeius'a, Seneca ve Plinus'a⁵⁴ kadar, Roma döneminde eşlerine aşkla bağlı ünlü simaların yazdıklarından alıntılar yapılır. Aynı bağlamda, çok sayıda belgede de görüldüğü ve Yüksek Orta Çağ dönemleri de dâhil olmak üzere Kilise'nin sadece eşler arasındaki aşk da değil, aynı zamanda genç çiftlerin rızası yönündeki sürekli öğretilerine de göndermeler yapılır. Sadece teoride kalmamak adına, konu peri masallarında anlatılanlardan gerçek hayatta eşlerini kaybedenlere, haclı seferlerine katılan kocalarını uğurlayan gözü yaşlı kadınların durumuna kadar pek çok anlatıya da yer vermek suretiyle ele alınır. Elbette, bu itirazların arkasında yatan başka düşünceler de yok değil. Tarihsel yaklaşım karşısında aşk evliliğinin doğal ve dolayısıyla ezelden beri var olagelen bir şey olduğu fikri savunulmaktadır. Aslında, insan doğasına bu denli uygun görünen bu eski, hatta antik örnekler tarihçilerin öğretisini geçersiz kılmaz mı? Bir kırılmanın aksine aslında hep bir devamlılık yok mudur?

Benim de kaydetmiş olduğum gibi bu itirazlar neredeyse kaçınılmaz olarak gelir akıllara. Ben de, bazı tartışılmaz örneklerle burada yer vermek gerektiğine inanıyorum.

54 Bu konuda bkz. Sabine Melchior-Bonnet ve Catherine Salles yönetiminde, Robert Laffont'tan çıkmış olan 2009 tarihli *Histoire de Mariage (Evliliğin Tarihi)* adlı çalışmada Antik Roma'ya ayrılmış bölümler; s.153 ve takip eden sayfalarda.

İlk olarak, “Eskileri,” yani Antik Roma ve Galya’nın Yüksek Orta Çağ’ını aynı etiket altında birbirine karıştırmamak gerektiğini belirtmeliyim. Esasında, burada Asteriks mitolojisini sorgulamak gerektiği ve Antik Roma’nın ahlak alanında olduğu kadar manevi ve sanatsal alanlarda da münferit gerilemelerle öne çıkan Orta Çağ’a kıyasla bize daha yakın olduğunu unutmayalım. Roma İmparatorluğu’nun başlangıçta, İsa’dan önceki ve sonraki devirlerin ilk asırlarında, iki din arasında bir orta yol izleyebilecek derecede büyük bir ahlaki özgürlükten istifade etmiş olduğu gerçeği herhâlde bu durumu kısmen de olsa açıklamaktadır. Latinler tarafından yeniden düzenlenmiş hâliyle Yunan mitolojisi, artık ne akıllara ne de gönüllere hitap edemeyecek derecede içi boşaltılmış ve ritüellere bağlanmıştır.⁵⁵ Hristiyanlığa gelince; İmparatorluğun resmi dinî olması için daha üç asır beklemek gerekmiştir. İşte bu arada, modern dönemi andıran ve ancak daha sonradan Orta Çağ Fransa’sında silinip gidecek olan benzerlikler bulmak mümkündür.

Ama yine de, içinde zaman zaman aşkı barındıran bu meşhur Roma evliliklerinin bizim bugün anladığımız anlamda aşk evlilikleri olup olmadıkları kesin değildir. Biz, her hâlükârda geçmişe dair fikirlerimizi kendimize saklayalım da dünyayı anlamakta bugün kullandığımız şablonları kullanmamaya ve katı bir anlayışla aşk ile ve aşk için gerçekleşen birliktelikler ile içerisinde zaman zaman ilave olarak bazı duyguların filizlenmiş olabileceği görücü usulü evliliklerle karıştırmaktan kaçınalım. Kendimizi istediğimiz gibi ifade edebilmek ve gözden kaçabilecek bir ayrı-

⁵⁵ Bu konuda bkz. *La Tentation du Christianisme (Hristiyanlığın Baştan Çıkartıcılığı)* adlı eserde yer alan Lucien Jerphagon’un güzel konferans notları; Grasset, 2009.

mi daha iyi anlatabilmek için, abartıya da kaçmak pahasına ifade etmek gerekir ki, “insanların sonunda birbirini sevebileceği görücü usulü evlilikler olabildiği gibi insanların sonunda birbirinden nefret ettiği aşk evlilikleri de vardır”. Ne kadar paradoksal görünürse görünsün, aslında bir an durup düşünecek olur ve konuyu anlayabilmek için dünyevi parametreler kullanırsak, bu “formülün” ne anlaşılmaz ne de aşırı olmadığını görürüz. Ariès’in de çok yerinde bir şekilde belirttiği üzere Roma’da da, Orta Çağ’da da eski ailelerin “*üzerinde çok durdukları mallarını, mesleklerini ve bir erkeğin, hele hele bir kadının tek başına hayatta kalması mümkün olmayan bir dünyada karşılıklı yardımlaşmayı ve kriz anlarında onurlarını ve hayatlarını korumak ve temin etmek gibi bir misyonu vardı. Ailenin duygusal bir işlevi yoktu. Ancak, bu da böyle bir ortamda aşka asla yer olmadığı anlamına gelmez. Aslında aşk yeterince sık çıkar karşımıza; kimi zaman nişanlılıkta, daha genel olarak da evliliği takip eden süreçte ortak yaşamın bir sonucu olarak ve desteğiyle; aynı Saint-Simon’un evinde olduğu gibi. Ama (önemli olan da budur) eşler arasındaki veya anne-baba ile çocuklar arasındaki duygular, ailenin ne varlığı ne de dengesi açısından gereklidir. Bunlar güzel yan etkilerdi aslında.*”⁵⁶

Orta Çağ’da, gerçek bir aşk evliliğinde, diğer bir deyişle tetikleyicisi ve hedefinin sadece duygulardan ibaret olduğu bir evlilikte eşlerin bir araya geldiği aslında oldukça nadiren rastlanan durumlar, cinslerin bu kafa karışıklığını anlatmaya yeterince sağlam ifadeler bulmakta zorlandığı satırlarına yansıyan Montaigne’de bir hoşgörüsüzlük sonucunu doğurmuştur:

56 *L'enfant et la Vie Familiale sous l'Ancien Régime (Eski İktidar Döneminde Çocuk ve Aile);* Seuil, 1973, Giriş.

“Gördüğüm o ki güzellik ve aşk tutkularıyla yola çıkmış olan evlilikler daha çabuk sallanmakta ve bitmektedir. Bunun için daha sağlam ve dengeli temeller ve de tedbiri elden bırakmamak lazımdır. Böylesi ateşli mutluluklar iyi değildir.”⁵⁷

Bu noktada, az önce de belirtmiş olduğum türden bir haklılıkla, Kilise'nin Aziz Augustinius ve Kilise Babalarının öğretilerinden hareketle aslında eşler arasında sevgi ve karşılıklı rıza olmasını tavsiye ettiği düşüncesine karşı yeni bir itiraz doğabilir.

Evet ama yine de her şeyi birbirine karıştırmamak iyi olur herhâlde. Aşk var aşk var; ve Kilise'nin hedefindeki de tutkuyla sevmek olan aşk değil, tam da tersidir. “Tutkuyla sevmek” dediğimiz zaman burada, evlilik olsun olmasın, ulemanın ateşli bir şekilde yasakladığı sağlam bir vefa vardır. Bunun da en iyi kanıtı, zamanında ne denli önem atfedilmiş olursa olsun bugün bize gülünç gelen *debitum conjugale* yani “eşlere düşen ödevler” düşüncesidir ve bu düşünce, kullanılmaya kullanılmaya nihayetinde medeni kanundan da silinip gitmiştir. Cinselliği bir ödev olarak gösteren Kilise, Orta Çağ âlimlerince incelenmiş olan günah çıkartma metinlerinde de defalarca karşılaştığımız üzere, cinsellik eylemini her türlü zevk ediminden ayıkla-
lamak suretiyle sadece üremeye indirgemek için elinden geleni yapmıştır. Evli çiftler arasında olması gereken aşkın her zaman için cinselliği anıştırmış olmakla birlikte Modernler tarafından kelimenin tam anlamıyla idealize edilecek olan yıkıcı sevmek tutkusundan nasıl da farklı olduğunu kanıtlayan bir tutumdur

bu. Eşlerin rızası konusuna gelince, “bu da gerçek uygulamanın teoriyle neredeyse hiçbir alakası olmayan ilkesel bir gerekliliktir” desek, az bile söylemiş oluruz. Bu rıza aslında ebeveynlerin rızasıdır; zira çocuklar, yerlerine yetişkinlerin karar vermesi gereken pasif vatandaşlar olarak görülürler. Bu arada, özellikle de burjuva ailelerinde bu anne-baba rızası çok yakın tarihlerle kadar bir yarı-zorunluluk olarak varlığını devam ettirmiştir.

Evlilik ister aileler tarafından isterse bütün bir köy tarafından “ayarlansın” bu bize günümüzde özellikle eğlenceli gelen bir *charivari*, yani bir düğün-dernek geleneğini anımsatır.⁵⁸ Orta Çağ’da toplumun bireylerin özel yaşamlarına nasıl karışabildiğini bu uygulamalarda gözlemlemek mümkündür. Düğün-dernek deyince bunun ne anlama geldiği herhâlde açıktır, fakat bu geleneğin kökeninde yatan şey zaman içerisinde gözümüzden kaçmıştır. Bu nedenle, tarihçilerin şevkle araştırdıkları bu konu, çağdaş ailenin geçirdiği evrimleri anlamak ve eski devirlerden asıl kopuşu görebilmek açısından aydınlatıcı niteliktedir.

Bu konu üzerinde biraz duralım şimdi. *Charivari* kelimesinin ortaya çıkışı 16’ncı yüzyıla denk gelir ve kökeninde, aristokrasiden en ücra köylere kadar uzanan evlilikler çevresinde şekillenen bir gelenek yatar. Bu gelenek, dışarıdan bakıldığında bir tür karnaval, aslında müzisyen olmayan müzisyenlerin çalgı olmayan –aslına bakarsanız tek meziyeti ses çıkartmak olan– çalgılar çalarak gerçekleştirdiği bir tür geçit törenini andırır. Müzisyenler, aslında, görenlere –daha doğrusu duyanlara– gereğinden fazla aceleye getirilmiş ya da genellikle eşler ara-

58 *Charivari* (Fr.); *chivaree*, *shivaree* (İng.). Sözlük anlamıyla “yeni evlilere tencere tavalarla ritim tutularak yapılan alaycı serenat”.

sındaki büyük yaş farkından ötürü uygunsuz görülen bir yenisinden-evlenmeyi cemiyetin tasvip etmediğini gösteren dayanılmaz ve delirtici bir gürültü kopartmaktadır. Örneğin, Fransız tarihindeki bu tür *charivari*’lerin en meşhurlarından biri 28 Şubat 1393 tarihinde, “Deli Şarl” olarak da anılan 6’ncı Charles’ın eşi olan Bavyera Kraliçesi Isabeau’nun çevresindeki hanımlardan birinin düğününde yaşanmıştır. Kralın da şahsen hazır bulunduğu ve bugünkü Paris’te Célestins rıhtımındaki Saint-Paul malikânesinde, söz konusu hanımın aslında üçüncü evliliği olması münasebetiyle tertiplenen eğlenceye saray ahalisinden de dört kişi katılmıştır. Açıkçası bu akıllı uslu bir kutlamadır; kralın arkadaşları katran ve tüylere bulanmış bir hâlde, “vahşiler” gibi ve hâllerinden memnundurlar. Geleneksel dansları yapabilmek için birbirlerine zincirlenmişlerdir. Ne yazıktır ki, şöminde çıtırdayan ateşin biraz yakınından geçen bu “vahşilerden” biri ateş alır ve tüm kortej alevlere boğulur. Sonuç ise, bu *charivari*’yi tarihin en feci kutlaması olarak tarihe ve trajikomik bir şekilde “ateşli kutlama” olarak da toplumsal hafızaya kazıyacak olan dört ölüdür.

Eski zaman düğün-dernek kutlamalarının bu örneğinden hareketle, konumuzla daha doğrudan alakalı ve bugün bizlere bireylere özel ve özgür tercihle alakalı olarak görünen bir şeyin, Orta Çağ’da doğrudan geleneklerin sultanı altında, topluluğa ait değilse de toplu bir iş olduğunu özellikle gösteren bazı başka uygulamalar da yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Bir koca boynuzlandığı vakit, daha fenası dayak yediğinde geleneklere göre bu adam için köylüler güzel bir *charivari* düzenlermiş. Bugün, şehrin herhangi bir yerinde bir lokantada ka-

rısı veya kocası tarafından aldatıldığını bildiğimiz bir kimseye karşılaştığımızda, bu konudan özellikle uzak dururuz. Bu işin bizi alakadar etmediğinin bize hatırlatılmasına ihtiyacımız olmadığı gibi insanların içinde bu denli özel bir konuyu dile getirmenin nezaketsizliğin doruk noktası olduğunu biliriz. Orta Çağ'da ise işler başkadır ve bunun da temelinde yatan bir neden vardır: Evlilik, örneğin aileleri veya arazileri birleştirmek gibi herkesi ilgilendiren bir hedef güttüğü için, ister birbirlerine âşık iki kişi olarak isterse de özgür iradeleriyle olmaksızın yeni bir yaşama yelken açan iki kişi olsunlar, bu çiftin hayatına çeki düzen verme görevi bütün bir köyü ilgilendirir. Aynı ilgiyi talihsiz kocaya karşı da görürüz. Kırmızı boyaya bulanıp eşeğe ters oturtulur⁵⁹, üzerine çürük sebzeler fırlatılıp alaylara maruz bırakılır. Sonra biraz da tartaklanıp herkesçe aşağılanıp küçümsenerek azarlamalar ve ayıplamalar eşliğinde köyde bir tur attırılır. Bu kadarla da kalmaz, sonra mutsuz çiftin evine geri gelinir ve evin duvarları saatler boyunca kazma, kürek, mala, tencere ve tavalarla dövülür. Tüm bunlar, köyün kurallarını herkese bir kez daha anımsatmak içindir. Jean-Louis Flandrin⁶⁰, toplumun aile meselelerinde aşırıya varan ağırlığının bir göstergesi olarak bir konunun altını çizmektedir: Kocanın bulunamadığı durumlarda (öyle ya, talihsiz adam kendisini bekleyen tehlikeyi hissedip zamanında oradan kaçmış olabilir) eşeğe oturan en yakın komşu olur ki gözetim görevini, dolayısıyla vatandaşların idaresindeki dolaylı sorumluluğunu bir daha unutmasın!

59 Yazarın kullandığı kelime *azouade*. Ç. N.

60 *Familles, Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Société. (Aileler, Eski Toplumda Anne-babalık, Ev, Cinsellik)* adlı eserinde. Seuil, 1976.

Bu ne aşk ne de tercihtir. Tam tersine, bunun nedeninin toplumun ağırlığı, soyun ve türün devamı ve ekonomi için duyulan büyük endişe olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak, eski zamanlarda evlilik işte bundan ibarettir. Hangi dönemeçler aşılmıştır da en azından Batı'da günümüzdeki aşk evliliklerine bir geçiş gerçekleşmiştir. Bugün eşcinsellik hatta bazı rahiplerle ilgili örneklerde gördüğümüz gibi dışarıda bırakılmış kategorilerin bile pek çok Avrupa ülkesinde dışlanmışlıklarının intikamını almaya başlaması ve birlikteliklerimizin neredeyse olmazsa olmaz kuralı hâlini almış olması nasıl gerçekleşmiştir? Bunun arkasında bir mantık vardır elbette; şöyle ki, burada belirleyici olan artık ne biyoloji, ne soy sop ne de ekonomidir. Dahası, bireyler kendilerine artık ne yaşadıkları köyler ne de herhangi bir geleneksel topluluk tarafından yapılan dayatmaları kabul ediyorlar ve istedikleri tercihlerde bulunabiliyorlar. Bu toplum yapısı altında, erişkinlerden cinselliklerini diledikleriyle yaşama hakkı nasıl esirgenebilir ki? Birileri dilediğimiz insanları sevmeye hakkına sahip olmadığımızı söylese kabul eder miyiz? Bunu tartışabiliriz elbette, fakat basit bir tarihsel perspektiften bakıldığında, buradaki çağdaş mantığı da anlamak mümkündür.

Şimdi konumuza geri dönecek olursak; evet, Maupassant'ın romanındaki büyükanneden toruna geçiş nasıl vuku bulmuştur?

Aşk evliliği ve modern aile, Avrupa'da nasıl ve neden doğmuştur?

Bu hususta bence en tatmin edici açıklama Fransa uzmanı Ariès'in öğrencilerinden olan Amerikalı tarihçi Edward

Shorter'a aittir ve söz konusu açıklama, yazarın *La Naissance de la Famille Moderne (Çağdaş Ailenin Doğuşu)*⁶¹ adlı eserinde yer almaktadır. Yazarın esasen işaret ettiği husus, yani Avrupa'da aşk evliliklerinin doğmuş olması –ki unutulmamalıdır, şimdi-ki zamanın bu gibi karakteristik veçhelerine dair her türlü tarih çalışması Avrupa menşelidir– çağdaş kapitalizm mantığının en aşikâr ve en tartışılmaz etkilerinden birisidir. Burada, üstü kapalı olarak gördüğümüz şey, sizlerin de fark etmiş olacağınız gibi, küreselleşmeyle ve küreselleşmenin toplumsallık üzerindeki iki önemli etkisiyle –bir tarafta bohem hayatın doğuşu ve bu anlamda bahsedile geldiğimiz yıkım, diğer taraftaysa aşk evliliği ve zamane aileleri– olan bağlantımızdır. Bu da, sunmuş olduğum büyük resmin nasıl bir birlik ve temel bir tutarlılık içerisinde olduğunu göstermektedir.

İsterseniz, birkaç cümleyle bunun nedenine de değinelim.

Kapitalizm bir yandan kendi yerine yerleşir ve diğer taraftan da feodal rejimi içeriden zayıflatırken, iş piyasasıyla eş zamanlı olarak bir de maaşlı çalışmayı icat etmiştir. Aslen, bu ikili icat gençlerin “zorla” olmasa da en azından özgür iradeleri dışında evlendirildiği geleneksel kırsal toplumların bireyler üzerindeki iktidarına müthiş bir yıkıcı darbe vurmuştur. Açıkçası, maaşlı çalışma ve iş piyasası etkisiyle bireyler doğmuş oldukları köylerini “bırakıp” şehre “inmişlerdir”. Şimdi, bir an kendinizi onların yerine, örneğin büyük bir şehir olan Nantes'da bir sardalye konservesi kutusu fabrikasında çalışmaya giden on dört-on beş yaşındaki küçük bir Breton kızının yerine koyun. Bu küçük kız, sadece birkaç yıl öncesine kadar kesinlikle hayal bile

61 Seuil, 1977.

edemeyeceği bir çiftte özgürlük içerisinde bulacaktır kendisini. Bu özgürlük alanlarından ilki, çok basit bir görünmezlik, bir anonimlik. Bu kızcağız, çocukluğunun geçtiği küçük Berry köylerinin de temel unsurlarından olan, evlerin perdeleri arkasından başkalarını gözetleyerek laf yayan ötekilerin, köylülerin ve yaşlıların bakışlarından uzaktadır artık.

Hugo ve Dickens'in etkisiyle kapitalizmin ilk günlerine baktığımız zaman gördüğümüz sadece bir korku, bir sefalettir. Fakat, bunun o dönemde yaşayanlar için aynı zamanda toplumun zincirlerinden kurtulmanın da bir yolu olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca bu ilk özgürleşmeye eklenen bir de ikincisi vardır: Küçük kızımız, yine hayatında ilk defa, yaptığı işler karşılığında para kazanmakta ve ne kadar cüzi olursa olsun kendisine belirli oranda bir maddi özgürlük tanıyan bir gelir elde etmektedir. Bu noktada da, Marx ve daha genel anlamda anti-kapitalist düşüncenin etkisiyle, modern bakış açısı "maaşlı çalışma" denen şeyi insanın insanı sömürmesi olarak görme eğilimindedir. Böylelikle, özgürleşmek anlamında pek de olağan olmayan, "yaptığı iş karşılığında para alma" gerçeğinin de üstü örtülmüş olur. Küçük kızımız, aslında eskiden de, hem de hiç şüpheleniz olmasın, sabahdan akşama kadar çalışmaktaydı. Öyle ki, hem de zorla, ite kaka ve nasıl çalışırsa çalışsın, karşılığında herhangi bir şey almadan!

Artık toplumun baskısından kurtulup maddi anlamda da belli bir özgürlük kazanınca ne olmuştur dersiniz? Çok basit, olan şudur: Elbette küçük kızımız eninde sonunda kendisini geleneksel hayatın kısıtlamalarından kurtarmaya karar verecek ve onu Molière'in *Cimri*'sindeki çocuklar gibi zorla ev-

lendirmek isteyenlere karşı başkaldıracaktır. Aradaki tek fark, kızımızın başarıma şansına gerçekten de sahip olmasıdır. Peki “mantık evliliği”nin yerine ne koyabilir? Çok doğal olarak kendisinin de “ona karşı bir şeyler hissettiği”, evlenebileceği “iyi” bir genç adam arayışına girecek ve işte bu şekilde, aşk evliliği birlikteliklerimizin temel kuralı hâlini alacaktır.

Bu süreç elbette ki birkaç yüzyıl sürmüş ve farklı sosyal sınıflar için farklı hızlarda ilerlemiştir. Aşk evliliği halk arasında daha süratli kabul görmüş, genç eşlerin karşılıklı rızası ailelerin baskısından daha çabuk kurtulmuştur. “Bir kereden bir şey olmaz” diyen burjuva sınıfı da bu gidişe daha sonra dâhil olmuş ve sonunda aşka dayalı birliktelikleri diğer tüm birlikteliklerin üzerine baş tacı etmiştir. Kapitalizmin henüz girmedeği ya da ancak embriyo aşamasında olduğu ve şahısların doğdukları andan itibaren ait olduğu toplumlardan bağımsız bireyler olmadığı kıtalar ve medeniyetler hariç, günümüzde artık hiç kimse aşk evliliği dışında bir evlilik düşünmemektedir. Görüldüğü üzere, bu tarihsel açıklama aslında Shorter’dan farklı bir şey söylemeyen Marx ve Tocqueville tarafından da kabul görecektir. İster Marx ile “kapitalizmden” isterse Tocqueville ile “demokrasiden” bahsedelim, her iki durumda da çağdaş dünyayı ve her şeyden önce kendisini kademeli ama kesin bir biçimde her türlü eski toplumcu anlayıştan, Louis Dumont’un ifadesiyle toplumun tüm kademelerini ve fertlerini ele geçirmiş olan “kutsallaştırmadan” (Yunancadaki *holos*) kurtaran bireyin ortaya çıkışını ifade etmektedir.

Entelektüel, kültür ve ahlak coğrafyasının birlik ve tutarlılığının bir bütün olarak çağdaş yorumudur bu. Geleneklerin yıkılması, küreselleşme ve aşk evliliği birbirinden ayrılamaz ve yeni bir dünya görüşünü de ortaya koymaktadır

Birazdan, görücü usulü evliliklerden sadece tercihe dayalı değil, aynı zamanda aşk-tutku dediğimiz yeni bir hissiyata dayalı birlikteliklere geçişte kendisini özel yaşam alanında gösteren müthiş devrimin başlıca sonuçlarını incelemeyi önereceğim. Aşk-tutku dediğimiz his, tabii ki çağdaş dönem öncesinde de vardı ama görmüş olduğumuz üzere aile ortamının dışında tutulmasına özen gösteriliyordu. Sizin de tahmin edebileceğiniz gibi, bu tarihsel dönüşümün sonuçları ve insan hayatının tüm alanlarında kendisini gösteren dallanıp budaklanmaları – ki kamusal ve toplumsal alanlar da buna dâhildir– devasa boyutlarda ve çok şiddetli olmuştur. Bunların incelenmesi de bir o kadar ilginç olacaktır, çünkü arkasından gelen 20'nci yüzyılın büyük yapı bozumundan sonra doğal olarak ikinci küreselleşmenin ortaya çıkışına eşlik etmiş olan ikinci hümanizmin ana hatları, ancak böylesi bir analiz neticesinde belirlenerek anlaşılabilir. “Eşlik etmiş” derken bu hiçbir şekilde onaylamış anlamına gelmiyor; ikinci hümanizm sadece aynı dönemin parçasıdır ve ikinci küreselleşmeye derinden bağlıdır. Nitekim Avrupalılar sıklıkla ikinci hümanizm ve yeni ahlaki zorunluluklar adına günümüzde küreselleşmenin gerçek veya sözde kötülüklerini eleştiriyor. Temel olarak, hâlâ büyük ölçüde Avrupa merkezli bir akıl ve haklarla bezeli bir Aydınlanma ideolojisi, aynı

anda hem metafizik-sonrası hem de sömürgecilik-sonrasına ait bir ötekini aşma ve sempati felsefesine geçişi ifade eden yeni ah-laki değerler adına küreselleşmenin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.

Ancak, şimdiki zamanın okumasına geçmeden önce bir an için durup bu noktaya kadar geçmiş olduğumuz yolların bir değerlendirmesini yapalım ve görmüş olduklarımıza, karşımızda belirlemeye başlayan bu garip ama müthiş vaatlerle dolu man-zaraya kısaca bir bakalım.

İşin özü şu: çağdaş kapitalizmin nihai çehresini teşkil eden liberal küreselleşme, kendisinden hiçbir şekilde ayrılamaz ikili bir sürecin atan kalbi, durup teklemeden, aralıksız çalışan motoru gibidir. Bir taraftan da evrensel rekabet, *benchmarking* ve kesintisiz yeniliklerin zoru ve küresel rekabet mantığının gerektirmesiyle gelenekler insanlık tarihinde vaki olmayan bir hız ve şiddetle aşınıp gitmektedir ve benim de geleneklerin “yıkımı” ya da “yapıbozumundan⁶²” kastettiğim budur. Max Weber’in, aklın inkişafıyla birlikte evrenimizi yavaş yavaş terk etmekte olan eski tanrıların ortadan ağır aksak ve fakat engellenemez bir şekilde kaybolmasıyla ilgili çalışmalarından bu yana Avrupa’da sürekli karşılaştığımız, dünyanın o meşhur “büyüsünü yitirmesi” de buna bağlıdır. Ve yine aynı sebeptendir ki dünyanın metalaşmasının “demokratik mülksüzleştirme” olarak adlandırdığım en ağır etkileri ortaya çıkmış, diğer bir deyişle, bugüne değin sürekli bir sosyal damping tehdidiyle idare edilmiş olan ve

62 Eğitimsizlerin düşüncesinin aksine Derrida’dan değil ama (çekiçli felsefe projesiyle) Nietzsche’den bu alıntı; ve çok açık bir şekilde “Metafizğin Yapıbozumundan (*Abbau der Metaphysik*)” bahseden Heidegger’den. Geç kalmış bir taklitçi olan Derrida ise Alman felsefesinden bihaber Amerikalı okurlara sezdirmeden bu fikri ve çözümlemeyi yukarıdaki öncüllerinden almıştır.

peş peşe krizlerle birlikte bizden her gün biraz daha uzaklaşan tarihin akışı üzerindeki kontrol yitirilmiştir.

Fakat bir yandan, tüm bunların neredeyse tam tersine tanıklık ettiğimizi de söylemek mümkün. Şöyle ki, yeni yeni belirmekte olan yeni bir kutsallık tasviri eşliğinde dünyanın yitip giden büyüsunü geri döndürecek, geçmişte benzeri olmayan, dinsel olmayışı ve insani yönüyle henüz keşfedilmemiş olmakla birlikte bir o kadar gelecek vaat eden ve aynı oranda bir temel ahlak görüşüne de temel teşkil eden bir oluşuma da tanıklık etmekteyiz. Çünkü, görücü usulü evliliklerden özgür tercihlerle şekillenen sevgi temelli birlikteliklere geçişle birlikte, tutkulu aşkın yükselişe geçmesi ve buna bağlı olarak çocukluğun ve arkasından da genel olarak insanlığın kutsallaştırılması her şeyi temelden değiştirmektedir ve buna kamusal ve siyasi alanlar da dâhildir. Fiili, ya da diğer bir deyişle ölçülebilir olarak ileride de göreceğimiz gibi, günümüzde insana verilen değeri başka türlü açıklamak mümkün değildir ve bunu sayısız katliam, esaret altına almalar ve hem de inanamayacağınız kadar yakın bir zamana kadar insanlık ve Avrupa tarihine damgasını vurmuş olan her türlü soykırımla açıklamak yeterli değildir. Başka türlü ifade etmek gerekirse, bugün doğuşuna tanıklık ettiğimizin kendine has ve tutarlı bir görünüm olduğunu söyleyebiliriz. Yeter ki tarihin bu akışını oluşturan üç ana hattı birbirine bağlama ve böylelikle küreselleşmenin sonunda yerini, sonuçları olumlu da olsa olumsuz da olsa her hâlükârda algılanmasında hâlâ güçlüklerle karşılaşılacak insanın kutsallaşmasına bırakacak olan geleneksel kutsallık biçimlerini nasıl yok etmiş olduğunu tüm derinliğiyle fark etme zahmetine katlanalım.

Bunlar arasında, bahsettiğimiz bu yeni geçişin özünde yatan sonuçları ortaya koyalım bir kere. Bu, ufukta görünen diğerlerinin de doğasına ışık tutacaktır.

Tutku-aşk devriminin altı sonucu: Boşanmanın icadı, laikliğin ortaya çıkışı, mahremin doğuşu, çocuklara duyulan sevgi, topluma açılma ve insanın kutsallaştırılması

Aşk evlilikleri ve ailenin artık ne toplum ne de gelenekler tarafından dışarıdan dayatılmadan seçilebilmesinin arkasında yatan bu yeni mantığın o denli derin ve o denli önemli sonuçları olmuştur ki burada hepsini ele alabileceğimizi iddia etmek anlamsız olur. Ben de, dolayısıyla, bunlar arasında esas olanları, bana gerçekten tutkulu gelen ve şimdiki zamanı anlamak, şimdiki zamanın çağdaş yüzü olan kapitalizm ve küreselleşmenin bu açıdan içinde yaşadığımız döneme damgasını vurmuş olan etkileriyle nasıl eşsiz bir şekilde, yeni değerleri, hatta hatta Aydınlanma ve bizim ansiklopedicilerimizin hümanizminden ayrılan yeni bir hümanizmi ortaya çıkartmış olduğunu göstermekle yetineceğim.

Boşanma: Madalyonun diğer yüzü ve ailenin geçirdiği üç safha

Belki de en paradoksal ve en aşikâr olan ilk sonuç boşanmanın icadıdır. Montaigne'in evliliği tanımlamak üzere ileri sürmüş olduğu imgenin ne yazık ki akıl karıştırıcı doğruluğu hem acımasız hem de gülünçtür. Evlilik, ona göre, içi güzel yiyeceklerle dolu bir kafese benzer; bu öyle bir kafestir ki dışarı-

daki kuşlar içeri girmek, içeridekilerse dışarı çıkmak için umutsuz bir çaba içindedir. Aşk evliliğinin kesin üstünlüğüne doğru ilerleyiş sırasında bu söylem daha da acılaşmaktadır. Aile içinde tutkulu aşk iddialarının güçlenmesi sürecinin ayrılmaz bir parçası olan boşanma tarihine engel olunamaz bir şekilde tanıklık edilen de maalesef budur. Boşanma, Fransa'da cumhuriyetçi fikrin kesin zaferinden sonra ancak 27 Temmuz 1884 tarihli Naquet Kanunu'yla yasallık kazanmıştır. Bu kanun, tahmin edileceği üzere kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Konu, halk nezdinde, örneğin Ulusal Meclis'te en ateşli tartışmalara konu olmuştur.⁶³ Eski İktidar'ın ateşli savunucularının direnişi karşısında modernlerin elde ettiği bu zafer Maupassant'ın romanındaki büyükannenin akıl yürütüşüne birebir oturmaktadır: “Evliliği biyoloji, soy, ekonomi gibi daha ‘sağlam’ temeller yerine aşk üzerine inşa edersek binayı bataklık bir zemin üzerine oturtuyoruz demektir.” Boşanmanın yasalaşmasına karşı çı-

63 Evliliğin resmi bir akde dayanmadığı Erken Orta Çağ döneminde kadın ve erkek arasındaki birlikteliği inkâr ederek (boş ol) hatta karşılıklı anlaşarak bitirmek mümkündür. Fakat buna karşılık olarak Kilise, Augustinus öğretisine uygun olarak evliliği kopmaz bir bağ olarak ele alır ve bunun da sonucu olarak boşanmayı red eder. Bir kez daha geleneğe üstün gelir kilise. Dördüncü Latran Konsülü sırasında, 1215'te, Katolik Kilisesi nihayet evliliği bir ayın, bir tören haline getirmeyi başarır. Dolayısıyla 13'ncü yüzyıldan itibaren boşanma kesinlikle yasaklanır. Ancak 18'nci yüzyılda, başını Voltaire ve Montesquieu'nün çektiği Aydınlanma filozoflarının da etkisiyle boşanma talepleri kamusal alanda tam anlamıyla ayyuka çıkar. Fransız Devrimi, 20 Eylül 1792'de geçirilen ve sadece genel itibarıyla boşanmayı kabul etmekle kalmadığı gibi aynı zamanda “kişilik ve karakter yapılarının uyuşmaması” nedeniyle karşılıklı anlaşarak boşanmayı da o dönem için düşünülmesi bile neredeyse mümkün olmayan bir ilerlilik örneği olarak kabul eden bir yasayla Fransa'yı çağdaş dünyanın bir parçası haline getirir. Genel kanının aksine, 1804 tarihli medeni kanun aşırı gördüğü bu özgürlüğü yeniden ele alarak bir çok sınırlama neticesinde karşılıklı anlaşma şartını uygulanamaz bir hale getirir (bundan böyle ailelerin iznini almak ve beş defa mahkemeye çıkmak gerekeceği gibi aynı zamanda eşlerin boşanmayı takip eden 3 yıl süresince evlenmesi yasaklanacaktır). 8 Mayıs 1816'da Bonald kanunuyla boşanma denen bu “cumhuriyetçi safsataya” yeniden son verilecek ve boşanma müessesesinin kesin olarak tesisi için (Vichy dönemindeki hasmane saldırılara rağmen) 27 Temmuz 1884'teki Naquet kanunu beklemek gerekecektir. Bundan sonra da boşanmanın kâh şurasını kâh burasını düzelten sayısız yasaya rağmen boşanma neredeyse mükemmel denebilecek bir şekilde aşk evliliklerinin güçlenmesine paralel bir süreç içerisinde yeniden sorgulanmayacaktır.

kanların düşüncesi de bu yöndedir. Ve aslında, tamamen yanı-
lıyor oldukları da söylenemez: Hiçbir şey duygular kadar kırıl-
gan ve uçucu değildir. Duygular dalgalanıp da aşk yerini kayıt-
sızlığa bırakmaya başladığında ya da nefret patlamalarına yol
açtığında, bir zamanlar eşleri birlikteliklerini bozmamaya mec-
bur eden nedenler de birer birer ortadan kalkar. Bunun tek bir
istisnası vardır ama: Eşlerin ayrılması önündeki yegâne değilse
de başlıca engel hâline gelmeye başlamış olan çocuklar.

Bu durumda, aşk evlilikleriyle boşanmanın bir arada icat
edilmiş olduğu da açıklık kazanmaktadır. Boşanmanın yasalaş-
tığı çok da uzak olmayan zamanlara kadar, “iyi insanlar”, yani
belirli bir kesime ait burjuvalar evli kalmaya devam etmektey-
diler ve böyle bir olay vaki değildi. Ön saflardaki bir siyasetçi-
nin, mesela, hele bir cumhurbaşkanının boşanabileceği kimse-
nin aklına gelmezdi. Halkın gözü önünde karısını aldatsın, bir
tarafından da metreslerinden birinden de çocukları olsun. Bu bile
olurdu da boşanma asla düşünülebilecek bir şey değildi. Boşan-
ma kariyerini mahvedebilirdi bu siyasetçinin. Özellikle sağ ke-
simde kabul gören hatalı bir genel kanıya son vermek için söylü-
yorum bunları. Sık sık, günümüzde aile kurumunun bozulmuş
olduğu ifade ediliyor fakat bir başka açıdan da, bu görünüşün
tam tersine, aile kurumunun hiçbir zaman olmadığı kadar iyi
durumda olduğunu söylemek de mümkün. Tek ebeveynli, ya-
pısı değişmiş, resmi nikâh sözleşmeleriyle bir çekişme hâlinde,
hatta belki çok yakında o büyük korku gerçekleşirse anne ba-
banın aynı cinsten olduğu bir aile, muhafazakâr kesimlerin gö-
zünde boşanma ve daha genel olarak modern yaşamın yozlaş-
malarıyla dolu bir mayın tarlası gibidir. Hakiki temellere otur-

muş olmakla birlikte çağdaş toplumlarda boşanmaların sayısında yadsınamaz bir artış olduğu dile getiriliyor bol bol. Ancak ne denli yaygın olursa olsun, günümüz ailelerinin evrimiyle ilgili böyle bir kanıdan daha yanlış hiçbir şey olamaz diye düşünüyorum ben. İşin aslı şudur ki, Avrupa tarihi içerisinde ailenin geçirdiği üç safha olmuştur ve şimdi içinde bulunulan durumu gerçekten de anlamak istiyorsak bu üç çağı da önümüze koyup herhangi bir kanıya varmadan önce etraflıca karşılaştırmak gerekir.

Bu çağlardan, ya da diğer bir deyişle bu dönemlerden ilki, Maupassant'ın büyükannesinin de yaşadığı, Eski İktidar dönemine denk gelen dönemdir. Bu dönemde evliliğin ne temelinde ne de meşruiyetinde vardır aşk. Asla boşanılmaz, ama yaşlı kadının torununa da dediği gibi, "insan çok kereler sevebilir". Tahmin edeceğiniz üzere, bu da üstü örtülü bir şekilde de olsa, yasaklanmış olmasına rağmen zinanın yazılı olmayan bazı kurallar çerçevesinde değerlendiriliyor olmasına işaret eder. Bu arada, nüfus bilimciler ve tarihçilerin çalışmalarında da görüldüğü gibi Orta Çağ ailesi çok da eleştirilmeden genel kabul görmüş ve sıradan bir kanının aksine, çok daha sıklıkla tek ebeveynli ve günümüzdeki aileler gibi parçalanmış ve yeniden bir yapı tutturmuş türde bir ailedir. Erken ölümler nedeniyle insanlar sık sık tekrar evlenirler. Normal aile yapısı karı-kocadan oluşmasına rağmen aile yapısı yeniden evlenmelerle değişmekte ve bugün özlem duyduğumuz geniş aileler oluşmaktadır.

İkinci dönem burjuva çağıdır ve diğer bir deyişle, bu dönemde 1850-1950 yılları arasındaki aile tipi çıkar karşımıza. Bu aile gelenek ile aşkın, eski ile yeninin bir karışımıdır. Öncelik-

le, insanlar “kendi dünyalarında” evlenir. Bu da evliliklerin aslında hâlâ büyük ölçüde “görücü usulü” gerçekleştiği, işin geleneksel yönünü teşkil eder. Ama öte yandan insanlar birbirlerini severler de; işin başında, bir nebze de olsun severler. Ama yine de çok fazla ve uzun zaman devam eden bir sevmek değildir bu. Doğrusunu söylemek gerekirse, aşk gerçekten ziyade bir fantezidir: Ekonomik ve toplumsal çıkarlar aşkı mantık ve duygulardan çok uzakta bir yere taşımaktadır. Günümüzde sağın istikrar adına idealize ettiği de bu burjuva evlilikleridir. Bırakın boşanmaya hiç hoş bakılmamasını, boşanma neredeyse yasaklanmış durumdadır. Fakat, bugün saçma bir şekilde idealize edilen yine aynı burjuva evlilikleridir ki kadınlar, bu evlilikler içinde günümüzde sadece mesleki değil aynı zamanda duygusal anlamda da tüm hayatlarını öyle ya da böyle kendilerini aldatan kocaları uğruna feda etmektedir. Kaldı ki, işin aslını da söylemek lazım: Bir başka kurum daha vardır ki evlilik kurumu bundan ayrı düşünülemez: Genelevler. Evet, genelevler olmadan hayran olduğumuz bu burjuva evlilikleri uzun süre varlıklarını sürdüremezlerdi.

Günümüzdeyse ailenin, resmi olarak evlenen hatta bazen de hiç evlenmeyen erkek ve kadının sadece ve sadece aşk değilse de temel olarak aşka dayalı olarak birbirlerini seçtikleri birlikteliklerin üçüncü çağına girmekteyiz. Oysa, diğer bir taraftan da ister belediye başkanının ister papazın önünde gerçekleşsin, bu evliliklerin, bu yeni birlikteliklerin yarısı boşanmayla sonuçlanmaktadır. Ne kadar hoş görülme ve ne kadar hoş yaşanmasa da zina varlığını sürdürmektedir. Ancak çocuklara duyulan sevgi ayrılığın önüne geçmekte ve bunun da arkasından

sıklıkla o tutkulu aşk sona ererek yerini günlük bir alışkanlığa terk etmektedir. Çağdaş ailenin başarısızlıklarına kimse karşı çıkamaz. Bu, modern ailelerde durumun geçmişe kıyasla daha kötü olduğu, herkesin “elimizden kaçıp gittiği” ve bu soylu kurumun yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu anlamına mı gelir? Elbette ki hayır. Çünkü çağdaş aileyi tarif ederken ileri sürdüğümüz gerçekler temelinde, aile kesinlikle aşk mantığına dayalı oluşturulan bir birliktelik olarak karşımıza çıkmakta ve aslında bu şartlar altında, boşanma da aynı çerçevede geçerli bir gerçeklik hâlini almaktadır. İyi düşünecek olursak, aslında geçmişe özlem duyan muhafazakârların savını onlara karşı da kullanabiliriz: Âdeta bir mucize gibi, esasen iyice düşünürsek, temelinde sadece aşka dayanan evliliklerin ancak yarısı “yol tutmaktadır”. Ve, iddiamı kesinlikle daha da alevlendirmek için şunu da ekleyeceğim ki, sıklıkla burjuva evliliklerinde olduğu gibi sırlarla, yalanlarla ve çocukların aşırı duyarlı alıcılarından asla kaçamayan derinlerdeki bir nefretin etkisiyle yıpranmış, sağlıksız ve başarısız evliliklere kıyasla, sağlıklı bir boşanmada çocukların ruhsal olarak daha az mutsuz ve daha az rahatsız olması hiç de imkânsız değildir.

Tüm bunları tartışabiliriz elbette. Açık olan şu ki, en azından aynı anda tarihsel ve felsefî bu tür bir yaklaşımla ele almadıktan sonra dönemi anlamak mümkün değildir. Sonradan herkes kişisel olarak ya da yukarıdakiyle arasındaki düzenlemelere uygun olarak kendi kararını verir.

Şimdi bu tarihin genel mantığı yerli yerine oturduğuna göre, geleneklerin benzersiz bir şekilde alaşağı edilmesini takiben küresel kapitalizmin bizi nasıl garip bir hümanizm çağına sok-

makta olduğunu gösterebilmek için, bu tarihin bazı başka sonuçlarına da çabukça değinmek istiyorum.

Aşk evliliği ile cumhuriyetçi laiklik ilişkisi

Boşanmadan sonra en görünür olan ikinci sonuç çok doğaldır ki cumhuriyetçi laikliktir. Genelde özel yaşamın tarihini dikkate almaya pek de meyilli olmayan cumhuriyetçilerimize ne kadar çelişkili görünse de, bu diğerlerinden ayrı tuttukları bir değer olan laik cumhuriyetin temelinde de vardır. Peki neden? Ve nasıl? Anlaşılması kolaydır aslında. Her şeyden önce şu çok açıktır ki Aydınlanma'nın yayılmasını sağlayan düşünceler tarihi değildir. 19'ncü yüzyılı anımsayacak olursak hâlâ büyük ölçüde okuma yazma bilmeyen dönemin Fransa'sında Voltaire, Condorcet ya da Rousseau'nun nasıl bu denli kesin bir etki bırakabilmiş olduğu bir muammadır. Halkın entelektüel yaşamla arasında neredeyse hiçbir bağlantı yoktur. Halk ne kitap okur ne de basını takip eder; radyo ve televizyon dersiniz o zamanlar bunlar zaten yoktur. Dolayısıyla Aydınlanma'nın yeni ihtiyaçları, ilk önce de cumhuriyet için en değerli olan değerler, gündelik hayatın içerisinde, bu nedenle de bir şekilde bilinçsizce kendi yolunu bulur. Maaşlı çalışmanın etkisiyle doğmuş oldukları kırsal toplumlardan "koparak" çalışmak için şehre "inen" bireyler, aynı zamanda din baskısından da uzaklaşmışlardır. İşte, gündelik hayatın düşün hayatını değiştirdiği temel süreç bu şekilde gerçekleşmiştir. Çünkü bu toplumsal bağ, din kelimesinin etimolojisinde de yeterince görülebileceği gibi, her şeyden önce Kilise'nin bir yaratusıdır. Köyünden uzaklaşmak, başlangıçta küçük yerden kurtulmak, din adamlarından ve inanışlar-

dan uzaklaşmak, kendini manevi ritüellerin baskısı altındaki sosyal ve kültürel bağlardan uzakta, başka biçimlerde düşünme olanaklarına açmak anlamına gelir. Bu uzaklık, bu mesafe tanrıtanımazlık değil ama seçme özgürlüğü demek olan laikliklidir. Bu mesafe olmaksızın laiklik mümkün değildir. Modern Avrupa'nın iki temel kaidesi olan sevgi ve laikliğin hiç değilse düşünülebilir olması için bireyin toplumdan bağımsız bir varlık olarak doğmuş olması, bütüncülüğün (*holizm*) bireyselliğe yer vermesi gerekmektedir. Gördüğümüz gibi kapitalizm bu noktada sadece değerleri yıkan değil aynı zamanda değerleri yaratandır da.

Mahremin doğuşu

Boşanma ve laikliği takip eden üçüncü sonuç da özel hayatın, yani mahremin doğuşudur. Çok iyi bilinen bu olgu toplum bilimciler ve tarihçiler tarafından uzun zamandır incelenmektedir. Bu nedenle üzerinde fazla durmayacağım. Fakat her hâlükârda açık olan bir şey var ki evlerimizdeki kapı ve koridorların icadı da –ki ancak 18'nci yüzyıldan sonrasına denk gelir⁶⁴– aynı geleneksel toplumsal hayat tarzlarından kopuş gibi radikal bir başka kopuşa işaret eder. Bugün bize çok garip gelebilir, ama eski devirlerin yaşam alanlarında ne sıradan insanlar ne de seçkinler için mahrem ya da bu tür yakınlaşmalar söz konusu olmuştur. İster şehirde olsun ister kırsalda, aile-

64 Bu noktada da Ariès'in çalışmaları oldukça değerlidir: "Özellikle Fransız kaynaklarından yola çıkarak ailenin sokaktan, meydandan, toplumsal hayattan uzaklaşmasını ve dış müdahalelere karşı daha korunaklı ve mahrem olan için daha iyi hazırlanmış evlerin içine çekilmesini 17'nci yüzyıl sonlarına ve 18'nci yüzyıla yerleştirdim. Özel mekânların bu şekilde yeniden düzenlenmesi (kapılarla bir odadan diğerine geçişler yerine) odaların ortak olarak açıldıkları bir koridorla irtibatlandırılmaları ve işlevsel olarak (salon, yemek odası, yatak odası.) birbirlerinden ayrılmaları şeklinde gerçekleşmiştir." Age., Önsöz.

lerin çok büyük bir çoğunluğu kendilerine fiilen herhangi bir özel yaşam imkânı tanımayan tek göz mekânlarda yaşamaktadır. Ancak bize namahremi henüz arzulanmadığını düşündüren, ekonomik imkânları elverse dahi burjuvazide de aristokraside de gözlemlenmemiş olmasıydı. Soylulara veya burjuvaya ait büyük evlerin mimarisini incelediği çalışmalarında Philip Ariès sayıları ne kadar çok olursa olsun odaların hiçbir özel işlevi bulunmadığını ve genellikle, bugün için kabul edilemez olan bir gelişigüzellik içerisinde birbirine açıldığını göstermiştir. Farklı mekânları birbirinden ayıran ve bu mekânlara özerklik kazandıran bölmeler ve koridorlar için 18'nci yüzyılı beklemek gerekmiştir. Bu konuda ikna olmak isteyenler varsa Versailles'daki özel daireleri ziyaret edebilirler. Söz konusu soylular da olsa, kralın kendisi de olsa mekânların darlığı ve ufaklığı insanı düşündürür. Okullarda Güneş-Kral'ın⁶⁵ "ihtiyaçlarını uluorta giderdiğini" öğrenen öğrencilerin nasıl kikirdeştiklerini hepimiz hatırlarız. Bu durum, namahrem yakınlaşmaların kral için bile henüz yürürlüğe girmemiş olduğunu göstermektedir. Bu yeni düzenin çelişkili bir şekilde toplumsal ve siyasi hayatı nasıl sarstığını birazdan göreceğiz.

Anne-babaların doğaldan ziyade tarihsel temelli sevgisi

Dördüncü kırılma ya da dördüncü sonuç ikinci hümanizmin yeni değerlerinin nasıl ortaya çıktığının anlaşılabilmesi açısından belki de en önemlisidir. Bugün bildiğimiz hâliyle her zaman koşulsuz ve diğer tüm sevgilerin üzerinde bir sevgi olan anne-babanın çocuklarına duydukları sevginin ortaya çıkışının

65 XIV. Louis. Ç. N.

temelinde bu vardır. Açıkçası, çocuklara karşı duyulan hislerdeki bu devrim bile aşk evliliklerinin bir sonucudur. Aşk evliliklerinin artık hiçbir şekilde geleneklerin baskısıyla değil sadece tutkuyla yapıldığı gerçeği çocuklara gösterilen sevginin de en sağlam şartlarından. Aşkın meyveleri, genel anlamda, aşkın nesnesidir.

Oysa, ne kadar garip gelirse gelsin, çocuk sevgisi Orta Çağ boyunca hiç de bu kadar ortak ve yaygın bir şey olmamıştır. Anne sevgisini çok doğal, dolayısıyla içgüdüsel ve buradan da hareketle evrensel ve ebedi bir şey olarak görmek isteyen o inatçı görüşün aksine, öyle görünüyor ki bir çocuğun ölümü eski zamanlarda yoksul aileler içinde pek çok durumda bir domuzun ya da bir atın ölmesinden daha az ciddiye alınmıştır. Jean Louis Flandrin, günümüz biyologları ve doktorları tarafından kabul gören genel kanının aksine, o devirlerde çocuk ölümlerinin sadece yetersiz hijyen ve bilimin daha emekleme aşamalarında olmasından kaynaklanmadığını çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.⁶⁶ Unutmayalım ki, çocuk ölümleri 18'nci yüz-

66 Konuyla ilgili olarak Ariès'in kitabının ikinci baskısındaki önsözde eğer yeniden yazacak olsa yapacağı değişikliklerle ilgili olarak Flandrin'e hakkını teslim edişine bakmak gerekir. "Öncelikle, bu çok önemli ve giderek daha yakından tanıdığımız olguya, 17'nci yüzyıl sonlarına değin müsamaha gösterilmiş ve devam etmiş olan bebek cinayetlerine dikkat çekmek isterim. Roma'daki teşbir gibi kabul görmüş bir uygulama değildir bu. Bebek cinayeti ciddi biçimde cezalandırılan bir suçtu ve bu nedenle, belki de yaygın olarak gizli bir şekilde, kaza süsü verilmek suretiyle yerine getirilmekteydi. Buna göre bebekler anne-babalarıyla yattıkları yatakta doğal nedenlerden boğularak ölüyorlardı ve çocuklara bakmak veya korumak için hiç bir şey yapılmıyordu. Jean-Louis Flandrin bu gizli uygulamayı incelemiş, 18'nci yüzyılda gözlemlenen çocuk ölümlerindeki düşüşün sadece tıbbi ve hijyenik nedenlerle açıklanamayacağını göstermiştir. Bunun tek bir nedeni vardır: sadece istenmeyen çocukların öldürülmesine veya öldürülmesine yardım etmeye bir son verilmiştir." Yine Jean-Louis Flandrin'in *Familles (Aileler)*, (Seuil, 1984) adlı kitabında yer alan bu konuyla ilgili olarak bebek ölümlerine ayrılmış çok aydınlatıcı bölümler ile François Lebrun'un Eski İdare döneminde evlilik yaşantısı konulu kitabının da son iki bölümüne bakmakta yarar vardır. Yazar, kitabında çocukların bakıcıya verilmesi, terk edilmesi ve boğulmasıyla ilgili olarak çok yerinde bir soru sorar: "En azından 1760-1770'li yıllarda toplumun bilinçlenmesine kadar geçen dönemde genel olarak annelerin veya daha ziyade

yılda hâlâ göz ardı edilemeyecek oranlardaydı ve her iki çocuktan sadece biri on yaşını görebiliyordu!⁶⁷ Oysaki, sadece halk tabakalarında değil, aynı şekilde daha iyi durumdaki bazı ailelerde de çocuk ölümlerinin oranını bir hayli yükseltecek tarzda kasıtlı olduğu kadar yaygın bazı uygulamalar –üç uygulama– vardır; Flandrin'e göre bu uygulamalar öncelikle çocuk ölümlerinin iki kat artmasına neden olan bakıcıya verme, sonra terk etme ve bir de bugün bize “olamaz” dedirtse de bebekleri ezme ve boğma riskine rağmen (ki hesaplanmış bir risktir bu) geceleri sütten kesilmemiş bebeklerle birlikte yatma alışkanlığı. Bu son bahsettiğim o kadar yaygındır ki Kilise'nin sert ihtarlarına neden olmuştur.

Terk edilme konusunun izlerini sıklıkla masallarda görürüz. Örneğin Perrault'nun *Parmak Çocuk*'unda yer alır bu tema. Psikanalitik okumaların aksine maalesef sadece fanteziden ibaret değildir ve o dönemin realitesini çok güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Tahminlere göre 18'nci yüzyılda küçük çocukların %30'u hâlâ kurban edilmekteydi.⁶⁸ O devirlerde özellikle şehirlerde yaygın olan çocukların sütanneye veya bakıcıya verilmesi uygulaması ise –ki çocuklarını bu şekilde başkalarının bakımına teslim edenler arasında iyi hâlli tüccarlar da vardı– aslın-

bakıcıların küçük bebekler için en temel önlemleri almayışının arkasında ne gibi bir neden vardır? Hiç değilse Philippe Ariès'in açıklamalarından sonra sorulabilir bu soru: doğanın yeterince donatılmamış öznelere(ni) ortadan kaldırmasına yardım etme olgusu açıkça belirtilmemekle birlikte, bu utanılacak bir şey olarak da gösterilmemiştir. Ahlaki olarak nötr karşılanan, Kilise ve Devlet ahlakınca lanetlenen ve fakat yine de gizliden gizliye, yarı-bilinçli bir şekilde ve niyet, unutkanlık ve sakarlık sınırlarında devam ettirilen 'şeylerden' olagelmıştır.”

67 Bu konuyla ilgili olarak François Lebrun'ün belirttiği ve yorumladığı korkutucu rakamlara bkz., a.g.e., s.47 ve devamı.

68 Bkz. John Boswell, *Au Bon Coeur des Inconnus. Les Enfants Abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance* (İyi Kalpli Yabancılar Arasında: Antik Çağlardan Rönesans'a Terk Edilmiş Çocuklar), Gallimard, 1993.

da çocukların ölüme terk edilmesinden başka bir şey değildi. Jean Louis Flandrin, bu bağlamda hiç de istisnai olmayan bir örnek verir: Bir bakıcıya yirmi sene içerisinde on iki çocuk emanet edilmiş. Ve bu süre sonunda çocukların bir tanesi bile evine canlı dönememiştir! Burada, günümüzün değerlerine göre bize sarsıcı gelen de bu durumun hiç endişe verici olarak değerlendirilmemiş ve hiçbir incelemeye tabi tutulmamış olmasıdır ki böyle bir durumun ahlaki olarak da ne kadar kanıksanmış olduğunu gösterir bize. Jean-Louis Flandrin, Montaigne'nin arkadaşlarından birine oldukça sakın bir şekilde "iki veya üç çocuğunun bakıcıda öldüğünü" anlatışını anımsatır ki Montaigne bile tam olarak rakamın kaç olduğundan emin değildir! Hangi aile babası günümüzde böyle bir cümleyi telaffuz edebilir acaba?

Aynı bağlamda, *Émile*'in yazarı muhteşem Rousseau da beş çocuğunu terk etmiştir ki bu da o dönem için hiç de garipsenecek bir durum değildir. Hatta, çok da bilmediğimiz bir şey de sadece bir Paris hastanesinde toplanan bu terk edilmiş çocukların ancak onda birinin on yaşına kadar hayatta kalabildiğidir.⁶⁹ Öyle ki, Rousseau'nun aslında o kadar da kötü değilmiş gibi betimlediği terk etme, gerçekte sefalet ve tarifsiz acılarla örülü bir hayatın arkasından gelen bir tür ölüm cezası gibidir aslında. François Lebrun ise 18'nci yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir "korucu" örneğini gündeme getirir; yeni doğmuş ve terk edilmiş bebekleri sırtında taşıdığı içi kumaş kaplı bir kutunun içinde hastaneye taşıyan bir korucudur bu. Ve daha çok bir tabutu andıran bu kutuyu her açtığında, içe-

69 Age.

rideki bebeklerden neredeyse bir-ikisinin zaten çoktan öldüğünü görür neredeyse her zaman. Tüm bunlar herkesin bilgisi dâhilinde, herkesin gözü önünde olan biten ve kimselerin öyle ya da böyle kınamadığı ya da itiraz etmediği şeylerdir. Hatta öyle ki, çocukların terk edilmeleri kadar eğitimlerine gösterilen ilgisizlik görece iyi durumdaki ailelerde bile o derece fazlaydı ki, çocukların ölmesi, vakayı adiyeye demesek de üzülecek bir olaydan öte anlam ifade etmiyordu. Dahası, eski dünyada hâkim olan ve Yunan düşüncesinde ayyuka çıkan görüşe göre çocuk denen şey eksik, kelimenin tam anlamıyla “mükemmel olmayan” ve kesinlikle kusurlu bir varlıktır ve bir yetişkin karşısında herhangi bir öneme de sahip değildir. Bu açıdan bakıldığında, o dönem için yeterince aydınlanmış olan Luther veya Bach gibileri bile bu şekilde ve pek de bir şey hissetmeden bir düzine çocuk kaybetmiş olabilirler. Peki, meseleye bir de öbür taraftan bakalım; günümüzde büyük çoğunlukla bir ailenin başına gelebilecek en kötü şeydir bir çocuğunu kaybetmek. Kendimizi bu tür bir durumdan korumaya çalışıp dururuz ve bu bir aile için en korkunç kâbustur.

Elbette, anne sevgisi hatta baba sevgisinin aşk evliliklerinden önce hiçbir şekilde var olmadığını düşünmek abesle iştigaldir. Antik Yunan ve Antik Roma bu tür saçmalığın tam tersini gösteren türlü örneklerle doludur. Fakat öncelikle, daha önce de söylediğim gibi Orta Çağ’ın Antik dönem olmadığını anlamak gerekir. Ayrıca, tarihçilerin anlatılarında Eski İktidar döneminde de çocuklara duyulan sevginin herkesçe paylaşılan bir olgu olmadığını gösteren çok sayıdaki gerçek kanıtı da dikkate almak gereklidir. Ariès’in de birçok meslektaşı, özellikle de

Emmanuel Leroy-Ladurie ve Jean-Louis Flandrin'in⁷⁰ de tartışa geldiği gibi, bizler de Orta Çağ'da ebeveynleri çocuklarına bağlayan ya da bağlamayan duyguların asıl doğasını ve modern zamanlarda çocuklara karşı duyulan sevginin doğuşuyla yaşanan kırılma noktalarının belirli dönemlere ayrılıp ayrılamayacağını elbette tartışabiliriz. Evet, bu tartışmalar hâlâ devam etmektedir ve konuyu bu noktada sonlandırmaya da hiç niyetim yok. Ayrıca çocuklara duyulan sevgi meselesinin 17'nci yüzyılın sonunda artık bir doyum noktasına gelmiş olduğu ve o günden sonra da bu sevginin, en azından Batı'da, sadece daha da artmış ve güzelleşmiş olduğu da tartışma götürmeyecek bir gerçekliktir.

Söz konusu dönemlerin ne kadar eski zamanlara ait olduğu düşünüldüğünde, Orta Çağ'la ilgili tüm bu tartışmalara son verecek tüm belgeler ve diğer tüm unsurlara sahip olunmasına rağmen bu çağdaş sevgi devriminin diğer kıtalarda da benzer bir biçimde nasıl da gerçekleşmiş olduğunu gözlemlemek özellikle ilgi çekicidir. Bu, özellikle bizim tarihimizden daha kısa olan tarihiyle çağdaş demokratik toplumlarda çocuğun statüsündeki evriminin doğası ve izlediği yolları daha net bir şekilde değerlendirmemize olanak tanıyan Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihi için de böyledir. Bu konuda, bir iktisatçı ve Princeton Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Viviana Zelizer'in çalışmaları kesinlikle aydınlatıcıdır ve oldukça net ve kesin açıklamalar ortaya koymaktadır. *Paha Biçilemez Çocuğa Bir Bedel Biçmek* şeklinde tercüme edebileceğimiz *Pricing*

70 Bu tarihsel tartışmaları bir odağa yerleştirebilmek açısından bkz. Egle Becchi ve Dominique Julian, *Histoire de l'Enfance en Occident (Batı'da Çocukluğun Tarihi)*, Cilt I, s. 112 ve devamı; Seuil, 1998.

the Priceless Child (1985) adlı kitabında, Viviana Zelizer 1870-1930 yılları arasında Amerika’da çocukluk kavramı etrafında gelişen ve Avrupa’da bizlerin çok daha uzun bir süreçte, diyelim ki 16’ncı ve 19’ncü yüzyıllar arasındaki dönemde yaşadığımız ve bu nedenle daha ilginç bulabileceğimiz köklü değişimleri ele almaktadır.⁷¹ Zelizer’in analizi özü itibarıyla aşağıdaki fikir etrafında şekillenmektedir: Bir çocuğun “bedeli” olarak adlandırabileceğimiz bu evrimi, tarafsız olarak ölçülebilir olan şu üç ekonomik kriter etrafında incelemek lazımdır: Ölümle sonuçlanan kazalarla ilgili olarak mahkemelerin verdiği kararlar, hayat sigortaları ve Avrupa’da kesinlikle yasaklanmış olmakla beraber Amerika’da varlığını sürdüren evlatlık “pazarı”. Viviana Zelizer’in bazı tabuları da alaşağı ettiğini dikkate aldığımızda, Zelizer’in çalışmasının sadece eğitici olmanın ötesine geçtiğini de belirtmeye zorunlu hissederim kendimi.

Yazarın varmak istediği yer neresidir peki?

Yine konunun özüne dönelim. 1870’li yıllarda, özellikle de kırsalda, mesela bir çiftlikte yaşayan çocuklar, ellerinden iş gelmeye başlar başlamaz –ki yedi yaş dolaylarıdır bu– aynı Orta Çağ Fransa’sında olduğu gibi işe koşulur, çalışmaya başlarlardı. Dolayısıyla, çocuk bu hâliyle gelir getiren bir varlıktır ve aileler için bir “ekonomik araç” olduğu açıktır. 1870’de her on çocuktan sekizi paralı bir işte çalışmaktaydı. Buna karşın, Viviana

71 *Pricing the Priceless Child, The Changing Social Value of Children, (Paha Bıçilemez Çocuğa Bir Bedel Bıçmek: Çocukların Değişen Toplumsal Değeri)*, Princeton University Press, 1985. Kitabın gözden geçirilmiş baskısı, 1994 senesinde Princeton Paperback’ten yeni bir önsözle birlikte çıkmıştır. “Çocuk yaşamının kutsallaştırılması” konulu kitabın ilk bölümü özellikle eğitici. Ayrıca, Jeanne Lazarus’un Viviana Zelizer’in çalışmalarıyla ilgili oldukça zeki değerlendirmelerinin yer aldığı “Ailenin Bedeli Olmaz: Viviana Zelizer’in Çalışmalarına Bir Giriş” başlıklı harikulade makaleyi de okumanızı öneririm. Makaleye İnternet’te “La vie des idées.fr” adresinden kolaylıkla ulaşılabilir. Makaleye İnternet’te “La vie des idées.fr” adresinden kolaylıkla ulaşılabilir.

na Zelizer'in 1930'lara tarihlediği –tarih şu ya da bu şekilde ke-sintisiz bir akış içinde olduğundan bu elbette bir röper nokta-sıdır– modern dönemdeyse aile sevgisi geliştiği ölçüde, çocuk-ların çalışması köylerde bile son bulur. Çocukların (manken-lik, reklamlarda boy göstermek vs. işlerde) her şeye rağmen ça-lıştığı durumlar da kurala uygun istisnalar olacaktır. Kaldı ki kamuoyu da bu istisnai durumları hoş karşılamamış ve sosyal hizmet kurumlarının yakın takibine alınmışlardır. Artık çalış-mak anlamında çocuktan beklenen tek bir şey vardır: Ders ça-lışmak. Diğer bir deyişle çocuğun anne babası için değil kendi çıkarı için çalışması beklenir. Dolayısıyla, artık çocuğun eko-nomik anlamda hiçbir yararı da yoktur. Bu açıdan bakıldığın-da, çocukla anne-babası arasındaki tek parasal ilişki cep harç-lıkları ve sadece para harcatan ve geri dönüşü de olmayan yıl-başı hediyelerinden ibarettir. Özetlemek gerekirse şunu söyle-yebiliriz: Sevgi dediğimiz şey çocukları kutsallaştırıldığı kadar aynı zamanda ekonomik evrenin de dışına taşımış ve onu keli-menin tam anlamıyla “paha biçilemez” bir duygu eksenine yer-leştirmiştir. Çocuğu, “sağlığa paha biçilmez” cümlesindeki gi-bi paha biçilemez bir şey olarak gördüğümüz zaman, çocuk en pahalı şey hâlini alır. Aynı sağlık gibi. İşte somut gerçekleri se-ven pragmatik bir Amerikalı olan Viviana Zelizer'in objektif bir şekilde ortaya koymak istediği evrim de budur. Bu açıdan ele alındığı vakit, çocuk ölümü vakalarıyla ilgili mahkeme karar-larının karşılaştırılmasının özellikle eğitici olduğu görülecektir.

Nitekim, eski zamanlarda, mesela Viviana Zelizer'in röper noktası üzerinden hareket etmek adına diyelim ki 1930'lu yıl-lardan önce, bir üçüncü tarafın neden olduğu kaza eseri ölüm-

lerde mahkemelerin iş gücü kaybı nedeniyle aileye sadece “ekonomik kayıp” temelinde tazminat verilmesine hükmetmesi kayda değerdir. Bu bağlamda duygular, duygusallık, hukukçuların o meşhur *pretium doloris*⁷² hiç de hesaba katılmazdı. Böylelikle, Viviana Zelizer, tezindeki iki önemli fikri karşılaştırmaya başlar. Bunlardan ilki 1896 yılına aittir ve söz konusu olan bir anne-babanın iki yaşındaki çocuklarının kaza sonucu ölümünden sorumlu tutulan Georgia tren yolu şirketine karşı açtığı davadır. Jüri, bu davada gözünü bile kırpmadan tren yolu şirketinin ölen çocuğun ailesine hiçbir şey vermemesine karar verir; çünkü o yaşta bir çocuğun hiçbir geliri, getirisi yoktur! Bu kararın çağdaş vicdanları en şiddetli şekilde sarsacak bir karar olduğu çok açık olmakla birlikte, hükmedilen, o dönemde gayet kabul edilebilir bir karardır. Buna karşın, 1979 senesinde ameliyat sırasında hayatını kaybeden üç yaşında bir çocuğun ölümünden sorumlu tutulan bir kliniğin çocuğun ailesine 750.000 dolar tazminat ödemesine karar verilmiştir. Çocuğun ekonomik yararlığı azaldıkça sevgi açısından bir o kadar kutsallaştırılarak bir o kadar da “paha biçilemezleştigi” açıktır. İlk olarak 1870’lerdeki çocuk örneğinde gördüğümüz üzere, çocuklar ekonomi dışında olmaları itibarıyla ve ardından da bugün mahkemelerin hükmettiği ve 19’ncü yüzyıl hâkimlerinin dudaklarını uçuklatacak cinsten, akla hayale sığmaz bedellerle özdeşleşerek her iki anlamda da paha biçilemez bir konumdadır artık çocuk.

Viviana Zelizer’in değindiği ikinci kriter, hayat sigortasıdır. İlk defa 1875’te bir sigorta şirketi ebeveynlere on yaşından küçük olan çocuklarından birinin ölmesi hâlinde bir koru-

72 Fiziksel acı. Ç. N.

ma sunma yürekliliğini gösterir. Fazla ayrıntıya girmeden söylemek gerekir ki burada kayda değer olan prim miktarının hesaplanmasında böyle si bir riskten doğabilecek ekonomik tazminat kriterlerine bakılmasıdır. Kiranın arkasından ikinci büyük sabit harcama kalemi oluveren bu sigorta türü inanılmaz bir başarı elde etmişse de “duygusal” kaybın hiçbir aşamada adı geçmemektedir. Çağdaş anlamda sevginin gç kazanmasıyla birlikte bu tür sözleşmeler de genel hoşgörüsüzlük karşısında ortadan kaybolup gitmiştir.

Ve nihayet, üçüncü kriter olarak da Viviana Zelizer çocukları bakıcıya verme ve evlatlık edinme mantıklarını karşı karşıya getiren çarpıcı karşıtlığı yatırır masaya. Yine burada da ayrıntılara girmeden savı bir bütün olarak ifade edelim: Bakıcı tutmak sizi kendi çocuğunuzdan kurtarsın diye birisine para vermeyi de içerirken (ki bu noktada anımsamakta yarar var ki eski devirlerde bakıcı tutmak tam pansiyon prensibi doğrultusunda bir hizmet olabilmekte ve uzun yıllar boyunca süre bilmekteydi), ocuk sahibi olma arzusuyla, kendisi de aile sevgisinin gelişiminde etkili olan evlat edinme ise, aksine, anne-baba olmanın zevklerini tadabilmek için zaman zaman (bu uygulamanın kanunen geçerli olduğu Amerika Birleşik Devletleri’nde mesela) nemli paraları gözden çıkarmayı da gerektiren yaygın bir toplumsal olgu hâlini almıştır. Burada yine, belki de bedel koyulamayacak bir şeyin bedelinin, çelişkili bir şekilde, nasıl objektif olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Özetle, Viviana Zelizer’in ailenin ve çocukla kurulan ilişkilerin duygusal evrimi bağlamında Avrupa’yı da, ama bu sefer çok daha uzun bir süreliğine etkilemiş olan sürece benzer bir

süreci Ariès'e göre özellikle Amerika için ve hâliyle oldukça kısa bir tarih kesiti üzerinde ele alarak açıkladığı söylenebilir. Günümüzde hâlâ sık sık tartışılmakta olan kritik bir noktaya özellikle parmak basmak gerekir ki Viviana Zelizer'in eski devirlerde çocukların hapsediği sevgisizliğin sadece ve sadece hijyen eksikliği, doktor unvanını taşımaya layık doktorların bulunmaması, bilimlerin geri kalmışlığı vs. nedenlerle de fazlasıyla açıklanabilecek yüksek çocuk ölüm oranlarıyla alakalı olduğuna dayanan söz konusu tezi bilimsel sosyobiyoloji açısından oldukça popüler gerçekler ve savlarla çürütmesi Amerika'nın entelektüel ortamı içerisinde büyük bir ileri görüşlülük ve entelektüel cesaret örneğidir. Çocuk kadar kırılgan bir varlığa duygusal olarak yatırım yapmak eski devirler için "duygusal bir çılgınlıktır" ve söz konusu sevgi eksikliğiyle ilgili olarak ileri sürülen sıradan bir açıklamadır bu. Zaten, Ariès ve Shorter'ın Orta Çağ üzerine çalışmalarıyla açık bir paralellik kuran Viviana Zelizer, bu perspektifi ikna edici ve açıklayıcı bir şekilde tersine döndürür: Çocukları giderek daha fazla sevmişsek, bunun nedeni tıptaki ilerlemelere bağlı olarak çocuk ölüm oranlarının düşmesi değildir. Tam tersine, kültürel ve tarihsel yaklaşımları takiben çocukları sevmeye başladığımızda ölüm oranları da düşüşe geçmiştir.⁷³ Ayrıca 17'nci yüzyıl Fransa'sıyla alakalı olarak Ariès'in de işaret ettiği gibi –kaldı ki aradaki bir yüzyıllık mesafeye rağmen Ariès'in dedikleri Viviana Zelizer'in Amerikan bağlamına

73 Age., s.32: "Çocuklar ne zaman ki tüm toplumsal sınıflar nezdinde, doğrusunu söylemek gerekirse, paha biçilemez, duygusal 'varlıklar' olarak değerlendirilmeye başlanmıştır, işte o zaman çocuk ölümleri de insanın asabını bozan ev kazalarından ibaret olmaktan çıkıp toplu bir felaket olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu durum karşısında bireysel ve toplumsal tepkiler çocuk yaşamını eşsiz ve kutsal bir mertebeye yerleştiren bir kültür ortamında önceden şekillenmeye başlamış ve ölüm de bu bağlamda özellikle trajikleşmiştir'.

da mükemmel bir biçimde uymaktadır— çağdaş dönemin başlaması ve aşk evliliklerinin ortaya çıkmasıyla birlikte duygusallık ailenin temelindeki yerini almış ve bunun uzantısında özellikle çocuk odaklı ve artık anne-babaların ekonomik çıkarlarını değil çocuğun kişisel gelişimini gözetken özel bir eğitim sistemi hayata geçirilmiştir.

“Bu anlamda,” der Ariès, “aile, eşler arasında ve eşlerle de çocuklar arasında bir duygusallık, bir sevgi bağı olması gereken bir yere dönüşür ki önceden var olan bir durum değildir bu. Bu sevgi özellikle bundan böyle eğitimde gösterecektir kendisini. Yepyeni bir duygudur bu: Anne-babalar çocuklarının okuluyla sadece 19 ve 20’nci yüzyıllara özgü olan ve önceden benzeri görülmemiş bir ilgiyle alakadar olmaktadır. Böylelikle, aile yavaş yavaş çocuğun etrafında şekillenmeye başlar, çocuğa onu eski ‘anonimliğinden’ çıkaran, kaybını dayanılmaz, yerine yenisini koymayı çok acılı kılan, tüm bunları tekrar tekrar yaşanabilir olmaktan çıkartan ve çocukla daha iyi ilgilenebilmek için sayısını da azalttıran bir önem atfedilir.”⁷⁴

Bu arada, pek de eleştirel bir incelemeye tabi tutulmadan kabul görmüş genel kanının aksine doğumların sınırlanmış olması da aslında doğum kontrolündeki ilerlemelerden ziyade, esasen aşkın ilginin odağına bir şekilde sevilen nesnelerin yerleştirilmesini gerekli kılmasına dayanmaktadır. Bu kırılma tam olarak ne zamana denk gelmektedir? Amerika’yla ilgili çalışma-

74 Philippe Ariès, *L’Enfant et la Vie Familiale Sous l’Ancien Régime* (Eski İktidar Döneminde Çocuk ve Aile); age., Önsöz.

ların tümü tam da bu gibi sorulara yeterince somut ve gerçek bir yanıt aramak üzerine odaklanmıştır. Aslında Amerika'da her şey, Viviana Zelizer tarafından alıntılanan belgelerin de tanıklık ettiği üzere, bu kırılmanın 1870-1930 yılları arasına denk geldiğini göstermektedir. Gördüğümüz üzere, Fransa'da da tarihçiler bu konuyu tartışmış ve hâlâ da tartışmaktadır ve tarih, çağımızın radikal "epistemolojik kopuş" kuramlarının düşün-
düğünden daha fazla devamlılık arz ettiğinden dolayı da meşru bir tartışmadır bu. Öyle ya da böyle, kesin olan şey, 17'nci yüzyılın bir eşik olduğudur ve 18'nci yüzyıl, her ne kadar yavaş ve kademeli bir şekilde de olsa, çağdaşlığa geçişimizi sağlamıştır.

Bu tezi desteklemek üzere sıklıkla, sevgili kızının ölümünden sonra 1762 senesinde Diderot'nun Sophie Volland'a yazdığı gerçekten umutsuzluk ve duygu yüklü mektuba gönderme yapılır. Günümüzde de her anne-babanın yapacağı gibi, mektubunda içinde bulunduğu sonsuz üzüntüyü anlatır Diderot. Tesellisi mümkün olmayan bir üzüntüden bahsediyor olsa da, bir yandan da François Lebrun'ün incelikli bir şekilde ortaya koyduğu üzere⁷⁵, çocuğa yöneltilen sevgi açısından son derece modern de olsa Diderot'nun mektubunda hâlâ böylesi kusurlu ve eksik bir varlığa bu denli değer vermenin, gülünç demeyelim ama, neredeyse kural dışı olduğunu düşündüğünü gizliden gizliye hissedebilmek mümkündür. İçinde bulunduğu acılı duruma rağmen, Diderot bir yandan da acısını gerekçelendirmeden edemez. Küçük kızın zekâsıyla, diğer meziyetleriyle "yaşının üzerinde olduğunu" söylerken, tabiri caizse kendisini ifade etmesi gerektiği hissiyle hareket etmektedir. Öyle ki bu durumda

75 Age., s.145.

(alttan alta: Sadece bu durumda), küçük kızı kaybetmiş olmanın acısı yersiz değildir: “Hakkıdır” der, “matem, böyle bir çocuk yitiren herkesin hakkıdır” (ve yine alttan alta: Sadece böyle bir çocuk yitirenlerin hakkıdır!).

Üstü örtülü olan ne olursa olsun, Diderot’nun her şeye rağmen tercüman olduğu duygu hiç şüphe yok ki hâkim atmosferle, her zaman ortaya koyulabilecek bazı istisnalar hariç, Eski İktidar’la ilişkilerde kökten bir değişikliğe işaret eder. Anne-baba sevgisinin, ama özellikle de anne sevgisinin dokunulmazlığı, soyutluğuyla ilgili tezlerini doğalcılar neyle ve nasıl desteklerse desteklesin, bu sevginin her şeye rağmen büyük ölçüde, sadece çocukların değil, daha genel anlamıyla insanların kutsallaştırılması üzerinde (zaman zaman sayılabilir olmakla birlikte!) sayısız etkileri olan çağdaş evlilik tarihi tarafından şekillendirildiği reddedilemez. Kaldı ki, daha genel anlamda insanın kutsallaştırılmasının ikinci hümanizm için nasıl bir kilit taşı olduğunu da az sonra göreceğiz.

Özel yaşamda sevgi: İçine kapanan değil dışa açılan bir sevgi

Aceleye getirmeden irdileyip aşk evliliklerinin geçirmiş olduğu bu değişimin hayranlık uyandırıcı etkilerini listelemeye devam edelim. Sırada beşinci sonuç var. Genel kanının aksine, özel yaşam içerisinde aşkın başkalarına açılmak, düşünceleri derinleştirmek ve ufukları genişletmek açısından da sıra dışı etkileri olmuştur. Sıklıkla inandığımız gibi kendi içine kapanarak, kabuğuna çekilerek, hayatı özelleştirerek değil fakat tam tersine topluma dair yeni ve daha derin meraklar uyandırarak.

Sevgi devrimi de bu şekilde ikinci hümanizmin hem ahlakını hem de siyasetini besleyecektir. İnsan ve hayırseverliğin çağdaş tarihinin aşk evlilikleri tarihiyle katı katıya bir paralellik içerisinde olduğu gerçeği buna tanıklık etmektedir ve bunun da, elbette ki, temelini oluşturan bir takım nedenler vardır. Özellikle de özel alanda gelişmiş olan aşk, sevgidir batı âleminin diğer medeniyetlere sempati duymasını sağlayan. Kürt veya Somalili bir babayı kucagında ölmüş çocuğuyla gördüğümüz zaman elimizde olmadan eşlik ederiz onun çektiği acılara, engel olamayız kendimize. İşte Yunanın da *sym-pathos* derken kastı tam da budur; *sempati*, Almanların da *mitleid* olarak adlandırdığı ve *diğerinin acısını paylaşmak* olan şey. Bu bizim “merhametimizden” daha iyi bir ifade biçimidir. Karşımızdakinin, ten rengi, dili veya dinî bizimkinden farklı olabilir; olsun. Sahip olduğumuz yaşanmış deneyimler bizi o kişinin de bizimle aynı hisleri duyduğunu ve bundan dolayı da kayıtsız kalmaya hakkımız olmadığını düşünmeye mecbur eder.

Avucumun içi gibi biliyorum bu savı ben. Diyeceksiniz ki, “acıyı paylaşmak dediğimiz, güya bu insani sempati hissi uzun süreli değildir ve sadece yüzeyseldir.” Belki de gerçekten öyledir. Bu histen ötürü, televizyonda haberleri izledikten ya da gazeteyi okuduktan on beş dakika sonra arkadaşlarımızla çıkıp bir yerlere akşam yemeğine gitmeyecek, onlarla gülüp eğlenmeyecek ve tamamen bambaşka şeyler düşünmeyecek değilizdir. Tamam, haklısınız. Ne kadar yoğun olsa da sempati bundan ibarettir zaten ve bununla dalgamızı geçerek aldığımız şeytani zevki arttırmaktansa, bugünlerde entelektüeller arasında da yaygın olarak benimsendiği gibi, belki de tarih sürecinde bundan daha

karanlık tutkulara da kapılmış olduğumuzu anımsamak ve bu anlamda sempatinin her şeye rağmen akliselimin gereği olduğunu görmek gerektir. Bir kere reddedilemez bir gerçekliği vardır sempatinin; çünkü çağdaş hayır işlerine bugüne kadar vaki olmayan, geçmiş asırlarda yakından ya da uzaktan bir benzeriyle asla karşılaşılmamış bir güç ve etkide bulunma fırsatı yaratmaktadır. Belki de bu şekilde özel yaşamda serpilene, sağda da solda da ya da sosyalist gelenek içinde olduğu kadar liberal gelenekte de geleneksel politik etiketler altında mahremiyeti toplumsal yaşamın dışında aramaktan memnun görünen sevginin, aslında neden öyle bir çırpıda inanıverdiğimiz kadar da özel olmadığını burada görebiliriz.

Bu arada, özel ve toplumsal yaşamların klasik karşıtlığı artık bildiğimiz mecrasından çıkmıştır. Gerçekte, hepimiz üç aşağı beş yukarı aynı endişeleri taşıyor aynı sorunları yaşıyoruz: Başarısız evlilikler ve başarılı boşanmalar (ya da tersi de olabilir), çocukların okulda başarılı olmaması, uyuşturucu kullanması, hayatın zorluklarıyla yüzleşmesi ya da sevdiğimiz kendi anne-babalarımızın bizden önce yaşlanacağı ve arkasından ölecekleri ve giderek daha da belirsizleşen iş yaşamımızda duyduğumuz aynı endişe ve sıkıntılar. Bütün bunların yanı sıra, hiç şüphe yok ki hepimiz, her anlamda çok daha fazla “meyve toplayabilmek” isteriz. Bunları istediğiniz kadar çeşitlendirmek mümkündür; fakat açık olan bir şey var ki, esasen hepimiz tek bir markanın, aynı filmin oyuncularınızdır ve burada özel olan aslında bizim sandığımız kadar da özel değildir. Yakında siyasi düşüncede gerçek bir devrim yaratacak olan anlayış, yani bugüne değin özel sorunlar olarak algılaya geldiklerimizin günü-

müzde toplumsal sorunlar hâlini almış olduğunu anlamak vakti gelmiştir artık. Kamu borçları veya medeniyetler çatışması gibi konular, mesele alttan alta çocuklarımıza, her zaman kullandığımız daha entel bir ifadeyle söylemek gerekirse “gelecek nesillere” nasıl bir dünya bırakacağımızla alakalı olmasa bu denli önemli konular da olmayacaktı.

Dahası, aşk temelinde şekillenen aile birlikliklerinin ortaya çıkışından bu yana mahremiyet alanında tecrübe etmekte olduğumuz en ciddi deneyimler, çoğu zaman, günümüzde kamusal alana hâkim zayıf, basit düşüncenin de fazla kafa yormadan ifade ettiği şekilde, “bireysellik” anlamında bizi kendi içimize kapatır tarzda deneyimler değildir. Olmakta olan, esasında bunun tam da tersidir. Yakın zamana kadar, burjuva ailelerde bir çocuk “doğru yoldan saptığı”, bir genç kız evlilik dışı hamile kaldığı, bir genç uyuşturucu kullandığı, hatta eşcinsel olduğunu ilan ettiği zaman görünüşü kurtarmak, namusu korumak üzere bir telaş içerisinde kapılar pencereler kapanır, ev dışında ve mümkün oldukça içinde de yalanlar söylenirdi. Sevginin, aşkın mantığı bizi giderek farklı ufuklara, başka yaklaşımlara daha açık ve dolayısıyla daha kolektif mantık ve anlayışlara getirmiştir. Günümüzde, bir aile yukarıdakiler gibi bir “yol kazası” geçirdiğinde (ya da başına doğru ya da yanlış olduğunu düşündüğü bir şey geldiğinde), hareket tarzı çoğunlukla ufkunu genişletmeye dönüktür. Bu türden olaylar hiç değilse ailenin ufkunu daraltmaz ve böylelikle özel olan da giderek bir içe kapanma değil, dışarıya, kamusal alana açılma hâlini alır.

İnsan olan bireyin aşk ile kutsallaştırılması

Nihayet son sonuca geldik. Bu son sonuç, aynı zamanda bütün diğer sonuçların bir özeti olması itibarıyla en önemlisidir ve buna göre günümüzdeki hedeflerimizin yıllardır kulaklarımızı tıkamakta olduğumuz dünyanın şu meşhur “büyüsünü yitirmesiyle” ya da şu “boşluk çağıyla” yakından uzaktan bir alakası yoktur.⁷⁶ Aksine, yaşadığımız dönemde kutsalın çehresi değişiyor ve değişen bu çehreyle birlikte yeni bir hümanizm çağı daha başlıyor. Bunu fark etmek için, bir an için o “içsel forumumuza” kapanmak ve sessizlik içerisinde düşünmek yetecektir. Aslında nedir kutsal olan? Etimolojik ve felsefi anlamda daha önce açıkladım ama tekrar etmek gerekiyor bu hususu: Kutsalı sadece dünyevi olanın tersi olarak tanımlamak yeterli değildir. Kutsal, özellikle de “uğruna kendimizi feda edebileceğimiz”, hayatımızı tehlikeye atıp hatta uğruna hayatımızdan vazgeçebileceğimiz şeydir. Bazı değerler, doğru ya da yanlış –ki burada çok önemli değil bu– onlar uğruna kendimizden vazgeçip ölümü göze aldığımız zaman kutsal görünür bize. İşte bu tür bir kutsal olandır hayatlarımıza anlam veren. Şimdi, ciddi olarak ve genellikle medya jargonuyla taşınan safi karamsar söylemleri bir an için parantez içine alarak şu soruyu sorun kendinize: Elbette büyük bir sevinçle değil ama gerçekten de gerektiği takdirde, kimin için ya da ne için hayatınızı tehlikeye atabilir, hatta canınızı feda edebilirsiniz?

76 Bu önerme, Gauchet ve Lipovetsky’nin aynı başlıklı kitaplarının bir eleştirisi olarak algılanmamalıdır. Onlar, çağdaş toplumlarda dinsel olanın gerilemesi arkasında yatan demokratik mantığı incelemekte aslında haklılar, her ikisi de. Buna karşın bu çalışmalardan genelde çıkarttığımız sonuçlar, “toplumsal gerileme” ve “kutsallık tutulması” mesela, külliyen gözleri bozuk olduklarını düşündüğüm sonuçlardır.

Günümüzde Avrupalıların büyük bir çoğunluğu için cevabı açıktır bu sorunun: Uğruna hayatımızı tehlikeye atacağımız yegâne varlıklar yine insanlardır. Önce yakınlarımız, elbette başta çocuklarımız. Ama kesin olan şu ki soyut kavramlar için atmayız hayatımızı tehlikeye. Açık olan bir diğer şey de şu ki, genç nesiller içinde (istisnalar kaideyi bozmaz) benim anladığım kadarıyla Avrupa'da kutsallığın tarihini oluşturan üç önemli kavramın herhangi biri uğruna hayatını verecek kimse ya da neredeyse hiç kimse kalmamıştır. Nedir bu üç önemli kavram? *Din, vatan, devrim*. Tarihimize, kıtamıza geri dönüp baktığımız zaman, en yaman ve kitlesel ölümlerin asıl sebeplerinin ne olduğunu merak ediyor insan. Cevabı açık ve basit: Din savaşları, milliyetçi savaşlar (ki en sonuncusu elli milyon cana mal olmuştur) ve devrim savaşları (komünizm tüm dünyada 120 milyon can almıştır). Kimse buna şaşırmış görünmese ve ne ahlaki ne siyasi ne de felsefi dersler çıkarmış gibi görünmeseler de bu üç katliam nedeni, hiç değilse bir yüzyıl içerisinde neredeyse tamamen terk etmiştir yaşlı Avrupa'mızı. Öyle ki bitişlere, sonlara özlem bile duyulur olmuştur. Sağımda, vatanperverliğin hatta milliyetçiliğin arkasından ağlayanlar, hayatını düşünmeden Fransa için feda etmiş ve edebilecek gençlere ağıtlar yakanlar tanıdığım gibi solumda, aynı nostalji içerisinde bir taraftan 68'in ütopyaları arkasından timsah göz yaşları dökerken diğer taraftan da aynı anda "yanılmışız" diyenler (ki Maoculuk vahşetiyle ölen on milyonlar için hafif kalır bu "yanılma") tanıyorum. Evet, ama şunun da altını çizmek lazımdır ki bunların da bir etkisi, bir çekiciliği vardı ve günümüzün tatsız, renksiz ortamıyla kıyaslandığında siyasi yaşama bir anlam katıyorlardı.

İtiraf edeyim ki bu nostaljilerin hiçbirisini paylaşıyor değilim. Vatan ve devrim gibi “can alıcı” şeyler için en küçük bir özlem duymadığım gibi Avrupa’da “Tanrı divanelerinin” yokluğu da beni üzmüyor. Kitlesele olarak kurbanlar verilmesine sebep olmuş bu gibi nedenlerin burjuvalarca motive edilerek bohemler tarafından ifa edilen yüzyıllık “yıkımdan” sonra ortadan kalkmış olması, aksine, benim için asrın bir müjdesidir. Yine liyorum: Getirin şampanyayı! Bırakın ölüler birbirini gömsün!

Peki o zaman, asla doğanları değil de sadece gidenleri gören bu mutsuz bilincin inandığı gibi bir boşluk çağında mı yaşamaktayız bizler? Ahlaki bir gerileme ve dünyanın büyüsunü yitirmekte olduğu bir çağ mı bu? Hiç de değil. Müsaade edin bu konuyu tekrar edeyim ve altını çizeyim. Bir an kendi başınıza, kalıplardan uzak durarak düşünecek olursanız gerektiği takdirde elinize silah almaya hazır olduğunuzu göreceksiniz! Memleketi savunmak için değil, belki devrim ya da şu ya da bu haçlı seferine çıkmak için de değil. Tabii ki sevdiklerinizi korumak için. Hiç şüphe yok ki sevdiklerimizi korumak için hazırız ve bu da kutsalın yok olup gitmediğini gösteriyor işte. *Kutsal yer değiştirmiştir sadece; bir başka yerde, insanda tekrar belirmiş, içi boş soyutlamalardan uzaklaşmış ve tarih ölçeğinde, bu yer değiştirme, tekrar ediyorum, bir benzeri daha görülmemiş yeni bir felsefi düşünceye çıkartılan davetiye olmuştur.*

Birkaç sene önceydi, bir üçüncü sayfa haberi bütün Fransa’yı derinden etkiledi. Basındaki ifadesiyle “akli dengesi yerinde olmayan” bir adam Neuilly’de bir anaokulunda bütün bir sınıfı rehin almıştı. Dönemin Neuilly belediye başkanı Nicolas Sarkozy bir gün bana o olayı bütün ayrıntılarıyla anlatmış, haya-

tında belki de ilk defa gerçek anlamda korktuğunu söylemişti. Kendisini “canlı bomba” olarak tercüme edebileceğimiz bir ifade olan “Human Bomb” rumuzunun baş harfleriyle “HB” olarak adlandıran söz konusu bu şahıs gerçekten tehlikeliydi: Vücuduna bir zırh gibi geçirmiş olduğu bombalı yelek her an patlamaya hazırdı ve rehin alınan sınıfı kurtarmak için ne yazık ki bu adam vurulmak –öldürülmek– zorunda kalınmıştı. Oysa, olayın daha da çarpıcı olan bir diğer yönü de sadece belediye başkanının bu çılgın adamı ikna etmek için okula girmekte tereddüt göstermemesi değil aynı zamanda istisnasız tüm ebeveynlerin de başkana eşlik etmeye gönüllü olmalarıydı. Burada çok da düşünecek bir şey yok; bu durum, benim anladığım anlamda o ebeveynler için o okulda kutsal bir şeyler olduğuna, su götürmez bir kendini feda etme, bir kendi varlığından vazgeçme hâline işaret etmektedir. Görüldüğü üzere söz konusu bu olay ne Orta Çağ’da ne de bakıcılara verdiği kaç çocuğunun öldüğünü bile bilmeyen Montaigne’nin döneminden çok çok uzak bir çağda geçiyordu.

Biyologlar buna itiraz edecek, bu yeni “kurban olma” hâlinin sadece insanın “kendine ait” olanı, kendi DNA’sını korumaktan ibaret olduğunu ve bunun da “ben’in” bir uzantısı, çok da üstü kapalı olmayan bir bencillik olduğunu ve diğerlerinin, yani gerçek “ötekilerin”, aileden olmayanların da pek bir önemi olmadığını söyleyecekler, konuyu açıklama ihtiyacından evrim teorisine, genetik ve etolojiye gireceklerdir. Elbette! Kim inkâr edebilir ki yakınlarımızla aramızda başka hiçbir şeye benzemez bir sevgi bağı olduğunu ve fedakârlık ve kutsallık hissinin her şeyden önce onlar için var ve geçerli olduğunu? Kim bu-

nu yadsımayı geçirebilir aklından? Bu çok açıktır. Fakat, yine de Avrupa'nın içinde bulunduğu şu tarih dilimi içerisinde zaman zaman birbirinin karşısı da olabilen, bizim için adsız, şahsen tanımadığımız yakın ve daha yakın kavramları arasındaki geçiş biyolojik bencillik teorisyenlerinin varsaydığından daha kolay olabilmektedir. Önceden de ifade etmiş olduğum gibi, tam da bu noktada tanıklık ederiz insani yardımın bütün bir tarihçesine. Sempatiye dayalı bir hareket olarak, insani yardım dediğimiz şey egoizmi belirli bir ölçüde fedakârlığa (diğerlerini de düşünmeye) dönüştürebilmiştir. Hiç değilse, -ki bu analizin sosyal-biyologların da bana katılacağı en radikal, en temel noktası budur- ister yakınlarımız ister daha uzak komşularımız olsun, insan ve sadece insan kutsaldır bizim için artık. Ne Tanrı, ne vatan ne de devrim.

Bunun putperestlik, çılgın bir *hybris*⁷⁷ ve bu çıldırışlığı içerisinde öldüğüne inandığı bir tanrının yerini almaya çalışan ölçsüz insanın ürküntü veren kutsallaştırılması olduğu yönünde itirazlar sürüp gitmektedir. İşin aslı hiç de öyle değildir oysaki. Burada, hiç de putlaştırılmamaktadır insan. Bu kitabın başında da anlattığım gibi insanı hiçbir zaman harikulade, muhteşem, sıra dışı ve en yüce değerlerin tümüyle donatılmış olarak tahayyül etmeyiz. Bunu anlamak için etrafımıza bakmak ya da "ben" dediğimizi şu küçük insancığın hiç de harikulade olmadığını ve aslında daha ziyade vasat, bencil ve hatta kötü olduğunu görmek için aynada kendimize bakmak yeterlidir. Gördüklerimizde bir kutsallık yoktur. Ancak, tüm kusurlarına rağmen insanoğlu zaman zaman uğruna ölümü göze almaya dege-

77 Aşırı gurur. Ç. N.

bilecek de bir varlıktır. Ve tarihine baktığımız zaman, çağdaş ailelerin doğuşuyla da alakalı olan bu sevgi olmadan sempatiye dayalı birliklerin de asla hayata geçmemiş olacağı ortadadır.

Lafı daha da uzatmamak için bir benzetme yapmak gerekirse, “Max Weber’in geleneğin fedakârlıklara dayalı değerleri hakkında söylediklerini anımsıyor musunuz?” diye sormam gerekir önce. “Bu değerleri öğrenmek istiyorsanız,” der Weber özünde, “bir denizcinin, batan geminin mürettebat ve yolcular kurtulurken kendisini gemisiyle birlikte ölümü boylayan bir kaptanın onurlu sadakatini düşünün.” Bir tek cümleyle ifade etmek gerekirse, günümüzde Avrupa’da tek bir kişi bile yoktur bir gemi için canını verecek. Buna karşın gemidekiler için belki evet, ama –neyse ki– bir ağaç ya da hurda bir metal parçası için değil! Kaldı ki bu da bence çok müjdeli bir haberdir.

İşte, her hâlükârda ve hâlâ tam olarak nasıl olacağı kestirilemez biçimlerde demokratik hayatın her alanında oyunu değiştirecek olan budur. Ahlaki ve siyasi alanlardan bahsediyoruz elbette ve bundan sonraki bölümlerde bu konuya döneceğiz. Fakat, diğer taraftan bir de olayın sanat boyutu var; nihayetinde kabalaşmış ve önemini yitirmiş asırlık yıkımcı ve avangart hareketlerle birlikte sonunda insanı sanat eserinin özüne yerleştirebilecek ve tam da bu yıkıcı yüzyılın izini taşıyan yeni bir bakışla, bugüne kadar bastırılmış veya göz ardı edilmiş olan insan varoluşunu tüm hatalarına rağmen tüm boyutlarıyla özgürleştirme erdemini gösterecek olan sanat. Elbette ki yaklaşmakta olan devrim söz konusu manevi değerler arasında en öne çıkan olacaktır; kitabın üçüncü bölümünde ben de sizlere bunu göstermeye çalışacağım.

İşte şimdi, Aydınlanma'nın akılcılığı ve takip eden yıkım, hatta isterseniz Kant ve Nietzsche'nin de ötesinde, kitabın başından beri bahsettiğim ikinci hümanizmin gözlerimiz önünde bir eskizini oluşturmaya başlayabileceğiz. Bunu eskiyle ama sadece eski olanla da değil, aynı zamanda, felsefede olduğu kadar sanat ve ahlak alanında da 20'nci yüzyıla önemli bir iz bırakmış olan yıkım hareketiyle de ilişkili bir yere yerleştirmek kaçınılmazdır.

*Kant ve Nietzsche'nin ve Aydınlanma'nın ötesinde:
Çağdaş felsefenin üç evresi – Aydınlanma hümanizmi,
yıkım ve sevgi hümanizmi*

Çağımızı anlamak istiyorsak eğer, nihayetinde, öyle ya da böyle iki hümanizm olduğunu ve 20'nci yüzyılın özünü teşkil eden yıkım döneminin de bu iki hümanizm arasında tam olarak nereye –tabiri caizse– tekabül ettiğini tüm açıklığıyla anlamak gerekir.

Birinci hümanizm, yani Kant ve Voltaire'in hümanizmi, yani hukuk ve aklın hümanizmi, aynı zamanda bir ulus hümanizmidir. Hiyerarşinin en tepesine ahlaki değerleri oturtan insan hakları, aslında tam olarak genel ve kati biçimde sadece insan haklarından söz etmez; asıl konusu sadece insan hakları ve vatandaş haklarıdır. Milliyetçi sınırların da burada önemi vardır. Dolayısıyla, insan hakları dediğimiz şey, görünürde paradoksal ama anlaşılabilir bir şekilde, kolaylıkla dümenini bir sömürgecilik hümanizmine, insan ırkının “aydınlanmış uluslarca” eğitilmesi demek olan bir hümanizme ve ihtiyaç duyulması hâlinde, zora ve şiddete de başvurarak, bu canavara doğru kı-

rabilir. Bu tekil medeniyet hümanizmi, “Avrupa” demek olan bu tekillik, insan hakları ve cumhuriyetçilik bildirgesine rağmen en az karmaşık hâliyle bir ırk temelli ayrıma kadar uzanabilir. 18’nci yüzyıl filozoflarının ve hatta en büyüklerinin dahi “Filistinliler” ile alakalı sözleri (siz Yahudiler deyiverin), Siyahlarla veya diğer medeniyetlerle ilgili çalışmaları bugün geçerli kabul ettiğimiz kıstaslara göre değerlendirdiğimiz takdirde çoğunlukla ürkütücüdür. Öte yandan gerçekten de mükemmeliş gibi anlatıla gelen cumhuriyetçi evrenselcilikle anlaşılması mümkün olmayan bir karşıtlık içerisindedir. Ve ırkçılıkla da sık sık sınırları kesişir –ki açıktan veya gizliden gizliye yaşayan bu ırkçılık olmasaydı sömürgeleştirme diye bir şey de zaten hiç olmazdı.

Birinci hümanizmin temel değerlerinin yıkımı, sıklıkla adaletsiz olsa da bizi bağımsızlaştırma mantığına getirir; özellikle de Lévi-Strauss’un mantığı ile ama sadece onunla da değil: Genel olarak benim “68 Düşüncesi” olarak nitelendirdiğim, yani 1970’li yıllarda Fransa ve Amerika’da esmiş olan bu rüzgâra her şeyden önce bir “farklılık” şüphesi damgasını vurmuştur. Bu, bir yandan azınlık hakları iddialarını beslemekle beraber, nihayetinde şu “politik olarak doğru” olmayı da meşrulaştıracaktır. Oysa, bu durum bugün üzerinde kafa yordüğüm Nietzsche ve metafizik sonrası yeni hümanizm alanını gönlüsüzce okunan bir üniversite hazırlık sınıfı gibi olacaktır. Dedim ya, sadece insan hakları ve aklın (Aydınlanma) hümanizmi değil, aynı zamanda bir diğerinin aşkınlığı, bir sevgi hümanizmidir bu –ne yazık ki Kant’ın bile eserlerinde hiçbir zaman değilse de, itiraf edelim ki ancak zar zor ele aldığı bir konudur.

Bu sevgi, aşk hümanizminin, insan çehresiyle karşımıza çıkan bu kutsallık hümanizminin metafizik bir hümanizm ya da nihilizmin figürlerinden biri veya bir metafizik yanılısama olmadığını Nietzsche'ci ya da Heidegger'ci başlıca yıkımcılara bile göstermem icap etmektedir. Kitabın ikinci bölümünün sonunda geri geleceğim bu konuya.

Çağdaş felsefe tarihi bu şekilde üç döneme ayrılır ve bunları kendi aralarında birbirlerine bağlı olarak düşünmek esastır.

İlk olarak Aydınlanma hümanizmi gelir, arkasından yıkım ve son olarak da sevgi hümanizmi (ya da tanrı-insan hümanizmi). Ahlaki alan için radikal bir yenilik olan tartışmalar ilk olarak bu son hümanizmde derin izler bırakmıştır; ancak, bunu laik maneviyatçılık veya modernlerin bilgeliği izler. Neleri sevgi bilgeliği ya da ölümlülerin bilgeliği olarak adlandırabiliriz sorusu karşımıza artık ne Eskilere, ne geleneksel hümanizme ne de yıkımcılara ait olan yeni yüzler, yeni terimlerle çıkar. Bir varlık dünyaya geldiği andan itibaren ölmek için yeterince yaşlı olduğuna göre –ve tüm insanlar sevmeye layık olduğuna ve tüm yaşamımız boyunca sürekli yeni insanlarla tanışabildiğimize göre– ne tür bir hayat yaşamalı? Başka insanlarla, özellikle de sevdiklerimizle nasıl ilişkiler kurmalı?

Şimdiki zamana ait bir felsefeden bahsettiğimiz şu ilk aşamada bunu göstermeye çalıştım ve *Apprendre A Vivre* (Yaşamayı Öğrenmek) kitabımdaki üç kategoriyi yeniden ele alırken bir yandan da kendimizi ahlak ya da dinsel kurtuluş değil de öncelikle sadece kuramsal bilgiye dayalı bir perspektife yerleştirebilirsek eğer, günümüzün bütün meselesi de hümanizmin bu ikinci çağına hangi teorinin uyduğunu bulmak olacaktır. Sade-

ce ortaya koymakla yetindiğim nedenlerden ötürü, 1930’lu yıllarda “eleştirel teori” olarak adlandırılan kendi kendini düşünme ve tarih buna uygun düşer bence. Burada Horkheimer ve Adorno’da bana göre daha ilgi çekici olan gençlik aşklarım çıkar karşıma. İkinci hümanizmin yükselişe geçtiği bu demokratik evrenin baskın tarihi içerisinde hiçbir şey tesadüfî değildir. Her şey aslında hassas bir şekilde birbirine bağlı, gerçek anlamda birbirinden ayrılamazdır ve düşünce âleminde hiç kimse artık bizi kuşatanları ele alırken tarihsel perspektifte kısıntıya gidemez. Peki neden? Çünkü demokrasi için bireylerin özerkliği lazımdır ve bu özerkliğe göre psikanaliz modeline uygun olarak geçmişi açığa çıkarmak gerekir; o geçmiş ki, bunu yapmadığımız takdirde bizi bir anda tanımlayıverir ve kendi dışımızda bir başka güce tabi kılar. “Geçmişini unutan, ‘bastırılmışların dönüşü’ gibi dönüp dolaşıp o geçmişi yaşamaya mahkûmdur” derler ya, aynı o şekilde. Bizi daima “kendi üzerimizden düşünme zorunluluğuna” iten bir özgürlük ideali olarak özerklik arayışı ile tarihsel bilimin sürekli önerdiği ve olası kıldığı kendi kendini düşünme arasında ayrılmaz bir bağ vardır.

Üçüncü bölümde laik bilgelik ve maneviyatla ilgili konuları ele alacağız. Ailenin özüne inmeyi başarmış bu denli güçlü bir tutku-aşk mantığının geçirdiği evrime baktığımız zaman gördüğümüz üzere, Modernlerin bilgeliği artık Eskilerin esaslarıyla yetinememektedir. Bu konuya daha sonra uzun uzun döneceğiz, ama şimdilik tek bir cümleyle ifade etmek için şöyle diyelim: Eskilerin daha ziyade bir dünya bilgeliği, bir kozmik bilgelik arayışına girmiş oldukları noktada çağdaşlarımız her şeyden önce yeni bir tür aşkınlık kavramında temellenen bir aşk bilge-

liğı aramaktadır ki bu tür bir bilgelik ne Yunanın ne de Hıristiyanların bilgeliğı olduğu gibi birinci hümanizmin sosyalist olsun cumhuriyetçi olsun o büyük düşünürler gibi laik mütedeyyinlerin bilgeliğı de değildir. Onların da, kendimizin de ölümlüler olduğumuzu bile bile sevdiklerimizle birlikte nasıl yaşarın? Artık ne *post mortem*⁷⁸ kavuşmalara ne de ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan bir toplumda sevilen varlığın yası nasıl tutulur? Eşler nezdindeki tutkulu aşkın geçirdiğı dönüşümler, hele bir de bunun geçici olduğunu ve arkasından bayrağı devralacak olanın illa da tatlı bir dostluk olmayacağı bilinirken nasıl kabul edilebilir? Hayatlarında elde edebilecekleri en yüksek başarıları elde edebilecekleri şekilde nasıl yetiştirilir çocuklar; nasıl “donatılır”? Sonra, “hayatta başarılı olmak” ne anlam ifade eder, bunu sadece sosyal ve maddi anlamlarına indirgemez isek? Onlara, gelecek nesillere –sadece ekolojik anlamda değil ama aynı zamanda ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda da– nasıl bir dünya bırakmak istiyoruz? İşte, modernlerin bilgeliğı dediğimiz şeyin son iki asırdır Avrupalıların özel yaşamını şekillendiren bu garip tarih karşısında pek çoklarının yanı sıra kesin bir şekilde yüzleşmeye mecbur olduğu bazı sorular bunlardır.

Ancak, bu kitabın ikinci bölümüne konu olan ahlak konusu var ki, eskiyle kıyaslandığı zaman bu yeni hümanizmin yeni olan nesi olduğunu anlamak ve 20’nci yüzyılda yaşanmış olan ve bahsede geldiğimiz büyük yıkım bu hümanizmi zaman zaman da çok radikalleşmek suretiyle ne şekilde evrilmiştir, bunu kavrayabilmek için kendimizi şimdi bu ahlak perspektifine oturtmamız gerekmektedir. Sadece 20’nci yüzyılın ikinci yarısında bile,

78 Ölümden sonra. Ç. N.

savaş sonrası Avrupa anayasalarında ortaya çıkarak dışarıda insani yardımlar ve içerideyse hayır işleri olarak yaşanan demokratik dinamikleri gerçek anlamda hareket ettiren 1789 Bildirgesi'nden gelen meşhur özgürlük haklarının, inanç özgürlüklerinin (çalışma hakkı, eğitim hakkı, sağlık hakkı vs.) de ötesinde yeni bir di-zi insan hakkının ortaya çıkışına herkes tanıklık etmiştir. "Dünya Doktorları", "*Restos du Coeur*"⁷⁹, devletlerin yüz kızartıcı hareketleri ve aynı zamanda ihmalkârlıklarına müdahale etme görevi gibi şeyler liberaller ve sosyalistler arasında geçmişte yaşanan teorik haklar/temel haklar tartışmasını yeniden gündemin en tepesine taşımaktadır. İnsanın, bizim de hatırlatmaya çalıştığımız tüm kusurları ve tüm açmazlarına rağmen bu, hiç de öyle cüzi, öyle önemsiz bir evriliş değildir. Ulusal taahhütlere dayalı insan ve vatandaşlık haklarının tüm dünyaya yayılmakta olduğunun bir göstergesidir bu evrim. Diğer bir deyişle, referans alınan aynı evrenselciliktir ama sadece doğası bir değişim geçirmektedir: Ulusal anlamda evrensel olandan, daha geniş bir evrenselciliğe geçiş söz konusudur. Bu geçiş, uygun görülürse Fransız Devrimi'nden miras alınan ve insan haklarını kesinlikle destekleyip yaygınlaştırmış olan fakat aynı zamanda uluslararası hukukun "kendi" ulusları nezdinde gani gani egemenlik tanımış olduğu barbar diktatörleri sömürgecilikle de uyum içinde kabullenen insan türünü işleyebilmesi nedeniyle bir yandan cumhuriyetçilikle tanımlanabilirken, bir yandan da devletsizleri de kapsayıp bir imparatorluk anayasası üzerinden elde edilebilecek ulusal zaferleri koşulsuz reddedişinden ötürü büyük ölçüde ulus-sonrası olarak da tanımlanabilir.

79 Gönül Lokantaları: Fransa'da aşevleri. Ç. N.

Ancak, işin özü bu da değil; işin özü, bu yeni tarz evrenselciliğin itici güç olarak artık sadece haklar ve aklı kullanmadığı gerçeğinde yatmaktadır. Bu, evrenselciliğin sınırlarını aşar gibi görünüyorsa; ve eğer devletlerin egemenliğine dayalı adli ve akılcı bir mantıkla çözülmüyor gibiyse, bunun sırrı “gönül/kalp” kelimesinde, sempati, etimolojik anlamıyla “acıları paylaşmakta” dolayısıyla geleneksel uluslararası hukuku olası kılan ve gerekçesini teşkil eden kayıtsızlık mantığına kapılmakta yatmaktadır. Diğer bir deyişle, burada söz konusu olan bir kez daha ve kesinlikle yeni zorunluluklar adına eski ahlak düzenini tepetaklak edecek olan sevgi mantığıdır. Bu mantığı yargılamadan, entelektüel camiada geçmişte sık sık yaptığımız gibi “insan haklarının bir politika olamayacağı” yönünde beyanlarda bulunmadan önce –ki bu sonuncusu Realpolitik’i gerçekleştiren bir yandan da insani yardımların sıklıkla etkisiz ve faydasız iyilikler kervanına itilmesine neden olmuştur– eski ahlaki dünya görüşleri tarihi karşısında ikinci hümanizmin ortaya çıkışıyla şekillenen kırılmanın gerçek anlamını anlamak şarttır.

Bir sonraki bölümün konusu da budur işte.

II

AHLAK

AHLAKIN KISA BİR TARİHİ

Yeni Bir Hümanizmin Doğuğu ya da
21'nci Yüzyıl Değerleri

Bu bölümün amacı birbirlerine kopmaz bağlarla bağlı olan bu iki büyük olayın, yani 20'nci yüzyıl içerisinde yaşanan geleneklerin yıkılmasının ve modern ailenin doğuşunun ahlaki taraflarını⁸⁰ aydınlatmaktır. Bunlardan ilki olan geleneklerin yıkılması, eskiden gelen ahlak görüşlerini ne ölçüde silip atmış ve bir *tabula rasa* yaratmıştır? Peki ya, aile içerisindeki geleneksel şahsiyetler karşısında ikincisinin, yani çağdaş ailenin kazandığı zaferler yeni bir prensibin, ahlak alanında olduğu kadar siyaset alanında da kesinlikle afallatıcı sonuçlar doğurmuş olan aşk prensibinin himayesinde ne gibi, yeni değerler değilse bile en azından ne tür bir yeni düzenlemeyi

80 Kelime bilgisiyle ilgili bir çift söz: burada ahlak derken *etik* ve *moral* kelimeleri arasında hiç bir ayrım yapmadığımı ifade etmeliyim. *A priori* olarak her iki kelime arasında, ilkinin Yunanca *ethos* ve ikincisinin de Latince *mos / mores* köklerinden gelmekten ve Latincenin de Yunancanın tercümesi olmasından başka kayda değer hiç bir farklılık yoktur. Oysa, beni ilgilendiren dil oyunları değil; tabiri caizse, herkesin bizi anlaması: diğerleriyle ilişkimizde karşımıza çıkan iyi ile kötü, adil olan olmayan sorunsalı, iyi bir hayatla ilgili olarak üçüncü bölümde de açıkça görüleceği üzere öne çıkarttığım bir meseledir. Benim için önemli olan bugün ahlak dediğimiz zaman tam olarak nerede durduğumuz anlamak.

gerekli kılmıştır? İşte, Aydınlanma ve yeni cumhuriyet hümanizminin ilk safhasının her şeye rağmen şüpheyi yer vermeyecek bir şekilde –kapanışı değilse de– geride bırakılıyor olmasını anlamamızda bize yol gösterecek olan iki soru, iki konu budur. Son asrın geçirmiş olduğu evrimleri kaydeden ve göz ardı etmeyen yeni bir hümanizm doğdu. Ne mutlu ki, bu yeni hümanizm eskiyi de açıkça ve büyük ölçüde muhafaza etmektedir. Saf akıldan çok sevgiye dayalı bir akılla hareket etmek adına, bu hümanizm ne hukuk devletine ne Modernlerin özgürlük anlayışına ne de bilimsel akla hiçbir şekilde –evet hiçbir şekilde diyorum– yüz çevirmemektedir. Ve bu açıdan da hâlâ cumhuriyet resminin bir parçasıdır. Bu yeni hümanizmin, geleneklerin bu yıkımını, insanın kutsallaştırılmasına kadar varan, bahsedile geldiğimiz özel hayatın bu gelişimini devrimin, sömürgeciliğin veya ulusun idollerıyla ilişkilendirilebilmesi lazımdır –ki yeni olan da budur; bu kadar basit. Peki insan ilişkilerine geçmiş asırlarda eş benzeri görülmemiş bir şekilde nüfuz etmiş olan sevgi ideali, bundan böyle ahlak ve siyaset alanlarında “değerleri düzenleyici” temel bir rol üstlenecekse, bunu hangi açılardan ve ne şekilde gerçekleştirecektir? İşte, devam eden sayfalarda izleyeceğimiz istikametini ana hatlarını belirleyen sorgulama budur.

Tarihimizi diğerlerinden ayırabilmek adına ahlak temelli beş önemli dünya görüşü, iyisiyle kötüsüyle ve her biri bir değeri kadar güçlü ve kelimenin tam anlamıyla özgün (çünkü sosyal ve tarihsel yaratılardır bunların hepsi de) beş ahlaki değer kavramı ortaya koyacağım. Bu önemli anları gereğince algılayamamız hâlinde, bugün nerede olduğumuzu tam olarak göre-

bilmek de mümkün değildir çünkü. Şimdi, daha yolun en başındayken, en temel karakteristik özelliklerini, anlam ve kapsamlarını tek tek ele almadan önce bu kavramların ne olduklarına bir bakalım.

I. Aristokrasinin ahlak anlayışı: Aristokrasinin, Antik Yunan'daki sitenin sadece bir taklit ve yansımasından ibaret olan bir dünya düzeni, hiyerarşiye dayalı ve uyumlu bir kozmos fikri temelinde ortaya çıkmış ahlak anlayışı. Buna "kozmojik ahlak" da diyebiliriz; yani, evrenin belirli bir temsilinden türetilmiş bir ahlak.

II. Ahlakın dinî temeli veya "dinsel ahlak": Avrupa'nın demokratik evrenine miras kalacak olan karakteristik çağdaş eşitlik ve özgürlük özelliklerinin Yahudi-Hıristiyan ahlakından nasıl doğduğu.

III. Birinci Hümanizm veya Aydınlanma'nın cumhuriyetçi ahlakı. Burada insan –evet, ne evren ne de Kutsal olan değil, insan– oturtulur evrenin merkezine. Ve iki temel esas olarak aklını ve özgürlüğünü yerleştirecektir insan tüm değerlerin en temeline. Bu hümanizm, özgür irade, insanoğlunun yaratılışındaki eşit asaletten kaynaklanan bir eşitlik, çalışma ve erdeme değer verilmesi gibi değerlerinin hâlâ muhafaza edildiği Yahudi-Hıristiyan geleneğin laikleşmesinden doğmuştur.

IV. Kendi olma ahlakı veya yıkım çağında iyi ve kötü: 20'nci yüzyılın büyük yıkım hareketinden sonra aşkın, ahlaklı ya da kültürel normlara ulaşabilmenin yolu, yeteneğe odaklı cumhuriyetçi anlayışın (cumhuriyetçi meritokrasi) özellikle de okullarda görmek istediği gibi kendini çalışarak yetiştirmekten geçmemektedir artık. Bundan böyle, insanın gerçekten de kendi

olabilmesi, kişiliğini geliştirebilmesi, hatta hatta “parıldayabilmesi” için bütün yabancılaştırma biçimlerinin reddedilmesi gerekmektedir. Küreselleşme ve “68 düşüncesi” yani modern kapitalizmin yükseliş zeminini hazırlamış olan bohem ile kendinden şüphe ve hedonist mantık, eğlence ve tüketim mantığı artık dairenin merkezinde yer almaktadır.

V. İkinci Hümanizm ve 21'nci yüzyıl değerleri: Sahneye önce aydınlanma rasyonalizminin anladığı anlamda kozmik esas, dinsel esas ve hümanist esas, sonra yıkım ve kendi olma ahlakı veya buna eşlik eden “ben kültü” ve daha sonra da, sevgi, kardeşlik ve sempati idealleri girer. Nietzsche sonrası olduğu kadar Kant sonrası da olan ve cumhuriyet sonrası olduğu kadar aynı zamanda 68 sonrası da olan ikinci hümanizm, artık sadece haklar ve aklın hümanizmi olarak kalmayacak, aynı zamanda bir gönül ve duygu hümanizmi de olacaktır. İşte tüm bunlar, bu hümanizmi açık bir şekilde “ötekinden”, şüphe ettiği ve evrenselci gibi görünmesine rağmen birinci hümanizmi belirlemiş olan sömürgeci emperyalizmden, kopuşa doğru götürmüştür. Bu açıdan ele alındığında, günümüzde büyük bir tarihsel gelişmeye, kapsamı açısından ele alındığında Eskilerin ahlaki dünya görüşüyle kıyaslanabilecek bir yeni ahlaki dünya görüşünün doğumuna tanıklık ettiğimiz söylenebilir. Burada anlamamız gereken budur.

Bu önemli ahlak anlayışlarının her birinin tek tek özüne inmezden önce iki kısa açıklama daha.

İlk olarak söylemek istediğim, birazdan sizlere olabildiğince açık ve canlı bir şekilde göstermeye çalışacağım bizim için tüm olası anlamların ufuk çizgisini daima bu “ideal tiplerin” çek-

mekte olduğudur. Örneğin bilimsel teorilerde, olan bitenden farklı olarak eski felsefeler ne bitmiş, ne terk edilmiş ne de kaldırılıp bir kenara atılmış değildir. Aristokratik ahlak örneğinde olduğu gibi, bizler paylaşmasak ya da katılmasak da bu felsefi akımlar hâlâ güncelliklerini korumaktadır; aynı yeni sanat eserleri yaratılıyor olmasına rağmen kimselerin eski eserlerin artık işe yaramaz veya hükümsüz olduğunu aklına bile getirmemesi gibi. Yine aynı nedenlerdir ki, ahlak temelli büyük dünya görüşleri tarihinde de tarihi geçmiş bilimsel teorilerde asla karşılaşılmayan bir çekicilik vardır. Çünkü geri dönüp baktığımızda, o geçmiş içerisinde karşımıza çıkacak tüm düşünceler, hatta en eskileri bile, hâlâ zaman zaman şaşırtıp afallatarak dile getirilmeye devam edilirler ve bunların ne içleri boşalmıştır ne de bir gün gelip içleri boşalmaya mahkûmdurlar. Felsefe tarihinden bahsederken başka yerde de bu açıklamaları yapmış olduğumdan, geri dönmeyeceğim bu konuya.⁸¹ Burada, gerçek-

81 *Apprendre à Vivre (Yaşamayı Öğrenmek)* adlı kitabımın birinci cildinde bilim tarihi, sanat tarihi ve felsefe tarihi arasında bir ayırım yapmayı önerirken açıklamıştım bunu. Yine açık olalım: bilim tarihine baktığımızda engellenemez bir biçimde karşımıza iyisiyle kötüsüyle Bachelard'ın "tasdikli gerçeklikleri", diğer bir deyişle kabul edilen veya reddedilen gerçekleri çıkar karşımıza. Örnek vermek gerekirse, katı bir bilimsel perspektiften bakıldığında Newton fiziğinin Aristo veya Descartes'ın fiziğinin üstünde olduğu açıktır ve tartışılmaz. Bu konuya da bir daha dönmeyeceğiz. Newton'un sırası geldiğin zaman Einstein'ın gerisinde kalacağı aşîkârdır ama bir kenara da atılamaz. Newton'un evrensel yerçekimi teorisi tam da kendisini yerleştirdiği seviyedeki güçler arasında olması gereken yerdedir; çağdaş fiziğin ayrılmaz bir parçasıdır ve bu haliyle önemli bir yer işgal etmektedir, bundan böyle de edecektir. Hiç şüphe yok ki Descartes'da bazı ileri adımlar atmıştır. Atalet yasası formülünü kendisine borçlu olduğumuz açıktır; fakat diğer taraftan buna eşlik eden çarpışma kanunu, mesela, ve sarmal teorisi hatalıdır, hatalı olduğu gibi dürüst olmak gerekirse, absürttür de. Newton fiziğinin aksine, bunlar sadece akademisyenleri, düşünce tarihçilerini ve Kartezyen konularla alakalı doktora tezi yazarların ilgi alanına girerler artık. Bilimsel perspektiften ele alındığında çok bir değerleri olduğu söylenemez, her hangi bir getirileri de yoktur ve çağdaş bilgi için artık bir başvuru makamı değildirler. İş sanat tarihine geldiğindeyse olay bambaşkadır. Kimse çıkıp da, örneğin Debussy'nin Beethoven'a kıyasla daha "adil" veya daha "başarılı" olduğunu veya Monet'nin eserlerinin Vermeer'n çalışmalarına kıyasla daha "üstün" olduğunu aklının ucundan bile geçirmez. Böyle bir şey çok gülünç olurdu. Aynı şekilde, ne Giacometti Rodin'den, ne de Rodin de Yunan heykelinden üstündür. Bu açıdan, felsefe diyarındaki önemli dünya görüşleri sanat tarihinin önemli anlarıyla

kıyaslanabilir. Şahsi tercih olarak elbette Spinoza'yı Kant'a, Aristo'yu Hegel'e, klasisizmi romantizme ve romantizmi de çağdaş sanata tercih ediyor olabiliriz. Ancak bunun tam tersi de her zaman mümkündür. Şu ya da bu görüşlerin diğerlerinden daha fazla "hitap" ettiği kişiler o görüşü reddedenlere ya da söz konusu görüşe pek de ısınmamış olanlara kıyasla belki de daha doğru bulacaklardır. Oysa ki gerçekte, sanatçılar gibi filozoflar da hayata farklı bakış açıları katar, bizi korkularımızdan arındıran ve daha huzurlu olmamızı sağlayan kurtuluşa dair sorular karşısında insanlara çeşitli yöntemler sunarlar –ki Yunanın *sophia*, bilgelik dediği de budur- ve bu olasılıklar bir kere ortaya konduğu vakit artık o kapılar insanlığa her daim açılmıştır: bugün bizleri Hristiyanlıktan veya çağdaş hümanizmden ziyade Yunan bilgeliliğinin bazı unsurlarına kucak açmaktan alıkoyan bazı yasaklar olmadığı gibi Atina'da Panteon eteklerindeki Zeus Amfi tiyatrosunun Beaubourg Müzesinden daha güzel olduğunu düşünmemizi de yasaklayan bir şey yoktur.

Peki, bu felsefenin gerçeği hedeflemekten ziyade onu estetiğin bir türevine indirgemiş olduğuna mı dalalet eder? Hayır; elbette ki hayır. Felsefe tarihini sanat tarihi gibi düşünmek büyük bir hata olur. Burada yapmak istediğimiz felsefe tarihini bilim tarihinden ayıranın ne olduğunu daha iyi anlamak için bir benzetme yoluna gitmek sadece. İster matematik ve mantık gibi çıkarımsal, ister fizik ve biyoloji gibi deneysel olsun, müspet bilimlerin böyle bir tanımlanmasa da felsefenin amacı, elbette ki gerçekliğe ulaşmaktır. Pek çok farklı felsefe bulunmasını felsefenin gerçeklik arayışıyla çelişir gören naïf görüş karşısında, ne kadar çeşitli ve birbirlerinden ne denli farklı olursa olsun bütün önemli felsefelerin ne kadar kısmı ya da ne kadar antik olurlarsa olsunlar, her zaman, hayat karşısında, insanın ölümlülüğü karşısında her zaman çeşitli olasılıkları temsil ettiklerini anımsatmak gerekir. Nasıl ki Newton'un Descartes karşısında haklı olduğunu biliyorsak, Spinoza değil de Kant veya Platon değil de Spinoza haklı olmuş olsaydı bu ezelden beri bilinirdi. Burada da felsefe sanata yine yakınlaşmaktadır. Büyük felsefi dünya görüşlerini de büyük sanat eserleri gibi şatolara benzetmek mümkündür; muhteşem saraylara. İnsanın ölümlü olmasından kaynaklanan korkulara karşı verilen savaşında stratejilerin farklı olmasından kaynaklanan nedenlerden ötürü bu kalelerin, bu sarayların üslupları farklı da olsa onlar her hâlikârda harikuladedirler. Antik olanı sevebilir ya da tercihimizi modernden yana da kullanabiliriz; sade mimariyi beğenebilir ya da girintili çıkıntılı sizlere farklı saklanma ve gizlenme olanakları sunan çok daha karmaşık yapıları tercih edebiliriz veya karanlık iç mekânlarda daha rahat ederiz de aydınlık iç mekânları pek istemeyebiliriz. Ölümlülük konusunda, ölüm ve ölümlü olmamızdan ötürü duyduğumuz korkular konusunda da benzer benzetmeler yapabiliriz. Yaklaşımlarımız farklı olabilir: kimleri eylemden ziyade tefekküre, aşka, sevgiye ve biteviye bir dünyayı değiştirme ve daha iyi bir yer yapmaya çalışmaktan ziyade dünyayla barışık olmaya bizi davet eden bir bilgelik doktrininde kendilerini daha rahat hissedebilir. Bu bir tercih meselesidir ve ilk grup doğrusunu yapmış da ikinci grup hatalı demek ya da tam tersini iddia etmek gülünç olur. Ancak, bu çeşitlilik, tekrar ediyorum, felsefede gerçeğin reddi anlamını taşımaz çünkü burada ardına düşülmüş olan gerçeklik, birazdan yeniden bahsedeceğim gibi, ne matematiksel çıkarımlar ne de ampirik bilimlerin deneysel yöntemleriyle ittifak halindedir. Bundan dolayı nasıl ki farklı güzellik biçimleri olabiliyorsa farklı farklı gerçek bakış açılarına sahip de olunabilir. Bizi asıl konumuzdan epey bir uzaklaştırabilecek bir tartışmanın ayrıntısına girmeyelim ama açık olan bir şey var ki o da öğrencisine bu dünya mallarına bağlanmamasını çünkü dünya malının gelip geçici olduğunu anlatan Stoacı ya da Budist bilginin gerçekliğinin Claude Bernard'ın karaciğerin glikojeni işlevleriyle ilgili yasasından farklı bir yerde durduğudur. Felsefeden bahsediyorsak burada Popper'in "çürütülebilir" dediği şeylerin bölgesinde, gerçeklere dayalı bir deney neticesinde bazı şeyleri reddedebileceğimiz bir alanda değil, aksine bir *anlam* alanında ve hayatla -illa bir şüpheci sonuçlar gerektirmeksizin cevapların çeşitliliğini, sanki cevapların bu denli çok olması her şeyin yanlış olduğu anlamına gelmiş gibi- bir bağ kurduğumuz bir alandayızdır.

lik şüphesini de kurban etmeden şunu not etmek benim için yeterli olacaktır, nitekim gerçeklik dediğimiz şey sanat tarihine bilim tarihine olduğundan daha yakındır –ki bu da geçmiş ve geride kalmış bir âlimlikler içerisinde boğulup gitmektense aksine bugünü anlamaya odaklanması sebebiyle tarihsel bir ahlak yaklaşımını gerekçelendirmenin bir diğer yoludur.

İkinci olarak söylemek istediğim ise esasen ilkinin tamamlar niteliktedir: İkinci hümanizme özgü ahlaka dayalı dünya görüşünün, günümüzde en azından yaşlı Avrupa’ımızda ve entelektüel, ahlaki ve siyasi anlamda Avrupa’ya bağlı kalan kıtalarda, daha eski olan diğer tüm ahlak anlayışlarına üstün gelme eğiliminde olduğu benim için açıktır. Ancak, her şeye rağmen, diğer ahlak görüşlerini de ortadan kaldırmaz bu. Örneğin, açıkça görülebilen bir diğer şey de en demokratik medeniyetlerin bile içlerinde meşru ve saygı görmeyi hak eden inançları sadece arkaik birer kalıntıya indirgenemeyecek nice inanan bulunduğudur. Aynı şekilde, Aydınlanma’nın katıksız mirasçıları olan eski usul cumhuriyetçiler ve hatta günümüz dünyasında içerisinde doğal mükemmelliğin ışıldar olduğu spor ve sanatta, mesela, bir anlam bulamayan aristokratlar bile her gün çıkar karşımıza. Burada “ikinci hümanizm” olarak adlandırdığım geçmiş ahlak anlayışlarından kalıt nice unsur bu açıdan önem taşır bizler için ve bu önemden daha kayda değer olan da, ahlaka dayalı yeni dünya görüşü içerisinde sahip oldukları yerdir. Kitabın devamında daha eski “birinci kalite”, aristokratik, Yahudi-Hıristiyan veya cumhuriyetçi modellerin biçim değiştirerek ve yeni bağlamlarda da olsa nasıl hâlâ mevcudiyetlerini devam ettirebilmiş olduğunu, örneğin, spor ve eğitim gibi alanlardan daha somut misaller üzerinden göreceğiz.

Fakat, acele etmeyelim ve baştan başlayalım; yani aristokratik antik devirlerden.

I. ESKİLERİN ARİSTOKRAT AHLAKI

Eski Yunan'ın bize mirası olan aristokrat dünya görüşü⁸², pek çok açılardan Avrupa'da bütün bir Orta Çağ'dan Fransız Devrimi'ne kadar egemen olmuştur. Dolayısıyla, Hıristiyanların veya cumhuriyetçilerin bireysel özelliklere dayalı –*meritokratik*– ahlak yaklaşımının nasıl ortaya çıktığını anlamak günün birinde kopacak oldukları aristokrat ahlakın temel ilkeleri yeterli açıklıkta anlaşılamadığı sürece mümkün değildir. Bahsettiğimiz bu ilkeler içerisinde özellikle üçü derinlikleri ve tutarlılıkları açısından öne çıkmaktadır.⁸³

İlki, kozmolojik ahlak olarak adlandırdığım şeydir; yani, diğer bir deyişle iyinin de kötünün de, adil olanın da adaletsizin de belirli bir kozmik uyum temsili içerisinde bir tanım ve objektif kriterler bulabilir olduğu. Eşyanın doğal düzeninde eşitsizlik ve bir hiyerarşi var ise, adil şehir de evrensel olan bu doğal hiyerarşiyi yansıtmak, biz istesek de istemesek de hayvan, bitki, insan, yani tüm varlıklar arasında bir yerlere yerleştirmek zorundadır. İkincisi ise, bu açıdan bakıldığı zaman, erdemini gerçekleştirecek bir ideal, inatçı bir doğaya karşı şiddet uygulamamızı gerektiren bir durum olarak değil ama tam da tersi bir şe-

82 Antik dönemin temel ahlak değerlerine hayat veren aristokrat ideal Platon ya da Aristo gibi büyük filozofların teori çalışmalarında karşılaştığımız formüllerle sınırlamaz kendisini. Bu ideal, gerçekte, Yunan'ın bütün bir ortak kültürü ve siyasi kurumlarına da ilham kaynağı olmuş, bunlara nüfuz etmiş ve aynı zamanda mitoloji gibi sıra dışı bir zenginlik ve güce sahip bu ortak temel üzerinde kendi izini de bırakmıştır.

83 Tüm ideal tipler için geçerli olduğu gibi burada da kolaylıkla şu ya da bu itirazı öne sürebiliriz. Bu eleştirel tür zaten kabulümdür ancak düşünceme bir model oluşturan bu ideal tipi hiç bir şekilde zayıflatmamaktadır.

kilde doğal özelliklerin uyum içindeki bir uzantısı, bir devamı olarak kendisine bir tanım bulacağıdır. Üçüncüsü ilke ise, ikincinin doğrudan bir sonucudur: Eğer ki erdem doğaya karşı verilen bir savaş değil de doğal kabiliyetler elde etmekse, o hâlde doğayı bizim üzerimizde (kendini işlemek gibi) ya da bizim dışımızda (dünyanın değişip dönüşmesi gibi) evcilleştiren bir eylem olarak çalışmak denen şeyin hiçbir ahlaki değeri olmayacaktır. İşte bu yüzden aristokrat, yani daha ilk adımda ağzında gümüş kaşıkla doğmuş ve doğadan da büyük bir cömertlik içerisinde çeşitli yetenekleri toplamış olan bu kimse, her şeyden önce çalışmayan bir kimse olmasıyla bilinir. Ayrıca, bu öyle bir özelliktir ki Hıristiyanlığın bazı yönlerine rağmen Batı'nın aristokrasi evreninde Fransız Devrimi'ne kadar egemen olacaktır.

Bakalım nasıl?

A. Kozmolojik ahlak: Dünyayla uyum içinde olma düşüncesi veya tüm kozmosun hiyerarşik ve eşit olmayan düzenini taklit etmeye çalışan adaletin tanımı

Aristokrat dünyanın ilk ve hiç şüphe yok ki en dikkate değer özelliği, adil olan ile olmayanın hiçbir zaman bir “genel iradeye”, hatta bir çoğunluğa göre kendisini tanımlamaması, hatta hatta kendisini tanımlarken günümüzde “insan hakları” dediğimiz şeyi bile daha az gözetir olmasıdır. Adalet fikri bambaşka bir modeli, Yunan'ın⁸⁴ mükemmel bir uyum içerisinde ve ki-

84 Yunan'dan genel olarak bahsetmek her halde bir kolaylık. Bunu yadsıyamam. Bu, sanki biraz da günümüzde “Avrupa”dan bahsetmek gibi; sanki Avrupa “egemen ideoloji” karşısında bir tür “karşı-kültür” oluşturma iddiasındaki aşırı sağ ve küresel karşıtları gibi akımları gibi tüm farklı ve birbirine taban tabana zıt felsefe ve siyasi görüşleri bir yana homojen bir aşiretmişçesine. Oysa, hukuk devleti, laiklik ve refah devleti kültürüyle Avrupa demokrasisi

mi yerde hiyerarşiye dayalı evrenini, “kozmos”unu referans alır. Olabildiğince basit bir şekilde ifade etmeye çalışırsak, doğada –ve doğal olarak– iyiler ve kötüler vardır; adil olan diye bir şey vardır ve iyiler yukarıda kötüler ise aşağıdadır. Hepsı bu. Diğer bir ifadeyle, en adaletli şehir, doğal nizamı mümkün olan en iyi şekilde uygulayabilen, en kabiliyetlileri dümene yerleştirirken daha az kabiliyetli olanlarıysa ambarlarda çalıştıran şehirdir. Bu resmi biraz daha karmaşıklaştıralım dersek referans noktamızın odağını, örneğin Stoacıların sürekli tekrar ettiği ve bu dünya görüşünün özünü kavramamıza olanak tanıyan “organize olmuş varlığa” çevirmek lazımdır. Nasıl ki canlı bir organizmanın uyum içinde işleyebilmesi için her bir uzuv ve her bir parçasının tam da kendi yerinde olması gerekiyorsa, insan şehirlerinde de herkesin Aristo’nun ifadesiyle “doğal yerinde” bulunması yani doğasına, özüne uygun bir işlev yerine getirmesi gerekir. Kozmos içerisinde, tüm varlıkları kapsayan bu ortak doğal düzen içinde bir tepe ve bir dip vardır ve bu ikisi arasında da türün en iyileriyle en vasatları doğal bir hiyerarşi içerisinde yer alırlar. Bu şartlarda *aristoi*’nin iktidarda (*cratos*) olması hem doğru hem de iyidir. Tartışılmaz olarak bu kimseler “üst kademelerde” yer alırken daha az kusursuz olanlar ise –”vasat olan-

gerçekten de bir bütünlük, bir birlik hali içerisinde görünür. Geleneksel kozmoloji bilgisi karşısına yerleştirildiği vakit antik felsefenin de elbette istisnaları vardır; özellikle atomcular, sofistler ve Epikürcüler gibi akımlar bu bağlamda eski Yunan’ın birer ‘karşı kültür’ anlayışı olarak değerlendirilebilir. Burada bahsettiğim şey Parmenides’ten Stoacılara uzanan ve arada Platon ve Aristo’ya da değip geçen felsefe âleminde şekil vermiş hayli baskın bir dünya görüşü olmakla birlikte aynı zamanda bu görüş, Yunan’ın siyasi ve kültürel yaşamını da daha az etkilememiştir. Dahası, hiç bir şey böyle bir genellemenin dışında kalamaz. “Avrupa” karşıtları da yandaşları da “Avrupa” dediklerinde bir tekil varlıktan bahseder, ayrıntıları sonraya bırakırlar çünkü eleştirel akıl, rasyonalizm, laiklik ve insan hakları vs. gibi ortak özellikleri olan bir Avrupa kültürü vardır ve bu kültür her şeye rağmen tüm farklılıkların ötesinde ortak bir yekparelik içerisinde ortaya çıkmaktadır (yekparelik yerine Humboldt “bireysellik” derdi).

rat: Bu yapı ve düzen –kozmos– mükemmel bir taklit gibi ruhun üç kısmına (akıl, cesaret, isteklilik) ve fakat aynı zamanda bedeninin de üç ayrı bölümüne (beden içerisinde aklın tahtı olan baş, cesaret ve yüreğin mekânı olan orta kademedeki diyafram ve aşağıda yer alan kasık bölgesi) denk düşmelidir ki. Nitekim, bu kesinlikle aristokrat ve buna bağlı olarak bir biçimde kozmik bir görüştür ve karşımıza “kozmozolojik ahlak” olarak betimlediğim şeye bir örnek olarak çıkar. Diğer bir deyişle, bu örnekte tanıklık ettiğimiz şey, ahlakın belirli bir doğal dünya düzeni içerisinde kök salmasıdır. Bu antik evrenin en temel özelliğini bu şekilde resmeden Sokrat’a göre, adalet bu doğal düzenin taklidinden başka bir şey değildir (Yunanca metinde bunun için her zaman kozmos kelimesi kullanılmaktadır). Buna göre de günümüzde dört elle sarılır olduğumuz demokratik eşitlik denen şey, hiç şüphe yok ki onun için adaletin yerle bir olması demektir.

Gerçek şehrin her şeyden önce özünde zaten eşit olmayan doğayı taklit etmesi, eğer “adil” ve “uyumlu” olarak anılmak istiyor ise kendisini doğaya “katması” lazımdır. Aynı makro ölçekteki evreni yansıtan bir mikro evren gibi. Fiziksel denilebilecek bir anlamda adil olan aynı zamanda kozmik düzene göre “ayarlanmış”tır; onunla ve dolayısıyla dünyanın işleyişiyle de uyum içindedir. Bu şartlar altında adaletin ne (dinî bakış açısına göre) ilahi emirlere uymakla ne de cumhuriyet çatısı altında toplanmış bir grup insan içerisinde çoğunluk tabir edilen bir kesimin tabiriyle ne idüğü belirsiz bir “genel iradeyle” alakası vardır. Burada Yahudi-Hıristiyan esasına da hümanizme veya demokrasiye de zıt bir noktaya varmış bulunuyoruz. Buna karşın, artık evrensel esaslar içerisinde aynı seviyedeyiz ve eğer

ki adaletten anladığımız şey Sokrat'ın anlatmak istediği şeyin özünü, bedenini meydana getiren, şehrin eşitlikçi olmayan hiyerarşiye uygun olarak “düzenlenmesi” veya şehrin bu hiyerarşiyle uyumlandırılmasıysa, bu çerçevede adalet denen şey doğruluktan başka bir şey anlama gelmez.⁸⁶

Devlet'teki bu sembolik pasajda ifade edildiği üzere, Platon'a göre filozof olması gereken şehrin yüce düzenleyicisinin görevi her zaman için “doğal olarak kabiliyetli olanları” yönetici ya da koruyucu olarak seçmektir. Koruyucular/bekçiler hakkındaki şu karşılaştırma, bu hususta tüm şüpheleri ortadan kaldırır niteliktedir: “*Sence,*” der Sokrat karşısındakine, “*genç ve cins bir köpeğin bekçilikten yana yaratılışı, soylu bir delikanlınınkinden ayrı mıdır?*”⁸⁷ Eğer kendimizi bu kozmos-doğacı ufka yerleştirmişsek cevabı çok düşünmeye gerek yok: Hayır, değildir şüphesiz. Buna göre, asıl adaletsizlik düzensizlikten, diğer bir deyişle doğaya başkaldırmaktan kaynaklanır.

“Öyleyse doğruluk kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir diyebiliriz. [...] Ama doğuştan sanatçı olan ya

86 Bu kozmos Sokrat'ın gözünde elbette esasen “duyularla algılanabilir” (duygusal) bir gerçeklik değil, aksine anlaşılabilir, yani aynı anda hem *doğal* ve hem de *ilahidir*. Anlaşılabilirdir çünkü özellikle ruh için erişilebilirdir. Bir biyolog için canlı bir organizmanın insan yaratısı makinelerin en zekilerinden bile daha üstün olması gibi, bilim adamı için dünya muhteşem bir düzen, harikulade bir işçilik eseridir. Ama, işte tam de burada, kozmos denen bu anlaşılabilir dünya düzeni de ilahidir; sadece mükemmel olmakla da kalmaz aynı zamanda insan elinden de çıkmış değildir. İnsandan daha üstündür, insanın dışındadır ve Yunanların ilahi dedikleri de işte budur (ancak buradaki ilahi olan Hristiyanların özel ya da daha geniş tabiriyle tek tanrılı dinlerin kişileşmiş tanrısıyla karıştırmamalıdır). Burada da bu kozmik prensibin insanlara dışarıdan dayatılan, insanın dışında ve insandan üstün ve asla insan tarafından yaratılmamış, sınırları da insan tarafından belirlenmemiş olduğu gerçeği çıkar karşımıza. Aristokrat esas da daima böylece bir *heteronomi* olarak, kelimenin etimolojik anlamına göre dışarıdan dayatılan bir şey olarak algılanır; en azından kimler için geçerliyse onlar tarafından.

87 (Platon, *Devlet*, s.62; İkinci Kitap, 375a. Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 2. Baskı, Ekim 2000. Ç. N.)

da başka bir işle kazanç sağlayan kimse, sonradan parasıyla [tutanları, gücü ve bunun gibi başka şeylerle] böbürlenir de savaşçılar arasına yükselmeye kalkışır veyahut savaşçılardan biri, hiç de ehil olmadan, devletin başındakilere katılmak isterse, [...] bu kargaşalığın devleti yıkacağından sizler de şüphe etmezsiniz herhâlde?”⁸⁸

Burada, demokratik eşitliğin bu açıdan ele alındığında düzensizliklerin en fenası, dolayısıyla en berbat adaletsizliğin de ta kendisi olduğu görülmektedir.

İnsanoğlula kıyaslandığında daha aşkın bir durum olan – ve bu hâliyle çağdaş hümanizme karşıt olarak konumlanan– Yunan’ın aşkınlığı, Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrı’sından ayrılır. O, adil ve adaletsiz kavramlarına dair altın standart bir dünya, verilen tanımın karşıtı doğal bir düzen olarak algılanan kozmosla alakalı değildir. Bu düzenin “ilahi” olduğu kadar doğal ve biyolojik ya da fiziksel olduğu kadar anlaşılabilir olması bizi yanıltmamalıdır, çünkü bahsettiğimiz şey ne teoloji, ne de çağdaş bilimdir. Bahsettiğimiz şey kozmolojik ahlak içerisinde, Platon’un kullandığı anlamda doğal bir ahlak içerisinde yer almaktadır. Nitekim o, doğaya uygun olarak kendilerine biçilmiş üç makamı doldurmak durumunda olan bireylerin yanlış yerde olmalarıyla ilgili verdiği örneklerde bunun “doğal olanın karşıtı” yani adaletsiz olacağını söylemektedir. Bu minvalde daha fazla örnek verilebilir; örneğin Yunan felsefesi uzmanlarının her zaman değilse de ekseriyetle üzerinde sessiz kalmayı tercih ettikleri bir konu olan antik devirlerde köleliğin meş-

ru bir şey olması gibi. Ancak küçük bir kaza sonucu ortaya çıkmışçasına köleliğin meşrulaştığını düşünmek yanlıştır, çünkü [kölelik] ayrılmaz bir parçası olduğu aristokrat mantığının en derinlerine işlemiştir. Ve, Aristo'nun *Politika*'sının satır aralarında bu duruma tanıklık eden bilindik bir pasaj da vardır.⁸⁹

Bu fikir günümüzde sahip olduğumuz hümanist, cumhuriyetçi ve demokrat ahlak için şok edicidir. Eşitlikçi, ırkçılık karşıtı ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen inançlarımıza bir saldırıdır; öyle ki bugün bir Amerikan üniversitesinde dile getirmek bile risklidir. Ancak şunu iyi anlamak lazımdır ki kozmolojik bir evren perspektifinden bakıldığında asıl şok edici ve katı bir şekilde adaletsiz olan şey de bizim eşitlikçiliğimizdir. Öyledir, çünkü hakkaniyet eşitlikten üstün olmalıdır ve hakkaniyet açısından herkesin doğa düzenine uygun olarak kendisine ayrılmış yeri işgal etmesi lazımdır. Bu hiyerarşi, doğa düzeninin en temel karakteristik özelliklerinden biridir. Dahası, günümüzde de bu

89 "Fakat, acaba doğadan bu tanıma uyan bir kimse var mıdır; bir kimsenin başkasına köle olması iyi ve haklı bir şey midir, her türlü köleliği doğaya aykırı saymalı mıyız? Şimdi incelememiz gereken sorular bunlar. Bu sorulara cevap vermek hiç de zor değil: bu soruya cevap düşünerek bulunabileceği gibi gerçeklerin işaret ettiği yöne bakılarak da bulunabilir. Otorite ve boyun eğme sadece gerekli değil aynı zamanda yararlı şeylerdir de; ve doğumdan hemen sonra bazı gerçeklikler arasında belli bazı ayrımlar kendiliğinden ortaya çıkar ve buna göre kimilerinin payına kumanda etmek kimilerinin payına ise riayet etmek düşer. Evcil hayvanlar doğal olarak vahşi hayvanlara göre daha iyi durumdadır ve insanlar tarafından yönetiliyor olmak onlar için her zaman daha elverişlidir zira bu şekilde korunmalarını da garanti altına almış olurlar. Aynı şekilde erkekle dişi arasındaki ilişkiye baktığımız zaman da erkeğin doğası gereği daha üstün ve dişinin ise daha zayıf olduğunu ve erkeğin egemen, dişinin ise uyruk olduğunu görürüz. Bu kural, genel itibarıyla tüm insan türüne uygulanabilir. Ayrıca, aralarında zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki fark kadar fark bulunanlar arasında işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenemeyecek olanlar bence doğaları gereği köledir ve onlar için en iyisi bir efendinin otoritesine tabi olmaktır. [...] Öyleyse, 'doğadan köle' bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla da bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden bu yetiye sahip olacak kadar değil fakat ancak anlayacak kadar nasiplemiş olan bir kimsedir. [...] Öyleyse apaçık ortadadır ki bazıları doğanın bir gereği olarak özgür bazılarıysa köledir ve bunlar için kölelik etmek hem doğru hem de uygundur." Aristoteles, (*Politika*, s.13-14; Remzi Kitabevi, Aralık 2011. Ç. N.)

aristokrat ahlakın uzantılarının, elbette ki ahlak ve siyaset alanlarında değil ama mesela sanat veya kurallara uymak açısından baktığınız zaman mükemmel bir eşitlik sergileyen, ancak aynı duruşu doğal hiyerarşiden kaynaklanan eşitsizlik konusunda göstermeyen spor gibi bazı alanlarda varlığını sürdürdüğünü görmek, cinsiyet ayrımı ve köleliğin meşru olması gerçeğinin başı çektiği sapkın etkilerini kabul etmeyen benim gibiler için bile önemlidir. Bu konuda ne söylenirse söylensin, sadece çalışmak ve çaba göstermek dünyanın en iyi yüzücüsü ya da teniste dünya şampiyonu olmak için yeterli değildir; herkes yapamaz bunu. Her gün eşitlikten ne kadar da uzak olduğunu bize çeşitli şekillerde gösteren ve işin içine bir şeyler dağıtmak girince birden cimrileşiveren doğayı da unutmamak gerekir.

Aristokrat değerler, böylece, birer görev gibi, bizi inatçı bir doğa karşısında mücadeleyle zorlayan mecburiyetler gibi değil, tam tersi, mükemmel ve eli açık bir doğanın uyumlu uzantıları olarak çıkar karşımıza.

B. Olmak ve var olma görevi: Sabırsız, inatçı bir doğa karşısında değil ama, tam da tersine, iyi doğal meziyetleri hayata geçirmek olarak erdem üzerine

Biz Modernler için ahlaki “erdem” fikri, günümüzde biraz modası geçmiş yönleriyle ve elbette üzerine düşünmemiz gerek-mekle birlikte, aynı zamanda çaba fikriyle de doğrudan alakalıdır. İster aile içinde karşımıza çıksın isterse öteden beri cumhuriyetçi okulların “iyi notlar almak” ya da “daha iyi yapabilir” demelerini duymak veya “ceza verme” alışkanlıklarında gö-

relim, erdem bizler için her zaman, farkında bile olmadan ve de üzerine zerre kadar düşünmeden, bencillik ve tembelliğe meyilli bir doğaya karşı verilen bir mücadele olagelmıştır. Uzun lafın kısıtı, diğer insanlar arasında kendimize şu kadarcık bir yer edinmek amacıyla kendi üzerimizde gerçekleştirilen bir çalışma ile, –ki bunun da doğallıkla uzaktan yakından bir alakası yoktur– Freud’un tabiriyle o her zaman kendini gösteren ve tek derdi kendi önceliklerini yerine getirmek olan o “sevgili benlikle” ilişkilendirmişizdir erdemi. Başkalarını da düşünmek olarak kendisini belli eden, zaman zaman başkaları için kaygılanmak olarak da tanımlaya geldiğimiz “iyi ahlak”, sıklıkla (yani aslında sevmediğimiz insanlar ya da bize karşı kayıtsız olan kimselerin baş göstermesiyle birlikte) bir zorunluluk ya da gerçekleştirmesi zor bir ideal, kısacası bir sadece var olmak değil bir “var olma görevi ve daima kendiliğinden var olan bir gerçek” olarak dayatır kendisini.

Aristokrat düşünceye geldiğindeyse işin rengi değişir. Burada, iyi sadece bir görev, bir ideal veya doğal olmayan bir zorunluluk, kendimize, kendi bencil doğamıza karşı verilen bir savaş değil en yetenekli, yani daha doğar doğmaz en kayırılmış olanların daha en başından sahip oldukları tamamen doğal olan olasılıkların hayata geçirilmesi olarak algılanır. Ve bu aristokrat mantık tüm mahlûkat için –bitkiler, hayvanlar, insanlar hatta hatta canlı bir bedeninin organları için bile– geçerlidir. Ne olursa olsun, “erdemli” olarak adlandırılabilmesi için bir organizmanın iki şartı yerine getirmesi gerekir: Öncelikle kendi türü içerisinde doğal olarak mükemmel olmak ve arkasından da ilk başta birer olasılıktan başka bir şey olmayan doğal özellik-

leri hayata geçirebilmek. Aristo'nun ahlak üzerine büyük çalışması *Nikhomakhos'a Etik*'te artık bizim için bir anlam ifade etmeyen ve günümüzde toplum içinde uygulamaya kalksak insanların tebessüm etmesine neden olacak o "at" veya "erdemli göz"⁹⁰ ile anlattığı da budur. Buna karşın, aristokrat düşünce çerçevesinde yeniden ele alındığı vakit bunlar hiç de anlamsız değildir: Erdemli bir göz, mesela, miyopluk ve hipermetropluk olarak adlandırdığımız iki bozukluğa doğal olarak eşit mesafede duran ve kendi türü içerisinde mükemmel veya eksiksiz olarak tanımlanabilecek bir gözdür ki, aristokrasinin gözünde budur erdem.

Modernlerin, cumhuriyetçi okullarımızda her şeyden üstün tutulan erdemden farklı olan bu erdemin ne irade ne de çabayla bir bağlantısı olmadığı görülebilir. Bu erdem için değerli olan yegâne şey miras, herkese kendisine hiç de danışılmadan ve bu konuda bir şey yapma hakkı tanınmaksızın doğa tarafından dağıtılmış bulunan özellikler, aynı şekilde aristokrat eğitimin başlangıçta birer olasılık olan iyi özellikleri gerçeğe dönüştürme kapasitesi, Aristo'nun kelimeleriyle ifade edersek *kabiliyeti eyleme, dunamis'i energeia'ya* dönüştürme yetisidir. Aynı şekilde, "erdemli at" da doğal olarak zaten mükemmel ve doğuştan getirdiği bütün özellikleri eksiksiz olarak yerine getirmesine yetecek kadar donatılmış olan attır. Bu anlamda, erdemli eğitimin gerçekleştirmeye niyetlendiği hedefler ve amaçlar, ne doğaya ne

90 "Ama bu kadarı, yani bir huy olduğunu söylemek yetmez, nasıl bir huy olduğunu da söylemek gerek. Şöyle diyelim: her erdem, neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini gerçekleştirmesini sağlar. Sözgelisi, gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde, atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanları karşısında kaçmamasını sağlar." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a 15; Bilge Su Yay., 2011.

de kendi özüne aykırıdır; sadece ahlaki ya da kültürel bazı unsurlara yer açabilmek için kendisiyle mücadele etmek gereken bencil ve tembel bir doğanın gerçek varlığını bozacak bir “var olma görevinden” kaçamaz.⁹¹ Bu amaç ve hedeflerin kaideleri kendi içerisinde bellidir ve büyük hedefe ulaşmak için bu noktaları (sanal kuralları) birbirine bağlamak yeterlidir.

Dahası, şu bizim cumhuriyetçi zamanımızda farklı olan bir noktayı daha belirtmekte yarar var ki aristokrat anlayışa göre eğitim de sonsuz değildir. Sonu daha başından bellidir eğitimin. Doğal kaideleri güncellemek gerekir; bu iş bir kere tamamlandığında ve donatılmış bir varlığın özündeki güçler eyleme dönüştürüldüğünde eğitimin de sonuna gelmiş demektir. Çağdaş bir algı olan “yaşam boyu öğrenimin” yeri yoktur burada. Dahası, spor da bu algının mirasçılarından biridir. Sporda da mükemmelliğe giden yol tektir ve zirveye bir kez eriştikten sonra bizi bekleyen ani ve geri dönüşü olmayan bir düşüştür. Bu noktadan sonra başka bir şeyler denemek, tabiri caizse farklı bir kulvarda “ikinci bir kariyer” aramak gerekir.

Bu aşamada da diğerlerinden daha az önemli olmayan, bu eski ahlak anlayışını Hristiyanların ve biz Modernlerin ahlak anlayışıyla karşılaştıran üçüncü özellik çıkar karşımıza.

C. Aristokrat çalışmaz

Doğal olarak iyi şartlarda ve –yine doğal olarak– iyi donanımlı olarak dünyaya gelmiş olan aristokrat, sanatla ve savaş-

91 Hans Jonas’a aittir bu ifade. Ayrıca, eskilerin büyük kozmolojisinde her şeyden önce uyumlu, adil ve güzel olarak algılanan doğanın Descartes ve Newton’un mirasçısı olan Modernler için bir takım kör kuvvetler ve çatışmalardan ibaret olduğunu da eklemek lazımdır.

la, ziyafetler ve şölenlerle iştigal eder, oyunlar oynar, kendisini düşüncelerin kucağına bırakır, okur ve fakat buraya kadar anlata geldiklerimizin de bir sonucu olarak hiç çalışmaz. Bir şeylerle uğraşır, buna ne şüphe; ancak bir şeylerle uğraşmak çalışmak demek değildir. Kaldı ki insanı derinden değiştiren bir şeydir çalışmak; insanı ve ele aldığı dünyayı da. Bir şeylerle uğraşmanın, ayrıca, bambaşka bir hedefi de vardır ve kendini bir takım uğraşlara adayan kişiyi dönüştürmek değildir bu hedef. Tanımı itibarıyla daha işin başında fiili bir mükemmelliğe sahip olması gereken aristokratın ise herhangi bir değişime ihtiyacı yoktur. Çalışmanın, uğraşın çok daha başka bir mantığı vardır: Fiili bir durumu, doğal bir özelliği, bir gücü eyleme dönüştürmek. Diğer bir deyişle, bu amaç insanı dönüştürmek değil tamamlamak, en başından beri hazır bulunan iyi tohumların serpilmesini sağlamaktır; yeni tohumlar ekmek değil. Buradaki mesele, zaten kendiliğinden mükemmel olan bir doğayı şu ya da bu ameliye neticesinde iyileştirmek ya da yerine yenisini koymak değildir. Bu açıdan ele alındığı zaman, çalışmak işte bu yüzden kölelik olarak nitelendirilmese de küçümsenen, düşkün bir eylemdir. Çalışma hayatından elde edilebilecek şeyleri elde etmek için, aristokratın, Aristo ve Platon'da gördüğümüz üzere, hizmetkâr ve köleleri vardır.

Burada da, ne kadar teorik gibi görünse de demokratik dünyamızda da farklılıklara dayalı bu türden bir aristokrat görüşün devreye girdiği bazı varlık alanları vardır ve bir kez daha ifade etmek gerekirse, bu alanlar da sanat ve spordur. Evet, her iki alanda da doğanın mükemmelliği ve doğuştan gelen yeteneklerin yeri yadsınamaz. Bazılarımız işimizde başarılı olmak için

ne pahasına olursa olsun didinip dururken, pek çok sanatçı veya pek çok sporcu öyle kabiliyetlerle donatılmışlardır ki kendi alanlarında başarının en üst noktasına ulaşmak için çaba sarfetmeleri pek de gerekmemiştir. Doğanın kendilerine verdiği istisnai yeteneklerden ötürü sadece işlerini yapmak yetmiştir onlara. Kanıt mı? Küçük Menuhin çalınması en zor denilen büyük romantik konçertoları, Mendelssohn'un, Brahms'ın, Beethoven veya Max Brusch'un konçertolarını çalmaya başladığında sekiz, bilemediniz dokuz yaşındaydı. Öyle ya da böyle, bu bize kendisinin çok da çalışmamış olduğunu gösterir; en azından ilk kemanını üç yaşında aldığı düşünülürse beş seneden fazla çalışmamıştır. Oysa kendisine böylesine hayranlık uyandıracı yetenekler bahşedilmemiş bir kimse, beş yaşında bir yük hayvanı gibi çalışsa bile benzer sonuçları elde edemez. Burada, aristokrat âlemin demokrat dünyaya kıyasla daha iyi olduğunu düşündüğü ve rahatlıkla kabul edebildiği doğal bir yetenek kuşkusuz söz konusudur. Aynı şeyin daha çocuk yaştaki tenisçimiz için de geçerli olduğunu görmek için şampiyonların sekiz dokuz yaşlarında çekilmiş görüntülerini izlemek, mükemmelliği yakalamış hareketlere, topun etkileyici bir süratle uçuşuna, o benzersiz sezgi düzeyine bakmak yeterlidir. Tüm bu yetenekler yerli yerindedir. Doğa, aynı özgürlük ve irade gibi bunları da âdeta öngörmüş ve daha en başından yerli yerine koymuştur.

Bu bağlamda, havuç ve sopa benzetmesinin de yardımıyla daha iyi resmedebileceğimiz, bizim yeteneklere dayalı cumhuriyetçi anlayışımızca uygun görülen ve kan ter içinde bir çalışmayla aristokrasinin algısını ayıran uçurumu yeniden görüyoruz. Cumhuriyetçi anlayışa göre, bir yandan doğa vergisi yete-

nekleri daha az olan öğrenciler daha çok çalışmaya zorlanırken diğer yandan kendisine doğuştan şampiyon olmasını sağlayabilecek yetenekler bahşedilmiş olan öğrenciler de bazen engellenmelidir. Ve bu yetenekleri fiiliyata geçirebilecekleri çocukluk çağı bir kez geçip gitti mi –ki bu dönemde bu eyleme dö-küş hiç şüphesiz ailelerin cenderesine dönüşebilir– olağanüstü yeteneklerle donatılmış olanlar için her şey bir anda değişir ve işler Manuhin veya McEnroe’nun doğal yeteneklerini kullanmalarına izin verilmemesine, bu denli doğal bir mutluluğun bu çocuklara çok görülmesine kadar varabilir ve bu işken-cenin karşısına koyulabilen yegâne şey de çok büyük bir çoğun-luğumuzun iştigal ettiği çalışmak denen şeydir. Oysa diğerle-ri için, “doğada yerleşik hedefleri olduğu” söylenebilir aslında; yani doğanın kendisi noktaları zaten birleştirmiştir ve gidilecek yere gitmek için de bu çizgileri takip etmek yeterli olacaktır. Bu-rada söz konusu olan ancak yetenekleri dâhilinde elinden ge-lenin en iyisini yapmaya çalışanlar tarafından çalışıp çabalaya-rak ve bilek gücüyle dönüştürülmesi gereken dik kafalı ve tem-bel bir doğa değildir. Bu itibarla, cumhuriyetçi ve demokratik bakış açısının yeteneklere dayalı dünya görüşü ve bu görüş üze-rine kurulmuş olan cumhuriyetçi ve demokratik evren ne den-li güçlü olursa olsun bizim eski, aristokratik dünya görüşü ka-lıntılarını, seçkinlere tahsis edilmiş olan “yapmak” ile halka la-yık görülmüş olan çalışmak arasındaki karşıtlığı hiçbir zaman tam olarak aşamıyoruz.

İşte bu şekilde ve asırlar boyunca, Avrupa’da köleler, serfler hatta hatta burjuvaların aksine, aristokratlar ne “hayatını ka-zanmak” (toprakları vardır zaten) ne de kendisini “şekle sok-

mak” (doğası gereği iyi olduğundan) için çalışması gereken kişi olarak tanımlanmıştır. Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan yeni ahlaki dünya görüşünün nasıl ve ne dolambaçlar neticesinde çalışmayı hakir gören bu tasarımı ortadan kaldırdığını birazdan göreceğiz. Bu gelişmenin bir sonucu olarak, günümüzün Hıristiyan ve post-Hıristiyan Avrupa’sında çalışmayan insana geliri olmadığı için nasıl hem yoksul ve hem de –daha da kötüsü– bir başına, işsiz ve çağdaş dünyanın en önemli gereklerinden biri olan bir mesleki formasyondan yoksun, diğer insanlardan ve toplumun da geri kalanından kopuk olduğu için de bir zavallı olarak bakılmaya başlandığını da anlatacağım. Aristokrat dünyasında gülünüp geçilecek bu durum bizi acındırmaktadır

II. DİNSEL AHLAK: YAHUDİ-HİRİSTİYAN AHLAKI VE ARİSTOKRAT EVRENDEN KOPUŞ

Matta İncil’inde karşımıza çıkan yetenekler meseli burada Yahudi-Hıristiyan devriminden bahsederken bize ideal bir yol gösterici olabilir. En basit ve belki de Yahudiliğin izinden giden Hıristiyanlığın Yunan’daki aristokrat ahlak karşısında hayata geçireceği radikal değişikliği anlamak açısından da herhâlde en derin metindir. Bu metni dikkatle ya da yeniden okuyalım ve yeni ahlak anlayışının esasını anlamamıza ve aynı zamanda antik aristokrasinin zihin evreni karşısına çıkartacağı demokratik dünyanın yaklaştığını muştulayan şiddetli ayak seslerini de duymamıza olanak tanıyacak dört temel sonucu çıkarmaya çalışalım. Bu okumayı kolaylaştırması açısından bir hatırlatma da yapmak lazım: Eski Yunanca metinde geçen *talen-*

ta kelimesi Yunancada *altın sikke* anlamı taşımakla birlikte, bu pasajda mecaz yoluyla aristokrasiyi bezeyen o “doğal yetenekleri de” ifade etmektedir. Meselin Fransızcasında ise aynı kelime (*talenta*) âdetâ bir miras olarak doğuştan kazanılan özellikle-ri anıştırmaktadır:

“Bir adam seyahate çıkmadan önce hizmetkârlarını yanına çağır-mış ve servetini hizmetkârları arasında paylaştırmış. İlk hizmetkârına beş talenta, ikincisine iki ve üçüncü hizmetkârına da bir talenta vermiş. Bu paylaşımı hizmetkârlarının yeteneklerine göre yapmış ve yola çıkmış. Beş talenta alan hizmetkâr kısa zamanda bu parayı iki katına çıkartmış. Payına iki talenta düşen hizmetkâr da aynı şekilde elindeki parayı iki katına çıkartmayı başarmış. Hisse-sine sadece bir talenta düşen hizmetkâra ise bir çukur açmış ve efendisinin parasını bu çukura gömmüş. Aradan uzunca bir zaman geçmiş ve hizmetkârların efendisi evine dönmüş ve hesaba oturmuşlar. İlk başta efendisinin beş talenta verdiği hizmetkâr gelmiş ve demiş ki: ‘Efendim, bana beş talenta vermiştiniz, ben buna beş talenta daha ekledim; işte, kazandıklarım-la beraber paranız burada.’ ‘Aferin’ demiş sahip, ‘Sana az verdim; azına sadık oldun çoğunu geri getirdin; mem-nuniyetim karşılığında fazlası senindir.’ Sonra payına iki ta-lenta düşmüş olan hizmetkâr gelmiş ve aynı şekilde, ‘Efendim, bana iki talenta vermiştiniz, ben buna iki talenta daha ekle-dim; işte, kazandıklarım-la beraber paranız burada.’ ‘Aferin sana iyi ve sadık hizmetkârım,’ demiş sahip, ‘Sana az verdim; azına sadık oldun çoğunu geri getirdin; memnuniyetim karşı-

lığında fazlası senindir.’ Ve son olarak efendisinin evden ayrılmadan önce sadece bir talenta vermiş olduğu hizmetkâr gelmiş ve demiş ki: ‘Efendim, sizi açgözlü bir insan olarak bilirim. Ekmeden biçmek istersiniz. Yetiştirmeden hasat etmek istersiniz. Ben sizden korkumdan vermiş olduğunuz parayı toprağa gömmüştüm. İşte ne verdiyseniz o, buyurun.’ Bu sözler karşısında öfkelenen efendi, ‘Seni kötü ve tembel adam seni!’ demiş. ‘Bilmez misin ki ben ekmeden biçmek, yetiştirmediğimi hasat etmek isterim? Yapman gereken paramı sarrafa vermek ve dönüşümde beni faiziyle birlikte karşılamaktır. Alın bu adamın elinden şu parayı ve on talenta getirene verin. Çünkü elinde fazlası olana verilmelidir ne vereceksen. Çünkü o elindeki çoğaltır. Elinde bir şey olmayana ise ne verirsen onu alırsın. Ve bu işe yaramaz hizmetkârı da kapı dışarı edin, gitsin karanlıklar içinde gözyaşı döksün, dişlerini gıcırdatıp otursun!’

İlk bakışta, biz Modernler için bu hikâyeden çıkan ders, açık olmak gerekirse, ahlak dışı demeyelim ama oldukça serttir. Hikâye ile günümüzdeki bankacılık sistemi ve kârlar arasında bir benzerlik kurmaya çalışmak çok da anlamlı gibi görünmüyor. Bu hikâyeyi kendi bağlamında değerlendirmek gerekir, çünkü aksi takdirde kendi bağlamımızın “renkli gözlükleriyle” okuma hatasına düşebiliriz. Burada bahsedilen elbette ki eski devirlerin aristokrat ahlak anlayışıdır ve buna karşılık olarak yeni olan ise aynı zamanda hem eşitlikçi hem de yetenekler temelinde bir ahlaki dünya görüşüdür. İlerleyen sayfalarda, cumhuriyetçiliğin bu anlayışının aslında nasıl da dinsellikten uzak ve laik bir türü olduğunu da göreceğiz.

Peki, bu mesel ne anlama gelmektedir gerçekte? Her şeyden önce şu: Aristokrat ahlak görüşünün iddia ettiğinin aksine, bir varlığı asıl kıymetli kılan şey doğuştan beraberinde getirdiği yetenekler değil bu kabiliyetlerle neler yaptığıdır. Bir varlığın asıl değeri, doğaya veya doğal yeteneklere ya da tanrı vergisine değil, özgürlüğe ve insan olarak sahip olduğu iradeye bağlıdır. Dünyaya gelirken kendisine bahşedilen özelliklerin bununla alakası yoktur. İşte incelediğimiz hikâyenin de temel iletili budur. Buradan çıkartılacak en azından dört önemli ahlaki esas vardır ve bu esasların dördü de açıkladığımız aristokrat ahlaktan keskin çizgilerle ayrılmış, kopmuştur. Ve bu dört esas büyük bir ahenk içerisindeki büyük bir güce sahip mimari bir yapının, Avrupa’da günümüze değin egemen olacak ahlak değerlerinin temelini oluşturur. Ve bu temel, görünüşte din düşmanıymış gibi değerlendirilen cumhuriyetçilikten daha kapsamlı bir şekilde oluşmuştur. İlerleyen sayfalarda daha derinlemesine ele alacağımız üzere, laikleşmiş bir uzantı sadece bu söz konusu temel üzerinde oluşabilmiştir.

Ama önce bir arada ele alındığında Yahudi-Hristiyan ahlakının ideal hâlini oluşturan bu dört esasa daha derinlemesine bir bakalım.

A. Çağdaş anlamda eşitlik fikrinin doğuşu

Matta metninde de açıkça gördüğümüz gibi, birinci ve ikinci hizmetkârlar efendileri tarafından tıpatıp aynı şekilde ödüllendirilmiştir. Bu durum elbette tesadüfî değildir. Edebi bir bakış açısından değerlendirip okul günlerimizde yaptığımız gibi “metni yorumlayacak” olursak, her iki durumda da teşekkür

ifadelerinin virgölüne kadar aynı olduğunu görürüz. Çocukluğumuzda dinlediğimiz masallardaki gibi aynı ifadenin değiştirilmeksizin tekrar edilmesinin anlamı kuvvetlendirdiği açık. Benzeşen temel noktaları ikincil farklılıkların önüne geçirebilmek, özellikle söz konusu meblağlar –ilk hizmetçi için on ikinci hizmetçi için dört talenta– arasındaki ayrımın ötesinde burada önemli olan ilerleme, başarıya ulaşmış çabadır. Her iki hizmetkâr da önceden kendilerine verilmiş olan paraları aynı oranda arttırmışlardır. Doğuştan gelen, tanrı vergisi yetenekleri birbirinden farklı olabilir ama liyakatleri aynıdır: Her ikisi de kendilerine verileni tıpatıp aynı şekilde değerlendirmiş ve eldekini misliyle katlayabilmiştir. Üçüncü ve kötü hizmetkâr gibi “nadasa bırakmamışlardır” ellerindekini.

Şimdi de ahlak konusuna geçelim. Bu benzetmede ahlaki olarak önemli olan, bir insan evladını ahlaki olarak kıymetli kılan şeyin dünyaya geldiğinde elinde olanların neler olduğuna bakmaksızın (ha beş *talenta* ha iki, ne fark eder?), bunlarla neler yapabildiğidir. Doğanın verdiği değildir dolayısıyla; özgürlük ve iradedir. Ancak bu bakış açısına göre hepimiz eşitizdir. Elbette aramızda doğal eşitsizlikler vardır. Ne olduğu iyi kavranamayan bir eşitlik adına burada zıtlaşmanın hiçbir anlamı yoktur ve bunun da iki nedeni vardır: Hiçbir anlamı yoktur, çünkü ilk olarak kanıtları reddetmek olur bu. Hem ahlak açısından baktığımızda da konu bu değildir zaten. Bu bir gerçek durumdur ve bu konuda yapılabilecek bir şey yoktur. Evet, bazıları *de facto* olarak diğerlerinden daha güçlü, daha güzel ve daha akıllıdır. Einstein veya Newton’un ortalama vatandaşlardan, en azından down sendromlu birinden daha zeki olduğunu

kim reddedebilir? Bu basit bir saptamadan başka bir şey değildir; aynı ilk hizmetçiye beş, ikincisineyse sadece iki talenta verilmiş olması gibi. Peki bunun ahlak açısından önemi nedir o zaman? Hıristiyan bakış açısından cevap ortada: Hiç! Zira asıl mesele kendisine verilmiş olanlarla her birinin ne yapacağıdır. Böylesi bir cevabın aristokrat ahlaktan kopuş olduğunu söylemek anlamı sadece yumuşatabilir. Burada karşı karşıya olduğumuz şey bir devrim, ahlaki sonuçları hiç de karşılaştırılabilir olmayan bir bakış açısının altüst oluşudur. Burada altta yatan mesaj günümüzde bizler için açık olabilir ancak aristokrat ahlakın içinde boğulmuş olan bir evrende bu durum enine boyuna anlaşılması ve önlem alınması gereken gerçek bir depreme neden olmuştur. Ahlak düşüncesi alanında karşımıza çıkan “tüm insanların ahlaki olarak eşit olduğu” fikri de buradan çıkmıştır.

Bunun nasıl olduğuna ve ne anlamlar taşıdığına daha yakından bakalım.

Kendisine verilmiş olan talentayı toprağa gömmek yerine çoğaltmış olsaydı, üçüncü uşağın da kendisinden önceki diğer iki uşak gibi efendisinin teşekkür ve ödüllendirmesine nail olacağı ortadadır. Oysa, o tembellik ederek ve daha da kötüsü korkarak, yani Latineden Fransızcaya “inanç” olarak geçecek olan *fides*⁹² kelimesinde ifadesini bulan bir güven eksikliği göstererek günah işlemiştir ki bu inanç, Hıristiyan bakış açısına göre en üstün özellik ve insanı nihayetinde kurtuluşa götürecektir olanın da temelidir. Biz şimdi bu meselin metafizik ve dinî kökenlerini bir yana bırakalım ve sadece ahlaki boyutuna odaklanalım. Öncelikle, görmüş olduğumuz gibi bu meselde

92 Meselde geçen “iyi ve sadık hizmetkâr” lafına gönderme yapıyor. Ç. N.

işaret edilen, bir varlığın ahlaki kıymetinin tarafsız ve katı ahlaki bakış açısından bir değer ifade etmeyen doğadan değil ama özgürlükten kaynaklandığıdır. Aristokrasiden asıl kopuş noktası da budur. Çünkü eğer insanı değerli kılan şeyler özgürlük ve iradeyse, her şeyin bizde düğümlendiğini ve tanım itibarıyla hiçbir müdahalede bulunamayacağımız doğal miraslarla alakalı olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu bakış açısına göre hepimiz eşitiz. Bu anlamda, Aziz Pavlus'un o meşhur *Galatyalılara Mektubu*'nda⁹³ ifade edilen (bazı eserlerde inatla ve tekrar tekrar söylenegeldiği üzere Stoacılık değil⁹⁴) eşitliğe dayalı çağdaş insanlık fikrinin yaratıcısı da Hristiyanlıktır:

“İsa’ya inanan sizler, hepiniz Tanrı’nın çocuklarıdır. Artık aranızda ne Yahudi ne Yunan, ne köle ne hür insanlar var. Ne kadın var ne erkek. Çünkü İsa’nın bedeninde hepiniz birsiniz.”

Yabancı ile eş anlamlı olarak kullanılan Yunan'ın “barbar” nosyonu da burada, radikalce yeni ve önceden bir benzeri görülmemiş, insanlığı sadece kendine has tek bir bütün olarak değil ama aynı zamanda teoride ve ahlaki açıdan da eşit varlıklardan müteşekkil olarak gören bu inancın yararına olacak şekilde ortadan kaybolmaya yüz tutmuştur. Bu anlamda, Hristiyanlığın evrenselci ilk ahlak anlayışı olduğu söylenebilir. Esasen, Hristiyanlık öğretisinin laikleştirilmesinden ibaret olan günümüzün insan hakları inancımızın temelinde de bunun yattığı ortadadır.

93 *Galatyalılara Mektup*, 3, 8-9 ve 26-29.

94 Bunun kozmopolitik olduğu da söylenebilir, doğrudur da... Fakat bu politik kozmosun tam orta yerinde eşitliğin değil tam bir eşitsizlik içerisindeki doğal bir hiyerarşinin hüküm sürdüğü fikrini ortadan kaldırmaz.

Tüm bu gördüklerimiz neticesinde bir ikinci sonuç daha ortaya çıkmaktadır. Buna göre, insanı değerli kılan artık doğa değil de her birimizin kendi özgür iradesiyle çalışması ise, o hâlde ahlaki hedefler artık yerleşik hedefler de değildirler. Bu hedefler, artık, varlığın değil var olma görevinin düzenine tabidir: Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, içimizde doğal olarak direniş gösteren benliğe karşı bir mücadele vermemizi telkin eden aşkın hedeflere dönüşmüşler, hatta hatta diyebiliriz ki âdeta birer ideal, birer mecburiyet hâline gelmişlerdir.⁹⁵

B. Mükemmel Yahudi unsuru: Artık doğada yerleşik olmayan hedefler

Bize verebileceği dersler açısından neredeyse sonsuz bir hazineye sahip görünen bu meselden çıkartabileceğimiz ve ilki kadar önemli olan ikinci sonuç da şu şekilde açıklanabilir: Sahip olduğu bütün özellikleri doğar doğmaz edinmiş olduğu varsayılan aristokratın yönünü bulmak için yapması gerekenin, zaten sahip olduğu yetenekler arasındaki noktaları sadece birleştirmekten ibaret olduğundan bahsetmiştik. Gerçekleştirmesi gereken amaçlar, daha işin başında, varoluşu esnasında bellidir ve ne bir ideale ne de Nietzsche'nin dediği gibi bir puta atfedilmiş değil bizatihi gerçekliğin üzerine kazınmış vaziyettedir. Kısacası, hedefler zaten varlığın kendisinde yerleşiktir; doğayı aşmış, kerameti kendinden menkul bir var olma görevinde değil ve hatta böyle bir görevin de karşısındadır. İşler Yahudi-Hristiyan ahlaki açısından bambaşkadır. Görmüş olduğumuz ne-

95 Bu arada, bu durum Nietzsche'nin Hristiyanlığı neden gelecek tüm nihilizmlerin, yani gerçeğin karşısına ideali koyan tüm doktrinlerin ilk ve en mükemmel bir modeli olarak gördüğünü de açıklamaktadır. Bu konuya daha sonra geri döneceğiz.

denlerden ötürü, bu ahlak, insanı (çok temel olarak) doğa karşısı bir varlık hâline getirir. Ezelden beri ahenk içindeki, adil, iyi ve güzel bir evrenin gerçekliğine kök salmış olmak yerine, insanın onurlu ve değerli bir yaşam sürdürebilmesi için gerçekleştirilmesi gereken amaçlar neredeyse her zaman onun doğasının en derinlerinde yer alan bencil veya tembel eğilimlerinin karşısında yer almaktadır. Bu insan için başkaları için de endişe duymak, insanları seven ve ahlaklı bir ideali gerçekleştirmek çalışma değil bir iştir; sıklıkla zor, hatta tatsız ve yorucu, keyif almakla alakası olmayan bir görevdir bu. Hıristiyanlığın ahlaki değerleri ve sonrasında da cumhuriyetçi ahlakın neden sıklıkla hedonistleri hedef tahtasına yerleştirdiğini anlamak zor değil.

Burada Hıristiyanlığın, insanı hayvan olmayan yegâne canlı ve bu dünyaya asla muhtaç olmamakla birlikte doğaya kök salmış ve doğaya bağımlı olmayan bir varlık olarak gören Yahudi mirasını ne şekilde benimsemiş olduğu da görülmektedir. Levinas'ın da *Difficile Liberté*⁹⁶de geçen, insanoğlunun doğa ile arasındaki uçurumu veya doğa karşısındaki ifratını ortaya koyan o güzel pasajda belirttiği gibi: “Yahudi, manzaralardan ve şehirlerden önce insanı keşfetmiştir. Kendini, kendi evinden önce toplum içerisinde evindeymiş gibi hisseder. Bütün bir varoluşu anlamak için dünyaya bakmak yerine dünyayı anlamak için ötekinden hareket eder. Bu özgürlük kökenden gelen değerleri ikinci sıraya yerleştirir ve farklı sadakat ve sorumluluk biçimleri ortaya koyar.”

“Yahudi” –ama biz kısaca insan diyelim– burada taşlaşmış bir böcek fosili gibi doğayla bütünüyle iç içe geçmiş de-

96 Zor Özgürlük. Ç. N.

gildir. Diğerleri gibi bir hayvan da değildir ve ilginçtir ki Yahudi ve Hristiyan anlayışına göre aristokrat ahlak, insanı nihayetinde hayvansılığa indirger. Bir yandan, bu bakış açısına göre insan fazlasıyla karmaşık ve sıklıkla ifade ettiğimiz gibi akılla mücehhez bir “güzel mahlûk”, tüm diğer mahlûkatın görünümünde hem doğaya ait ve hem de doğaya ait olmayan, daha doğrusu burada ifade edildiği üzere doğa-üstü olan, bir ihtimal yaratılmış olduğu kil parçasını aşabilmek ve kaderini veyahut da değerini iyi tayin edemediği takdirde daha geriye de düşmemek gibi garip ve gizemli bir yeteneğe sahip bir varlıktır. İşte, yetenekler meseline ve daha sonra cumhuriyetçi ahlakta olduğu gibi dünyanın dışında ve dünyadan üstün bir varlık olarak insanın sorumluluğu yine kendisi için bir emre, bir mecburiyet veya bir çağrıya, kısacası, biz istesek de istemesek de bir var olma görevine veya gerçekleştirilmesi gereken bir ideale dönüşür.

Aristokrat bakış açısına göre aşağılık bir eylem olan çalışmanın anlamı da böylelikle bir anda ve temelden değişivermektedir.

C. Çalışmanın aşağılık ve hakir görülen bir faaliyet olmaktan çıkarak insanın insanlaşmasının temelini nasıl oluşturduğu üzerine

Aristokratın hangi nedenlerden ötürü kendisini nihayetinde çalışmayan bir kimse olarak tanımladığına önceden işaret etmiştim. Kâh savaşır kâh şölenlerdedir, dünyaya dair düşüncelere dalar ve dualar eder ama asla elini taşın altına sokmaz. Bu konuya yeniden girmeyeceğim. Buna karşın, düşünce taşına gelmiş

olduğumuz bu noktada bizi bir soru beklemektedir: Yahudi-Hıristiyan devrimin, benim de burada ifade etmiş olduğum şekliyle, sadece düşünceler tarihinde değil fakat düşünceler tarihi içerisinde de çalışmak ile aramızdaki ilişkilerin evrimi üzerinde bir etkisi olmuş mudur acaba? Bu sorunun cevabı evettir; kesinlikle evet. Marc Ferro'nun⁹⁷ da isabetle ifade ettiği gibi tarihsel olarak denebilir ki rahipler ve özellikle de toplumsal katmanların en ön saflarında yer alan Benedikten rahipler çalışmak denen şeye yenisinden değerini vermişler –belki de sadece değer vermişlerdir. Zira, bu hususta yetenekler meseline inanacak olursak eğer, tefekkür ve dualar insanın insanlığını tamamlaması ve geliştirmesi için yeterli değildir. Buna bir de ta başından beri fitratımızın en yerleşik iki özelliği olan tembellik ve bencillığe karşı ahlaki olduğu kadar fiziksel olarak da verilmesi gereken bir mücadele eklenmelidir.⁹⁸

Seneca, *Lettres à Lucilius (Lucilius'a Mektuplar)*, VII. Pierre Hadot'nun da gösterdiği gibi aynı düşünce Nietzsche'de de çıkar karşımıza, *amor fati* ile, keza Goethe'de, eserinde sık sık ortaya koyduğu ve sürdürdüğü izlekte: “Dört elle sarılın şimdiye. Tüm durumlar, tüm anlar sonsuz değerindedir zira bütün bir sonsuzluğun temsilcisidir şimdiki zaman.”

Buradan da, bundan sonra çalışmadan oturamayacak bu rahiplerin çalışmaları çıkmıştır işte: Basit köylüler gibi top-

97 *Les Grandes Invasions à l'An Mille (Bin Senesinde Büyük İstilalar)*, Plon, 2007, s.65 ve devamı.

98 17'nci ve 18'nci yüzyıllarda yaşanmış olan bilimsel devrimin Yahudi-Hıristiyan devrim ile demokratik cumhuriyetçilik arasındaki geçişi nasıl sağladığını göstermek lazımdır: tabi öncelikle Newton ile birlikte uyumlu bir köşecik, kendi içine kapalı ve sakin, huzurlu bir niş, bir yuva olarak ortaya çıkan doğa algısı değişerek yerini sonsuz ve kaotik bir evren algısına terk eder. Bundan sonra fizikçilerin çalışmaları “çarptırma yasalarına” odaklanır ve evrensel çekim yasası çıkar ortaya ancak kör ve uyumsuz kuvvet ve çarpışmaların hüküm sürdüğü bu yasanın da öyle tatlı, sıcak bir yanı yoktur.

rağı işlemleri, buradan en değerli –ve aslında en leziz– meyveleri toplamaları gerekir ki tüm bu çalışıp çabalamalar neticesinde özellikle en lezzetli yenilikler –konserveler, kaz ciğeri, şampanya elbette ama aynı zamanda Benedictine, Cointreau, Chartreuse ve günümüzde hâlâ adlarında bu dinsel kökenlerin izini sürebildiğimiz nice içkiler– dünyaya gelir. 16'ncı Benoit'nın 2008 senesinde Paris'teki Bernardin Manastırı'nda gerçekleştirdiği konuşmasındaki çalışmaya davetin arkasındaki fikir aslında sadece Yahudi ve Hristiyanların Tanrı'sının Yunanlarınkinin aksine bütün hafta çalışıp Pazar günü de dinlenmesi değildir. Bu davetin arkasında, aslında gündelik çalışmayı bir lanet, "kaba saba insanlara" ve serflere layık düşkün bir eylem olmaktan çıkartarak bir iç disiplin ve Adem'in Âdem, insanın da insan olması için gereken doğanın evcilleştirilmesi hâline getiren yetenekler meseli yatmaktadır. Hristiyanlık burada da laik ve meritokratik bir cumhuriyete geçişi hazırlamıştır: iyi argümanları, "eşekkulaklı kepleri"⁹⁹ ve "daha iyisini yapabilirsin!" feryatlarıyla bizim cumhuriyetçi "kıtalarımız"¹⁰⁰ her ne kadar ağızlarından düşürmedikleri ulema karışıklığıyla da birlikte görünüşte kendilerini ne kadar İsa'nın selefi olarak görmeseler de, biliyoruz ki aslında, sumen altında Don Camillo'nun en iyi müttefiki, Peppone'den başkaları da degillerdir.

99 Bonnet d'âne: eski devirlerde yaramazlık yapan ya da notları kötü olan öğrencilere bu şapkalar giydirilerek sınıfta bir köşeye dikilirlermiş. İlginç olan aslında zeki bir hayvan olduğuna inanılan eşeğin zekâsından o öğrenciye de biraz bulaşsın diye yaparlarmış bunu ancak zaman içinde öğrencilerin sınıf önünde küçük düşürülmesi olarak görülmeye başlanmış ve bu uygulamadan vazgeçilmiş. Ç. N.

100 Yazarın kullandığı anlamda "hafif süvari eri". Ç. N.

D. Yazı ve ruh¹⁰¹: Laikliğe müsaade eden bir din

Bu açıdan, Hıristiyanlık bizim incelediğimiz konuyla doğrudan bağlantılı yeni bir altüst oluşu da beraberinde getirir. İçerisinde henüz gelecek olan laikliğin de tohumlarını barındıran bu konunun çok da üzerine düşülmeyen aslında önemli bir anlamı daha vardır ki, bu şekilde Hıristiyan dinî büyük olasılıkla çok da tereddüt göstermeden İsa'nın ve Sezar'ın dünyaları arasına bir ayırım koyabilen yegâne büyük tek tanrıcı dindir. Aslında ahlaki olarak özün, yani ruhun yazıdan, "iç âlemin" de aslında sitenin hiçbir zaman harici kurallar olarak kalmayan yazılı kanunlarına harfiyen uymaktan daha önemli olduğunu ortaya koyar. Dahası, İsa'nın Farisilerin oyununu bozduğu ve takipçilerini Sezar'ın hakkını Sezar'a vermeye çağırdığı *Yuhanna İncili*'nde anlatılan o meşhur zina eden kadın meseline geçen şu bilindik pasajda İsa'nın iyi ile kötüyü ayırabilsinler diye herkesi kendi vicdanına ve iç sesine kulak vermeye çağırması oldukça etkileyicidir. Tekrar okuyalım bu pasajı:

"Din bilginleri ve Farisiler zina ederken yakalanmış bir kadın getirdiler. Kadını orta yere çıkartarak İsa'ya 'Efendimiz, bu kadın tam da zina ederken yakalandı. Musa, Yasa'da böyle kadınların taşlanması buyurdu, sen ne dersin?' dediler. Aslında bunları İsa'yı denemek için söylüyorlar, onu suçlayabilmek için bir neden arıyorlardı. İsa ise yere çömelmiş toprağa parmağıyla bir yazı yazmaktaydı. İnatla aynı soru-

101 *La lettre et l'esprit*: Yazı ve ruh ya da yazı ve akıl da denebilir. 10'ncü, 11'nci yüzyıl ressamaları yaptıkları resimlerde betimledikleri olayların (dinsel olaylar) özünü resmeder, olabildiğince yazı kullanmaz ancak resimler bir hikâye gibi okunabilirdi. Bu resimlere gönderme yapılıyor olabilir.

yu tekrar etmeleri üzerine İsa doğrularak 'İçinizde günahsız olan kim varsa ilk taşı o atsin o zaman' dedi ve tekrar yere çömelerek toprağa yazmaya devam etti. Bunu işitince, başta yaşlılar olmak üzere kalabalıktakiler birer birer dışarı çıkarak İsa'yı kadınla yalnız bıraktılar. İsa, ayağa kalkarak 'Kadın, nerede bunlar? Hiçbiri yargılamadı mı seni?' dedi. 'Hayır, hiçbiri yargılamadı beni Efendim' diye yanıtladı kadın. 'Ben de yargılamıyorum seni' dedi İsa. 'Git şimdi ve bir daha günah işleme.'"

Tam da her nedense dünyanın laikleştirilmesiyle ilgili teorisyenler tarafından zaman zaman göz ardı edilen bu noktada görürüz Hıristiyanlığın diğer büyük tek tanrıcı dinlerin beceremediği bir işi başararak bu laik ve demokratik evrenin ortaya çıkmasına olanak tanıdığını: Diğer tek tanrılı dinler ise yasa-yı yüceleştirmek suretiyle aslında laikliği de besleyen "iç âlemi" kolaylıkla kabul edememektedirler. Devamlılık, aslında, en saf ve en katı cumhuriyetçilerin bile çoğunun sandığından çok daha önemlidir. Görünüşte bu Katoliklere karşı açılmış bir savaştır ve çok haşın bir savaş olmuştur. Fransız devriminin direnişçi rahiplerinden Kilise ve Devlet'in ayrıldığı 1905 yılına kadar bu çatışmanın şiddetini gösteren çok miktarda örnek mevcuttur. Edebiyat illaki radikal-sosyalist ilkokul öğretmeniyle reform karşıtı papaz arasındaki o büyük çekişmeyi çok sık ele almıştır; öyle ki bunun sonucu olarak *Épinal* resimleri gerçeğin önüne geçmiştir. Gerçekte ise, her ne kadar Hıristiyanlığın o tam da dinsel unsurlarıyla (inançla ve vahyin gizemini aralayan ne varsa, hepsiyle) zaman zaman şiddetliye varabilen kopuşlar

yaşasa da, cumhuriyetçi ahlak her şeye rağmen tam da ahlaki bir düzeyde kendi içerisinde aslında değişmeden kalan bir içeriğin laikleşmesini sağlamaktadır.

Bu da doğal olarak üçüncü ahlaki dünya görüşü inceleme-mize getiriyor bizi ve tarihsel yaklaşımın aslında o denli tarih-sel olmadığını, geçmişe dönük olmakla beraber aslında bir yan-dan da bugünümüzü anlamak üzerine kurulu olduğunu göste-riyor. Bu anlayışın aslında iki yönü var. Öncelikle, günümüz-de dünyada bahsedile geldiğimiz ahlaki esaslara bağlı neredey-se iki milyar Hristiyan vardır ve çünkü, bu esaslar her ne ka-dar onlar kendilerini dinin cüppelerinden kurtulmuş sansalar da “Modernlerin”, cumhuriyetçilerin, materyalistlerin veya ate-istlerin gözünde kendi değerlerinin önemli bir kısmını yine bu esaslar oluşturmaktadır.

III. CUMHURİYETÇİ AHLAK: ARİSTOKRAT AHLAKIN ELEŞTİRİSİ, HİRİSTYANLIĞIN LAİKLEŞMESİ VE BİRİNCİ HÜMANİZMİN DOĞUŞU

Ahlakı, iyi ile kötü, adaletli ile adaletsiz arasındaki ayrımı Cumhuriyetçi hümanizm gibi biz de bir kozmoloji, hele hele ilahi olanın bir temsili ve onun emirleri üzerine değil de insa-nın kendisi, âdemiyeti üzerine bina edersek, bundan tam ola-rak ne anladığımızı belirtmek, ayrıca bu yaptığımızın gerekçesi olacak şekilde iyinin de kötünün de tek ve biricik temeli olarak önceki tüm ahlak geleneklerine karşı olarak insanda neyi öne çıkarttığımızı ifade edebilmemiz gerektir. Çağdaş hümanizmin doğuşunun temelinde yer alan tüm tartışmaların en bilindikle-riyle başlamak gerekirse, insanla hayvan arasındaki farkla ilgi-

li argümanların da konusu budur: Bütün bir ahlak yapısını ne kozmosa ne de ilahi olana değil de onun üzerine temellendirecek derecede bu denli hayran olunacak, bu kadar istisnai nesi var insanoğlunun? İşte kesinlik ve açıklıkla cevabının verilmesi gereken ve eskinin ahlaki dünya görüşlerinden kopuşun ne kadar radikal bir kopuş olacağını da hissettiren soru da budur.

Aslında, Eskilerin aristokrat ahlakının varlıklar hiyerarşisi içerisinde nasıl natüralist ve eşitlikçi olmayan ve natüralist bir temsil üzerine kurulu olduğunu gördük. Aynı şekilde, bu ahlaki dünya görüşünün temelinde nasıl hiyerarşik ve uyumlu bir kozmos fikrinin, içinde yaşayan insanların ideal siteyi –şehir devletini– aslında evrendeki doğal düzeninin bir yansıması olarak inşa etmesi gerektiğini de dile getirdim; ki zaten bu açıdan baktığımız zaman adaletli ve adaletsiz arasındaki ilişkilerin tasarımı “kozmozolojik ahlak” olarak anılmayı hak etmektedir. Yine, Hıristiyanlığın insanlık onurunu doğadan ziyade özgürlük anlayışına bağlamak ve böylelikle tek ve teorik olarak ahlaki açıdan kendi içlerinde eşit varlıklardan oluşan çağdaş bir insanîyet tesis etmek suretiyle bu aristokrasi ahlakından nasıl koptuğunu da anlattım. Her ne kadar Hıristiyanlığın ahlak boyutu üzerinde durmuş olsam da, bu ahlak boyutu nihayetinde bütün önemini insanlara Tanrı’nın bir mirası olan ve yine Tanrı’nın himayesi altındaki aşkın bir adil düzen temsilinden elde etmektedir. Bu noktada karşı karşıya olduğumuz kaynağını bir teolojiden alan değerlerin doğuşu, diğer bir deyişle teolojik bir ahlaktır.

Hümanizmin birinci çağının özelliklerini belirleyecek ve nihayetinde Almanya’da Kantçılık, İngiltere’de faydacılık, Fransa’da cumhuriyetçilik gibi büyük laik ahlak anlayışlarına

kadar uzanacak olan üçüncü ahlaki dünya görüşü de bu iki eski ahlak anlayışından benzer şekilde kopacak ve çağdaş bilimin de desteğiyle özgürlük, eşitlik ve laiklik adına aynı anda eski aristok-rasi anlayışının temeli olan kozmolojik ahlakı da, esaslarını ilahi emirler ile adaletli ve adaletli olmayana dair dinsel algılar üzerin-de temellendiren teolojik ahlakı da paramparça edecektir.

Başka vesilelerle derinlemesine irdelemiş olduğum neden-lerden¹⁰² ötürü Aydınlanma'nın bilimsel devrimi antik çağlar-dan bu yana çok büyük ölçüde aristokrat ahlak anlayışlarının teorik temelini oluşturmuş olan kozmolojileri temelinden sars-mıştır. 17'nci yüzyılda Aristo'nun kozmolojisinin Newton ile ortaya çıkan çağdaş bilim tarafından çürütüleceği açıklık ka-zanmış ve bunun ahlak ve metafizik de dâhil olmak üzere es-ki düşüncelerin inanırlılığı üzerinde önemli etkileri olmuştur. Hıristiyanlığa gelince, çağdaş rasyonalizmin doğuşuyla birlik-te Tanrı ve bilim arasındaki ilişkilerin tarihini süsleyecek, başta Galileo davası olmak üzere çeşitli süreçlerde de görüldüğü üze-re artık o da el değmemiş hâlini muhafaza edemeyecektir. Des-cartes tarafından ele alınacak olan eleştirel ruh ve şüphe kültü, ruhban dogmacılığına ve Kilise¹⁰³ tarafından pervasızca suiisti-mal edilen yetki argümanlarına ölümcül bir darbe indirmiştir. Sonra, 17'nci yüzyılda Pascal'ın çağdaş bilim tarafından özgür-lüğüne kavuşturulmuş olan sonsuz uzamlardan dehşete düş-müş özgür düşünce imgesi karşısında Avrupa'nın en önde ge-len dimağlarının da aklı karışmıştır: Mademki ahlakın kökle-

102 Özellikle de *Qu'est-ce qu'une Vie Réussie?* (Başarılı Bir Hayat Nedir?)

103 Bu arada unutmayalım, o Kilise ki artık günümüzde bu tür hatalara düşmemekte ve II. Jean Paul'un sondan bir önceki *İman ve Akıl* konuşmasında da açıkça görüldüğü üzere artık bilimden elde edilen sonuçları ciddiyetle değerlendirerek kabul etmektedir.

ri artık ne kozmoloji ne de bir teolojiye dayanmaktadır, o zaman bu ahlaka Avrupa'daki düşün hayatını şekillendiren rasyonalist ve eleştirel devrimle uyumlu ve Aydınlanma ile uyumlu yeni bir kaynak, ansiklopedicilerin girişimleriyle gün ışığına çıkacak olan yeni bir temel nereden bulunacaktır?

Kartezyen *cogito* ile şekillenen cevap tek bir kelimeden ibarettir: İnsan. Adına ne dersek diyelim, –özne, birey, kişi– ahlaka bundan böyle temel teşkil edecek olan şey artık insanın ta kendisidir, kozmos ya da ilahiyat değil. Peki ama düşüncede çağdaş hümanizmin ortaya çıkışıyla kendisini gösteren bu devrim nasıl meşrulaştırılabilir? Bunu başarmak için ilk yapılması gereken şey insana dair ve sadece ona ait, yaratılışın orta yerinde bundan böyle sadece insanla özdeşleştirebileceğimiz ve onun diğerlerinden ayrı, benzersiz yerini meşru kılabilcek yeni bir tasarım, yeni bir tanım oluşturmaktır.

Bundan sonra, insanlık ve hayvanlık arasındaki farkla ilgili olarak Rönesans'tan bu yana sürececek olan bir tartışmanın da kaynağıdır bu. Pico della Mirandola'dan ansiklopedicilere ve o meşhur Kartezyen “hayvan-makine” teorisine kadar tüm Avrupa sathında yüzlerce düşünürü harekete geçirecek ve binlerce yayın yapılmasına önayak olacak bu devasa tartışma, çağdaş hümanizmin doğuşuna, diğer bir deyişle Fransız devrimi sonrasında Avrupa'da kendisini dayatacak olan aynı zamanda hem hümanist (kozmozik değil), hem de cumhuriyetçi ve laik (dinsel olmayan) büyük ahlak anlayışlarının ortaya çıkışına öncülük etmiştir. Bu ilk hümanizmin ahlakın temel kavramlarını özgürlük, akıl, insan hakları ve genel çıkarlara yönelik endişenin üzerinde nasıl ve neden temellendirdiğini anlamak istiyorsak, gerçek doğasını da

gereğince kavrayabilmemiz gerekir. Sırtını aşka ve sevgiye yaslayacak olan ikinci hümanizmin birinci hümanizme kıyasla daha yeni ve daha üstün yönlerini algılayabilmek için de, yine konunun çerçevesinin net olarak belirlenmesi şarttır.

Bu durumda her şeyin temelinde yatan, hayvanlarla alakalı bir tartışmadır. Aslında bunda da şaşılacak bir şey yoktur: şimdiye kadar gördüğümüz üzere yeni ahlak anlayışının temelini oluşturacak olan insan ise, bu varlıkta bahsettiğimiz ahlak yapısını taşıyabilecek bir tavşandan, bir midye ya da bir attan olmayan ne vardır bunu belirtmek lazımdır. Biraz sonra, insanı merkezine alan ve insan tarafından ve insan için yaratılmış olan “insan haklarından” ve “hümanizmden” bir dünya görüşü olarak törensel bir ciddiyet içerisinde bahsedeceksek bunun bir nedeni var. O hâlde, neden sıra hayatı genel olarak koruyacak bir “animizme” hatta kısa bir zaman içinde kimilerinin dile getireceği üzere insan haklarını tamamlayıcı nitelikte bir hayvan haklarına gelmesin? Bu insan denen varlığa ahlaki bu öncelik nereden geliyor? İnsanda onu adaletli olan ve olmayanın bile üzerinde tutmamıza neden olacak ne gibi bir benzersiz özellik var? Ve bu insan açısından katıksız bir gurur ifadesi değil mi?

Bu soruların cevabını ararken insanın karşısına kıyaslama için koyacağımız diğer varlık, doğaldır ki insana en yakın olan hayvanlardır. İnsanın ahlaki yeterliklerini açık bir şekilde görebilmek ve hümanizmin de bu şekilde yükselişe geçebilmesi için insanı kendisinden daha “aşağı olan kardeşlerinden” neyin ayırdığını tespit etmek, Michelet’in de dediği gibi onu hayvanlardan ve fakat aynı zamanda tepesinde uçuşan meleklerden de farklı kılan özellikleri gün ışığına çıkartmak suretiy-

le mümkün olacaktır. Ve bu yeni ahlaki dünya görüşünün aydınlığa doğru ilerleyişinin anasının rahmindeki hâlâ dünyaya gelmeyi bekleyen tarihine baktığımızda, genç bir adam görürüz; daha yirmi beş yaşında bile olmayan bir Floransalı, Pico della Mirandola'dır bu genç adam ve bütün bir çağdaş felsefenin sonraları sırtını yaslayacağı insanı özel kılan şeyi, insanın kendisini ilk olarak keşfetmiştir. İnsanı yarı hayvan yarı melek olarak gören ve onu yüce ruhlarla hayvanlar arasında orta bir yere yakıştıran eskinin hiyerarşik görüşlerinden radikal bir biçimde kopartıp hak ettiği kendi yerine, daha doğru bir ifadeyle olağanüstü bir mertebeye yerleştirecek olan da yine odur. Kaldı ki Pico della Mirandola insanı bu istisnai yere koymamış olsaydı, antik düşüncenin kesinlikle yabancısı olduğu o meşhur insan haklarımızın ne anlam ifade ettiğini de anlayamamış olurduk.

Onun düşüncesi bu açıdan bir temeldir. Sizin de tespit edebileceğiniz gibi bu düşünce, günümüzde, bizim için bile aslında hâlâ heyecan vericidir. Bir tarihi vardır çünkü, bir geçmişi ve geleceği, bir kaynağı, yatağı ve ağzı. En derinlerdeki köklerinin izini bir yandan Yunan mitolojisine kadar sürmek mümkünken diğer taraftan dalları aynı zamanda çağdaş felsefeye, Rousseau'ya, Kant'a, Sartre'in varoluşçuluğuna ve Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisine kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla, çağdaş hümanizmin ve 18'nci ve 19'ncü yüzyıllar boyunca bu düşünceyi yeniden ele alıp daha da güçlendirecek olan büyük laik ahlak anlayışlarının gerçek doğasının özünü ve kökenlerini tam olarak anlamak istiyorsak eğer, işe Pico della Mirandola'dan başlamak lazımdır.

**1. PICO DELLA MIRANDOLA: YUNANIN
KOZMOSU YERLE BİR OLMUŞSA, TANRI ARTIK
İNANILIR DEĞİLSE, AHLAKI ARTIK NEYİN
ÜZERİNE TEMELLENDİREBİLİRİZ?
YANIT: İNSANIN KENDİSİ**

Bu ilk hümanizm devriminin tarihsel bağlamıyla ilgili olarak çok kısa birkaç söz edelim önce. Pico della Mirandola Avrupa'da o zamana kadar bilinen Yunan, İbrani, Hıristiyan, Arap, Pers ve diğer kaynaklardan gelen tüm felsefi, bilimsel ve dinî bilgileri bir araya toplamak gibi çılgın bir projeyle ortaya çıktığında yıl 1485'tir. Henüz yirmi üç yaşındadır ve bunu yapmaktaki amacı da tüm bu bilgileri, kendi ülkesinin –İtalya'nın– en bilge düşünürlerinin temsil edileceği halka açık büyük bir toplantıda ele almaktır. İbranice, Arapça, Yunanca ve Latince okuyabilmektedir ve bu şekilde metafizik birçok konuda çok miktarda tezi bir araya toplamak suretiyle 1486'da güya önsöz mahiyetinde bir kısa hitabe kaleme alır: *İnsanın Asaleti Üzerine Söylev*. Genç adam, işte bu metinde en temel soruyu çok doğrudan bir şekilde sorar; o soru ki hümanizm adlı büyük yapıt inşa edilirken yerine konulan ilk taştır desek hiç abartmış olmayız: İnsanda, kendisi üzerine yeni bir ahlak kurabileceğimize bizi inandıran bu denli hayranlık verici olan nedir?

Bu, insanın özel oluşuyla ilgili yeni bir soru değildir elbette. Antik Çağ'dan bu yana konuyla ilgili sayısız eser kaleme alınmış, Pico'nun devrinde de skolâstik anlayış da bu eserlere yenilerini katmayı sürdürmüştür. Ancak, yeni hatta daha doğru bir ifadeyle devrim niteliğinde olan Pico'nun bu soruya verdiği cevaptır. Pi-

co, doğaüstü olsun hayvan olsun, kendisinden üstün olsun aşağı olsun insanın diğer varlıklardan öncelikli oluşuyla ilgili geleneksel, bilhassa Hristiyan geleneğine ait düşünceleri göz ardı etmemiştir. Tam tersine, söylevin daha ilk satırlarından itibaren tanrı Merkür'ün sözlerini –“Şu insan denen varlık bir harika”– benimseyen eski düşünürlerin sayıca ne de çok olduklarını anımsatarak sıvar kolları. Basitçe ifade etmek gerekirse, Pico bu önceliği gerekçelendirmek üzere öne sürülen sıradan argümanlardan ikna olmaz ve bunu da daha işin başında belli eder:

“Bu savlarının geçerliliği üzerine düşündüğüm zaman, insan doğasının üstünlüğü lehine tüm bu düşünürlerin öne sürdüğü sayısız açıklama ve neden bana tatmin edici gelmiyor. Diyorlar ki insan kendisinden üstün varlıklara tabi, üstün olduğu varlıkların efendisi ve doğanın bir yorumcusu olan bir ara durumdur. Duyularının keskinliği, aklının kavrayışı ve zekâsının pırıltısı sayesinde ki, insan değişmeyen ebediyet ve akıp giden zaman arasındaki yerinde Perslere göre dünyayı bir arada tutan şey, hatta dünyanın bekâreti, David'in tanıklığına göre de meleklerden biraz daha aşağıda yer alan bir varlıktır. Ne kadar uzun uzadıya tartışmalar olursa olsun temel tartışmalar değildir bunlar. Hem meleklerle ve göklerin kutsal korolarına neden daha fazla gıpta etmeyelim ki?”¹⁰⁴

Tatmin edici olmaktan uzak birçok neden. Tam olarak hangi nedenlerden bahsetmekte ve bu nedenleri neden dolayı hor görmektedir acaba? Pico'ya göre bunların temel eksikliği Antik

104 *İnsanın Asaleti Üzerine Söylev*, Éclat, s.5 (Yves Hersant'ın harikulade sunumuyla).

Çağ'dan beri insanın üstünlüğünü destekleyecek şekilde öne sürülen nedenlerin eski kozmolojileri şekillendiren hiyerarşik dünya görüşüne mahkûm olmaları ve o devirden beri de aristokrat ahlak anlayışlarının temeline harç olmalarıdır. Bunların hepsi de aslında, insanın asaletinin melekler ile hayvanlar, üstün varlıklar ve aşağı varlıklar arasındaki özel makamından kaynaklanan bir asalet olduğu görüşü etrafında şekillenmiş ve şekillenmekte olan görüşlerdir. Dolayısıyla bu görüşler bir şekilde “*skalar*”, yani basamaklı görüşlerdir, yani insana değerini veren şey illa ki “merdivenin ortasında” yer almasıdır; asla o basamakların dışında bulunuyor olması değil. Oysaki Pico'nun arar olduğu tam da “skalaya tabi olmayan”, herhangi bir hiyerarşi içerisinde yer almayan ve bu açıdan eşitlikten uzak ve hiyerarşik evren karşısında tam anlamıyla aşkın diyebileceğimiz bu özelliktir. Ayrıca, bu aradığını bulmak için, nasıl kendisinden çok daha eski bir diğer mit üzerine kurulmuş olduğunu daha sonra göreceğimiz bir mit, bir hikâye çeşitlemesi vardır Pico'nun elinde: Platon'un kendi adını taşıyan diyalogunda sofist Protagoras'ın anlattığı o meşhur *Prometeus* mitidir bu.

Ne anlatır peki bu mit? Öncelikle dünyanın Tanrı tarafından yaratılışının harika hikâyesini.

Büyük Mimar mükemmel ve aksamayan bir düzende işleyen bir evren yaratmak için işe koyulur. Göğü ve yeri yaratır, hayvanları ve bitkileri. Ve her birine kendisine uygun ve bu mükemmel dünyada yaşamalarını sağlayacak özellikler verir. Fakat eserini tamamlayan Tanrı, keşke birileri olsa da şu eserimi takdir etse, bunun arkasında yatan akıllı kavrayabilse, güzelliğinin tadını çıkartabilse, şu mükemmel uyumdan zevk alsaydı diye

heveslenir. Bunu yapabilecek olanlar bitkiler ve hayvanlar gibi daha aşağı yaratıklar değildir elbet. Bunun üzerine, bu yaratısının harikuladeliğini takdir edebilecek yeteneklerle donatılmış olan insanları yaratma fikri gelir Tanrı'nın aklına. Ancak, bu aşamaya gelinceye kadar neredeyse elindeki bütün kaynakları tüketmiş, tüm modelleri, tüm arketipleri hayvanlar ve bitkiler gibi daha düşük seviyeli veya melekler gibi daha üstün canlı varlıkların yaratılışı sırasında kullanılmıştır. Bütün özellikler bu yaratıklar arasında pay edilmiş ve insanların hissesine hiçbir özellik kalmamıştır:

“(Musa ve Timaheus’un da tanıklık ettiği üzere) işini bitiren Tanrı en son insanı yaratmayı düşündü. Oysaki elinde ne yeni bir tür daha yaratacak bir model, ne ona bırakabilecek bir miras ne de dünyaya bakıp tefekküre dalabileceği bir yer kalmıştı. Bütün yerler dolmuş, her şey aşağı, orta ve üst seviyeler arasında pay edilmişti.”¹⁰⁵

Mitin mecazi derinliğini gözden kaçırmamak gerekir: Tanrı'nın yaratmayı düşündüğü bu yeni tür için ne bir model, ne özel bir yetenek olduğu gibi üstüne üstük, “hadisin” iddia ettiğinin aksine varlıkların hiyerarşisi içerisinde onu yerleştirebileceği bir yer de yoktur. Unutmayalım ki eski kozmolojilerin insanın görece önceliğini açıklamaya yönelik fikirlerinin temelinde de bu ara-varlık olma, fakat aynı zamanda da insan üzerine bir ahlak bina edilemez olduğu düşüncesi yatmaktadır. Evrenin merkezinde olmasından ötürü insanın önemli bir unsur olduğuna şüphe yok! Fakat, eski bir

105 Age., s.7.

bakış açısına göre de insanın her şeye rağmen evrenin sadece bir parçası olması ve evren karşısında aşkın bir varlık olmamasından ötürü de onun üzerine bir ahlak kesinlikle tesis edilemez.

O hâlde, diğer türlerden farklı olarak onu tüm özel “ekipmandan” mahrum bırakan Tanrı insanı hiç sevmemiş olabilir mi? Bundan ötürü olabilir mi insanın en az ödüllendirilmiş olması, tüm yaratılış içerisinde en az donatılmış olması, kendi babası tarafından kendine bir pay verilmemiş olması? Ne kötü hava şartlarına karşı kalın bir kürk, ne bir kabuk ne bir zırh, ne gaga, ne pençe, ne bir tırnak ne bir olağanüstü kuvvet, ne özel bir görev ne de evrende işgal edecek özel bir yer. Durum buyken bu denli az kabiliyete sahip bir varlıkta bizleri onu adaletli ile adaletsizin kaynağı, ahlakın temeli olarak görmeye ikna edebilecek ne olabilir ki?

İşte mitin tam da bu noktasında işler tersine döner ve hümanist argüman geleneği olduğu gibi ters köşeye yatırır: Tam da teorik olarak kararlaştırılmamış olmasından, herhangi özel bir modele göre önceden şekillendirilmemiş olmasından ötürüdür ki insan diğer tüm canlı varlıklardan ayrı olarak özgür bir şekilde kendisini istediği şeye dönüştürebilecek, her türlü kaderi omuzlayabilecek, her tür işlev ve görevi yerine getirebilecektir. Pico’nun hikâyesi bizi hangi yöne sevk ediyor artık anlayabiliyoruz; doğru söylemek gerekirse o dönemde henüz işitilmemiş, neredeyse hayal bile edilemez bir yer, kısa bir zaman sonra çağdaş felsefenin ortaya çıkacağı bir yerdir onun bizi yönlendirdiği: İnsan başlangıçta hiçbir şey değil ise, daha sonra Sartre’ın ve Kant’ın da diyeceği gibi bir

“hiçlik” ise ve Pico’nun bahsettiği anlamda ne herhangi bir modele, ne de bir arketipe bağlı kalınarak yapılmamışsa ve bu dünya üzerindeki kaderinin ne olacağına önceden karar verilmemiş ve bu kader önceden belirlenmemişse, o zaman radikal bir şekilde tüm yaratıklar içinde kendi geleceğini yaratmakta özgür olan yegâne varlık olarak o öykünülecek bir varlıktır ve üstelik kendisinden daha üstün varlıklar olan melekler ve periler dahi iyi olmaktan başka bir yol tercih edemezken ve bu anlamda özgür bir iradeye sahip değillerken ve doğanın kendilerine hazırlamış olduğu kaderden başka bir kaderin peşinden gitmek imkânından mahrum bırakılmışlarken, insan daha da harikulade bir varlık olarak öne çıkacaktır. Payına tanrı vergisi bir özellik, bir yetenek düşmemiş olması onun aslında en büyük özelliği, en soylu kabiliyetidir. Bu özel bir lütuftur, çünkü ancak bu eksiklik yoluyla insan hepsinden daha değerli ve daha saygın olan bir özelliğe, tüm varlıklar içinde kendisinden başka ne meleklerde ne hayvanlarda bulunan bir özelliğe sahip olabilmıştır: Özgürlük. İnsana herhangi özel bir şey bahşetmeyerek Tanrı aslında hediyelerin en yücesini bahşetmiştir ona ve bu da Tanrı’daki insan sevgisinin sonsuz olduğunun bir kanıtıdır. Bu düşüncenin izlerini yukarıdaki mitin devamında onun insana hitabında da görebiliriz:

“Âdem, sana ne önceden kararlaştırılmış bir yer, ne mahsus bir özellik, ne de özel bir kabiliyet vermemişsek bu arzu edeceğin yeri, özellikleri ve kabiliyetleri sen kendi fikrin ve isteğine göre git kendin elde et diyedir. Diğerlerine gelince, onların doğası bellidir ve tabi oldukları kuralla-

ra gelince onlar bizim önceden yazıp önlerine koymuş olduğumuz kuralların dışına çıkamazlar. Sana gelince, seni kısıtlayan böyle bir şey yok; sana vermiş olduğum muhakemedir doğanı belirleyecek olan. Seni ne yere ne göğe ait, ne ölümlü ne de ölümsüz olarak yaratmamışsak, bu kendi kendini şekillendirirken kendi kararını kendin verme ve kendi kendini yine kendin şekillendirme şerefini ve kudretini sana vermiş olduğumuzdandır ki kendi istediğin şekle sokabilesin.”¹⁰⁶

Çağdaşlık fıskıran, daha o devirlerde içinde Rousseau düşüncesinin, Kant’ın eleştirel felsefesinin tohumlarını barındıran ancak daha derinlerde de daha sonraları Sartre’in varoluşçuluğu, Husserl ve Heidegger’in fenomenolojisinin temellerini içeren bir söylemdir bu. Pico’nun iletisini çağdaş felsefe diliyle ifade etmek istersek şunu söyleyebiliriz ki insan bir “hiç” olduğu için özgürdür, kendisini şekillendiren bir “insan doğasına” sahip olmaması, ne önceden belirlenmiş bir tanımı ne de “doğal bir kimliği” olmaması nedeniyledir ki insan bunlar arasında hangi kimliği ve hangi kaderi isterse seçebilir. Daha düşün varlıklar olan bitkiler ve hayvanlar zaten başından beri bir tarihleri, bir kültürleri ne de bir siyasetleri olmaksızın ne için yaratılmışlarsa o olarak yaşayıp giderlerken ancak insan bir hiç olmasından ötürü bir geçmiş ile beraber var olmaktadır. Sadece insanın gerçek bir tarihi vardır, diğer bir deyişle sadece o varoluş içerisinde doğa tarafından önceden şekillendirilmiş olmayan özgür bir yola sahiptir.

¹⁰⁶ Age., s.9.

Pico da insanı bu açıdan bin bir suratlı bir hayvan harikası olan bukalemunla kıyaslayabilmiştir:

“Kim hayran kalmaz bukalemuna? Veyahut, daha genel bir şekilde ifade edersek hayranlık duymaktan başka bir şey kimin elinden gelir? Oyunlarda Atinalı Asklepius’un hakkı vardır değişen tabiatı ve kendini değiştirme yeteneğinden ötürü onu Proteus’a benzetmekte. İbraniler ve Pisagorcuların meşhur dönüşümleri de buradan gelir.”¹⁰⁷

Pico’ya ilham verir görünen antikite esasen ne İbranilerin ne de Pisagorcuların antik çağıdır. Yine Platon’un bir diyalogunda, döneminin en meşhur sofisti olan Protagoras’ta buluruz bu ilhamın kaynağını. Bu konuyu ele almak da yararlı olacaktır. Böylelikle, ahlakın bu tarihçesinin sadece tarihçi bir bakışa sahip olmadığını da teyit edebileceğiz. Nasıl ki ahlak düşüncelerinin, içlerinde en modernlerinin bile eski zamanlarda bir muadillerinin olması, en eski ahlak anlayışlarının da modern zamanlarda bir uzantılarının bulunması gerektiği gibi, farklı ahlaki dünya görüşleri olmasına rağmen sadece tek bir insanlık vardır. Zaten, insanın bir hiç olduğu, hayvanlardan farklı olarak başlangıçta kendisiyle ilgili bir karar verilmemiş olduğu ve bundan ötürü de özgür olduğu fikri daha felsefenin Yunan’da ilk emeklemeleriyle birlikte çıkmıştır ortaya. Aynı düşüncenin sofistlerde, Heidegger’in gerçekten de eski olup olmadıklarını sorguladığı, hâkim kozmolojik-ahlak bakış açısına göre görüşleri bir karşı kültürü andıran bu antik-filozoflarda da karşımıza çıkması, dolayısıyla, tesadüfî değildir.

2. PİCO'DAN ÖNCE, ÇAĞDAŞ HÜMANİZMİN İLK YÜZÜ: PROTAGORAS MİTİ

Sahne henüz ne insanların ve ne de hayvanların yaratılmış olmadığı bir zamana aittir. Tanrılar evrende, kozmosta hâlâ yalnızdır. Bu arada kozmos yaratılmış, oturmuş ve varlığı garanti altına alınmıştır. Zeus'un Titanların temsil ettiği düzensizlik ve kaosu güçlerine karşı verdiği savaşı kazanmasından bu yana kozmosun dengesi ve istikrarı da temin edilmiş durumdadır. Artık her şey sakin ve huzurludur. Lakin, üzerine gölge düşmemiş bu düzen giderek sıkıcılaşmaya başlar. Her şey o kadar hareketsizdir ki. Bir tarih yoktur ve tanrılar kelimenin tam anlamıyla sıkıntıdan patlamak üzeredir. Günlerden bir gün, artık ölümlüleri, yani insanları ve hayvanları yaratmaya karar verirler. Bu buluşlarından memnun, başlarlar çalışmaya ve toprak, ateş ve Platon'un dediği gibi “ateşle ve toprakla karışabilen ne varsa” kullanarak çeşitli biçimlerde küçük heykelcikler yaparlar. İşte, Pico'nun bahsettiği o arketip modeller tam da bunlardır. Hayat vermeden önce modeller yapmak lazımdır. Şimdi işi tamamlayacak olan iki astlarını görevlendirmeye gelmiştir sıra ve bu işi de ilk titanlardan Iapetos'un iki oğluna, Epimetheus ve Prometheus'a verirler. Bu hikâyenin devamını daha iyi anlayabilmek için şunu da bilmekte yarar var ki Yunancada Epimetheus, “kafası ağır çalışan kimse” anlamında kullanılan bir terimdir. Neler olup bittiğini kavraması her zaman vakit almaktadır. Diğer taraftan kardeşi ise her şeyi “önceden düşünüp taşınır”; akıllıdır ve herkesten daima bir adım öndedir.

Epimetheus bu sefer, hiç değilse bir kereliğine kendisine güvenilmesi ve bu işe onun başlamasına izin verilmesi için yalva-

rır. Prometheus, biraz endişeli de olsa bu isteğini kabul eder kardeşinin ve kardeşi de derhal işe koyulur ve ilk olarak da mantıktan yoksun hayvanlarla işe başlar. Ne mi yapar? Adıyla ilgili olarak sarf etmiş olduğum sözlerin aksine, inanmayacaksınız ama, çıkarttığı iş o kadar da kötü değildir aslında. Farklı hayvan türleri arasında taksim etmiş olduğu farklı özelliklerin oldukça münasip bir şekilde dağıtılmış olduğu da kabul edilmelidir. Epimetheus tam anlamıyla ahenkli gerçek bir kozmos yaratır. Günümüz jargonuyla ifade etmek gerekirse, mükemmel bir dengeye sahip ve yaşanabilir bir “ekosistem” yaratmıştır ve bu ekosistem içerisinde, tüm hayvanların diğer türlerle birlikte ve sürdürülebilir bir ilişki içerisinde hayatta kalma şansı da vardır. Mesela, söz konusu olan bir serçe veya bir tavşan gibi ufak tefek hayvanlarsa, bunlardan birine avcılardan kaçabilmesi için bir çift kanat verirken diğerine de, yine aynı nedenden ötürü tehlike anında yuvasına kaçıp saklanabilsin diye hız, bir yuva, bir in verir.

Bakın Protagoras Epimetheus’un çalışmasıyla ilgili olarak neler diyor:

“Nihayetinde bu paylaştırmanın bir amacı da şansları eşitlemekti. Ve hayal ettiği her şeyde, nesillerden herhangi birinin tükenip gitmemesi için kendince önlemler aldı. Bazılarını kalın kürklerle ya da kabuklar, zırhlarla donatmak suretiyle soğuğa karşı olduğu kadar yakıcı sıcaklara karşı da korumuş oldu. Her birinin kendisine ait bu kabuğu, uyumak için de birebirdi. Bazı türlere toynaktan bazılarına sağlam pençelerden oluşan, kanı çekilmiş ayakkabılar giydirdi. Bū-

tün bu ayarlamaları yaptıktan sonra, farklı türler için farklı yiyecekler belirledi: Bazı türlere düşen yerden biten otlar oldu, bazılarına düşen ağaçlarda yetişen meyveler, bazıları-naysa kökler. Bazı türlere diğer hayvanların etlerini yemeyi uygun gördü ama yiyenlere sınırlı bir üreme bereketi verirken yenecek olan hayvanlara da nesillerinin tükenmemesini sağlayacak kadar da bir üreme hızı verdi.”

Kısacası, gördüğümüz üzere Epimetheus, Yunanın kozmos olarak adlandırdığı uyumlu, adil ve yaşanabilir bir düzen olan ve türlerin birbiriyle yan yana hayatlarını sürdürebilir olduğu bir düzen tasarlar ve yaratır. Aynı Pico’nun hikâyesinde yer alan Tanrı gibi hareket eder. Aynı Tanrı gibi hareket eder fakat yine aynı Tanrı gibi elindeki kaynakları öyle bir “harcar” ki insanlara bir şey kalmamış olduğunu fark ettiğinde artık çok geçtir. Bir fenalık yaptığı zaman bunu iş iştenden geçtikten sonra fark ettiği için kendisine verilmiş olan ve “aklı sonradan gelen” anlamındaki adının da bu şekilde hakkını vermiş olur. Zararı gidermek ise kardeşine düşer. Protagoras mitinin orijinal hâliyle Pico’nun versiyonu arasındaki paralelliği daha iyi anlayabilmek açısından, bu Protagoras söyleminde tanrı mertebesinde Epimetheus ve Prometheus aynı anda yer alırlarken, Pico’nun mitinde tek tanrı olduğunu ve bütün yeteneklerin hayvanlar arasında dağıtılarak sonradan insanlara bir şey kalmamış olmasının tanrının hatası değil tasarımının bir parçası olduğunu hatırlatmak isterim.

Şimdi de bakalım Prometheus kardeşinin hatalarını nasıl düzeltmiş:

“Herkesin bildiği gibi Epimetheus pek zeki değildi ve bütün özellikleri akıldan yoksun mahlûkat arasında bu şekilde har vurup harman savurduktan sonra insana da bazı yetenekler dağıtması gerektiğini görünce bu işe canı sıkıldı ve tam da o sıkıntı içerisinde kafası karışmış bir vaziyetteyken kardeşi Prometheus çıkageldi dağılımı kontrol etmek için. Diğer hayvanlarla her açıdan gereğince ilgilenilmişken insanın sırtı çıplak, yalın ayak, zırhsız, kabuksuz ve kıyafetsiz kalmış olduğunu gördü. İşte insanı nasıl kurtaracağının sıkıntısı içinde kalakalan Prometheus, çözümü Hefaistos ve Atena’dan sanat ve ateş dehasını çalıp (çünkü ateş olmadan bu dehayı elde etmenin ve de kullanmanın mümkünü yoktur) insanlara armağan etmekte bulmuştur.”

İşte bu şekilde, Zeus’un onayı olmadan –ki bunu misliyle ödetecektir ona Zeus– Prometheus yeni bir güçle, bir gün insanların kendilerini tanrıların yerine koymasına yol açacağından korkulan ve neredeyse yaratmaya eşdeğer bir güçle donatır insanları. Çünkü bu yetenekler sayesinde ve ayakkabılarına, elbiselerine, örtülerine ve dünyadan elde ettikleri yiyeceklere bakıldığında, insanlar o günden sonra “teknik”, yapay araçlar yapma yeteneğine sahip yegâne “hayvanlar” olarak görülmüşler ve sadece onların doğayı bir kenara itebileceği, hatta hatta doğayı aşabileceği düşünülmüştür. Yani insanlar, tanrılarla eşit, bizzat gerçek yaratıcılara dönüşerek ve sadece tamamıyla doğanın bir parçası olmamalarından ötürü hiçbir hayvanın yapamayacağı bir şeyi yapabilen –tarihin akışını değiştirebilen– muktedir varlıklar olmuşlardır. Daha sonradan Prometheus tarafından yeri dolduru-

lan o ilk yetenek eksikliğinin üzerinde şekillenir insanın özgürlüğü. Pico'nun mitinde olduğu gibi burada, Protagoras mitinde de insanın hayvanlardan farklı olarak ilk başta bir hiç olması, daha sonradan bütün özelliklerini belirleyecek herhangi bir özel doğası olmaması durumu ile bir yaratıcı olduğu gerçeği, diğer bir deyişle kendi tarihini yazma ve kendi kaderini çizebilme yeteneği-ne sahip olması arasında bir bağlantı kurulur.

Ayrıca, Prometheus'un armağanı olan sanatlar ve ateş sayesinde, insanın bu düşkün dünyada sesleri kullanarak onlara anlamlar yükleyeceği, yani dil yetisini kullanacak tek varlık olduğunu da belirtir Protagoras; böylelikle insanın özgür olmakla birlikte yine de hür bir varlık olmaması gerçeğiyle tarih yapma ve bir dile sahip olma yeteneği arasında da bir bağlantı kurulmuş olur. Peki insanı insan yapan bu dört özellik nasıl bir araya gelecek, kendi aralarında nasıl bir bağ kuracak ve insanı hayvandan ayıran fark nasıl ortaya çıkacaktır? Ne kadar basit olursa olsun, bu sorunun yanıtı aslında çok derindir. Önceden anladığımız üzere bir doğası olmaması aslında özgürlüğünün temel şartıdır. Çünkü, baştan zorlayıcı bir doğa tarafından programlanmış olmamasından ötürü insan kendi geleceğini tesis edebilir ve sadece yeni tekniklerin değil, aynı zamanda bu dünyadaki kendi kaderinin de yaratıcısı olabilir. Kendi kaderini özgürce belirleyebilmesinden ötürü de bu üçüncü yetenek, yani kendi tarihini yazabilme yeteneği de insana özgüdür. Bu noktada, tek tek tüm bireyler üzerinde etkili olan türüne özgü doğasının idaresi altında bulunan hayvanlar, en ufak bir yaratıcılık kırıntısından yoksun bir vaziyette, aynı davranışları sonsuz bir döngü içerisinde yineler durur. Peki bütün bu anlatılanlar arasında, dördüncü özellik olan dilin ye-

ri nedir? Cevap: *Anlatıdır dil*. Yazının da sayesinde mümkündür geçmişin korunarak nesilden nesle aktarılması. Zaten bu aktarım olmaksızın kelimenin tam anlamıyla tarih de mümkün olamaz. Bu açıdan bakıldığında, yaşananlar ne dil, ne de özgürlük olmandan gerçek tarih hâlini alamaz.

Son ama en önemli soru ise şudur: İnsanın insanlığını belirleyen Protagoras'ta da Pico'da da karşımıza çıkan bu unsurlar, insan üzerine yeni bir ahlaki dünya görüşü bina etmek isteğiyle doğmakta olan hümanizm tarafından kullanılabilecekler midir?

Şimdi, incelememiz gereken Rousseau ve Kant'ın özgün bir yanıt getireceği bu sorgulamadır. Onların argümanının mantığına girmezden önce öncelikle ana prensibi tespit edelim: Doğaya indirgenemez olması ve her ne kadar doğanın bir parçası olsa da hayvanlar gibi doğanın tam bir parçası olmaması dolayısıyla insanlar ve hayvanlar arasında bir mesafe vardır ve Modernlere göre böyle bir mesafe olmaksızın hiçbir ahlak mümkün olamaz. Çünkü tam da bu mesafedir gerçek ile ideali, var olmak ile var olma ödevini ayıran; ve yine bu mesafe olmaksızın hiçbir değer yargısında da bulunulamaz. Herhangi bir eylemin, davranışın, herhangi bir olayın iyi mi kötü mü olduğunu araya onu yargılayabileceğim bir mesafe koymadan nasıl iddia edebilirim? Olmak ve var olma ödevi arasındaki ayrım olmazsa, cumhuriyetçi ahlak da bir temelden yoksun kalır ve öncelikle özgürlüğün bu tür bir doğanın var olmamasından ileri geldiği fikrini de kabul etmek gerekir. İşte tam da bu nedenden, insan tam da kendi özgür oluşundan ötürü dünya karşısında aşkın bir konumda, dünyaya dışarıdan bakan ve ondan üstün bir yerde durur ve kendisinde olmayan bir ideal adına bu dünyayı ahlaki olarak yargılayabilir.

Önce Rousseau ve onun arkasından Kant'ın da kendilerinden önceki Pico gibi görececek oldukları ve görmekle de kalmayıp aynı zamanda ahlaki, hukuki ve politik temeller üzerinde sistematik olarak geliştirecekleri şey budur. Protagoras ve Pico'da hâlâ sadece mitolojik bir sezgiden ibaret olan bu duruma, Yunanın ve Hristiyanlığın zihin evreninde iş başında olan algıdan kopmuş, yeni bir ahlaki dünya görüşüne rasyonel bir biçim verecektir.

3. PICO'DAN SONRA: ROUSSEAU, KANT VE SARTRE'DA HÜMANİZMİN GELİŞİMİ

Protagoras ve Pico gibi, onlarla aynı şekilde Rousseau da *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Temeli ve Kökeni* adlı eserinde öteden beri klasik bir mesele olagelmış insan ile hayvan arasındaki fark konusuna değinir. Kendinden öncekiler gibi o da bir hayvan tamamen doğanın kontrolünde iken öte yandan insanın içinde bir parça özgürlük olduğu, bunun doğal mantık karşısında bir fazlalık olduğu, insanın kendisini tüm arketiplerden, tüm modeller ve tüm geleneksel düşüncelerin insanı sıkıştırmaya çalıştığı tüm “programlardan” ayırabilme imkân ve kabiliyetine sahip olduğunu ifade eder. Ve yine bu şekilde, insan, doğru ifade etmek gerekirse, tam da bu “doğa-üstü” yönünden dolaydır ki hayvanlardan farklı olarak ikili bir tarih içerisine girebilecektir: Bunlardan ilki eğitim dediğimiz bireysel tarih ve diğeryse türe özel kolektif tarihin politik ve kültürel bir şekilde ifade edilmiş hâlidir.¹⁰⁸ Fakat yine insanın sahip olduğu bu özel makamdan ötürüdür ki, ya da daha doğru bir ifadeyle, aslında kendisine özel bir yer sağ-

108 Alexis Philolenko'nun, Kant'ın *Eğitim Üzerine Düşünceler*'ine yazmış olduğu önsözde yeteneğini bizim de fark ettiğimiz bir biçimde ortaya koymuş olduğu kıymetli bir fikrini anıyorum bu noktada.

lanmamış olan bu dünyada sadece insandır kendisi için bir ahlak ve bir metafizik yaratabilecek olan; kaldı ki bunu tam da bire bir anlamıyla ele almak lazımdır, yani; iyi yönlerini ve kötü yanlarını, yaptıklarının anlamlılığı ve anlamsızlığını (kendi türünden olanları gömen, ölümlerini anan tek yaratıktır insan), kendisini doğanın (*physis*) ötesine geçerek, doğanın üstünde (*meta*) ele alabilmek ve sorgulayabilmek kabiliyetine sahip olmak anlamında. İnsan, eğer ki hayvandan farklıysa bu normalde inandığımızın aksine ne akıldan, ne sosyalleşebilme yeteneğinden değil fakat kendisini doğal tüm yasalardan, tüm “yazılımlardan” kurtarabilme yeteneğinden ileri gelmektedir.

Eşitsizliğin Temeli ve Kökeni adlı eserinde Rousseau da bu tezi destekler, Protagoras ve Pico’nun mükemmel bir devamı sayılabilecek iki argüman ortaya koyar.

Bu argümanlardan ilkinde göre, “Hayvan kendisi için önceden yazılmış olan kurallardan koparamaz kendisini. Bunu yapmak kendisi için daha yararlı olacak olsa bile. Ancak insan kendi zararına da olsa yapabilir bunu. Zaten bundan ötürüdür ki birbirleri için kıymetli olan bu besinlere burun kıvrımasalar ve bir denemeyi akıl edebilseler, bir güvercin en güzel etlerle dolu bir tasın başında ya da bir kedi, en lezzetli meyve ve taneler arasında açlıktan ölmek zorunda değildir.” Öte yandan, insan da kendisini ölüme götürecektir raddede aşırıya kaçabilmektedir ve bu noktada Rousseau tüm çağdaş siyaset için bir prensip olabilecek bir laf eder: “Doğa sustuğunda bile irade konuşmayı sürdürür.” Bütün bir çağdaş özgürlük tanımını en temelden ele alan bu tartışmanın anlamı gözden kaçmamalıdır: Hayvan özgür değildir; diğer bir deyişle hayvan kendi türüne özgü bir iç-

güdünün esiridir. En temelde, kendisini tepeden tırnağa belirleyen bir arketip numunesinden öte değildir. Güvercin tanelerle beslenir ve güvercinler bir tür olarak ortaya çıktığından beri tüm güvercinler kendi türlerine atanmış bulunan doğal modele uygun davranmaya programlanmıştır. Bir etobur olan kedi için de bu geçerlidir. İçgüdü, bugün kullandığımız tabirlerle, kaçış olmayan bir program, bir yazılımdır. Diğer taraftan, insan ise doğa tarafından o kadar az programlanmıştır ki –ölene kadar tütün ve içki içebildiği gibi doğada benzeri bulunmayan cömertliklere de imza atabilir mesela– kendisini doğadan söküp çıkartabilir; bunun sonuçları zararına da yararına da olsa. İşte kendisini tüm yasalardan, tüm kodlamalardan ve bir hapisane işlevi gören tüm işlevlerden kurtarabilme özgürlüğü de budur.

Gerçek ile ideal ve var olmak ile var olma görevi arasındaki ayrımı kabul etmediğimiz takdirde ne anlama geldiğini asla kavrayamayacağımız bir ihtilal süreci olan Fransız Devrimi'nin ruhuyla özdeşleşmiş olan Rabaud Saint-Étienne'in o meşhur sözünü biliriz: "Tarihimiz bizim yaşamız değildir!" Yani, bizler gelenekler –bu durumda Eski İktidar'ın gelenekleri– tarafından şekillendirilmiş kalıplara mahkûm değiliz. Kendi geleceğimizi kendimiz, özgürce inşa edebilir, doğada asla var olmayan ütopyalar, geçersiz davalar uğruna devrimler yapabiliriz. Bu söze ilham veren Rousseau'cu bir düşüncedir. Ve öyle ki, sanki "Rousseau olsa bunu şu şekilde ifade ederdi" dedirtecek kadar: "Ne doğa, ne geçmiş bizim için bir yasa teşkil etmez." Çünkü özgürdür bizler; diğer bir deyişle hayvanlardan farklı olarak dünyayı dönüştürme, daha büyük bir "mükemmellik" adına onu daha da iyileştirebilme yeteneğimiz vardır.

Şimdi göreceğimiz gibi Rousseau'nun ikinci argümanını şekillendiren şey de budur: İnsanda birey olarak da (eğitim) ve tür olarak da (kültür ve politika) kendini mükemmelleştirme kabiliyeti vardır. Rousseau'ya göre "Bir hayvan birkaç ay içerisinde bütün bir hayatı boyunca ne olacaksa o hâle gelmiştir; ve bir tür, bin sene sonunda o bin senenin birinci senesinde ne ise hâlâ odur." Aslında hiç de haksız değildir Rousseau. Hepimiz biliriz, daha dünyaya geldikleri ilk günden itibaren herhangi bir eğitimden geçmeksizin erişkinler gibi hareket eden yetenekli hayvanları, örneğin daha yumurtadan çıktıkları o ilk anda okyanusu bulabilen ve dışarıdan hiçbir yardım almaksızın denize yürüyen ve yüzüp beslenebilen deniz kaplumbağalarını. Hem de insan evladı 25 yaşına kadar evinden çıkmak istemezken! Çünkü, hayvanlar daha işin en başında o arketiplerinden gelen doğal güdülerine tabi olduklarından bir eğitime ihtiyaç duymazlar.

Türler düzeyinde de aynı saptama geçerlidir. Paris, Londra veya New York. Şehirlerimiz neredeyse her sene değişir; öyle ki bin sene sonra baksanız tanıyamazsınız. Evet, insandaki bu hareketliliğe rağmen hayvan toplumları da bir o kadar değişkenlikten uzaktır. Arı kovanları, karınca ve termit yuvaları binlerce ve binlerce yıldır birbirinin tıpatıp aynısıdır. Sonuç birbirinin aynısıdır, çünkü hayvanlar baştan aşağı doğa tarafından programlandığından bir tarihe gereksinim duymazlar. Bu nedenledir ki sürekli olarak doğal yazılımın rehberliğinde hareket eder hayvan ve ta en başından beri kendini mükemmelleştirmek peşinde olmamıştır. Zaten başından beri türünün olabileceği kadar en mükemmel hâlinde, tıpkı yumurtadan çıktığı anda küçük deniz kaplumbağasının olduğu gibi. İnsan ise, tam tersine özgür olduğun-

dan dolayı ve doğa karşısında gereğinden fazla özgür olması nedeniyle kendi kendisini şekillendirebilip eğitebilir ve bugün eğitim politikalarımızda sıkça geçen tabirle “hayat boyu” kendisini mükemmelleştirebilir. İnsanın tarihselliği, özgürlüğün bir etkisi olarak anlaşıldığı takdirde doğaya ait olmayışının işaretidir.

Elbette insan da bir tür hayvandır ve bütün biyologlar bize insanın bu özgür olabilme kapasitesini de bir başka tarihin, evrim tarihinin neticesinde elde etmiş olduğunu söyleyeceklerdir. Buna göre, insan bu şekilde özgür olmak üzere programlanmış ve insanın bu tarihselliği de âdeta genlerine yazılmış bir özelliktir. Aynı şekilde, biyologlar bazı hayvanların, kaplumbağa örneğinden farklı olarak, onları bize daha yakın kılan embriyonik kültür ve tarih nüvelerine sahip olduğunu da söyleyecektir. Bunlar elbette şüphe götürmez şeyler. Ancak şüphe götürmez oluşları gerçeği de değiştirmiyor: genel olarak baktığımız zaman ve ne tür bir açıklama getirirsek getirelim, insanı insan yapan ve insan olarak tanımlayan şey sahip olduğumuz bu özgürlük, kendimizi doğadan ayrı tutabilmemizi sağlayan bu sıra dışı kabiliyettir. Ve Kant’dan itibaren, çağdaş felsefe bu buluş üzerinde şekillenerek geleneksel evren ve din bilimin yerini alacak bir ahlak yapılandırmıştır.

***Kantçı devrim ve cumhuriyetçi ahlakın temeli:
Laiklik ve insan haklarının yeni temelleri:
Evrensellik ve özveri***

Kant düşüncesiyle ilgili olarak sıklıkla yanlışlığa düşer ve bu düşüncenin neden olduğu sonsuz sayıdaki yanlışları düzeltmeye çalışırken da her zaman zorlanırız. Düşüncesini ciddi bir ar-

güman ortaya koymaksızın ve sadece saf nefretle hareket ederek Kant'ı Auschwitz'in küçücük komutancıklarını düşünen (?) ustalardan biri hâline getiren gerçekten aptalca kitapların adını bile almıyorum ağzıma. Kant sadece Marburg ekolüne değil aynı zamanda Eduard Bernstein'ın sosyal demokrasisine ve ayrıca Frankfurt ekolünün de büyük bir kesimine, yani Almanya'da Nazizm'e karşı entelektüel ve ahlaki direnişin en büyük üç kalesine ilham kaynağı olmuştur. Fakat, Kant'ı okumayanlar ona genellikle "biçimci" ve "katı" ahlaki doktrinler atfeder. Açık yüreklilikle belirtelim ki, bu biraz nefretle dolu ama aynı zamanda da saçma bir yaklaşımdır. Özellikle de Kant'ın etik alanında yaratmış olduğu devrimi görmezden gelmektir. Peki nedir bu devrim? Mademki çağdaş bilim Yunan *Kozmos*'unu tahtından etmiştir ve mademki doğa artık ahlaki amaçları çözümleyebileceğim uyumlu bir model değildir, bundan sonra "Ne yapmalıyım?" ya da "Ötekine karşı adaletli bir şekilde nasıl hareket edebilirim?" gibi en temel sorgulamalara nasıl yanıt bulunacaktır? Örneğin Stoacıların bize önerdikleri gibi bir dünya düzenini nasıl örnek alabilirim, eğer ki en basit şekilde ifade etmek gerekirse, böyle bir düzen zaten yok ise?

Doğa sadece ve kendi içerisinde iyi olabilir, ama aynı zamanda bizim ona karşı durmamız ve ne tür bir iyilikse o iyiliğe ulaşabilmek için de mücadele etmemiz gerekir. Bu bizimle ilgili olarak doğru olduğu kadar bizim dışımızda da doğrudur. Dışımızda mı? 1755 yılında birkaç saat içerisinde on binlerce cana mal olan Lizbon depremine bakın. Eskilerin harika *Kozmos*'u bu mudur? Kötücül demeyelim ama bu tehlikeli, bu düşman doğa mıdır örnek almamız gereken? Öyleyse eğer, du-

rum iş bize gelince daha iyi olmak bir yana daha bile kötüdür: Kendi doğama kulak verecek olursam, nefes almadan ve büyük bir güçle konuşmakta olan, beni diğerlerinin zararına da olsa kendi özel çıkarlarımı gözetmeye yönlendiren, kökeni o en derinlerdeki *bencillik*ti sesini duyduğum. Eğer ki bu sese kulak verecek olursam mümkün müdür herkesin iyiliğini elde etmek, genel çıkarı gözetmek onun rehberliğinde? Bir an için bile hayal edilebilir mi bu? İşin aslı, bu sese kulak verecek olursam eğer, kendi çıkarlarımdan başka her şeye kulaklarımı tıkayacak olduğumdur.

Antik kozmolojilere elveda diyen hümanist ve cumhuriyetçi bir evrenin ahlak anlayışına dair önemli bir soru da bu noktada ortaya çıkar: Aynı zamanda hem doğa karşıtı, hem de dinsel olmayan yeni bir düzenin, “*Kozmos*’un tekrarinin” –veya isterseniz “ikinci bir doğanın” da diyebiliriz buna– temeline ne koymalıdır? Bu sorunun, ahlak alanında olduğu kadar hukuk ve siyaset alanında da hem çağdaş hümanizmi hem de yanı sıra demokrasi fikrini ortaya koyan yanıt ise, kendi özgürlüğünün başkasının özgürlüğünün başladığı noktada bittiğini kabul ettiği müddetçe, insanın kendi iradesidir. Kant, bu yeni *Kozmos*’u bu “ikinci doğayı” kendi ifadesiyle “amaçların hâkimiyeti” olarak tanımlamıştır. El üstünde tutulan temel prensip, dünyanın doğallıktan en uzak şeyi olan, insanın kendi üzerinde çalışmasını ve bencil eğilimlerden kendini uzak tutma iradesi göstermeyi gerektiren ötekine saygıdır. Bu açıdan bakıldığında, ahlak karşımıza bir mecburiyet, bir görev olarak çıkmaktadır: Bu, devrimin ruhunu zerre kadar anlamamış olanların inandıkları gibi, katı, biçimsel bir anlayıştan kaynaklanmaz; ahlak karşımıza bu anlamda bir görev

olarak çıkmaktadır, çünkü kelimenin tam anlamıyla “kanun” artık doğal, kendiliğinden ve bulunmaz bir adil düzen içerisinde kazanmış değildir ve Kant’ın da dediği gibi “iyi niyet” ve hatta “sağlam bir irade” gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle, Kantçı cumhuriyetçiliğin çağrısında yer alan ahlaki devrimin arkasında Newton ile başlamış olan ve bizi uyumlu bir kozmostan alıp, bu kozmosa karşıt, kör ve rastgele çarpışmalar ve kuvvetlerden oluşan bir çevre olarak tanımlanan bir doğaya yerleştirmiş bilimsel bir devrim yer alır. Artık insanlar için yeni bir yaşam alanı yaratmak, Eskilerin “baştan sabit” düzeni yerine insanların özgürlüğü ile ve özgürlüğü için oluşturulacak yeni bir düzen gerektirmektedir ve bu da günümüzde hiçbir demokratın bir şekilde Kantçı olduğunu reddetmeden yapamayacağı bir şeydir.

Sonuç olarak, bir “amaçlar egemenliği” inşa etmek, diğer bir deyişle tek tek insanların her şeyi kapsayan büyük organik bir bütünün basit “cüzleri” olmakla birlikte her birinin aynı zamanda kesinlikle saygı görüp kendi içerisinde birer amaç olacağı (ki işte tam da bu noktada Nazizm ile hiçbir bağlantı yoktur) bir insan toplumu oluşturmaksa bu amacın şu ya da bu biçimci-katı kuralcı anlayışla bir alakası da olmaz. Burada hâkim kılınmak istenen amaç, insanların refah içinde özgürce mutluluğu arayabileceği bir toplum yaratmaktan başka bir şey değildir. Bu toplumda tek ve kati koşul diğerine de saygı göstermektir ve insanın özgürlüğü burada sadece bir “cüz” veya bir ara değil, ama aynı zamanda bir amaçtır.

Ama yanlış anlamaları bir kenara bırakalım ve şimdi doğum safhasında bulunan bu cumhuriyetçi ahlakın en temel karakteristik özellikleri neymiş, ona odaklanalım.

Nitekim Kant'ın ve onunla beraber Fransız cumhuriyetçileri arasında da Pico'nun ortaya koydukları yeni insan tanımının sonuçları arasında en çok kayda değer olan ikisini irdelemek gerekir. Bunlardan ilki erdemin her şeyden önce özveri olduğudur. İkincisi de esasen ahlaki olabilmek için herhangi bir eylemin özel veya bencil çıkarlara değil ortak iyiliğe, evrenselleştirilebilir bir amaca, daha basit bir ifadeyle sadece benim için değil herkes için değerli olan bir şeye yönelmiş olunması gerektiğidir. Faydacı doktrinleri¹⁰⁹ bir kenara bırakırsak, özveri ve ev-

109 Anglosakson dünyasında hâkim olan faydacı teoriler Eskiler için pek değerli olan hayatın yegâne emelinin temelde mutluluk olduğu fikrini çağdaş bireyselliliğin şartları arasına dâhil ederek yeniden düzenlemişlerdir. Bu bakış açısına göre, faydacılık anlaşılır bir şekilde Kantçılığın radikal bir alternatifi olarak görülebilir. Bunu anlamak için, sıklıkla düşülen bir yanlış anlamayı gidermek lazımdır: güncel bir fikre göre hatalı bir biçimde öyle görülmek istense de faydacılık sadece genel bir kişisel egoizme indirgenebilir değildir. Aksine, faydacılık bütün büyük teorisyenlerinin düşüncelerinde –özellikle de Bentham'da, Mill'de ve Sidgwick'te- “evrenselci” bir ahlak olarak ortaya çıkar ve buna göre da temel prensibi şu şekilde ifade edilebilir: her hangi bir eylem ilgili olduğu ne kadar çok sayıda insan için mutluluk getirebiliyorsa o ölçüde iyi bir eylemdir. Bunun aksi olması halindeyse, söz konusu eylem kötü bir eylemdir; yani, dünyada yaşanan acıların toplamını arttırıyor ise. O halde görülmektedir ki bu prensip aslında kendisiyle doğrudan bir çatışma hali içerisinde olan egoist hedonizmle çok karışmaz. Söz konusu acılar ya da mutluluk toplamı da buradadır ve bu sadece şu ya da bu özel bireye göre bir durum değildir. Bunun sonucunda, faydacılık prensibine göre, Kantçılıkta da olduğu gibi kişisel mutluluk ve daha büyük kitlelerin mutluluğu arasında kimi zaman bir tutarsızlık olabilir. Dolayısıyla (Sedgwick'in de açıkça ortaya koyduğu gibi) bütün mesele hangi nedenlerden ötürü faydacılığın evrenselci ahlakını benmerkezci hedonizm bakış açısına tercih edeceğimi bilmemle alakalıdır. Faydacılık doktrininin temel ve belki de çözümsüz temel güçlüğü de bu noktada çıkar karşımıza. Çünkü, bir terimden (egoizm) diğerine (altruizm, yani diğer bir deyişle genelin mutluluğunun hesaba katılması) geçişi, bu şekilde, faydacılığa esin kaynağı olan antropoloji çerçevesinde anlamak bir süreklilik esası içerisinde kolay değildir. Eğer ki insan her şeyden önce bir hesap varlığı, eyleme geçmeden önce mevcut farklı çıkarları ölçüp biçen bir birey ise ve en iyi durumda buradaki mantığın temelinde yer alan esas “yarar” ise o halde bu kimsenin bir başkasının iyiliği için kendi eğilimlerinden kopması kolay anlaşılabilir değildir. Bu sorunun büyük faydacı düşünürlerin de gözünden kaçmadığı aşikâr. Bu düşünürlerin hepsi de bu sorunu kendi açılarından algılamış ve kendi açılarından ele almış, temel prensipleriyle uyumlu bir yanıt bulmak durumunda kalmışlardır. Eldeki farklı çıkarları değerlendiren bireyin nasıl olup da kendi (en azından acil) çıkarlarını bir kenara bırakabildiğini anlamak için böyle bir geçişi ve bu paradoksun aşılmasını sağlayan bazı duyuların varlığını kabul etmek gerekir. Örnek vermek gerekirse, merhamet ya da sempati gibi duyular başkasının mutluluğuna karşı beni kayıtsız kılmayarak onun mutluluğunu da kendi mutluluğumun bir parçası olarak algılamamı sağlar. Buradaki tercihim her zaman bir çıkara dayalıdır, başka türlü söylemek gerekirse, başkasının çıkarı, en azından ilk bakışta ve kısa vadede benim de çıkarıma görünmektedir. Bu açıdan faydacılığın, aslında her iki

rensellik sanki Avrupa'da 1960'lı yıllara kadar kamusal, ailevi ve akademik ortamlarda büyük ölçüde egemenlik sürecek olan büyük laik ve cumhuriyetçi ahlak anlayışlarının iki ana sütunu gibidir. Bugün ise çok büyük ihtimalle kanıksamış olduğumuz "banalliklerdir" bunlar. İncelemiş olduğumuz iki mitin anlatıkları, ortaya çıkmış oldukları çağda ifade ettikleri antik dünyadan kopuştan fazlası değildir, çünkü temelde Rousseau tarafından ortaya atılmış olan yeni insan tanımıyla doğrudan bağlantılıdır. Ahlak sorunsalı bahis konusu olduğunda, antik dünyanın bu mitlerini kavrayabilmek için 20'nci yüzyılın büyük yıkım süreci gelip de kelimenin tam anlamıyla bir devrim yaratarak bunları sorgulamaya başlayana kadar geçerliliklerini nasıl korumuş olduklarını anlamak şarttır.

İşe *özveriden* başlayalım.

Gerçek anlamda ahlaklı bir eylem, *özveri*yle gerçekleştirilen bir eylem olmaktan önce doğal eğilimlerin mantığından insanı kurtaran ve özgürlük dediğimiz özelliğini ortaya çıkartan bir yeteneği olarak görülen bir eylemdir. Doğal temayüllerin bizi her zaman egoizme götürdüğünü itiraf etmek gerekir. Egoizmin de bizi karşı karşıya bıraktığı bu baştan çıkma karşısında direnebilme kabiliyetinin adı tam da Kant'ın "sağlam irade" dediği ve içeriğinde tüm gerçek ahlakın yeni esaslarını görebildiği şeydir. Bir hayvan olmama ve sadece kişisel çıkarlarımı tatmin etmek eğiliminde olan bir doğaya sahip olmama

görüşün de temelini oluşturan o herkesin iyiliğini gözeten "evrensellik" endişesine rağmen Kantçılıktan ne kadar ayrı düştüğü görülebilir. Egoizmden altruizme geçiş de bir karşılık bekleme erdemi, kendi kendini yine kendi çıkarlarından ayırıp kopartabilme yeteneği olması itibarıyla bir tür özgürlük anlamına gelen bir cesur bir eylem de olsa aslında tam da aksine başkasıyla ilgili oluşumu temelde kendi çıkarımla, egomla ilişkilendirdiğim bir duygu söz konusudur burada.

rağmen, benim de her hâlükârda –ki cumhuriyetçi ahlakın en azından ilk hipotezidir bu– karşılık beklemeksizin, başkalarını da düşünerek davranabilecek ve sadece kendim değil başkaları için de bir şeyler yapabilecek şekilde kendimi bu eğilimden kurtarma şansım vardır. Rousseau’cu mükemmelleşebilirlik anlamında düşünülen bir özgürlük hipotezi olmaz ise, böyle bir fikir de bir anlam taşımayacaktır: Freud’un zaman zaman kullandığı tabirle, o “sevgili beni” bir kenara bırakabilir olmak için doğanın programından uzaklaşabilme kabiliyetine sahip olduğumuzu varsaymamız gerekir.

Bu yeni doğa karşıtı ahlaki bakış açısında belki de en çarpıcı olan şey özverinin etik değerinin kendisini bize nasıl dayattığıdır; bu öyle bir dayatmadır ki hiç düşünme zahmetine girmeden kabul ederiz. Mesela, bana karşı iyilik dolu ve cömert davranan bir kimsenin diyelim ki aslında mirasından istifade edebilmek maksadıyla bu davranışlarıyla beni kandırmakta olduğunu fark edersem, hipotezin onun bu davranışlarına yüklemiş olduğu ahlaki değer de bir çırpıda yok olup gider. Aynı şekilde, parası karşılığında beni arabasına alan taksiciye de herhangi bir özel ahlaki değer atfetmem, çünkü bu yaptığının çıkarları açısından yapması gereken normal bir şey olduğunu bilirim. Buna karşın, bir grev gününde beni duraktan alır ve ofisine getirebilmek için her zamanki rotası dışına çıkarak normalin üzerinde bir içtenlik ve cömertlik sergileyecek olursa, teşekkür etmeden duramam asla.

Rousseau’cu düşünceden hareket eden ikinci temel ahlaki çıkarsama da ilkiyle doğrudan bağlantılıdır: Ahlaki davranışların dizginlerini elinde tutan amaçlar dediğimiz toplumsal fay-

danın, Kant'ın ifadesiyle "evrensellik" kavramının altını çizmek lazımdır; bu evrensellik ki ancak kendi özel çıkarlarını aşmakla ifade edilebilir. İyilik, artık ne sadece benim özel çıkarımla alakalıdır, ne ailemin ne de kabilemin. Elbette iyilik bunları dışlamaz fakat prensipte aynı zamanda ötekinin, hatta hatta bütün bir insanlığın çıkarlarının da göz önünde bulundurulması lazımdır; aynı *İnsan Hakları Bildirgesi*'nde ifade edildiği gibi.

Burada da Rousseau'cu özgürlük fikriyle olan bağlantı açıkça görülebilmektedir. Doğa, tanım gereği özeldir: bir erkeğimdir ya da kadın (ki bu bile zaten bir özelliktir), belirli bir bedenim, belli zevklerim, tutkularım, isteklerim vardır ve (bu ifade yetersiz kalır) başkalarını da düşünmek zorunda değilimdir. Daima hayvan doğamın izinden gidersem eğer, muhtemeldir ki toplumun iyiliği ve genel çıkarlar benim lütfedip de onların olası varlığının farkına varmamı uzunca bir zaman beklemek durumunda kalacaktır (o da özel çıkarlarımla arama girip kişisel ahlaki rahatımı kaçırmazlarsa). Ama eğer özgür isem, eğer kendimi doğamın dayatmalarından kurtarabilecek kabiliyetseysem, ne olursa olsun direnebiliyorsam doğama, o hâlde çevremdekilerle mesafemi kendim belirlemiş olduğum bu denge içerisinde diğerleriyle yaklaşabilir, onlarla iletişime geçebilir ve onların dayatmalarını da fark edebilirim; nitekim saygın ve huzurlu bir toplumsal hayatın asgari şartıdır bu.

Özgürlük, karşılık beklemeksizin edimde bulunma erdemi (sağlam irade), toplum çıkarını düşünmek: İşte çağdaş görev ahlakını tanımlayan üç temel kelime; evet "görev" diyorum çünkü bu ahlaki bakış açısı bizi bir direniş doğrultusunda sevk

ve kumanda eder, hatta içimizdeki doğallık veya hayvanlıkla bir mücadeleye bir kavgaya doğru yönlendirir.

İşte bu nedenlerden ötürü çağdaş ahlaklılığın tanımı da cumhuriyetçi ruh ile birlikte bundan böyle tartışılmaz emirlerle, ya da Kant'ın terminolojisiyle kategorisel mecburiyetlere dönüşecektir. Artık eskiden olduğu gibi doğayı taklit etmek, onu örnek almak değil, aksine neredeyse her zaman doğayla ve tabii ki içimizdeki doğal bencillikle bir mücadele hâlinde olmak söz konusu olduğuna göre, iyiliğin, toplumsal faydanın da kendiliğinden ortaya çıkmayacağı ve bir takım çarpışma ve direnişlerin olacağı da açıktır. Mecburiyet özelliği de buradan gelir. İyiliğe kendiliğimizden, doğal olarak yönelmiş olsaydık, bu denli katı komutlara ve emirlere de ihtiyacımız olmazdı. Ama tek tek her birinizin de zaten anlamış olduğu üzere, genel düzen içerisinde durum pek de böyle değil. Oysaki çoğu zaman iyi davranmak adına ne yapmamız gerektiğini bilmekte hiç de zorlanmıyoruz, ama durmadan istisnalar tanırız kendimize, tanırız çünkü diğerlerinden öncelikliyizdir kendimiz için. İşte bu yüzden kategorisel mecburiyet, çocuklara dediğimiz gibi, “kendini geliştirmeyi” ve bu yolla kendini iyileştirmek için sürekli olarak insanın kendi üzerinde çalışmaya iter bizi.

Çağdaş ahlakın iki anı, özverili bir irade ve seçilmiş olan amacın evrenselliği bu şekilde insanın “mükemmelleşebilirlik” tanımında bir araya gelmekte, bu tanımda asıl kaynaklarını bulmaktadırlar: Çünkü özgürlük her şeyden önce doğal, yani özel çıkarların belirlediği yol dışında da hareket edebilme kabiliyetidir. Özele belirli bir mesafede durmak suretiyle evrensele, başkalarını da düşünmeye yaklaşmış olurum. Ahlakın tamamen er-

dem fikrine dayalı oluşu da buradan ileri gelir: Görevimizi yerine getirirken ve temelinde yatan nedenleri ne kadar bilsek de ahlakın komutlarına uyarken hepimiz zorlanırız. İyi eylemlerde bulunmak da genelin çıkarını özelin çıkarlarına tercih etmek de erdemlidir ve toplumun faydasını egoizmin önüne koymak da aynı minvalde değerlendirilebilir. Bu cesaret ister ve erdem için lazım olan da budur. İyi notları, eşek kulaklı kepleri, “daha iyisini yapabilirsin!”leri, takdir ve teşekkürleriyle cumhuriyetçi okullarımızın temel esaslarını destekleyen algı budur işte. Bu algı günümüzde büyük zorluklar içerisinde olsa da ne yitirmiş olduğumuzu ve belki de bir tür teselli olarak “ilerlemenin bedeli” dediğimiz şeyin ne olduğunu anlamamızı da teşvik etmelidir.

Bu ahlaki dünya görüşü, gariptir ki zaman içerisinde, en azından 1960’lı yıllara kadar varlığını sürdürecektir. Hatta hiç beklemediğimiz yerlerde, örneğin klasik hümanizm alanında oldukça eleştirel olan çağdaş felsefede de bazı yerlerde karşımıza çıkar. Oldukça kendine özgü ve önemli bu konuyu, sıklıkla ve pek farkında olmaksızın insanı “hiçlik”le, doğa ve tarih karşısında üstün olmasından ötürü de özgürlüğüyle tanımlaya gelen Rousseau’cu ve Kant’çı düşüncenin doğrudan mirasçısı konumundaki varoluşçuluk ve fenomenoloji gelenekleri için de durum budur. Cumhuriyetçi hümanizmin yıkımının faili “68 düşüncesinin” kendi ahlaki (ya da anti-ahlaki) dünya görüşünü oluşturabilmek için bu felsefeleri nasıl hedef tahtasına oturtmuş olduğunu anlayabilmek istiyorsak, kısa da olsa zamane felsefelerine özgü içkin çıkarın ötesinde birkaç kelime söylememiz gerekir.¹¹⁰

110 Foucault ve Deleuze’e göre Sartre “sızlanan bir hümanist”, eski dünyadan kalma bir yaşlı adamdır.

***Pico, Rousseau ve Kant'ın ateşlediği devrimin
izindeki varoluşçuluk ve fenomenoloji: Sartre,
Husserl ve Heidegger***

Sartre'dan başlayalım (Onun bir tarih tutkusu olmadığı gibi, felsefe tarihi de Sartre'ın iyi bildiği bir konu değildi). Geniş bir kitle karşısında verdiği *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* adlı konferansında, Pico, Rousseau ve Kant'ın, insanı, onu hapsedmeye çalıştığımız tanımlayıcı tüm kalıplardan kaçabilen bir varlık olarak gören mirasını farkında olmaksızın neredeyse harf atlamadan tekrarlamıştı. Kendisini dinleyenler karşısında anlaşılır olabilmek için Sartre insan ile imal edilmiş bir nesne arasındaki farkı göstermeye çalışır ve basit bir örnek verir. Bunlardan ikincisinin, Protagoras ve Pico'nun hayvanlarında olduğu gibi kaçınılmaz olarak bir ön model, bir arketip ya da Sartre'ın ifadesiyle, önceden var olan bir "özü" bulunmaktadır. Bunun aksine, insanın özü zaten *a priori* olarak herhangi bir modeli olmaması, diğer bir deyişle *sadece varoluşunun* tüm özünün öncülü olmasındadır.

İşte bakın Sartre, içerisinde Protagoras'ın ve Pico'nun miterlerini hiç zorlanmaksızın görebileceğimiz bu argümanını nasıl sunuyor:

"Bir kitap ya da bir kâğıt keseceği gibi başkası tarafından yapılmış nesnelerden bahsediyorsak, söz konusu bu nesnelerin bir kavramdan hareketle bir zanaatkâr tarafından imal edilmiş oldukları açıktır. Bu zanaatkâr bir kâğıt keseceği kavramından hareket etmiş ve aynı şekilde bu kavrama denk düşen ve nihayetinde yazılı bir formül olan bir hazır üretim

teknîğinden istifade etmiştir. Böylelikle, kâğıt keseceği bir yandan hem belirli bir şekilde üretilen hem de diğer taraftan tanımlanmış bir kullanımı olan bir nesnedir ve bir kimsenin ne işe yarayacağını bilmeksizin bir kâğıt keseceği yapmış olduğunu düşünemeyiz. Bu nedenle diyeceğiz ki, kâğıt keseceğinden bahsediyorsak, bu nesnenin özü, yani kendisini yapmamızı ve tanımlamamızı olası kılan formüller ve özellikler varoluşunun önünde gelir. Bir yaratıcı Tanrı'dan bahsediyorsak, bu Tanrı da büyük ölçüde usta bir zanaatkâra benzetilebilir; ayrıca bahsedilen hangi doktrin olursa olsun, ister Descartes'in isterse Leibniz'in doktrini olsun, her zaman iradenin az çok düşünceyi takip ettiğini veya hiç değilse ona eşlik eder olduğunu ve Tanrının da yaratısı sırasında ne yaratmakta olduğunu kesin olarak bildiğini kabul ederiz. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'nın sahip olduğu insan kavramı, zanaatkârın kâğıt keseceği kavramıyla özdeşleştirilebilir. Anlatmakta olduğum tanrı tanımaz varoluşçuluğa göre (...) eğer ki Tanrı yok ise, o hâlde varoluşun özden önce geldiği en az bir varlık olmak zorundadır; öyle bir varlıktır ki bu herhangi bir şekilde tanımlanmadan önce var olmuş olsun. Bu da insandır. ”

Burada işin eğlenceli yanı Sartre'ın tamamen özgün bir şeyler öne sürdüğüne inanıyor olmasıdır. “Varoluşun özden önce geldiği” şeklindeki önermesiyle birlikte yaygınlaşmasını ve adından ayrılamaz bir şekilde tanınmasını sağlamaya çalıştığı tamamen yeni bir felsefe bulmuş olduğuna, âdeta felsefe taşıını bulduğuna, içtenlikle inanmaktadır. Aslında, sizin de görebil-

leceğiniz gibi, neredeyse harfi harfine Pico, Rousseau ve Kant tarafından işlenmiş olan insanın özgürlüğü konusudur bahsetmekte olduğu. Burada önemli olan, düşünce tarihini de gözden kaçırmamaktır. Aksi takdirde, Amerika'yı yeniden keşfetmek zorunda kalabilirsiniz.

Esasen, şöhretli selefleri için olduğu gibi Sartre için de özgürdür insan ve bu anlamda kendisini hapsetmek istediğimiz her tür kategorinin, her türlü platonik fikrin, tüm model ve arketiplerin ve tüm “programların” dışında kalır. Bu açıdan insanı belirleyen aslında ne doğa ne de tarihtir. İşte bu yüzden, Sartre'in gözünde varoluşçuluğun ilk düşmanı din ve özellikle de Hıristiyan teolojisi ki bunlardan ikinci olanı insanların özelliklerini “sınıf aidiyetlerine” göre açıklamak iddiasında ki Marksist determinizmin ta kendisidir. Din temelli –teolojik– dünya görüşüne göre, aslında, öz (plan, arketip) varoluştan (gerçekleştirilmesinden) önce gelmektedir; öyle ki yaratılan varlığın vücuda getirilişinin öncelikle ne yöne gideceğini –kaderini– kestirmemize olanak tanıyacak bir amacı olduğunu varsaymak lazımdır öncelikle ve insandan bahsediyorsak, bu da ahlakın ta kendisidir. Bu bakış açısına göre, nasıl ki bir kâğıt keseceğinin kitap sayfalarını açmak için veya nasıl ki bir saat zamanı göstermek için “yapılmıştır”, aynı şekilde insan denen varlığın da bir tanrı tarafından yaratılmış olduğunu düşünürsek, bir amacı ve yerine getirmesi gereken bir misyonu olması gerektir (örneğin Tanrı'ya hizmet etmek, emirlerine itaat etmek gibi). Bu ne kadar çelişkili görünürse görünsün, Marksist tarihçilik geleneksel teolojiye benzer bir işlerlik sergiler: O da insanın amaçlarını kendisinden önce var olan bir kategoriye (bir sı-

nıfa) indirgeme iddiasındadır ve öyle bir kategoridir ki bu, sosyal ve “materyal” olabilmek adına sergilediği determinizm Hıristiyanlığınkinden hiç de az değildir ve buna göre, aynı burjuva sınıfına ait olanların muhafazakâr olmaya programlanmış olmaları gibi proletarya da bir gün gelip devrime yönelecektir.

Tüm etik yansımalarıyla birlikte Sartre’cı varoluşçuluğun yıkmayı teklif ettiği klasik şema budur: Eğer ki insan denen varlık tam anlamıyla bir yaratık, yaratılmış bir varlık ya da kendisini olduğu gibi tanımlayan bir sosyal sınıfın bir numunesi değilse ve insanın varoluşunun öncesinde yer alan hiçbir “plan” ya da hiçbir “öz” yok ise, o hâlde aynı şekilde insan varoluşunun diğer tüm imal edilmiş nesnelerin aksine *a priori* bir amacı olmadığını da –görünürde– kabul etmek gerektir. Bu anlamda, insan denen varlık tam anlamıyla özgür olan, (Sartre’ın) öncüllerinde de görmüş olduğumuz üzere kendi tarihini kendi kendine ve kendisi için şekillendirebilen tek varlıktır. O bir buka-lemundur ve hiçbir şeyle kıyaslanabilir olmayan ve benzersiz bir şekilde tarih yapabilme kabiliyetinde tanık olduğumuz özgürlüğünü buradan alır. Kaldı ki, doğadaki varlıklar tanımları itibarıyla tarihsiz, daima türlerine ait ortak bir içgüdü beraberliğinde hareket eden varlıklardır. Yaratılmış bir varlık olarak kendisine atfedilmiş emirleri izlemek, öncelikle bir işçi olduğu için otomatik olarak devrim yapmak ya da egemen sınıfa aitse, ait olduğu bu egemen sınıfı korumak için değil, aksine iyi ile kötü arasındaki tercihi kendisi yapacak şekilde kendi kaderini kendisi olarak ve kendisi için çizmek ona kalmıştır. Varoluşçuluğun bu basit yaklaşımından yeterince önemli bir tez hemen çıkar: Pico, Rousseau ya da Kant için olduğu gibi Sartre

için de bir “insan doğası”, elle tutulur bir arketip, öncelikle ilahi bir öz üzerine çizilmiş bir istikamet yoktur. İnsan, Platoncu mitolojide anlaşıldığı hâliyle Prometheusvari bir varlıktır; yani, aynı tanrılar gibi o da bu dünyadaki yolunu kendisi çizebilir.

Sartre’den önce, Husserl de buna çok benzer bir bakış açısından hareketle “psikolojicilik” olarak adlandırdığı şey karşısında radikal bir eleştiri geliştirmiştir; ama sadece psikolojiciliğin de değil, aynı zamanda Marksizm ve psikanaliz kisvesinde insanı belirleyici kategorilere hapsedme ve materyalist determinizm uğruna insanın özgürlüğünü reddetme iddiası taşıyan biyolojicilik ve tarihçilik gibi tüm doktrinlere de bir eleştiri getirmiştir. Çelişkili bir şekilde, Heidegger de (metafizikçilerin aldatıcı konusuna karşıt olarak *Dasein* adını vereceği) özgün insanı “özgürlük”, “ek-sistance” veya aşkınlık olarak adlandıracağı temel bir özellekle, diğer bir deyişle hayvanların aksine doğaya sıkı sıkıya bağlı olmayan bir kabiliyete sahip olarak tanımlamıştır.

Fakat şimdi felsefe tarihini bir kenara bırakalım; zira bu konuyu daha derinlemesine irdelemek şu an kavramaya çalıştığımız konuya hiçbir yenilik katmayacağı gibi bizi asıl meseleden daha da uzaklaştıracaktır. Biz, daha ziyade birinci hümanizmin (her ne kadar görmüş olduğumuz üzere asıl köklerini antikiteye salmış, gerçek çıkışını ancak çağdaş dönemde yapmış da olsa) bu yeni antropolojiden çıkaracağı ahlaki sonuçlara odaklanalım ve görelim bakalım hep birlikte ele alındıkları zaman bu sonuçlar, okullarda verilen eğitimin de etkisiyle 1960’lı yıllara kadar Avrupa’da büyük ölçüde egemen olacak cumhuriyetçi ahlakın temel kaidesini nasıl meydana getirmiş.

***Birinci hümanizmin temel sonuçları:
Cumhuriyetçi evrenselcilik, ırkçılık karşıtlığı,
cinsiyet ayrımcılığına karşı olma, insan hakları
ve sömürgecilik!***

Tanımı olmayan, kategorilere sığmayan, tüm özlerin ve arketiplerin üzerinde bir varlık olarak insanın tanımı, aslında Ariadne'nin Theseus'u labirentten kurtarmak için kullandığı yumak gibidir. Yumağın ucunu tutup gerisini salıvermek yeterli olur ve müthiş bir derinliğe olduğu kadar aynı zamanda neredeyse mükemmel diyebileceğimiz bir sadelikte ahlaki ve siyasi sonuçların belirmesine kadar gider bu işin ucu. Dediğim gibi, cumhuriyetçi ahlakın da temel taşıını oluşturacak olanlar işte bunlardır. Eğer ki insan denen varlığın varoluşunu önceden belirleyen bir öz olması anlamında bir "insan doğası" yoksa, o hâlde biz de insan hakları, toplumculuk karşıtlığı, laiklik, ırkçılık karşıtlığı ve cinsiyet ayrımcılığı karşıtlığından, yani kısaca cumhuriyetçi ve meritokratik ahlakın temelinden bahsedebiliriz. Bakalım nasıl?

İrkçilik ve cinsiyet ayrımcılığı ile başlayalım. Varoluşlarından önce gelen ve kendi "türlerine" özgü gerekli toplu ve ortak karakter özelliklerini çıkartabileceğimiz kadınların, Arapların, Zencilerin, Asyalı ya da Yahudilerin kendilerine özgü bir öz veya bir doğaları olduğu fikri yoksa, bu özellikleri başka nerede görüp çıkartabiliriz? Ne anlama gelir ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığı? Buna göre kadın çocuklarla ilgilenir, evinden çıkıp toplumsal hayata karışmaz, duygusal ve sevecendir, entelektüelden çok sezgiseldir, soyutlamalar ve benzer türde klişeler karşısında aksileşmesi de "doğası" gereğidir; kadın olarak adlandırıyor,

kadından bir tekil varlık olarak bahsediyoruz, çünkü bundan böyle karşımızda tek bir kadın var ve her bir kadın için tek tek geçerli olan temel özellikleriyle hepsi de tek bir kavramın birer timsali. Nasıl ki bütün kediler fare kovalıyorsa, bütün kadınlar da en başından Alman Protestanlığının o meşhur üç görevini –çocuklar, kilise ve mutfak– yerine getirmek üzere şekillendirilmişlerdir. Yine bu bakış açısına göre, ırkçılık ve Yahudi karşıtlığının genel geçer klişelerine göre nasıl ki ritim duygusu ve çocuksuluk (Afrikalı oyuncudur) zencilerin kanına işlemişse, aynı şekilde Araplar nasıl tekinsizse, Yahudiler de zekidir ve parayı severler. Ayrıca, aynı minvalde daha nice ahmak söylem izler bunları.

Fakat aslında, genel bir insan “doğasından” bahsedilemez. İnsanla ilgili olarak öncelikle var olan cinsiyet ya da “ırk” değildir. Simone de Beauvoir’a yol gösteren eşitlikçiliğin mirasçısı olan Élisabeth Badinter’in çalışmalarında da görmüş olduğumuz üzere, varoluşçuluk da kesinlikle cumhuriyetçi bir düşünce olan bu düşünceden hareketle evrenselci tipte bir feminizm ve ırkçılık karşıtlığı yaratmayı kendisine görev belleyecektir: Kadın da diğer herkes gibi bir insandır ve genel olarak dişileri de, erkekleri de insan oldukları için onları üstün kılan şey temelde özgür ve onlara yapıştırmaya yeltendiğimiz tüm yaftaların nesneler ve hayvanlardan farklı olarak ötesinde oldukları gerçeğidir. İnsanı da değerli kılan şey cinsel, etnik, ulusal, dilsel veya kendisine özgü kültürel özellikleriyle ayrılan bir topluluğa ait olması değil, tam tersine genel anlamda insanlığın bir parçası olabilecek şekilde kendisini olası tüm bu köklerin ve kökenlerin üzerine çıkartabilir olmasıdır.

Cumhuriyetçi antropolojinin, toplum karşıtlığı, laiklik ve insan haklarını bir araya getiren önemli yeni bir sonucu daha bu noktada belirir. İnsan denen varlık, kendisini tüm topluluklardan ayrı tutabilecek derecede özgür olduğundan 1789 tarihli o meşhur hakların korumasından da istifade edebilmektedir. İnsanı (kadınıyla erkeğiyle) gelenekselci düşünceler veya devrim karşıtlarının kendisine yapıştırmaya çalıştığı tüm toplumsal yaftalar ve kökenlerden soyutlamıyorsa Büyük Bildirge'nin başka ne gibi bir anlamı olabilir? İnsan tüm olası din, dil, etnik, ulusal ve kültürel aidiyetlerinden bağımsız olarak saygıya değer bir varlıktır. Laiklik de ancak bu şekilde mümkündür zaten: İnsan artık herhangi bir dinsel topluluğun bir parçası olması türünden aidiyetleri ile tanımlanmaz; insan, tabiri caizse, genel itibarıyla her tür toplumsal köklenmelerin ötesinde, üzerindedir ve dolayısıyla, dinle arasına mesafe koymasına da müsaade edilmiştir.

Yanlış anlaşılmasın; Fransız cumhuriyetçiliğini genel olarak özellikle de yanlış anlamış oldukları liberalizm adına eleştirip toplumsal farklılıklar karşısında katı olmakla itham edenlerin yaptığı bir hatanın aksine, bu yeni antropolojiden doğan soyut hümanizm topluluklara karşı hiç de düşman değildir. Evet, tam da tersine tüm yurttaşlara her türlü entelektüel, kültürel, dinî, dilsel hatta etnik cemiyetlere katılma hakkını –bunu yaparken hiç de zorlanmadan– tanır. Bu tür cemiyetlere, gruplara dernek denir ve cumhuriyet nezdinde tamamen meşrudurlar. Geleneksel ya da devrim karşıtı görüşlerin aksine, insanın ahlaki anlamda asaletini temin eden şey bu aidiyetleri olmadığı gibi “ayrıcalık” tabir ettiğimiz hakları her kime olursa olsun tevdi eden de

yine bu görüşler değildir ve zaten Fransız Devrimi o ayrıcalıkları yıkıp atmıştır. Fransız cumhuriyet geleneği de işte bu yüzden “kota” politikalarına ve kendisi için Eski İktidar’ın hortlaması anlamını taşıyan pozitif ayrımcılığa karşı her zaman düşmanca yaklaşacaktır. Bir topluluğun –bir kadın topluluğu da olabilir bu– mesela Alman, İngiliz, İtalyan ya da Fransız gibi bir aidiyetin bir parçası olduğu için değil, sadece ve sadece “çıplak”, bir topluluğa ait her türlü aidiyetten bağımsız bir varlık olarak saygıdeğerdir insan. Bu açıdan ele alındığında, bahsettiğim cumhuriyetçi feminizmin eşitlikçilik esasına dayalı kanunlara daima karşıt olmuş olması da bir tesadüf değildir.

Ve yine aynı sebeplerden ötürüdür ki, ne tarih ne de doğa “belirleyiciliği olan” yasalar olarak değerlendirilmez. Evet, Sartre’ın da dediği gibi insan denen “duruma göre” bir varlıktır: Erkek veya kadın, bir ulusun veya belirli bir kültürün, bir ailenin, bir sosyal ortamın bir parçası. Uzun lafın kısası bir doğası ve bir tarihi vardır. Ama bu determinizmin eski ya da yeni, farklı çehrelerinin aksine insan ne bu tarihten ne de bu doğadan ibarettir ve bunlara da indirgenemez. İnsan bu doğa ve tarihe sahiptir ama bu doğa ve tarih değildir. Bu doğayı ve bu tarihi inceleyebilir insan, hatta bir dereceye kadar kendini bunlardan soyutlayarak eleştirel bir bakışla da ele alabilir bunları. Kadın olmak demek daha az insan olmak demek değildir. Benzer şekilde Marks ve Engels gibi burjuva olmak da potansiyel olarak bir devrimci, bir işçi ya da aşırı sağın en muhafazakâr bir partizanı olamayacağımız anlamına gelmez.

Bu yeni felsefenin, bu özgürlük antropolojisinin göz ardı edilemeyecek diğer bir sonucu da Avrupa’da ve ötesinde hâkim

olacak bütün bir çağdaş politika için devrimci/reformist bir temel teşkil edecek olmasıdır. Rabaud Saint-Étienne'in dediğine geri dönersek, eğer ki "tarihimiz bizim için kanun değilse" o hâlde devrim yapmak için sadece bu tarihe karşı çıkmak, Eski İktidar'ı yıkmakla kalmayabilir, aynı zamanda daha genel anlamda, sürekli olarak ideal ile gerçeği ya da hukukçuların ifadesiyle doğal yasa ile geçerli pozitif yasayı da karşı karşıya getirebiliriz. Kısacası, aristokrat ahlak görüşlerinin iddia ettiği şekliyle hedefler artık doğada yerleşik değildir. Artık ideal ile reel kesişmediği gibi var olma görevi de varlığa işlemiş/işlenmiş değildir.

Temelinde anti-aristokratik olan çalışmanın Cumhuriyetçi okullara varıncaya kadar pek çok yerde değerli kabul edilir olması da bu yüzendir. Yetenekler meseli de nihayetinde tamamıyla laikleşmiştir. İnsanın özünü oluşturan şey, kendisini daha üstün kılabilmek için kökenindeki özelliklerden kopabilmekse, eğitimden kastımız buysa, o zaman çocukların okulda gerçekten bir eğitim aldıkları ya da kendi kendilerini eğittikleri, bu sayede hem tarihe hem de yetişkinlerin dünyasına girebildikleri ve çalıştıkları ölçüde başlangıçta olduklarından farklı birileri hâline dönüştükleri söylenebilir. O zaman, "daha iyisini yapabilirsin!" şeklinde ifade ettiğimiz o aslında vasat ve hocavari söylemin de derin felsefi özelliği burada tekrar çıkar karşımıza. İlk bakışta ne kadar yüzeysel görünse de eski öğretmenlerimizin yasa niteliğindeki bu kuralında, ahlaki olarak, doğuştan belli yetenekler ile donatılmış olmasına rağmen uygun bir çalışmayla bu yetenekler ve tanrı vergisinin meyvelerini toplamaya tenezzül etmeyen aristokrat karşısında kendini geliştirmek için daha fazla çaba gösterenlere daha fazla değer verme iradesi görülür.

Sonuç olarak, başladığımız işi tamamlamak istiyorsak, çalışmaya ahlaki anlamda verilen bu değerin bilgi ve bilim alanlarını da içine alacak şekilde nasıl genişlediğini de göstermemiz gerekir. Yeni yeni hayata geçmekte olan bu cumhuriyetçi ahlak içerisinde düşünce de –ama sadece geleneksel anlamda bilgiden bahsederken kullanılan “fikir”, “kanıt” ya da “teori” anlamındaki düşünce olarak değil– bir değişim geçirmektedir. Düşünce, bundan böyle bir çalışma olarak, gerçeği “keşfetme” işi olarak değil sadece, aynı zamanda olguları kendi aralarında birbirine bağlayacak yasalar “icat etme” ve doğal olaylar ya da tarihsel vakaları açıklayacak bir çalışma olarak algılanır.

Fakat biz bu epistemolojik kaygıları bir kenara bırakalım şimdi. Buraya kadar gördüklerimiz zaten cumhuriyetçi ahlakın bu “ilk sürümünün” ne denli büyük ölçekli olduğunu anlamamıza yeter. İnsan hakları, laiklik, çalışma esasına dayalı eşitlik ve değerlilik konularında taşıdığı kaygılarla bu ahlak zaten laikleştirdiği bütün geleneksel ahlak görüşlerini aynı kozmolojik ahlak ve dinsel ahlak gibi alaşağı eder. Bu ahlakın bize vaat ettiği demokrasi ve cumhuriyet, akıl ve ilerleme dünyasının, âdeta bir harikalar diyarı olduğu ve Korku Dönemi’nde ne gibi korkunç olaylar yaşanmış olursa olsun Fransız Devrimi’nin aslında Aydınlanma Çağı’nın o en büyük dimağlarını bile nasıl kendine hayran bırakabilecek bir evre olduğu anlaşılmaktadır.

Yeni cumhuriyetçi düşüncenin zayıflığı: Özeleştiriden yoksun eleştirel bir bakış

Sonuç olarak, soru hâlâ ve giderek ağırlığını hissettirerek karşımızda durmaktadır: Neden geline bu noktada durma-

dık? Neden, cumhuriyetçi düşünce özellikle de 20'nci yüzyılın ikinci yarısında özünü teşkil eden evrenselci ve yeteneğe dayalı (*meritokratik*) ahlak yüzünden bu denli sıklıkla masaya yatırılıp yıkıma uğratıldı? Günümüzde hâlâ gri bluzlar, divitler ve Pagnol filmlerinin hatırasını yüzü ekşiyerek ve hüzünlü bir hava içerisinde yâd eden su katılmamış cumhuriyetçilerin tahmin ettiği gibi, yaşanan sadece Avrupa'da insanlığın liberal bir Amerikanlaşma, diğer bir deyişle tam bir gerileme dönemine girmiş olması mıdır? Sağda olduğu kadar solda da budur cumhuriyetçilerimizin kanaati. Bu arada haklı olarak okullardaki pedagojik (eğitimle ilgili) yeniliklerin ya da siyasetteki "neoliberalizmin" yanlış yönlerini ortaya dökerken, bahis konusu cumhuriyetçilerin tek görebildiği, gerilemenin temelinde o eski cumhuriyetçi meritokrasinin –öyle olsun olmasın– o eski güzel prensiplerinin terk edilmiş olması yatar. Ve onlara göre bu yanlışlıkların hepsi sadece dışarıdan gelebilir. Politikada olsun, ahlak alanında olsun, kendi dünya görüşlerine göre, kabul edilemez demeyelim ama savunulacak yanı olmadığını düşündükleri bu konularda eleştiri oklarını kendilerine çevirmeyi asla akıl edemezler. "Amerikancı adam kayırma" ve "medyatik simaları yüceleştirme" gibi konularda günümüz dünyasının anti-modern eleştirisi içinde o denli kaybolmuşlardır ki asla kendi kendilerini sorgulamazlar. Öyle ki sonuç olarak bu yaklaşımları da –bir iş kolu demeyeyim ama– bir ritüel hâlini alır. Başta da söylemiş olduğum gibi, insanı sanki tarifsiz derinlikler barındırıyormuş gibi gösteren, kesif bir karamsarlık içine gark olmuş kitaplar yazmak için bir dayanak noktasıdır bu yaklaşım.

Entelektüel, ahlaki ve siyasi bir seçim olarak şüphesiz bu da saygıdeğerdir. Gerçekten, bu sefer hiç alaycı değilim bunu söylerken. Neticede, içinde yaşadığımız dönemin yıkıcı veya zararlı yönlerini çok haklı açılardan yeren faydalı kitapların da ortaya çıkmasını sağlıyor bu yaklaşım. Fakat, cumhuriyetçi ahlaka ne kadar saygı duyup takdir etsek de, sorulması gereken bir soru vardır ve bu anlamda asıl meseleden kaçınmasıyla bu yaklaşımın eksikliği hiç de azımsanamaz; hatta entelektüel açıdan, benim için ölümcül bir eksikliktir bu. Şudur sorulması gereken soru: Bunca güzel fikre, bu evrenselciliğe, şu harika insan haklarına, çalışmaya, kültüre, okula ve kişisel liyakate verilen bunca değere rağmen Voltaire'den Jules Ferry'e ve Kant'a kadar cumhuriyetin en büyük düşünürleri nasıl olmuş da "ilkeller" konusunda bu denli yanlış bir küçümseme, günümüzde ırkçılık olarak gördüğümüz bir yaklaşım içine düşmüşlerdir? Dahası, Voltaire'in ya da Kant'ın Yahudilerle, Filistinlilerle ya da "zencilerle" ilgili o dönemler için normal karşılanan söylemleri günümüzde hukuken suç teşkil edebilecek niteliktedir.

Bunlar şüphesiz nefret uyandıran önyargılar olabilir; ama bugünden bakarak yargılamak yanlış olmaz mı yine de? Elbette bu geçerli ve benim de sıklıkla Aydınlanma filozoflarını savunurken başvurduğum, içinde barındırdığı gerçekliği anlamamızda yarar olan bir argümandır. Ancak ne yazık ki içine düşmüş oldukları bu hoşgörüsüzlük ve hor görme bundan ibaret değildir ve Kurucu Babalarımızın eserlerine olduğu kadar cumhuriyet fikrine de ne denli bağlı olursak olalım bunu görmezden gelmek hiçbir yarar sağlamaz: Birinci hümanizm, do-

ğal bir şekilde ve bir yandan da sürekli olarak insan haklarının özündeki o güzel evrenselci, rasyonalist ve laik felsefeden ayrılma ve tam da karşıtı olduğu, kim olursa olsun Avrupalı olmayanı otomatikman medeniyetten uzak değerdendiren, etnik kökenlere dayalı ve emperyalist bir ideolojiye dönüşmek tehdidiyle karşı karşıyadır.

Birinci hümanizme bağlandığı hâliyle ve inanıyorum ki özünde en önemli olan konuya yönelmek suretiyle kökenlerini burada tanımlamaya çalıştığım cumhuriyetçi ahlak, 20'nci yüzyılın yıkımcı hareketinin saldırılarına en çok da iki cephede maruz kalmıştır. Bu cephelerden biri, biraz önce değinmiş olduğum kolonilerin bağımsızlıklarını kazanmış olmasıdır. Diğer i se Nietzsche'nin eleştir i oklarını öncelikle yönelttiğı metafizik yanılsamalarının en büyük eleştir ilerinin yapıldığı cephedir. Burada dinin en temel ayrımları, ilk bakışta dışarıdan ne kadar laik ve rasyonalist görünürse görünsün aslında yer gök, aşağısı yukarısı ya da ideal ve gerçek ayrımı şeklinde yapılmaktadır.

Önce kesinlikle dogmalara bağı ve karamsar cumhuriyetçilerden farklı olarak bu iki eleştir inin önemini değerdendirmek, ne olup bittiğini anlamak ve ne kadar büyük ve önemli olmuş olursa olsun birinci hümanizmin cumhuriyetçi ahlak anlayışının söz konusu yıkımcı hareketin darbeleri altında ne şekilde ve kısmen de olsa, nelerden feragat ettiğini görmek lazımdır. Ne kadar kısmi ve görece olsalar da, bu eleştir ilerinin önemini iyice kavramak gerekir. Birinci hümanizmin kendisine yöneltilmiş olan yıkımcı hareketin arkasından gelen bir ikinci hümanizm tarafından ne anlamda yerinden edilmiş olduğu böylece anla-

şılabilir. Görüldüğü gibi, burada da mesele yine düşünceler tarihinden ibaret değildir; şimdiki zamanın da felsefi açıdan tam anlamıyla anlaşılması gerekmektedir.

Cumhuriyetçi ablaka yönelik ilk eleştiri: Birinci hümanizm mantığına dair evrenselciliğin arkasında duran ve hiç de tesadüfî olmayan sömürgeci ideoloji

İşin aslına bakalım: İnsanın temel özelliği olan özgürlük kendisini bağlantılarından kopartabilme yeteneği olarak tanımlanabilecekse ve Rousseau'da da görmüş olduğumuz üzere, tüm olan bitende ortaya çıkıp hayvanların tam tersine insanda böyle ikili bir tarihsellik varsa, o zaman "sömürgeci bir neticeden" kaçınmak nasıl mümkün olabilir? Öteden beri "ilkel" ya da "vahşi" olarak tanımlarken, artık günümüzde "geleneksel toplumlar" olarak anmayı tercih ettiğimiz şu tarihsiz topluluklara baktığımızda, hayvan topluluklarıyla mükemmeye yakın bir benzeşme olduğunu nasıl görmezden gelebiliriz? Evet, asıl argümanla yüzleşelim: Geleneksel bir toplumun temel özelliği, örneğin Pierre Clastres'ın Güney Amerika yerlileriyle ilgili çalışmalarında gösterdiği gibi, tamamen ve sadece kendi geleneklerini, örf ve âdetlerini, kısacası kendi geçmişlerini korumak üzere organize olmuş olmalarıdır. Böyle bir toplum, tesadüfün ötesinde doğaları öyle gerektirdiği için her türlü yeniliği ve geleceğe dönük reform mantığını reddeder. Bunun bir sonucu olarak kendilerinin aksine çağdaş toplumlar için temel teşkil eden şeylere özellikle tarihsel süreçlere dâhil olmamak için var güçleriyle direnirler. Hatta, bilin-

dik bir söylemi¹¹¹ taklit ederek “Afrikalı tarihte yer almıyor.” da denilebilir. O halde, bu insan, geri kalmışlığının (tarihte yer almama hâli) tesadüfî ya da asli olmasına göre, neden gerekirse güç de kullanmak suretiyle dışarıdan eğitilmesi gereken bir çocuk, hatta hatta bir parça insan ötesi bir varlık, bir alt-insan ya da isterseniz bir üst-hayvan olarak görülmesini ki?

Aslında, cumhuriyetçiye temelde evrimin bir tür reddi gibi görünen sadece iki hipotez, iki açıklama vardır. “İlkelin” tarih dışında kalmış olması eğer ki tesadüfî bir durum ise, o hâlde 18’nci yüzyılda ortaya atılan görüşe uygun olarak eğilimimiz bu ilkel insanı yetiştirmek, “insani bir eğitimden geçirmek” yönünde olacaktır. Yani bu insanın üzerine, kendisinden esirgenmiş olan Aydınlanma kıyafetleri acımasızca geçirilecektir. Bu açıdan bakıldığında, Jules Ferry politikasının da tanıklık ettiği üzere, sömürgecilik ve eğitimin yan yana yürümesi hiç de tesadüfî değildir. Fakat, öte yandan olaya bu vahşinin “doğası gereği” geri kalmış olduğu açısından bakacaksak –ki bu aynı zamanda ırkçılıktır– o hâlde bu vahşiyi âdeta bir hayvanı “yetiştirir” gibi alıp “eğitmek” gerekir.

Cumhuriyet, tabii ki prensipte ilk hipoteze yönelir ve ikinci tezi ırkçı olduğu için reddeder. Bir cumhuriyetçi için geleneksel toplumların insanları elbette ki öncelikle birer insandır, hayvan değil ve eğitilmeleri gerekiyorsa bu da kelimenin ilk, yani saygın anlamıyla bir eğitim, bir yetiştirmedir. Ancak, bu cum-

111 Aslında açık olmakla birlikte bir şeyi söylemekte yarar görüyorum ki bu söylemin kendisi ve yaratıcısı olan Henri Gaino’ya yöneltilmiş olan tam anlamıyla gülünç ve kabul edilemez ırkçılık suçlamalarını ben hiç üzerime almıyorum. Metnin tamamını okumak aslında her türlü ırkçılığa karşı takdire şayan ve çok ateşli bir savunma olduğunu anlamak için kâfi olacaktır. Geleneksel toplumların, çağdaş toplumların anladığı anlamda “tarihsiz” olduklarını söylemek gerçeklere dayalı ve karşı konulamaz bir önermedir ve yine çağdaş etnolojinin de doğruladığı gibi içinde zerre kadar bir ırkçılık barındırmamaktadır.

huriyetçi bir yandan da demokratik halkların anladığı anlamda tarihe gerçekten girmemiş, gönüllü olarak kendi geleceğini kendisi çizmemiş olan bu insanı onaylamadığını da belirtmeden edemez. *De factodur* bu. Ve de bir sorundur aynı zamanda.

Tabii ki günümüzde antropologların yaptığı gibi bu tarih eksikliğine bir değer atfedilebilir, Pierre Clastres'ın ya da bazı çevrecilerin yaptığı gibi, bundan gönüllü olsun olmasın belirli bir ölçüde batı modernitesine karşı bir tür direniş yaratılabilir. El değmemişliğin bir tür muhafazası, kapitalist toplumların yabancılaştırmasının sınırında bir özgürlük hâli olarak görülebilir. 18 ve 19'ncü yüzyıllarda birinci hümanizmin izlemiş olduğu yolun bu olmadığı açıktır. Bu hümanizme göre, elbette yine bir insan evladı olmak kaydıyla, "vahşiyi" her şekilde bir ilkel ve o her ne kadar kendisini öyle görmese de bir çocuk veya bizden çok da uzak olmayan, o dönemin hukuk ağzıyla söylemek gerekirse, pasif bir yurttaş olarak değerlendirmek lazımdır. Evet, o budur. Kanıt mı? *De facto* olarak sadece tamamen ya da neredeyse tamamen tarihsiz ve geçmişten miras alınmış ve değiştirilemez geleneklerin idaresinde olmakla kalmaz, dahası ne okuması ne de yazması vardır bu insanın. Bu durum da haklı olarak gerçek bir hafızası, diğer bir deyişle geçmiş ile arşivler ve yazılı belgeler üzerinden gerçek anlamda tarihsel bir ilişkisi de olmadığına işaret eder. Dolayısıyla, bu insanı insanileştirmek, bir öğrenci yetiştirir gibi eğitip yetiştirmek lazımdır ki nihayetinde okuryazar olsun ve bir insan topluluğu olmanın şartı olan bir tarihe sahip olma koşulunu yerine getirebilsin; sömürgeciliğin en kabul edilebilir ve en severek kabul edilmiş amacı budur işte.

Biz istesek de istemesek de ve diğer taraftan cumhuriyetçi düşünce de ne kadar yüce olursa olsun, insan evladının eğitilmesi mantığında en basit anlamda ırkçılığa kayma riski her zaman varlığını sürdürmektedir. Cumhuriyetçi, sömürgeci aklının en derinlerinde “Afrikalı tarihte yer almamışsa, ırk demeyelim ama belki de Afrikalı doğasında Afrikalı insanın tarihe kaydolmasını engelleyen bir özellik var olamaz mı?” şüphesinden bir türlü kurtulamaz. Kısacası, cumhuriyetçi düşüncenin temelinde yatan antropoloji, sürekli olarak ve başta insan haklarıyla alakalı olanlar gelmek üzere, en soylu sonuçlarını kendi eliyle baltalar.

Bu sözlerime gerçek bir argümanla, tek bir kelime, aslında tek bir isimden ibaret bir argümanla itiraz edilecektir: Sartre! Evet Sartre. Fakat az evvel göstermemiş miydim Sartre’in Pico’nun ve Rousseau’nunkine benzer bir antropolojiden hareket ettiğini? O hâlde mükemmel denebilecek bir sömürgecilik karşıtı entelektüel örneği sergilediği nasıl reddedilebilir? Evet, edilemeyebilir; ama kendimizi de aldatmayalım. “Dünyanın lanetlilerinin” başkaldırısında Sartre’in destekler olduğu şey tarihsizlik ya da farklı olma hakkı değil sömürülenin çağdaş tarihe kaydolmasına ve tabiri caizse diğer herkes gibi Avrupalı olmasına önayak olan başkaldırı hareketidir. Daha açıklayıcı olabilmek adına belki de şöyle de ifade edebiliriz: Sadece Lévi-Strauss ya da Clastres’da olduğu gibi Sartre’in Afrikalılar ve daha genel bir ifadeyle sömürülmüş olanlarda takdir ettiği şey yeniliğe ayak diremeleri ya da gelenekçi olmaları değildir. Tam tersine “ulusal özgürlük hareketleri” çağı dediğimiz bir dönem içerisinde hemen hemen ideolojik olan her şeylerini (ulus ide-

olojisi, devrim düşüncesi, Marksizm ve emperyalizm göndermeleri vs.) yine modern batılı sömürgecilerden alan ideolojilere dayanan hareketler ile kendi kaderlerini kendi ellerine alma kapasiteleridir. Bu ilk hümanizmin nasıl yarı-evrenselci olduğunu buradan görebiliriz. Bu bağlamda ilk hümanizmde eleştirilmesi gereken, her açıdan farklılaşmacı olan Lévi-Strauss ve “68 düşüncesinde” olduğu gibi onun aşırı evrenselci olması değil, yeterince evrenselci olmamasıdır: Cumhuriyetçi ahlak yolun yarısına ancak varabilmiştir ve tarihe kendisi gibi ve kendisine göre henüz yeterince girememiş olanları aşağı görmekten, onlara başkaca bir statü atfetmekten acizdir.

Kitabın ilk kısmında açıklamış olduğum tutku-sevgi devrimini takip eden ikinci hümanizmin sömürgeciliği nasıl kolaylıkla eleştirebildiğini, çağdaş Avrupa’nın öncelikli kıldığı farklı yaşam tarzlarına farklı olmak hakkını tanıyacak şekilde emperyalizmin hatalarını nasıl reddedebildiğini görebilmekteyiz artık. Etkili olup olmaması, yetersizlikleri ya da yeterlilikleri hakkında ne düşünürsek düşünelim, sömürge mantığından kalkınmaya sosyal destek mantığına geçiş o denli derin bir tutum farklılaşmasına tanıklık etmiştir ki, Batılı ülkeleri sürekli olarak yeni bir sömürgecilik anlayışıyla itham etmek artık boşunadır. Gerçek olan şey, sömürgeciliğin çoktan ölmüş ve mezara konmuş olduğudur. Avrupa’da artık bunu savunmanın yolu da bunu savunan kimse de kalmamıştır. Yardım kaygısı artık kesin bir şekilde zoraki eğitimin yerini almıştır ve hiç kimse bu radikal yaklaşımın ahlak alanında sahip olduğu önemi yadsıyabilecek durumda değildir. Bu gerçekliği reddetmektense onu anlamaya, ikinci hümanizmin

ilk hümanizmin hatalarını ne şekilde düzeltebilmiş olduğunu kavramaya çalışmak gerekir.

Nietzsche'nin, Aydınlanma'nın "İlerlemenin", "Demokrasi-nin" ve "Aklın" metafizik ve nihilist yanılsamalarına karşıt modeli 20'nci yüzyıl değerlerini alt üst etmiştir. Bu model, sadece birinci hümanizmin cumhuriyetçi ahlakının felsefi çerçevesi içerisine yerinden oynatılamaz bir biçimde işlenmiş olan emperyalist sömürü düzeninin bir eleştirisi değildir. Onu aynı zamanda tamamen felsefi bir eleştiri olarak da ele almak gerekir.

***Cumhuriyetçi ahlaka yönelik ikinci eleştiri:
Birinci hümanizmde "tamamlanmış nihilizm"
olarak Nietzsche'ci yıkım***

20'nci yüzyıl düşüncesinde iz bırakacak her türlü yıkımın önünü açmış olan Nietzsche'ye göre, en temel esaslarını incelemekte olduğumuz cumhuriyetçi ahlak da dâhil olmak üzere geçmişten miras alınmış olan tüm ahlaki dünya görüşleri üzerinde silinmez bir leke vardır: *Nihilizm*. Bununla Nietzsche'nin ne demek istediğini anlamak gerekir ki genel ahlak düzenine dair şüphelerinin ne anlama geldiğini de kavrayabilelim. Bu da kabaca düşünceler tarihi diye geçirilemez. Nietzsche, diğerleri gibi bir düşünür değildir; O, Hegel'in ifadesiyle "içinde yaşadığı zamanı düşünceye sığdırabilmiş" çağdaşlığın bir düşünürüdür. Onun cumhuriyetçi ahlaka ve birinci hümanizme yönelttiği eleştiriler, hiç abartmaksızın Nietzsche'ci diyebileceğimiz ve bir yüzyıl süren her alandaki yıkıma yol açmış, Avrupalı entelektüellerin hiç de azımsanmayacak bir kesimini yıkım mantığıyla daha uyumlu hale getirmiş ve "özgünlük ahlakı" tabir ettiğim, yeni bir ahlaki

dünya görüşünün tohumlarını atmıştır. Bu eleştirilerin cumhuriyetçi ahlaka ve birinci hümanizmi nasıl alt etmiş olduğunu anlamak bu açıdan önem taşımaktadır. Birazdan, işte bu yeni görüşün temel prensiplerini ele alacağız.

Fakat ondan önce, Nietzsche'nin genel olarak ahlaka, özel olarak cumhuriyetçi ahlaka yönelttiği "nihilist" suçlamasının içeriğinin ne olduğuna bakmalıyız? Ancak öncelikle gündelik dilden kaçınmamız gerekir; zira bu jargon oldukça yanıltıcıdır. Günümüzde birisi için "nihilist" diyorsak söylemek istediğimiz şey o kimsenin hiçbir şeye inanmadığı, savunduğu hiçbir değer olmadığı, bir "kuşkucu" olduğu ve uzun lafın kısası, herhangi bir ideale sahip olmadığıdır. Nietzsche ise nihilizmi tam ters anlamda kullanır: Buna göre, nihilist olan bir kimse sapasağlam ahlaki temellere dayalı inançları olan kimsedir. Aşkın değerleri, üstün idealleri vardır ve bu ideallerin dinî mi, metafizik mi veya laik, hümanist ya da materyalist mi olup olmadığının da bir önemi yoktur. Peki; Latin kökeni itibarıyla hiçlik, yokluk anlamına gelen böyle bir terim kullanmak neden?¹¹² Çok basit. Nietzsche için idealler ya da kendi tabiriyle tüm "putlar", "bu dünya" karşısına koyulan bir "öte dünya" metafiziğini/din-selliğini, dünyayı "yok etmek" ve onu olumsuz olarak görmekte kullanılan göklerin devamlılığını sağlar. İncelemeye devam edersek, bunun, Nietzsche'nin alacakaranlığını ve yakın olan sonunu ilan ettiği (Tanrı'nın ölümü) aşkın ve anlam katan değerler hayata bir anlam katabilmek, hayatın bir gün gelip sona

112 Unutmayalım ki "nihilizm" kelimesi ilk büyük romantik filozoflardan biri olan Jacobi'ye aittir ve bu terimi 18'nci yüzyılın sonunda kendisine göre eşyanın ancak ve ancak sezgisel yollar ve inançla anlaşılabilir olan varlığını kavramaktan aciz gördüğü rasyonalist düşüncüyü eleştirmek için kullanmıştır.

ereceğinin tesellisini oluşturabilmek, dolayısıyla hayatı olduğu gibi kabul etmeyi reddetmek, diğer bir deyişle de hayatı reddetmek için insan eliyle yaratılmış olduğunu görürüz. Ve de anladığımız manada idealizm, fikir sahibi olmak gibi bir nihilizm, ideal adına gerçeği reddediş daha iyi bir gelecek adına var olanı iyileştirmek yönünde bir girişim, örtülü bir anlamda da bir gizli projedir. Elbette, nihilizme örnek teşkil eden, en temel şablonunu oluşturan Nietzsche'nin o çok açık ve anlaşılır ve 1886'da *Trajedinin Doğuşu*'na son söz olacak küçük metninde de açıkladığı gibi, Hıristiyanlık olmuştur:

"Hıristiyanlık, başından beri esasen ve en temelinde yaşamaktan bir tikslenme, bir sıkıntı duyma olmuşsa da bizler bu durumu bir 'öte dünya' ya da 'daha iyi bir yaşam' inancıyla süsleyip püsleyip 'güya' saklamaya çalışmışızdır. 'Dünyaya' karşı duyulan bu nefret, tutkuların bu şekilde lanetlenmesi, güzellik ve duygu ve zevklere duyulan nefret, dünyadaki varoluşu daha iyi kötüleyebilmek için icat edilmiş bir göksel öte taraf, temelde yokluğa, sona, istirahata, 'sebtin sebtine' bir öykünme Hıristiyanlığın ahlak değerlerinden başkasını tanımamak yönündeki bu kati iradesi bana daima ölümlü arzular olmanın en tehlikeli ve en endişe verici biçimi olarak görünmüştür. Hayatı reddeden bir irade, gizli bir yıkım güdüsü, esaslı bir çürüme, bir aşağılama, bir küçültme, sonun başlangıcı değil midir ahlak?"

Burada görmekte olduğumuz şey Nietzsche'nin, teolojik-siyasette şahit olduğumuz gibi pek çok açıdan kendisine zıt olan cumhuriyetçi ve rasyonalist hümanizme değil, aslında, Hıristi-

yanlığın tepesine inen çekici olabilir. Aslında buna hiç şüphe yok; ancak Nietzsche'nin bakış açısına göre laik hümanizm ve Hıristiyanlık, birbirlerine zıt olmaktan çok birbirlerine benzerler ve bu ikisi kendi içlerinde birbirlerine karşıt da değillerdir. Daha sı var; dikkatli bakacak olursak görürüz ki Aydınlanma'nın militan ateizmi de aslında daha fazla değilse de en az dinin kendisi kadar nihilizm iddiası taşır. Platon'un o anlatılamaz dünyası ya da Hıristiyanların cennetinin yerini, evet, ilerleme, insan hakları, bilim, cumhuriyet, özgürlük, akıl ve hemen arkasından sosyalizm, anarşizm, komünizm vesaire almıştır. Fakat idealin insana görünüşte laik gibi, hatta ateist ve her hâlûkârda ilahiyatından arındırılmış gibi gelen bu yeni çehreleri aslında dinin en temel unsurlarından yoksundur: Bu, tam da öteki dünya ile fani dünyanın zıtllaştırıldığı, ideal ile gerçeğin karşı karşıya getirildiği bir yapı, Nietzsche'nin nihilizm tabir ettiği aklın odaklandığı bir ikiliktir. Cennet isterse anahtarları Aziz Piyer'de olan bir melekler bahçesi isterse temel taşı olan proletaryanın sömürülmediği sınıfsal farkları olmayan bir toplum olsun, işin aslı aynı kalacaktır: Dünyevi kurtuluş dinleri ne kadar ateizm iddiasında olurlarsa olsunlar, Tanrı'yı öldürmüş olduklarını ne kadar iddia ederlerse etsinler, yapısal olarak yine de dindirler işte.

Diğer bir ifadeyle, Nietzsche'nin sadık takipçisi olan Foucault'nun yine bu bağlamda belirttiği gibi eğer ki "Tanrı ölmüşse" hümanizmin insanı da ölmüş demektir. Kilise tarafından yayılan yanılsamalara son veren çağdaş rasyonalizmin de bir kurtuluş olabileceğini düşünerek, Nietzsche'nin de teslim ettiği¹¹³ üzere Aydınlanma'nın da en azından ilk başta, bir din

113 *Tan Kızıllığı*'nin önsözünde örneğin.

eleştirisi getirmiş olduğu söylenebilir. Fakat, hemen sonrasında o da kendi zıddına dönüşmüş, dünyanın (bundan kasıt Eski İktidar de olabilir, kapitalizm de, önemi yok) kötücül bir yer olduğunu ve bunu da bir ideal uğruna reddetmek gerektiğini ifade ederken bu sefer kendisi kendi üstün ideallerini yaratınca Nietzsche'nin hedefi hâline gelmiştir. İki eksinin bir artı etmesi mantığından hareketle, gerçek bilgelige ulaşmak istiyorsak eğer, kurtulunması gereken tüm biçimleriyle idealizmin kendisidir. Bu noktada bilgelik, gerçekle uzlaşmak, gerçeklikten ötürü daha az pişmanlık duymak ve gerçekliği olduğu gibi sevebilmek için daha az umut beslemek anlamına gelir. Nietzsche'nin de Antik Yunan'ın bilgeliğiyle ilintili olarak *amor fati* olarak adlandırdığı, yani kaderini, gerçeği, bize sunulmuş olduğu hâliyle şimdiki zamanı kucaklamaktan kastettiği budur.

Ecce Homo'da da altını çizdiği gibi, eleştirel bakış açısı tekrar devreye girmeli ve eski dinsel biçimlerin hayatta kalmasını sağlayan bir tür tutarsızlık ve radikal yoksunluktan dolayı Aydınlanma'nın bir kenara bıraktığı yıkımın devamını getirmelidir:

“İnsanlığı iyileştirmek mi? Taahhüt edebileceğim en son şey budur işte. Yeni putlar yaratmamı hiç beklemeyin benden! Eskiler de anlayacaklar zaten kilden ayaklar üzerinde durmanın bedeli neymiş. Tepetaklak edin tüm putları –ancak bu şekilde yeni idealler isteyebilirim– ve işte asıl işim budur benim. Bir ideal dünya yalanı yaratmak suretiyle gerçekliğin değerini kaybetmesine neden olduk; özelliğini yitirmesine, doğruluğunun yok olmasına. İdeal dünya yalanı bugüne değin gerçeğin üzerine atılmış bir lanet oldu ve insanlık

da bir yalancıya dönüştü. Yalan ve yanlış, insanlığın en derin güdülerine kadar işledi. Öyle ki, iş insanlığın kendisine güzel bir gelecek, bir gelişme vadeden değerlerin tam da zıttı olan değerlere hayran kalmasına bile vardı.”

Bu noktada, Aydınlanma'nın cumhuriyetçilik anlayışının kitabın ilk bölümünde ortaya koyduğumuz büyük yıkımdan sonra hayatta kalma şansının neden olmadığını görmek mümkün. Sömürgecilik ve nihilizm suçlamaları arasında sıkışıp kalmış olan bu anlayışın, doğal olarak ve bu sefer de 20'nci yüzyılın ikinci yarısında “Kuşkucu Felsefelerin” eliyle yürütülecek olan bir asit testine girmesi gerekmiştir. “68 Düşüncesi” tarafından da tekrar ele alındığı hâliyle, Nihilizmin Nietzsche'ci eleştirisi birinci hümanizme karşı 1950'li yılların sonlarından itibaren Lévi-Strauss'un zaten uygulamaya koymuş olduğu eleştiriyi daha da güçlendirmekten başka hiçbir şeye yaramamıştır. Bu durum, çağımızın liberalizmi içerisinde cumhuriyetçi düşüncenin sağda olduğu kadar solda da maruz kaldığına tanık olduğumuz erozyonu karşısında duyduğumuz pişmanlık ve aynı esnada yaşadığımız o bastırılmaz geçmişe özlem hissinin gerçek manasını anlamamıza olanak tanır.

Peki sonra ne oldu? En azından siyasette yenileşme yönündeki tüm girişimlerin özündeki çıkmaz sokaklarda takılıp kalmak istemiyorsak (bu o gri bluzlu, kara tahtalı Sergent-Major divitlerinin kullanıldığı zamanlara geri dönebilmek adına bir ahlaki/kararsar savunma değildir ve ben, bunu anladığımızı tahmin ediyorum), sorulması gereken asıl soru budur işte. Bu sorunun cevabı ise aslında basit: İki yeni ahlaki dünya görüşü daha ortaya çıktı.

Bunlardan biri, farklı olma hakkı etrafında dolaşan ideolojilerin yeniden değer kazanmasıyla alakalı bir görüştür ve her türlü sömürgecilğe dayalı emperyalizmin eleştirisiyle yaygınlaşmıştır. Önceden etraflıca ele almış olduğumuz o büyük yıkım/sömürgecilik karşıtı hareketin doğrudan bir etkisi gibidir. Özünde, 1960'lı yılların öğrenci isyanlarının izinden giderek 1970'li yıllara benzersiz bir şekilde damgasını vuran, "özgünlük ahlaki" anlayışı yatar. Bundan az sonra bahsedeceğiz.

Ortaya çıkan yeni ahlaki dünya görüşlerinden diğeryse, daha derin ve bence daha ilginçtir ve üzerinde daha fazla düşünülmesi gerekmektedir. Söz konusu olan metafizik ve sömürgecilik-sonrası, Kant ve Nietzsche-sonrası ikinci hümanizmdir; ya da arzu ederseniz ikinci cumhuriyetçilik de diyebiliriz buna. Yani büyük yıkım ve sömürgeciliğin yok olması. Ama bu görüş aynı zamanda çağdaş ailelerde hayata geçecek olan tutku-sevgi ilişkilerinin ve bu ilişkilerin el vereceği, sevgiye ve eşlerin birbirini özgürce seçmesine dayalı birlikteliklerin tüm umutları ve tüm yanılsamalarıyla birlikte kazanacağı o eşsiz zaferin de bir sonucudur ve bu durum da bir tesadüf ya da bir kazadan ibaret değildir.

Şimdi, bu kısa ahlak tarihinin (her ne kadar kesin bir son olmasa da) sonuna varmak için inceleyelim bu iki görüşü.

IV. YIKIMIN AHLAKI: ÖZGÜN VE FARKLI OLMA KÜLTÜ

1960'lı yıllarda filizlenecek olan özgünlük ahlakı, ilk olarak "bohem yaşam" çerçevesinde şekillenen ve radikal ütopyalar adına geleneksel değerlerin yıkımına nasıl giriştiğini gördüğümüz bu devrimci bireysellik ve maceracılığın doğrudan bir

sonucudur. Özüne inmek istenirse, bu ahlakın iki temel ayak üzerinde durduğu söylenebilir: Aristokrasi karşıtlığı ve cumhuriyetçilik karşıtlığı.

Aristokrasi karşıtlığına baktığımız zaman bu karşıtlığın dinamizminin, Tocqueville'in harika bir şekilde ifade ettiği gibi demokratik eşitliğin ortaya çıkışına neredeyse kendiliğinden bağlı olduğunu görürüz. Eşitlik adına, bu yeni ahlaki dünya görüşü her şeyin, tüm kültürlerin, sanat müziğinden pop müziğe kadar tüm müziklerin, homodan heteroya tüm cinselliklerin, çizgi romandan klasik romanlara kadar tüm edebiyatın ve özgün oldukları, içtenlikle yaşanır oldukları ve kendi farklılığıyla ortaya çıkan bireyin gerçek anlamda biricikliğini veya o en derindeki varlığını ifade ettiği ölçüde tüm yaşam tarzlarının eşit olduğunu iddia eder. Çünkü, özgünlük ahlakı sadece aristokrasiyi değil aynı zamanda “yabancılaşmanın” (68 Mayıs'ına ait ne büyük laftır bu!) da doruk noktası olarak gördüğü cumhuriyetçi meritokrasiyi de bir kendisi olma hakkı olarak anlaşılması gereken farklı olma hakkı adına reddeder; hem de kendine has özellikleri ne olursa olsun. Bu açıdan ele alındığında, aslında, “devletin ideolojik aygıtı” olan cumhuriyetçi okulun yapmak istediği –ki doğrudur bu– kendisine emanet edilen çocuklara başlangıçta sahip olmadıkları kişilikler vermek, başkalaştırmak, onları yetiştirmektir. Oysa özgünlük ahlakı bu tür bir projenin adını bile duymak istemez. Ona göre, okulun amacı ne yetiştirmek ne başkasına dönüştürmek ne de yabancılaştırmaktır. Tam tersine, okul kendisine emanet edilen varlıkların serpilmesine olanak tanımalıdır ki bu da bambaşka bir şeydir. Öğrenci, Nietzsche kadar Freud'a da uygun gelen bir denklem

içerisinde, eğitimin baskıcı etkileri altında değil ama doğal olarak sadece “ne ise o olmalıdır”. Gerçek olan bir şey daha var ki, devrimci-karşıtı ideolojileri meydana getiren farklı olma hakkı, yıkım hareketinin arkasından gelen kültürel solculuk içerisinde ve o meşhur “eğitimde yenileşme” sayesinde *be yourself*—kendin ol kuralına dayanan, özgünlük ve farklılık ideolojilerinin doruk noktasına ulaşacağı bu yeni ideolojinin ta okullara kadar girmesini sağlamıştır.

Konuya, olayın en anlamlı noktası gibi görünen eğitim politikaları örneği üzerinden ve biraz daha yakından bakalım.

Çalışma pedagojisi karşısında pedagojik yenileşme

1970’li yılların “pedagojik yenileşme” hareketinde maksat iyi notlarla, eşekkulaklı şapkalarıyla ve “daha iyisini yapabilirsin!” telkinleriyle Mayıs mirasına sahip çıkmak, cumhuriyetçi okulun esasını teşkil eden çalışma ve emek eğitimi meşru laştırmak idi. İstenen, her şeyden önce “aktif yöntemleri” önceliklendiren, harıl harıl çalışmaya karşı oyuna dayalı bir eğitim yöntemi, öğretmenlerin anlatıp öğrencilerin dinlediği söylevsel derslerden ziyade bir “kendi kendine öğrenme/yapılanma” idi. İşte bu açıdan o meşum “keşif dersleri”, “eğitim bilimleri” denilen bir diğer yeniliğin büyük tantanasıyla sahneye çıkmıştır. Artık söz konusu olan sadece bilgi ve içeriğin öğretilmesi değildir. “Öğrenmeyi öğrenmek”, yani insanı öfkeliendiren o slogana göre, ezber yoluyla çocuğun “kafasını açıp içini bilgiyle doldurmaktan” ziyade artık söz konusu olan çocukları “uyandırmaktır”.

Aslında hiç de yeni değildir bu tartışma. 18'nci yüzyılda da alevlenmiştir. Rousseau'nun büyük pedagojik çalışması *Émile*'in yayınlanması takip eden sayısız tartışmalar içerisinde de karşımıza çıkar bu argüman.¹¹⁴ En başta Kant, bir öngöründe bulunurmuşçasına üç eğitim yöntemini karşı karşıya koyar. 18'nci yüzyıldan beri, Avrupa'da bütün bir eğitim yapısı bu üç yöntem üzerine bina edilmiştir: Oynayarak öğrenme, terbiye etme ve çalışarak eğitim. Her üç yöntemde de temel ahlaki prensipler devreye girmektedir. Bu esasları bilmezsek eğer, özellikle 68'in hemen sonrasındaki adıyla yeni "pedagoglar" ordusunun da desteğiyle özgünlük ahlakının doğumuna ön ayak olacak olan devrimin mahiyetini de anlayamayız. Bu açıdan Rousseau'nun sadık bir takipçisi olan Kant, her biri üç farklı ahlak ve siyaset yorumuna bağlı eğitimde bu üç farklı bakış açısını birbirinden ayırmayı teklif eder ki, konumuz açısından da asıl önemli olan bu tür bir ayırımdır.

Bunlardan ilki çocuğa mutlak bir özgürlük tanır; temelinde daha sonradan "keşif dönemi" olarak tabir edeceğimiz şey olan oyun oynayarak öğrenme vardır. Gerçekten anlamlı bir benzetmeye göre bu öğrenme, anarşiye, daha genel bir anlamda da tüm bilgilerin tepeden inme bir şekilde öğretmen tarafından dışarıdan nakledilmesinin dogmatik ve özgürlüğü ihlal eden bir yaklaşım olduğu anlayışına denk düşer. 18'nci yüzyıldan başlayarak, örneğin matematik öğretiminin yerine gerçekten de dört işlem ve denklem çalışmaları kadar öğretici olan satranç veya soyut zekâ işlevlerini harekete geçiren bir takım is-

114 Alexis Philolenko'nun da Kant'ın *Eğitim Üzerine Düşünceler*'ine yazmış olduğu o güzel girişte de gösterdiği gibi.

kambil oyunları getirilmesi tartışılır olmuştur. Ancak burada da belirli bir disiplinin olmaması hâlinde oyunun da –ki aynı şey anarşi için de her zaman geçerlidir– başarısız olması ve tembellik ile “aman boşverler” karşısında çalışmanın ortadan kalkması gibi bir risk vardır.

Eğitime dair ikinci bakış açısı da ilkinin taban tabana zıddıdır. Terbiye etmeye dayanan eski, geleneksel ve siyasetteki mutlakiyete denk bir modeldir söz konusu olan. Bu yöntemin hayvanların eğitimi için uygun, fakat özgür varlıkların eğitimi için doğru yöntem olmadığını düşünen Kant, iyi bir cumhuriyetçi olarak buna derhal karşı çıkarmıştır.

Anarşi, mutlakiyet, oynayarak öğrenme ve terbiye edilme-ye dayalı öğretimi tarafsızca değerlendirecek olursak şöyle bir soru gelir akıllara: Her ikisi de aynı ölçüde yanlış ve aşırı olan bu yöntemlerin en azından işe yarar olabilecek kısımları nasıl alınıp kullanılabilir? Diğer bir deyişle, bir yandan özgürlüğüne saygı gösterilirken çocuğa aynı zamanda belli bir konuda nasıl ders verilebilir, o konu çocuğa nasıl öğretilir? Bu sorunun cumhuriyetçi yanıtı, “çalışma yoluyla” olacaktır. Oyun ve terbiye arasındaki uyumsuzluğa bir “sentez” çözümü sunan çalışmadır. Çünkü, burada yetiştirilecek biri olarak görülen çocuk için dışarıdan bir dayatmadan ibaret olmadığı sürece, çalışma özgürlüğün yaşanmasına olanak tanır. Bu özgürlüğün karşısına dikilecek terbiye edenden kaynaklanmayan ancak objektif engeller diyebileceğimiz zorluklar her hâlükârda olacaktır. Örneğin öğretmenin öğrencisine çözmesi için vereceği o meşhur “problemler” gibi. Kökenine baktığımız zaman, “problem” kelimesi etimolojik olarak çalışmaya dayalı bu üçüncü eğitim

yöntemine mükemmel bir şekilde uymaktadır: Probleme. Önüne atmak, öğrencinin önüne atılmış olan. Soralım; kimdir bunu yapan, bu problemi öğrencinin önüne koyan? Tabii ki öğretmen; eski anlamda bir terbiyeci olmasa da öğretmen de yine terbiye eden, terbiye verendir. Ve aradaki fark oyun ile öğrenme açısından baktığınızda kesinlikle gereklidir. İyi seçildikleri takdirde, problemler bu yeni bakış açısına göre aktif bir şekilde kendilerini aşması/çözmesi gereken öğrenci açısından en üst seviyede öğretici olabilmektedir.

Böylelikle, oyundaki anarşi ve mutlakîyetin karşılığı olarak karşımıza çıkan da özgürlük ve disiplini ayıramaz biçimde harmanlayan, çalışmaya dayalı cumhuriyetçi vatandaşlıktır. “Çalışmayla cumhuriyet vatandaşlığı arasında nasıl bir bağlantı var?” diye sorulabilir belki de. Aslında, bu tür bir bağ sadece var olmakla kalmaz; aynı zamanda çok da önemlidir. Bu bağlantıya baktığımızda ilk gözümüze çarpan şey cumhuriyetçi ahlakın ta kendisidir çünkü çalışmaya dayalı eğitim yöntemi okul için ne ise, cumhuriyetçi teori de toplumun tamamı için aynı şeyi ifade eder. Basit olduğu ölçüde derin de bir mantıktır bu: Özgün bir cumhuriyetin bir vatandaşı olan kimse aslında kanunları oyladığı sürece özgür olarak değerlendirilen ve söz konusu kanunun onaylandığı andan itibaren de o kanun yetkisiyle sınırlandırılan bir kimsedir. Mutlakîyetin aksine, cumhuriyet vatandaşının oy hakkı vardır. Fakat anarşizmin aksine, kanun bir kere geçti mi artık bu kanunu uygulamak ve kanuna riayet edilmesini temin etmek üzere de bir yetkili, yani devlet gerekir. Dolayısıyla, cumhuriyet vatandaşı da bir şekilde aynı eylem içerisinde hem etkin hem de edilgen, diğer bir deyişle, aynı

Rousseau'nun kanunların teorisiyle ilgili *Toplum Sözleşmesi*'nde ifade ettiği gibi hem egemen hem de öznedir. Oy verdiği zaman egemen, yani etkin ve söz konusu kanun oylandığı andan itibaren o kanuna tabi, yani öznedir. Nerele kadar gittiği üzerine düşünmeye başladığımız bu benzetmede çalışmak denen şeyin bünyesinde barındırdığı ikilikleri, özgürlük ve disiplini, etkinlik ile edilgenliği, oyun ve terbiyeyi görebilmekteyiz. Başarılı olabilmek için öğrenci kendisine özgürce ve aktif olarak, ancak bundan böyle sınırlamalarına riayet etmesi gereken okul faaliyetleri çerçevesinde yatırım yapmalıdır.

İşte bundan ötürü 18'nci yüzyıldan beri cumhuriyetçi okul yaşamını idare eden ahlak prensipleri bireylerin bazı üstün normları tutturmak veya gerçekleştirmek için ortaya koyması gereken çaba nosyonundan ayrılamaz bir hâl almışlardır. Yıkım sonrası özgünlük ahlakının “kendin ol” anlayışı değil ancak olduğundan bir başkasına dönüşüdür bu. “Sen kendini yetiştir öğretmenin yardım eder sana” da aynı şekilde cumhuriyetçi ruhun ayrılmaz pedagojik, ahlaki ve politik formülüdür. Ancak hâlâ şunu sorabiliriz: Kendimizi hangi yönde yetiştirebiliriz peki? Aşkın, üstün normlara doğru, yani bireyin hem kendi içerisinde hem de dışında yer alan normlara. Ayrıca, iki anlamlılık vardır burada: Hem ideal oldukları için aşkın ve üstündürler (çünkü hiç kimse her şeyi bilemez ve okul müfredatları da, tanımları gereği, aslında hiç kimsenin asla eksiksiz bir şekilde tutturamayacağı hedefleri temsil etmektedir) hem de izlenen bu meşhur müfredatların, peşinden gidilen bu bilgi ve kendi başarabilme idealinin açıkça ulusal olmasından, diğer bir ifadeyle toplumsal olmasından ve tek tek

her bir öğrenciye mahsus olmamalarından ötürü aşkın ve üstündürler.

Okul ve eğitim çerçevesinde tam anlamıyla ortaya çıkan meritokratik mantığa göre bu, eğitime eyleminin tam da “erdemli” bir şekilde elde etmeyi başardığı ideali gerçekleştirmek yönünde harcanan çabayla orantılıdır. Bu noktada, yine o meşhur “iyi notları”, eşekkulaklı kepleri ve “daha iyisini yapabilirsin!”leri anımsatacağım: Cumhuriyet “birliklerinin” değer verdiği şey doğal, tanrı vergisi olan şeylerin kolaylığı değil ama çalışma ve çabalamanın zorluklarıdır; yeteneğinden nasıl istifade edeceğini kendisine gösteren ve yetenekten yoksun olmasına rağmen yeteneklerle donatılmış çocuk değil, belki de yolun başında daha az yetenekli olmakla beraber çalışarak kendisini daha yukarı mertebelere taşıyabilen, kendisini bu şekilde “yetiştirebilen” çocuklardır. Böylelikle öğretmenlerimize göre yetenekler ya da miras alınmış kabiliyetler, öğrencilerin ortaya koyduğu çalışma ve çaba ile, öğrencilerin normlara ulaşmak adına sergiledikleri ve aynı zamanda hem ideal hem de kolektif olan ve müfredatlarında hayat bulan kendini yetiştirme kapasitesi ile kıyaslandığında daha az takdire değerdir. Felsefe içerisinde özel bir alan olarak cumhuriyetçi ahlak da bu açıdan bakıldığında “görev”, “mecburiyet”, “iyi niyet”, “karşılık beklememe”, “bencil eğilimlere direnmek”, “kendini aşmak”, “altrüizm” gibi kavramlar üzerinde temel bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktaydı. Bu anlamda, tarihsel olarak kamu hizmetlerinin yükselişe geçmesiyle paranın gözden düşmesi, hiç değilse paranın insan varoluşunun yegâne ve biricik pusulası olarak algılanmasına bir son verilmesi süreçleriyle el ele gidiyordu bu düşünce. Pagnol’un *Ba-*

bamın Zaferi adlı romanında ya da Camus'nün iyi bir maaşı olmayan ve gerçek asaletini toplumsal başarıdan başka yerde – başkalarına, millete, topluma hizmet etmekte, tüm vatandaşlarının kültürel ve entelektüel seviyelerinin yükseltilmesine katkıda bulunmakta– bulan bir devlet memurunu çok güzel anlattığı *Son Adam*'ında olduğu gibi. Liberal-bohem yıkımın yıkıcı etkisini değerlendirebilmek için (aslında gerçeğin ta kendisini temsil eden) bu resmi günümüzde liberal dünyanın araçlaştırdığı resimlerle kıyaslamak yeterli olacaktır (ki kısaca, kabaca devlet memuru bir kaçaktır; grevde değilse hiç şüphesiz, tatildedir).

Farklı olma hakkının kesin zaferi

Cumhuriyetçi ahlakın didik didik edildiği bu yıkım hareketinin ardından, her şey demokratik-devrimci bireyselliğin yükselişe geçmesine bağlı bir dönüşüme tanıklık ettiğimizi göstermektedir. Fransa'da olduğu gibi Amerika Birleşik Devletleri'nde de hedonist ve narsist ideolojiler 1960'lı yıllarda geleneksel ahlak meselelerini ele geçirmişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak bir kimlik dosyası hazırlayacak olsak anahtar kelimeler artık ne görev, ne fayda, ne çaba ne çalışma olacaktır. Bu aşamada, bireysel “özgünlük”, (kendisi gerçeklik olmayan¹¹⁵) içtenlik ve farklılık endişesinin ne olduğunu daha iyi anlamaya başladığımızı umuyorum. Aslında gerçek, artık insanın kendisi dışındaki tam anlamıyla “dayatmacı” toplumsal normlara uyması değil kendi öz kişiliğini ifade edebilmesi, kendi “serpilmesini” gerçekleştirebilmesidir. Her ne kadar bunu ifade etmiş ol-

115 II. Jean Paul'un *Veritatis Splendor (Hakikatin Güzelliği)* adlı tamiminde çok doğru bir şekilde ifade ettiği gibi.

sam da denklem burada kendi kendisini yeniden ortaya koyuyor; evet, bundan böyle geçerli tek mecburiyet, geleneksel zincirlerinden kurtulmuş eğitim, bedensel ve zihinsel gelişim gibi alanlarda yegâne buyruk “kendin ol” dur.

Bu bağlamda, artık birkaç on yıldır batılı ülkelerde fiziksel alanlarda olduğu kadar ruhsal alanlarda da “insanın birey olarak yabancılaşmasından çıkma” idealini gerçekleştirmesine olanak tanıdığı söylenen tekniklerin giderek yaygınlaştığına tanık olmamız da bir tesadüf değil. “Bedensel olarak da zihinsel olarak da sağlıklı olmak” adına jogging ve her türlü psikoterapinin elde etmiş olduğu zaferler, etkilerini hâlâ derinlemesine görür olduğumuz iki önemli sonuç doğurmuştur: Bir taraftan çalışma da dâhil olmak üzere her türlü otoritenin hedonizmin çıkarına olacak şekilde reddedilmesi (ki bundan böyle önemli olan “insanın eğlenmesi, zevk alması, kendi isteklerini karşılamasıdır”) ve diğer taraftan da “alakart” olmayan her türlü toplumsal bağlılıktan dümen kıran bir bireyselliğe özgü, farklı olma kültü. Bir grup içerisinde militanlık yapmak, bir derneğe zaman ayırmak. Neden olmasın ki? Ancak, ne olursa olsun bu tür bir bağlanmanın yine özgür iradeyle gerçekleşmiş olması, daima bireysellik anlamına gelecek özgürlükle uyumlu olması gerekir. Eğer ki maksat insanın kendisi olmasıysa ve eğer ki insanın kendi dışındaki toplumsal normlara uyması değilse asıl gaye, o hâlde bütün bu o kurallara bağlı olmalar ancak öyle ya da böyle sinsi bir yabancılaşmadan ibaret demektir. Ve mademki herkesin kendisine ait bir kanunu vardır, o hâlde farklılıklarımız ne olursa olsun bu farklılıkları beslemek gerekir. İşte bu nedenle 68’in ardın-

dan ortaya çıkan eğitimde yenileşme hareketi, yabancılaşma eleştirisini farklılık kültürle özdeşleştirmiştir.

Çeşitliliği sevmek, doğal türler kadar geleneksel kültürlerin de çeşitliliğini kendi hayrına korumak artık günümüzde sadece aşırı romantik sağa ait bir öncelik değildir. Küreselleşmeye özgü o tek tip oluşun reddedilmesi, aşırı tüketimin iyi görülmemesi, soyut evrenselciliğin eleştirisi günümüzde büyük ölçüde sorun bahsedile geldiği temalardır. Eskiden olsa, farklı olma hakkının talep edilmesi açık bir şekilde *devrim karşıtı* olarak değerlendirilirdi ve bu karşı çıkışın en büyük öncüleri de *Büyük 1789 Bildirgesi*'nin kesin bir şekilde kavramsallaşması ve resmîlik kazanması karşısında İngilizlerin, Fransızların, İtalyanların, kısacası her toplumun kendi somut hukuk geleneğine dönmesi gerektiğini savunan Joseph de Maistre'in başını çekmekte olduğu Eski İktidar partizanlarıydı. Bu özel mirasa bağlılık, Karşı Hareket içerisinde apaçık kendisini gösteren bu farklılık kültürü kendisine "terakki" sancağı altında nasıl yer bulabilmiştir?

Yanıtın ne olacağına şüphe yok. Bahsettiğimiz şey tarihin zincirlerine olduğu kadar düşünce mantığına da tabidir. Artık birbirlerini tamamlayacak şekilde bir araya geldiklerini daha kolayca anlayabildiğimiz iki kelimeyle özetlenebilir bu durum: Yıkım ve sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanması. Birinci hümanizm ve cumhuriyetçi düşünce mantığında yer alan üçüncü dünya ülkeleri halklarının fethi, yıkımcıların gözünde sömürgeci ve insanı tiksindiren bir asimilasyon, hatta hatta bir farklılıkları yok etme, bir eritme hareketidir. Bazen iyi, daha ziyade kötü, ama ne olursa olsun Aydınlanma ve Aydınlanma'nın evrenselciliği karşısında bir şüphecilik çağına girmiş bulunuyo-

ruz. Aynı anda, farklılık hakkı ideolojisi de kolonilerin Avrupa merkezci emperyalizmince hoş karşılanmayan öznellik istekleriyle özdeşleştiği için “tepkisel” oluşunu ya da görünümünü artık yitirmiştir.

Düşman halklar düşüncesiyle Jakobenlerin geometrik fikrine sıkı sıkıya bağlanan ulusların toplumsal kimliklerini muhafaza etme iradesinde kendisini gösteren artık Eski İktidar nostaljisi değildir. Aksine, kendisini sömürgeleştirmiş olanın kültürüne dâhil olmanın kendileri için ölmekle eşanlamlı olduğu baskılanmışların, “dünyanın lanetlilerinin” sözleridir bunlar. “Galyalı atalarımız” artık ne Dakar’da ne de Kayrevan’dadır. Dengi olmaktan hâlâ uzak olduğumuz çelişki de burada çıkar karşımıza: Kendi içine kapanmak ve farklılığa methiyeler düzmek bir devrim hâline dönüşmüştür. Bu düstur, aşırı sağa olduğu kadar aşırı sola da aittir bundan böyle. Çağdaş dünyanın “tek boyutluluğu” karşısında yaşam tarzlarını “yeniden basitleştirmek”, farklılıklarını yeniden belirginleştirmek gerekir.

Ekolojik Yeni Düzen’de devrimden karşı devrime bu geçişi, farklılaşmacılık dediğimiz insanı afallatan tüm bu hayhuyu zaten incelemiştim. Gilles Deleuze’ün eski yoldaşı Félix Guattari’nin 1985 senesinde Antoine Waechter’in partisine katılmasının ardından kaleme aldığı ve ekolojiye adanmış yazılarındaki karikatürlere varıncaya kadar karşımıza çıkar bu konu. Dany Cohn-Bendit ile birlikte kaleme aldıkları bir makalede Guattari kendi programını çok açık bir şekilde bakın nasıl ortaya koyuyor:

“Maksat, mevcut sorunların tamamını kapsayan bazı genel terimler üzerinde yaklaşık bir mutabakat sağlamak değil, fakat tam da aksine özel konumlanışların derinliğini ön plana çıkarmaya ve bireylerin olduğu kadar insan topluluklarının da tekilleştirilmesini sağlamaya çalışan görüş ayrılıklarına dayalı bir kültürü desteklemektir. Her şeyi aynı bakış açısından görebiliyormuş ve bu bakış açısı üzerinde de anlaşma sağlıyormuş gibi yapmak ne büyük ahmaklık. Göçmenler, feministler, rockçılar, bölgeselciler, savaş karşıtları, ekolojistler ve bilişim tutkunları! Amaç her ne olacaksa olsun ama bu grupların farklılıklarını ortadan kaldırmak üzerine kurulu bir amaç olamaz!”¹¹⁶

İtiraf edebilecek miyim acaba? Orta nokta bulmakta, anlaşma sağlamaya çalışmakta ahmakça olan ne var anlayamıyorum; aynı şekilde böyle bir hedefin farklılıklar için kaçınılmaz bir şekilde nasıl yıkıcı olabileceğini de. Buna karşın, Guattari’nin burada ele aldığımız bakış açısından kanunlar ve genel çıkarlar üzerinde sadece konuşarak ve tartışarak elde edilebilecek ve yerini kolaylıkla Yeni Sağ’a atfedilebilecek bir söylemin alabileceği bir mutabakatın ancak ve ancak tüm bu *res-publika* değerleriyle ve kamusal alanda mümkün olduğu görülmektedir. Çünkü, ortak değerlere her türlü atfin sonunda zorbalık ve evrensel şiddet varsa eğer, farklı insan toplulukları ve farklı kültürler kendi aralarında ne iletişim yolları arayabilir ne de aramak durumundadır ve bu noktada pek de bir başka seçenek kalmamıştır. Bu yeni özgünlük ahlakıyla birlikte cumhuriyetçi düşüncenin çö-

116 “Harekete destek”, PSU’nun haftalık yayını *Autogestion, l’Alternative*, Kasım 1986 sayısından.

zülerek kendi içine kapalı, ötekiyle iletişim kurabilmek için ata mirası tekilliklerini aşmaktan aciz toplumlara dair romantik bir perspektife yer açtığına tanıklık etmekteyiz.¹¹⁷

Bu şartlar altında, farklılıkların cumhuriyet karşıtı bir üslupla yüceltilmesi, ırkçılığın değilse de ırkçılığa yakın bir kulvara kayıyor gibiyse eğer, bu da tesadüfî değildir. Guattari'ye kulak vermeyi sürdürelim:

*“Uygulamanın farklı aşamalarını sadece homojenleştirerek bir vesayet mekanizması vasıtasıyla birbiriyle ilintilendirmek yetmez; aynı zamanda bir heterojenleştirme içerisine de dâhil edilmeleri lazımdır. Kadın-dönüşümü hiçbir zaman sadece tam anlamıyla feministlere ait olmayacağı gibi mültecilerden özlerinde veya millî aidiyetlerinde var olan kültürel özellikleri reddetmelerini istemenin de bir anlamı yoktur.”*¹¹⁸

“Varlıklarına yapışan kültürel özellikler”; bunun solcu verisiyonu “tipini beğenmemek¹¹⁹ olabilir mi?” Özgünlük ahlakı

117 Buradan kaynaklanır Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?*'indeki argümandan duyulan hoşnutsuzluk. Burada denmektedir ki iletişim ahlakı üzerine düşünürlerin (burada asıl hedef tek başına o olmamakla beraber yine de Jurgen Habermas'tır) işgal konusu “karşımızda kapitalizme dair kuşkucu algı ve duygularla bulacağımız bir mutabakat gibi evrensel liberal bir fikir arayışıdır!” Habermas çok beğenecek bunu... Kitabın piyasaya sürülmesinden önce *Le Nouvel Observateur*'e verilen röportajda (Eh, evet bazen işin kurallarına uymak ve “iletişimin” gereklerini yerine getirmek adına bazı fedakârlıklar yapmak gerekebiliyor.) insanı afallatan şunu görebilmek mümkün: “Tartışmak denen şey sırası gelince herkesin kendini anlasınlar diye adeta yalvarmaya başladığı narsisistik bir egzersizdir. Çok hızlı gidersek kimse neden bahsedildiğini anlayamaz. Gerçekten zor olan, şu ya da bu önermenin hangi meseleye tekabül ettiğine karar verebilmektir. Oysa ki, her hangi biri tarafından ortaya konmuş olan bir sorunu anlar isek o halde o kimseyle daha fazla tartışmak için bir isteğimiz kalmaz; aynı soruyu tartışabiliriz, ya da başka bir soru sorarız ve bir zaman gelir ve artık o kişinin yanında daha fazla kalmak istemeyiz. Tartışılan konularla ilgili ortak bir temelde hareket etmiyorsak nasıl tartışabiliriz veya zaten ortak bir zemindeyse neden tartışalım ki?” Yani...

118 *Les Trois Écologies (Üç Ekoloji)*, Paris, Galilée, s.46.

119 Birisi hakkında sadece tipine, yüzüne, ten rengine vs. bakarak karar vermek ve bu bağlamda tabi o kimseden hoşlanmamak kastediliyor. Ç. N.

bakış açısından baktığımız zaman, romantik karşı devrimciler için de olduğu gibi, kültür bir soyutlama olarak değil varoluşla ilgili bir gerçeklik olarak çıkar karşımıza: Bu şekilde, kültür insanların özüne, varlığına tıpkı öz tabiatları gibi işlenmiştir. İşte bu nedenle cumhuriyetçi entegrasyon projesini daha ilk baştan reddetmek önemlidir. Birinci hümanizmin de büyük ölçüde, evet tamamen değilse bile büyük ölçüde, güya arkasından cumhuriyet esaslarını getirecek olan o liberal/özgürlükçü, burjuva ve bohem yıkımın darbeleri altında nasıl yenik düştüğü buradan çıkartılabilir. Ve yine, tabii ki, okul konusunda “pedagolarla” “cumhuriyetçiler”, diğer bir deyişle modernist, özgünlük ahlakı adına eski geleneklere yönelik yıkımın partizanlığını yapan ilk grup ile diğerlerine rağmen tepkisel olan ve eskinin o güzel ilkelerinin muhafaza edilmesi, hatta Jules Ferry öğretmenlerine harfiyen uygulatılmasını savunan ikinci grup arasındaki o bitmez tükenmez tartışma da buradan kaynaklanmaktadır. Anlaşıldığı üzere, bu tartışmanın içeriği ne okul ne de etik bir çatışma üzerine değil, Max Weber’in ifadesiyle bir “tanrılar savaşı” üzerinedir. Bu tartışmada, özgünlük, özgürlükçü liberalizm, evrenselcilik taraftarları, kamusal alan ve farklı olma hakkı olan eski usul bir özveri birbiriyle çarpışmaktadır.

Üzerine çok da düşünmeden, “pedagolarla” “cumhuriyetçiler” arasındaki çatışmadan sanki geçip gitmiş, olmuş bitmiş, ölmüş ve çoktan mezara girmiş bir olaymış gibi mişli geçmiş zamanda bahsederek, arka plan bilgisini de biraz evvel vermiş oldum. Durumu korkarım ki sadece ben böyle görüyorum, çünkü aklımda dünyaya dair beşinci bir ahlaki bakış açısı var. Cumhuriyetçilik ve bu cumhuriyetçiliği yıkan “bobolar” arasındaki

ve birinci hümanizm ve liberal/özgürlükçü düşünce arasındaki çatışmanın hemen arkasından gelen bir görüş bu. Fakat elbette olaylar gerçek hayatta bu şekilde vuku bulmamıştır. Gerçekte, bunun tam tersine, söz konusu çatışma çok başlı yılanın kop-tukça yerine yenisi biten kafaları gibi sürekli yeniden canlanır. Bir eğitim bakanı gelir, önemli bir dersin saatlerini azaltmak, müfredatı hafifletmek ister, bir kota uygulaması vardır savun-duğu veya eğitim ile para konusunu aynı cümlede telaffuz eder ve savaş yeniden alevlenir; 14'teki gibi, değilse de 68'deki gi-bi. Arkada bu savaşı canlı tutan ahlaki dünya görüşleri hiç de yok olup gitmiş değildir; olmadıkları gibi bir gün gelip orada olmayacaklarmış gibi bir hava da yoktur.

Şimdi, yeni veya yeni oldukları varsayılan değerler ortaya çıkmasına rağmen karşı çıkılan eski ahlaki ilkelerin içlerinin nasıl olup da asla boşalmadığından ve anlamlarının neden ta-mamıyla değişmediğinden bahsedelim. Bu garip durumun ar-kasında yatan nedenleri anlamak için bir an durup bu konuya odaklanmakta yarar görüyorum.

Öncelikle konumuzun bir bilançosunu çıkarmakta fayda var: Buraya kadar gözden geçirdiğimiz dört ahlaki dünya görüşü ne açıdan bir güncellik taşır?

Felsefe tarihinin sadece bir tarih alanı olmadığını daha ön-ce de belirtmiştim. Bilim tarihiyle değil de daha çok sanat tarihiyle kıyaslandığı vakit, felsefe tarihi kendisinin aştığı eski ah-laki dünya görüşlerini hâlâ muhafaza etmek gibi, çağdaş evren nezdinde hiç de göz ardı edilemeyecek bir özellik taşır. Ken-

di kısa etik tarihimizde gelebilmiş olduğumuz şu noktada, artık birbirini takip eden tüm bu ahlak anlayışlarımızın aslında çok da güncel bir rol üstlenmiş olduğunu, yine bir o kadar ilginç bir örnek olan sanat veya spor eğitimi üzerinden, yani bir çalgı ya da kayak veya tenis gibi içinde bir sosyalleşme boyutu da taşıyan spor dallarının eğitime dair bir örnek üzerinden kati bir şekilde göstermek mümkündür. Bu gibi alanlarda eğitim öğretimin ne denli zorlaştığının, hatta belli bir yaştan sonra neredeyse imkânsızlaştığının, dahası, bu tür bir eğitim vasıtasıyla çocuklarını kişisel ve bir o kadar da sosyal olarak avantajlı kılabileceklerinin de farkında olan anne babalar, çocuklarına bu imkânı sağlayabilmek yönünde giderek artan bir kaygı taşımaktadır. Bu anlamda, ebeveynlerin tercihlerini etkileyen ve yakından baktığımız zaman içerisinde bahsettiğimiz dört ahlaki dünya görüşünü de (ki Hıristiyan ve cumhuriyetçi dünya görüşleri önceden açıkça ifade ettiğim nedenlerden ve cumhuriyetçi ahlak da yetenekler meseline ortaya konduğu gibi çalışmanın kıymetini laikleştirmesinden ötürü görünüş itibarıyla birbiriyle kaynaşmıştır) büyük ölçüde seçebilir olduğumuz üç ahlaki motivasyon kaynağı bulunmaktadır.

Aristokrat bir perspektiften baktıkları takdirde, bu anne babalar çocuklarına öncelikle müzik ya da spor alanında “şampiyon” ya da “en iyi” olabilecekleri bir spor ya da sanat eğitimi vermeyi tercih edebilirler. Bunun için bir tenis kortuna ya da yıllık giriş sınavları döneminde bir konservatuara gitmek, her ne kadar aşırı demokratikleşmiş olsak da sanat ve spor dallarının aristokrat boyutlarını toplumumuzda hâlâ nasıl devam ettirdiklerini görmek için yeterli olacaktır. Ayrıca, bir şampiyon-

na ya da müzik yarişması, demokratik evrenimizin göbeğinde tam anlamıyla aristokrat bir kurtarılmış bölge değildir de nedir? Her şey vardır böyle bir ortamda: Yetenekler arasında engel olunamaz doğal bir hiyerarşi, erdem denen şeyin kendisini her şeyden önce mükemmeliyetçi tanımlarla ifade eder olması, fakat aynı zamanda pratik ya da idman dediğimiz eylem adına “canla başla” çalışma üzerine düşen bir gölge, doğadan ötürü daha az yetenekle donatılmış olan varlıkların zorlu abalariyla karıştırılamaz olan doğal yeteneklerin hayata geçirilmesi yönünde bir kayęı. Bu konuyu burada bırakmayalım: Büyük bir şampiyon karşısında basit taraftarları/izleyicileri avucuna alan keyif, hatta hatta hayranlık dolu tutku da en temelde aristokrasi ile demokrasinin bu karışımından meydana gelmektedir. Önceden de belirtmiş olduğum üzere, başka alanlarda olduğu kadar sanat ve sporda da varlıklar arasındaki o engellenemez hiyerarşiyi yaratan doğal kabiliyetleri aristokrasi tarafına yazabiliriz. Bu arada demokrasi tarafına da bir şeyler düşmektedir elbet: Oyunun kuralları tüm katılımcılar için kati bir şekilde aynıdır ve söz konusu faaliyetlerin ayrılmaz parçası olan eşitlik ilkesini zedeleyen doping ya da “hileden” daha fazla şoke eden bir şey daha yoktur. Başka şekilde ifade etmek gerekirse, bilinçli bir şekilde olmasa da, arka planında aristokrat ve meritokrat unsurların sürekli birbirine geçmiş olmadığı, ne sporda ne de sanatta bir müsabaka düşünmek mümkündür.

Ardından, kısaca “kato-cumhuriyeti¹²⁰” olarak adlandıracağımız bir perspektiften bakacağız olaya. Ailelerin çocukları için hedefledikleri, mutlak mükemmellik ya da herkesi geride bırakan

120 Katolik-cumhuriyetçi. . N.

bir aristokrat şampiyon idealini elde etmek değil daha mütevazı bir boyutta, yetenekler meseli örneğinden hareketle ve cumhuriyetçi meritokrasi temelinde kendini yetiştirmesi ve çalışarak kendisini bir disipline sokarken bir yandan da bunu diğerleriyle sosyalleşme ilişkileri içerisinde yapmasıdır. Bu açıdan ele alındığında, gerçekten hayata, kabiliyetten eyleme geçiyormuş gibi görünen, bundan böyle bizim için değerli olan doğal kabiliyetlerden çok çaba ve iradedir. Aileler elbette “çocuğum şampiyon olmasa da olur” gibi bir düşünce içerisinde değildir; ancak bunun –şampiyonluğun– gerçekleşme olasılığı bir hayli düşüktür ve bu asıl hedef de değildir. Belki de asıl düşündükleri şey, söz konusu sanat ya da spor dalını çocuklarının bir gün gelip de meslek edinmesidir; belki de o dalda bir öğretmen olmak gibi. Düşününce böylesi daha mantıklı değil mi? Fakat, aynı hiçbir şeyin kesin olmaması gibi, her ne kadar daha en baştan *a priori* olarak yok sayılamazsa da, bu bakış açısı da yine de asıl amaç değildir. Burada söz konusu olan, en güçlü hatta belki de “tarımsal” anlamda bir kültür, bir kendini yetiştirme, yani kişinin insanı dönüştüren ve şekillendiren, insanlaştıran ve varlığa yönlendiren ve nihayetinde başta olmadığınız bir başka kimse hâline dönüştüren çalışma yoluyla kendisini eğitmesidir. Ancak, çalışmanın bir başka boyutu daha vardır; çalışma, söz konusu olan bireysel bir spor ya da sanat dalı da olsa, bir toplumsal çerçeve, öyle ya da böyle çocuğun başkalarıyla karşılaşarak zenginleşebileceği bir topluluk içinde –müzik okulu ya da spor kulübü gibi– gerçekleşir. Ve eğer çocuk dâhi bir konser sanatçısı ya da eşsiz bir soloist olamasa bile en azından topluluk karşısında çalıp arkadaşlarıyla “doğaçlama çalmayı başarabilir”, başka ailelerle tatile çıkıldığı zaman hiçbir

şey öğrenememiş bir mankafa gibi görünmeden de yolunu bulabilir. Kısacası, eğitim, “kişinin kendini aşması” ve aynı zamanda da çaba ve aranan meziyetle alakalı sonuçlardır bunlar; o mutlak mükemmellikle değil. İşin özü, Roland Garros’a atfettiğimiz o müthiş ifadeyle söylemek gerekirse, “katılmaktır”.

Ve son olarak da üçüncü bir bakış açısından, bir özgünlük ahlakı perspektifinden olaya yaklaşıldığında insanlar çocuklarını bir sanat ya da spor dalını keşfetmeye yönlendirebilir ama bu sefer de amaç bu çocukların üst-insanlar olması, uğraşıp durmaları, kendilerini disipline sokmaları ya da çalışarak kendilerini “şekillendirmeleri” değildir. Buradaki amaç, cumhuriyetçi ahlakın kısıtlayıcı özelliğinin yıkımıyla ilgili olarak dile getirmiş olduğumuz gibi, yalnızca “keyif almalarını”, kendilerini “gerçekleştirmelerini”, sergilmelerini, eğlenmelerini sağlamaktır. Evet, aradığımız şey artık çocuğa bir şeyler öğretilmesi değil çocuğun aydınlanması, serpilmesidir; onun daha da “uzaklara gitmesi” ya da kendini sıkması ve kendini zorlayarak bir disipline girmesi değil. Bunun için özel “öğretmenlere paralar saçılır”, kendisine stajlar önerilir; bu hoşuna giderse ne ala, yoksa çok zor diye bırakacak olursa o zaman en azından “bir denemiş” olur. Diğer ahlaki dünya görüşlerinde olduğu gibi hiçbir şey *a priori* olmaz değildir. Aynı bakış açısına göre çocuğun mükemmeli yakalaması da mümkündür. Çalışmaya başlaması imkânsız değilse de olasılık daha düşüktür. Neden mi? Çünkü anne babası çocuk için bırakıp gitme kapısını açık bırakmış, ona seçme şansı vermiştir de ondan; daha doğru bir ifadeyle, çocuk çalışma macerasına atılırsa, bu onun isteyerek yaptığı kendi özgür “tercihi” olacaktır, ailesinin zorlamasının bir sonucu değil.

Bu resmi elbette arzu ettiğimiz şekilde tamamlayabiliriz. Kendi kişisel deneyimlerimize dayalı farklı renkler ve süslemeler dâhil edebiliriz. Buraya kadar, bence işin özünü, yani, dört ahlaki dünya görüşümüzün günümüz ahlak evreninin orta yerinde hâlâ durduğunu, anlamamıza yetecek kadar açıktır her şey. Gözlerimizin önünde belirmeye başlayan bu resme bir katman daha ekleyebilmek için şimdi anlamamız gereken bundan sonra neler olduğudur.

V. YIKIM HAREKETİNDEN/SÖMÜRGEÇİLİĞİN SONA ERMESİNDEN SONRA, AŞK EVLİLİKLERİNİN ORTAYA ÇIKMASININ ARDINDAN İKİNCİ HÜMANİZMİN DOĞUŞU

Ahlakın durumuyla ilgili temel meseleye temas ediyoruz ve bu noktada, bu soru üzerinden de aslında yıkımdan sonraki bütün felsefeye dair bir meseledir bu. Bazı modernler gibi en azından düşüncenin sonsuza kadar metafizik ve nihilizmin yanılısmalarını yıkmaya mahkûm olduğunu düşünüyor ya da en azından Marx, Nietzsche ya da Heidegger'in yaratmış olduğu eleştirel alan haricinde kalan felsefelerin imkânsız olduğunu düşünüyorsak, daha da ileri gitmeliyiz. Aynı şekilde, Schönberg'in, Picasso'nun, Kandinsky ya da Duchamp'ın hareketlerini de ilelebet tekrar edip duramayız; kimseyi şaşırtmayıp etkileyemedikten sonra aynı seri kompozisyonları tekrar tekrar yaratmanın ya da kilometrelerce aynı "hazır giyim kumaşını" ortalığa dökmenin ne anlamı var? "İktidarın mikro fiziğinin" veya 70'li yılların jargonuyla söylersek, "fallo-logo-merkezciliğin" şu ya da bu köşesini hâlâ ve her za-

man yıkmaya dönük tezleri sonsuz sayıda üretmek ne işe yarar? Şimdiyse başka bir konuya geçmenin zamanı; tam zamanı. Önermek istediğim tam da bu size. Ama bu “başka konu” neymiş anlayabilmek, Amerika’yı yeniden keşfetmemek ve esasen bu “geri dönüşler” ve diğer “restorasyonlar” silsilesine dair bir uyarı olması açısından Nietzsche, Marx, Freud veya Heidegger’in izinde ve “aşkınlık yanılsamaları” adını verdikleri bu konuya kesin bir son nokta koymak isteyen bu büyük yıkımcılardan bize kalan aşılması gereken zorlukların neler olduğunu çok açık ve eksiksiz bir şekilde anlamak lazımdır. Bu açıdan, cumhuriyetçiliğin Nietzsche’ci eleştirisinin bir nihilizm olarak ne denli güçlü olduğunu ve aslında aralarında Foucault ve Deleuze’ün de bulunduğu ve onun modelini izleyen, bütün putları ve geçmiş gelecek bütün düşünceleri “yerle bir edecek” hiç de azımsanmayacak sayıda insana nasıl da üzerinde düşünebilecekleri bir model sağlamış olduğunu gördük.

Kimse zamanda geriye gidip 20’nci yüzyıla damgasını vuran ve “yıkım” denen bu büyük işin geri dönüşü olmayan ve batı felsefesinin özünü meydana getiren katkılarını yok varsayamaz. Bu, aşkınlık veya daha üstün değerlere bağlılık hatta daha basit bir ifadeyle, nasıl bir ideal olursa olsun bir idealin izinden gitmek bir yanılsamadan ibarettir anlamına mı gelmektedir? Putlar yıkıldıktan sonra nihilizmin eleştirisi adına dünyayı bütün ütopyalardan uzak, olduğu gibi görmeye ve o şekilde sevmeye mahkûm muyuz yoksa?

En vahşi hâliyle böyle bir şüphecilığe teslim olmak oldukça garip ve eskiden olduğu gibi şimdi de “gerçek kapitalistin” skandallarını sürekli ortaya koymayı meslek edinmiş olan aşırı

eleştirel entelektüeller açısından da –ki bunu derken özellikle de “solun o sayısı belirsiz Nietzschecileri” var aklımda– bir ikilemdir. Ancak ustanın öğretisine harfiyen sadık kalan Nietzscheci akademisyenlerin işin özünü kavramaksızın vardıkları sonuçtur bu genelde. Onlar için, her türlü aşkınlığa yapılan her gönderme tanımı gereği her hâlükârda zaten nihilist, metafizik ve yasaklanması gerekendir. Büyük bir yazarın nasıl da kısıtlı bir bakış açısıyla okunabileceğine dair güzel bir örnektir bu. Oysaki Nietzsche oldukça açıktır. Onun bütün gücüyle reddettiği, bir “puta”, gerçeğe karşıt bir ideale dönüşen, onu ret edip kötü olduğunu ilan eden ve aynı şekilde *amor fati* olasılığından, idealizmin aldatıcı bir şekilde öyle ya da böyle uzaktaki bir geleceğe, daha ötelerde bekleyen bir huzura dönüşen, devrimi gerçekleştirip ilerlemeler kaydettikten, insan hakları ve demokrasi yerinden oynatılamaz biçimde tesis edildikten vs. sonra bizi kucaklayacak olan cennete götürür izlenimi verdiği bu güzel hayattan farklılaşmaya başlayan bir aşkınlıktır. Hıristiyanlık, komünizm, bilim ve ilerleme bize daima daha iyi bir gelecek vaat eder fakat Yunan bilgeleri için nasılsa, Nietzsche için de yaşanması ve sevilmesi gereken şu andır. Ve aşkınlık denen şey bu noktada bir puta, gelecekteki bir ideale dönüştüğünde, gerçeklikle bu tür bir uzlaşıya varmamıza müsaade etmez.

İyi anlamış olduğunuz bu soruyu tekrar soracağım şimdi, ki bana kalırsa gerçek anlamda yıkım sonrası, metafizik-sonrası veya Nietzsche-sonrası tüm düşüncelerin takdiri için bir ön koşuldur bu: Nihilizm eleştirisi, tüm aşkınlığın tam da Nietzsche’nin reddettiği bir put, bir hayatı reddediş, nihilizmin yeni bir maskesi olduğu anlamına mı gelmektedir? Bundan da-

ha açık ne olabilir? Nietzsche'nin, Kant'ın ve birinci yıkımının çeşitli kategorilerinin ötesinde düşünülmesi gereken yıkımdan sonraki –önceki değil– ikinci hümanizmle ilgili olarak göstermek istediğim tam da budur zaten.

Bana göre bütün çağdaş felsefelerin inandırıcılığını ilgilendiren şu temel hususta tamamen açık olmaya çalışalım. Ben Nietzsche'ci değilim ancak buna karşın nihilizm ve putlara getirilen Nietzsche'ci eleştirinin kabul edilmesini gerektiğini düşünmüşümdür daima. Çünkü, bu eleştiri hem derinlikli hem de doğru bir eleştiridir. Ayrıca her ne kadar konuyu fazla ağırlaştırmamak adına burada bahsetmeye cesaret edememişsem de bir şey daha eklemek gerekir ki; kendi adımıza, Heidegger'in sayısız entelektüel ve ahlaki yanlışları ne olursa olsun, gelecekteki düşünceye bir giriş olması açısından, o muhteşem metafizik eleştirisini de unutmamak gerekir. Başlarken söylemiştim; nasıl ki bugüne kadar Picasso hiç yaşamamış gibi resim ya da Schönberg diye biri hiç var olmamış gibi besteler yapılamazsa, Nietzsche veya Heidegger de felsefi düşünceyi altüst etmemiş gibi felsefe yapmak da mümkün değildir.

Bütün yüceliğine rağmen tıpkı birinci hümanizmin temel bazı nedenlerden ötürü nihilizmin olduğu kadar sömürgecilik ve emperyalizmin de kalıplarına hapsolmuş olması gibi, gelecek olan hümanizmin, yani burada anlatmaya ve üzerinde düşünmeye çalıştığım ikinci hümanizmin de sadece Aydınlanma'nın, Kant'ın ve Voltaire'in, aklın ve insan haklarının hümanizmi olmadığını anlamak işte bundan ötürü gereklidir. Dolayısıyla, artık kuşkucu olmamak adına yanıltıcı ve metafizik bir şekilde putlarla gerçekliği zıtlıştırmayan bir hümanizm, artık ne yeri redde-

den ne de karşıtına hürmetsizlik gösteren bir başka hümanizm tahayyül etmek lazımdır. Birkaç senedir sadece metafizik-sonrası değil aynı zamanda sömürgecilik ve emperyalizm sonrası ve bir “insan-tanrı hümanizmi” olarak ifade etmeye başladığım bu hümanizm, Husserl’in deyişinden alıntıyla benim de bundan sonra anacağım gibi, artık bir put olmayan ve şimdiki zamanı reddetmeyip iyi hayatı ertelemeyen bir “içkin aşkınlık” içine, kısacası sadece yeni bir düşünce, gerçeğin, dünyanın içkinliğinin tam orta yerine işlenmiş bir aşkınlık içine yerleştirilmelidir.

Halka açık konferanslarda aynı durumun bahsetmekte olduğumuz konu kadar kitabın başında ele aldığım “laik maneviyat” için de geçerli olduğunu sıklıkla gözlemişimdir. Hümanizmin çelişkili karakteri, artık diğerleri gibi bir akademik faaliyete dönüşmüş olan yıkımcılığın da geleneksel kavramlarına alışmış mantığıyla çatır. Kendini “kapatacak” kadar kırar cesaretini. İşte bu yüzden ben de şimdi bu kısa ahlak tarihini bir tür taçlandırmak adına, üçüncü bölümde bahsedecek olduğum laik maneviyat için olduğu kadar çağdaş felsefe açısından da önemli bir konuyla, yaşlı Avrupa’ımızda her geçen gün giderek daha da fazla yer edinen, yeni ahlaki dünya görüşünü kavrayabilmek için en basit hâliyle elzem olan ve büyük bir gelecek vadeden bir düşünceyle karşı karşıya olduğumuz yönündeki inancımı paylaşmak istiyorum sizlerle.

Cumhuriyet-sonrası ve Nietzsche-sonrası bir ahlaki dünya görüşü için malzemeler

Bu yeni ahlak, metafizik yanılsamalardan kurtulabiliyor, Nietzsche’nin çekicinden ve put-yıkımından kaçabiliyorsa, bu-

rada “içkin bir aşkınlık” olarak ele aldığım bu yeni ahlakın nasıl bir aşkınlık kavramına ve “putsuz” bir yeni anlayışa dayandığını anlarsak buna kolay kolay karşı çıkılması da mümkün olmayacaktır.

Bu temel hususu açıklamadan evvel tam olarak neden bahsetmekte olduğumuzu anlamak adına çözmeye uğraştığımız denklemi son bir kez daha ortaya koyalım.

Aşk/sevgi mantığının orta yerinde, yıkım sonrasında aşkınlığın durumunun ne olduğuna dair meseleyi çözmeye yarayacak bir tutarsızlık, kitabın üçüncü bölümünde konumuzu daha açık bir şekilde ortaya koymamıza da yardımcı olacak bir olgusal yaklaşım yer almaktadır. Bunu herkes, felsefi analizlere girme ihtiyacı hissetmeden kendi sezgileriyle anlayabilir: Sevgiyi insanda bastırılmaz bir aşkınlık hissi uyandıran bir ötekiyle ilişkilendirmeden düşünmek artık mümkün değildir. Sevdiğim kadın veya erkek benim için “benden daha önemlidir”, beni, tam anlamıyla ‘benden alır’ ve bu çok iyi bilinen olguya dair açıklamamız ne olursa olsun ve bu açıklama ne ölçüde bazı noktalarda büyük dinî ve mistik deneyimlerle ilişkilendirilirse ilişkilensin, aşk beni ‘kendi dışıma çıkmaya’, kendimi aşmaya, gözümü egomdan alıp bakışlarımı başka taraflara, aslında tam da ters yönle çevirmeye mecbur eder. Bundan ötürü bizi avucuna alarak hayatın içinde sevgi barındıran her anına eşlik eden bu aşkınlık duygusu bizden, kendimizden, benliğimizin en dip odalarından, evrensel benzetmemizde olduğu gibi “gönülden” başka hiçbir yere kuramaz tahtını. Dolayısıyla, bu kati bakış açısından ele aldığımız zaman, ortaya koyuşumuz ne denli somutmuş gibi görünürse görünsün bir “içkin aşkınlık”, insanın

aslında kendi “en derinlerinden” beslenen dışarıdaki ötekiyle bir bağ söz konusudur.

Daha felsefi bir açıdan ele alırsak eğer, 20’nci yüzyılın büyük yıkım hareketleri sonrasında gerçekliğin ve değerlerin durumuyla ilgili bütün sorgulamalar, dönüp dolaşıp insanlığın en derinlerinden tarihte herhalde ilk defa doğmuş olan bu aşkınlık figürünün yüzyılımız boyunca kuşkucu filozofların yakıcı şüphe oklarından nasıl kurtulabilmiş olduğuna ya da en azından nasıl öyle görüldüğüne dayanmaktadır. Benim “ikinci hümanizm” olarak tanımladığım, ve belki de neden Nietzsche-sonrası, “avangart-sonrası” veya “yıkım-sonrası” olarak da adlandırmış olduğumu –kaldı ki temelde aynı şeyi ifade eder olduklarından bu terimlerin birbirinden farklı terimler olmasının da bir önemi yoktur– az sonra daha iyi anlayabileceğimiz nazari nokta da tam burada ortaya çıkar. Bunun zor bir konu olduğuna şüphe yok. En azından prensipte. Bu zorluğu çok basit bir şekilde ortaya koymak mümkün: Aşkınlığın ve hakikatin yeni çehreleri, ahlaki ve manevi değerler gibi artık “putlaşamayacakları”, “nihilistleşemeyecekleri”, “metafizikleşemeyecekleri”, yani daha basit bir ifadeyle söylemek gerekirse birer yanılsamadan ibaret olmayacakları bir şekilde yeniden düşünülemez mi?¹²¹ Bana daha uygun görünen bir diğer ifadeyle söylemek gerekirse: *Olagelen her şeyin nihayetinde rekabetin hüküm sürdüğü bir doğa ve piyasa mantığı içerisinde var olur gibi görüldüğü bir dünyada, “geri dönüşlerin” ölümcül mantığına sahip o yaşlı metafiziğin kucığına düşmeden ve yeniden insan denen var-*

121 Birlikte kaleme almış olduğumuz eserimiz *Le Religieux Après la Religion (Dinden Sonra Dinsellik)*’da (Grasset, 2004) Marcel Gauchet ile konuşmam da yine bu sorgulama ile bitiyordu.

lığın gönlünde filizlenmek peşinde koşan, ahlaki olduğu kadar teorik ve manevi de olan fikirler olabilir mi? Benim düşüncem bunun mümkün olduğu yönünde ve içkin, kendinden gelen aşkınlık kavramı, kendisi artık bir put olmayan, artık metafizik bir süs-püs olmayan bir aşkınlık düşüncesi beliriyor gözlerimin önünde. Aşkınlık felsefesinin mirası fenomenolojide de görüldüğü gibi, “yaşanmış bir deneyimi” derinden yenileyen, göklerden inme değil doğrudan “yerden bitme”, yeniden Husserl’a dönersek, onun ifadesiyle *Lebenswelt* yani “yaşam dünyasında” doğmuş bir aşkınlık fikri.

Şimdi bunca sözün ve söylemin arasından asıl meseleye geçebiliriz.

İkinci hümanizm, birinci hümanizmi bir yandan muhafaza ederken aynı zamanda nasıl aşar?

Metafizik insan ölmüş olabilir ama genel olarak hümanizm için bu hiç de geçerli değil. Hümanizm, dolayısıyla, üç unsuru bünyesinde barındırabildiği ölçüde –ki buna muktedir olduğunu ifade etmiştim– gerçekte en zengin ve en derinlikli ahlak görüşüne sahiptir.

İlk olarak, tabii ki Aydınlanma, haklar ve aklın hümanizmiyle iç içe giren eski cumhuriyetçiliğin temelinde, daha adil ve daha derinlikli olan, öncelikle, Pico’dan Sartre’a kadar, özgürleşmenin muazzam etkilerini (komünizm karşıtlığı, laiklik, ırkçılık karşıtlığı, cinsel ayrımcılığa karşı olma vs.) yaratışına tanık olduğumuz özgürlük antropolojisi yatmaktadır. Fakat, aynı zamanda bundan sonra yıkımın, özellikle de metafiziğin bir nihilist idealizm olarak Nietzsche tarafından eleştirisinin de hesa-

ba katılması lazımdır. Ve nihayet doğruluk ahlakında adil olan ne varsa onları da kendi bünyesine alabilmesi gerekir. Bu sadece “kendisi olma”, serpilme hakkı da değildir –”*pedago*” ideolojisini besleyen tek dogmatik kaynağı elbette ki reddedecek değiliz. Fakat, o aynı zamanda sadece yabancıya öğreteceğimizden, başkasından ve kendi dışımızdakinden öğreneceğimizden değil aynı anda kelimenin tam anlamıyla kendi içimizdeki o ötekilikten de öğrenecek bir şeyler olduğu düşüncesini de kendine katabilmelidir. Nitekim bu ötekilik, içimizdeki o “vahşidir”, bilinçdışıdır, hayvan ve ilkeldir, eski ve antik olandır, akıl dışı ve deli, kadındaki erkek ve erkekteki kadındır, kısacası her tür ve şekilde, büyük ölçüde keşfedilmiş ve büyük yıkım maceraları neticesinde özgürlüğüne kavuşmuş olan farklılıktan başka bir şey değildir.

Peki bu üç unsur nasıl ve hangi temelde bir araya gelebilir? Elbette ikinci hümanizmin en derinlerine kök salmakta olduğu yeni ilke temelinde, yani, çağdaş aile tarihi içerisinde laik toplumlarımızda bugüne dek hiç olmadığı kadar ortaya çıkan, vermeye dönük bir sevgi temelinde. İşte bu yeni temel üzerinde, “kardeşlik” kavramının tam da henüz eşi benzeri görülmemiş bir şekilde yeni bir kimlik kazandığı bu zeminde, güya bir araya gelemeyen ve bir o kadar da birbirinden ayrılmaz gibi görünen bahsettiğimiz bu üç unsur ikinci hümanizmin birçok temel noktada birincisinden ayrılmasına önayak olacaktır. İşte bunlar yeni bir laik maneviyatın ortaya çıkışını nasıl hazırlıyor, buna değinmeden önce –ki kitabın üçüncü bölümünün konusu bu olacaktır– sözü geçen ayırım noktalarını belirleyelim.

1. İnsan haklarından insani yardımlara

Öncelikle, 1789'daki "ulusal" insan hakları kadar 1848'dekiler de farklı bir evrensellik boyutuna açılmışlardır. Şimdi bana, "Bunların evrensel olma iddiası zaten kendi içlerindeydi" diyecekler. Öyleydi herhâlde. Ve kaldı ki buna karşı lafım da yok; fakat hâlâ yerine getirmedikleri bir sözü de artık tutmaları gerekir. Zira, resmi haklar ya da temel haklar ancak belirli bir ulus tipinde, bir devlet bünyesinde gerçek anlamlarını bulabilirdi. Bunların genel bir çerçeve içerisinde sadece insan hakları değil aslında "insan ve vatandaş" hakları olduğunu sıklıkla unutuyoruz; ve bunun da ilk nesil hakların uygulanma alanını önemli ölçüde sınırlandıracak büyük bir farklılık olduğu açıkça ortadadır. Diğer bir ifadeyle, bu hakların evrensellik iddiası her daim sınırlı ve ulusal bir çerçeveye bağımlı olagelmıştır. Sempati duygusunun, büyük ölçüde çağdaş ailenin tarihiyle de önceden biçimlenerek bir önem kazanmaya başlamasıyla birlikte, insan hakları da uluslar üstü bir yapı kazanarak bir "müdahale etme görevine" dönüşmüştür.

Bu evrimleşmeye karşı sağdan da soldan da bağlılığı ne olursa olsun tüm ayrılıkçılardan gelebilecek çeşitli çekinceler ve sayısız eleştirilerin yeri burası değil. Bu itirazları başka yerde uzun uzadıya ele almıştım zaten.¹²² Temelde, her zaman "insan hakları bir politika değildir"¹²³ düsturu etrafında dönüp dururlar aslında. Olsun. Siyaseti de yönlendirebilmiş oldukları gerçeğini değiştirmez bu; örneğin yakın zamandaki kimi askeri mü-

122 *Le Nouvel Ordre Écologique, l'Homme-Dieu ou le Sens de la Vie* (Ekolojik Yeni Düzen, İnsan-Tanrı veya Hayatın Anlamı) ve *La Sagesse des Modernes* (Modernlerin Bilgeliği)'nde

123 Aynılıkçı çevrelerde büyük başarı elde etmiş olan Marcel Gauchet'den alıntıdır.

dahalelerde, örneğin Kosova'da doğrudan bir ekonomik çıkar gözetmeden atılan adımlar da açık kanıtıdır bunun. Bu elbette tartışılabilir ve hatta söz konusu müdahale birçok itiraza da neden olmuştur. Ne olursa olsun, insan hakları idealinin insanı çalışmalar yönünde bir evrim geçirmiş olduğu göz ardı edilemez. Bize ne denli problematik gelirse gelsin, hiç kimse bunun hükümsüz olduğunu iddia edemez. Aksine, ahlak paradig-malarında gerçek bir değişime neden olmuştur ve en basitinden, benim açımdan da en temel olarak şu şekilde ortaya koyabiliriz bunu: Kant ve Fransız cumhuriyetçilerinin birinci hümanizmi, ne şekilde olduğunu gördüğümüz üzere, büyük ölçüde Hıristi-yan ahlakının laikleşmesine dayanmaktaydı ve aynı şekilde şu düstur etrafında şekillenmekteydi: *Kendine yapılmasını isteme-diğin şeyi başkasına yapma*. Kant'ın buyruğu da, temelde bunun laik ve rasyonalist bir türevidir.

Tek bir cümleyle ortaya koymak gerekirse şunu söyleyebi-liriz ki, çağdaş insani çalışmaların sloganı artık farklılaşmıştır ve ne kadar böyle bir fark varmış gibi görünmüyor olsa da artık aralarında bir uçurum olduğu söylenebilir: Kendine yapılması-nı istemediğin şeyin başkalarına yapılmasına izin verme. Peki ne demektir bu? Her şeyden önce kötülüğe mani olmak değildir asıl olan; tam anlamıyla ahlaki olmak açısından, kötülük baş-kasına yapılıyorsa buna müsaade etmemek ve müdahale etmek-tir. Sonu olmayan, yani imkânsız bir görevdir bu. Fakat farklı bir kulvarda ilerlemektedir ve cumhuriyetçi hümanizmin, üze-rinde çok az ve oldukça nadiren düşündüğü yeni bir düşman ortaya koyar: Tabiri caizse, tatlı tatlı kanıksanan bir aldırma-zlık. Kölelik ve sömürgecilik dönemlerine kadar geri gitmeye de

gerek yok; diyebiliriz ki Yahudi soykırımından, İtalya'nın Libya'daki şiddetine varıncaya kadar Avrupa 20'nci yüzyılın ilk yarısında zaten çok sayıda bu tür umursamazlık örnekleriyle lekelenmiştir. Boş verir insan, durur, bir şey yapmaz, komşusunda olan biten komşusunun kendi meselesidir. Dahası, kamplarda yaşanmış olan dehşet ve Auschwitz'i bombalamayı kimsenin akıl edememiş olması gerçeğiyle İkinci Dünya Savaşı sonrasında yüzleşildikten sonra bu inancın daha da yaygınlaşmış olması bir tesadüf değildir. Evet, savaşın ertesinde tebriklere nail olanlar direnişçiler olmuştur; korunan, tedavi edilen mağdurlar değil. Nasıl ki aynı rahatsızlık Hiroşima ya da Nagazaki için de hissedilmemişse, Trier veya Dresden'in bombalanması hiç kimsede bir sıkıntıya neden olmamıştır. Ayrıca o günün tam tersine, bugün neden oldukları tiksinti de artık nafiledir.

Sadece haklar ve akıl adına değil, aynı zamanda sevgi adına, sempati ve "acıları birlikte göğüslemek" adına ikinci hümanizm sürekli olarak bu tür bir aldırmaçlık eleştirisi koyar ortaya. "Bilgili kimseler" güler geçer bu "aşırı duygusallık" karşısında. İnsani eylemlerin hatalarını, bazen de haklı olarak öne sürerler. Fakat şunu çok açık bir şekilde ifade edelim ki en temelde hatalıdırlar, hem de tepeden tırnağa hatalı. Hegel'in deyişiyle "naif bilincin" haklılığı da burada ortaya çıkar. Dahası, bir şeylerin harekete geçmiş olması sadece teoride bir durum da değildir; uygulamada da bir hareket vardır. Ulusal çerçevenin aşınmaya başlamış olması –cumhuriyetçi çerçeve de olabilir bu– ve devletlerin egemenliği gibi kutsal bir ilkenin eleştirilir olmasının ikinci hümanizmin ahlaki zorunluluklarını geriletmesi anlamına geldiği de asla söylenemez ki bu çok, çok iyi bir haber,

gerçek bir ilerlemedir. 1930'lu yılların Milletler Cemiyetinde olan bitenin aksine, artık "herkes kendi evinin efendisi" olduğu ve Hitler'in "kendi" Yahudilerini katletmeye hakkı olduğu günümüzde öylece kabul edilmemektedir. Çünkü artık "onun" diye bir şey yoktur; cüretkâr da olsa söyleyeyim, onlar artık bizim, hepimizindir ve nasıl bir soykırım ya da daha genel bir ifadeyle insanlığa karşı işlenmiş nasıl bir suç olursa olsun, bunlar birer iç mesele, sadece ulusal bağlama ait ya da sadece ilgili toplumu ilgilendiren konular değil, esasen ve giderek uygulamada da insanlığı bir bütün olarak alakadar eden konular hâline gelmişlerdir. İkinci hümanizme hayat veren fikir de aslen buradan çıkar. Evrenselleşmesi henüz *de facto* bir mahiyet kazanmamış olsa da, itiraf edelim ki artık hümanizm sadece medyada değil akıllarda da yer etmiş olduğu Avrupa'daki ilerleyişini sürdürmektedir. Tüm yeni fikirler için olduğu gibi her zaman siyasi-askeri uygulamaları tartışılabilir bunun; fakat ahlaki meşruiyetine nasıl karşı çıkılır ben bunu anlayamıyorum.

2. Özgürlük Antropolojisinden Sevgi Antropolojisine

Özel duyguların, aşkın, sevginin ve sempati hissinin kamusal alandaki yeriyle ilgili mesele ikinci hümanizmin ilkinden temel olarak ayrıldığı noktadır. Ve yine aynı konuyla ilgili olarak da iki asırdır özel hayata dair ne varsa kamusal alandan dışlamayı huy edinmiş olan hâkimiyetçi cumhuriyetçilerin öfkesine nail olmaktadır. Burada bir yanlış anlaşılma olmasın: Burada duyguların toplu alana karışmasından bahsediyorsam, anlatmaya çalıştığım şey toplumsal alanın "ünlülerin hayatları" gibi talihsiz bir ifşaatı değil fakat evrenselliğin, öteki için de en-

dişe duymanın sadece hukuk ve (bunu zaten hiç de reddetmeyen) aklın bir dayatması olamaması anlamında bir karışıklıktır. Bu hoşumuza gitsin ya da gitmesin, isimlerinin karşılığını veren “Sınır Tanımayan Doktorlar”¹²⁴ ya da “Aşevleri”¹²⁵ birinci tür cumhuriyetçi bir bakış açısından hayal bile edilemez. Ancak, bunun ötesine geçerek iki hümanizmi birbirinden ayıran ve tekrar birleştiren şeyin ne olduğunu daha derinlikli ve tam da felsefi açıdan kavramak istersek eğer, günümüzde duygulara, duygudaşığa ve sempatiye yapılan vurgunun Pico’nun mirası olan cumhuriyetçi antropolojiye aynı anda hem bağlı hem de uzak olduğunu görmemiz gerekir.

Bu iki temel ve tam anlamıyla insani tutku –yani sevgi ve nefret– esasen, Pico’dan Sartre’a ve o arada Rousseau’ya, Kant’a ve Husserl’a kadar uzanan bir gelenek içerisindeki özgürlük deneyimiyle doğrudan alakalıdır. Aslında, sevgi ve nefretin neden hayvani duygular olmadığını ve bu duygular doğrultusunda özgürlüğün de aslında ne açıdan doğadan bir kopuş olduğunu biraz sonra göstereceğim size. Ama önce karşımıza şöyle bir soru çıkıyor: İçerisinde ikinci hümanizmin temellerini gördüğüm bu sevgi ve sempati, cumhuriyetçilik fikri içerisinde ta en başından beri neden yoktur? Bu sorunun cevabı çok basit ve aynı zamanda bazı açılardan da daha önceden 20’nci yüzyılın çılgınlığı olarak tanımlamış olduğum şeyi açıklar nitelikte: Yıkım, duyguların, cinselliğin, bilinçdışının vs. özgürleşmesi gerekmiştir, nasıl ki aynı şekilde çağdaş sanatın ve 68 Mayıs’ının da gerekli olduğu gibi. Bunların yaşanması gerekmiş-

124 Médecins Sans Frontières. Ç. N.

125 Restos du Coeur. Ç. N.

tir ki aşk evlilikleri sonunda muzaffer olabilsin. Çünkü, önceden de belirtmiş olduğumuz nedenlerden ötürü çağdaş insanın “duygusal” olasılıklarını bereketlendirecek olan aşk evlilikleri olmuştur. Ayrıca, zaman uyumu karşısında hassas olamamak da mümkün değildir: Aşk evliliklerinin görücü usulü – veya ayarlanmış– evlilikler karşısında kazandığı bu zafer ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasına, sömürgeciliğin bitişine denk gelir ve her iki olgu da büyük ölçüde etkilerinin neler olduğunu yeterince açıkladığımız küreselleşme/yıkım hareketinin yükselişle büyük ölçüde alakalıdır.

Şimdi, mantıksal güzergâhımızın üzerinden bir kez daha geçelim. Şimdi bize, sevgi ve nefretin gerçekten de hangi açılardan “insana özgü” ve hayvanlar âleminde bilinmeyen tutkular olduğu şüphesiz sorulacaktır. Özgürlükle hangi açılardan, özellikle de hümanist geleneğin kendi “kopuş” fenomenolojisi içerisinde açılmanabilecek kadar ilişkilidirler? Hayvanlarda da saldırganlık ve sempati gibi duygular, örneğin annelerin yavrularıyla ilgilenmelerine baktığımız zaman, yok mudur? Saldırganlık mı? Olabilir elbet. Yavruların korunması da, tabii ki sıklıkla karşımıza çıkar hayvanlar âleminde. Ama sevgi ve nefret, işte bu tartışılır. Büyük maymunların en ileri düzeyde evrimleşmiş fertlerinden olan bonoboların zekâ, dil ve daha geniş anlamda sosyalleşmeleriyle ilgili araştırmalara bakalım. Bu araştırmaların en çarpıcı yönlerinden birisi bu alanın en kariyerli uzmanlarının —üstelik de bu hayvanlara karşı besledikleri o kaçınılmaz ve meşru sempati hissine rağmen— şempanzeler ve çocuklar arasında, özellikle de özgürlük olgusuyla doğrudan bağlantılı çok önemli farklılıklar olduğunu ileri sürmeleridir. Örne-

ğın, primatlar alanında dünyanın önde gelen uzmanlarından biri olan David Premack'ın çalışmaları da anlaşılır ve dürüst bir yaklaşımla aynı şeyi ortaya koyuyor. Bu açıdan özellikle belirleyici olan bir deneyim de vardır. Çocuklardan farklı olarak en gelişmiş maymun dahi, "Dünyaya dair herhangi bir keşfini sizinle paylaşma ihtiyacı duymaz. Oysa, henüz konuşmayı bile öğrenmemiş bir küçük çocuk şu ya da bu nesneyi göstermek için annesini çeker götürür pencerenin önüne. Bunu yapmasının nedeni o şeyi istemesi değildir her zaman: Çocuk bu keşfinden ötürü yaşamakta olduğu heyecanı annesiyle paylaşmak istemektedir. İşte bunu bir şempanzenin yaptığına asla tanık olmadım."¹²⁶ Maymun ve çocuklar arasındaki bu farklılık çok önemlidir işte. Maymun, başka açılardan çocuklar karşısında ne kadar "ileride" olursa olsun, hatta teknik anlamda zekâ açısından ne kadar üstün olursa olsun, her hâlükârda, her alanda hâkim içgüdülerin mantığından ve doğanın işleyişinden kendisini ayırmaktan acizdir ve çocuklarda sevginin en açık ifadesi olan ötekine kendisini açmak gibi karşılıksız bir eylemde bulunamaz maymun.

Bir diğer önde gelen uzman olan Jacques Vauclair'ın de altını çizdiği üzere, dile en yatkın maymunların lisanı da beklentisiz ve karşılıklı olarak bir deneyimini paylaşmak bir yana, ötekine, efendisine taleplerini iletmekten öteye geçmez. Örneğin istisnai dil öğrenme yeteneği sayesinde –ki Kanzi çok sayıda grafik sembolü tanıyabiliyor ve 150 kadar kelimeyi çok iyi anlıyordu– primatolog ve biyologlar âleminde büyük bir şö-

¹²⁶ David Premack, *Le Cerveau et La Pensée (Beyin ve Düşünce)*, Sciences Humaines, 1999, s.147.

ret kazanan küçük ve sevimli bir cüce şempanze, bir bonobo olan Kanzi söz konusu olduğunda da aynı duruma şahitlik ederiz. Buna karşın, Vauclair, “Zorunluluk olmanın ötesinde, insan için kelimeler dünyayı yorumlamak ve bilgilerini ötekilerle paylaşmak gibi işlevlere de sahiptir,”¹²⁷ der. Vauclair’in açıklamasına göre ifadedeki bu kısıtlılık, “insanların aksine maymunların başka maymunlara niyetlerini belli etmekte büyük zorluklar yaşamasıyla” ilintilidir. Soyut bir dil kullanarak iletişim kurma zekâları ve kapasiteleri ne düzeyde ve ne kadar takdire şayan olursa olsun, cüce şempanzelerin bu ilişkideki ustalığı sadece kendilerini anlaşılır kılacak değil ama özellikle de ötekini, ötekinin ne demek istediğini anlayacak, kendisinden uzaklaşarak ciddi anlamda karşısındakinin niyetiyle ilgilenecek ve karşısındakiyle deneyim ve bilgi paylaşacak düzeyde bir ustalık değildir. Diğer bir ifadeyle, kendini bir şeyden yeterince uzaklaştırma, kendinden ve aynı zamanda bağlı bulunduğu dünyadan kendisini ayırma özgürlüğüne sahip olmadığından ötürüdür ki, maymunlar mütekabiliyet algısından da yoksundur. Oysa, bireyin zulmünden kurtulma kabiliyeti, sadece ahlaki düşünce ve karşılıklı saygının ne anlam ifade ettiğini anlamamıza olanak tanıyan evrensel olana doğru yolunu dişiyle tırnağıyla açmak değil, aynı zamanda sevgi bağlamına da bir geçiş demektir.

İlk insan haklarından, insani yardımlara geçişten bahsederken diğer insanlara yardım etmekle ilgili bir dizi görevi de biz bu çerçeve içerisine yerleştiriyoruz. Zaman zaman, bu ötekiğin insan türünün de sınırlarını aşabildiğine, zaman zaman hayvanların hayatını kurtaran insanlara, örneğin anne babası

avcılar tarafından öldürülen maymun yavrularına yardım için çalışanlara tanıklık ettiğimiz de oluyor sık sık. Hayvanlar tarafından yetiştirilmiş olan küçük bebeklerle ilgili mitleri bir kenara bırakırsak, bunun tersinin de, bilmiyor muyuz bir hayal olduğunu?¹²⁸ Bize en yakın ve hayvanlar âleminin en evrimleşmiş ferdi olan büyük maymunları ele alırsak, şu dünyada var mı içlerinde insanın kaderi, geleceği için endişelenen bir tanesi? Her şey bizi bundan şüphe duymaya itmektedir. Bu noktada, insanın özü tüm tarihsel ve doğal kökleri ile arasındaki bu mesafedeymiş gibi geliyor bana; birinci hümanizmin temel taşlarını da, ama aynı zamanda ikinci hümanizmin de özünde yer alan paylaşma ve sevgiyi de içerisinde barındıran bu uzaklıkta.

Öteki tutkuya gelince, sevginin tam da zıttı olan o özgür ve insan karakterini tam anlamıyla yansıtan nefret ise maalesef daha kolaydır. Çünkü doğa, bu duygunun varlığını inkâr ediyor gibi. Derhal akıllara gelen itirazlar var, duyabiliyorum: “Hayvanlar da insanlar kadar saldırgan ve gaddar değil mi?” diyor-sunuz. Ne de olsa, en iğrenç eylemlerde bulundukları zamanlarda insanlar için “vahşi hayvanlar gibi hareket etti” demiyor muyuz? Elbette ki diyoruz ve bununla ilgili sayısız örnekler de bulabiliriz. Ama esas kötülük farklı bir şeydir ve daha başka bir yerde bulunur. Çelişkili de olsa, sadece kötülük olsun diye gerçekleştirilen eylemlerde değildir asıl kötülük. Burada baştan aşağı farklı olan bir kötülük hedeflenmiş olması, kötülüğün âdeta bir proje mantığıyla ele alınmasıdır ki geleneksel din bilimleri bunun sorumlusu olarak şeytanı gösterir ve bu türden

128 Bu hususta Bruno Bettelheim'in kurt-çocuk mitleriyle ilgili olarak özellikle de *La Forteresse Vide (Boş Kale)* kitabında yer alan çalışmalara bkz.

eylemleri şeytanlık olarak adlandırır. Oysaki bu şeytanlık tam da insanın özüne uygundur maalesef. Buna kanıt olarak da doğada ya da hayvanlar âleminde işkence diye bir şey olmaması gösterilebilir. Alexis Philolenko'nun da dikkat çektiği üzere, Belçika'nın Gent şehrinde bir işkence müzesi vardır.¹²⁹ Evet, bir işkence müzesi; insanı düşündürüyor değil mi? Bu müzeyi ziyaret ettiğinizde, camekânlar içerisinde insanın hayal gücünün birer ürünü olan en şaşırtıcı aletlerin cisimleşmiş hâlini görebilirsiniz: Makaslar, şişler, bıçaklar, pensler, "taçlar", tırnak veya dil sökmeye yarayan, parmak kırmak için tasarlanmış aletler. Yok yoktur burada. Hayvanlar, özellikle de kedigiller avlarını çoğu zaman hâlâ hayattayken yemeye başlarlar. Kedilerin farelerle ya da aslanların ceylanlarla "oyunu" da böyledir. Bize gadarca görünür bunlar. Ancak, insana benzetmeye çalışmadan anlamak için bakacak olursak, bu hareketlerin amacının kötülük olmadığını görürüz. Buradaki acımazlık, ötekinin acılarına karşı aldırmaazlıktan ileri gelir. Ayrıca, hayvanlar "zevk için" öldürdüklerinde bile, en azından görünüşte, kendilerini "içeriden" idare eden bir güdünün idaresi altındadırlar ve tabiri caizse, o güdünün kölesi olmuş bir şekilde hareket ederler.

İnsan denen varlık ise aldırmaaz değildir ve kötülüğü bir proje olarak ele aldığında, sadece öylesine işkence ettiğinde, tüm doğal mantık sınırlarının en uçlarında dolaşır. Hareketleri, kelimenin tam anlamıyla aşırı, yararsız ve nasıl bir "mantıklı" amaç için olursa olsun, nerdeyse anlaşılamaz bir hâl alır. Bu hareketler sadece "şeytanlık" dediğimiz ve sadece kötülük olsun diye kötülük etmek, acı çektirmekten zevk almak olarak

129 Bkz., *L'Archipel de la Conscience Européenne (Avrupa Bilincinin Adaları)*, Grasset.

görüldükleri takdirde bir anlam kazanır. *Sadizmin* de diğerleri gibi bir zevk olduğu, bunun da insan doğasının bir parçası olduğu gibi itirazlar gelebilir ama safi laf ebeliği olur bu. Sadizmi başkasının acı çekmesinden keyif almak olarak, yani sadizmin kendisi olarak açıklamaktır bu! Buradaki asıl mesele şudur: Yasak olanı yapmak neden bu denli keyiflidir ve neden, ne denli yararsız olursa olsun ve doğada da bulunmamasına rağmen kötülükte bu denli aşırılık vardır? Bu noktada sonsuz örnekler vermek mümkün. İnsan benzerlerine işkence etmekten başka hiçbir amaç gütmeyen, sadece işkence etmiş olmak için işkence eder. Başka türlü olsa, neden Sırp milisler acılar içinde ölmekte olan bir torunun ciğerini dedesine yedirirler ki? Ya da Hutular neden bira fiçilerine tıpa yapmak için daha yeni doğmuş bebeklerin kollarını bacaklarını canlı canlı keser ki? Aynı şekilde, pek çok aşçının neden pişirmeden önce kurbağaları canlı canlı kestikleri de sorulabilir; hele ki önceden öldürmüş olmak daha kolay ve daha akıllıca olacakken? Çünkü insan “malzemesinin” yetmediği noktada, Descartes’ı eleştiren Maupertius’un dediği gibi değil ama, acı çekmeyen robotlarla uğraşılmıyorsa hayvanlara yönelmek daha kolaydır. Hiç görülmüş müdür, bir insanın bir kol saatine işkence ettiği?

Bu soruların korkarım ki insanı ikna edebilecek doğal cevapları yoktur. Doğadan bambaşka bir düzen olan şeytanlık, her türlü aklın ve mantığın ötesindedir bu yüzden. Hiçbir işe yaramaz ve çok sıklıkla da ters teper. Çıkar veya fayda değil arzu, istek odaklıdır. İşte doğal olmayan bu çağrı, bu sürekli aşırılık olasılığıdır insanın gözünde okuduğumuz. Çünkü sadece doğayı yansıtan birer aynadan öte bir şey olmayan bir kuş ya da

ıstakozdan farklı olarak, bizler iyi ile kötüyü, mutlak kötülük ile insanı afallatan derecede bir cömertliği ayırt edebiliriz. Pico ve Rousseau'nun da özgürlük olarak tanımladığı bu aşırılıktır. Gündüsel bağılılıkların sevgiye dönüşmesini olası kılan da budur, doğal bir saldırganlığı nefrete dönüştüren de. Birinci hümanizmin işlenerek temelde akıl ve hak özgürlüğü olarak algılanan bu hürriyetin sevgi özgürlüğü hâline getirilmesi yeterli olacaktır. Gördüğümüz üzere, çağdaş ailenin tarihinde de bu olmuştur. Machiavelli, Hobbes ve hatta Tocqueville'in görüşlerinin aksine, en ortak demokratik arzular artık egoistliğe ve sadece kendi içerisine kapanmaya mahkûm değildirler. Tersine, daha nadiren gerçekleşmekle beraber, kamusal alanda kulağa hoş gelen bir şekilde "kardeşlik" olarak adlandırdığımız daha farklı bir mantığı, sempati dediğimiz şeyi yaratabilirler.

3. *Klasik Aşkınıktan "İçkin Aşkınığa"*

Tam da felsefi bir açıdan ikinci hümanizminin dayanağının, önermiş olduğum üzere henüz hiç ele alınmamış olan bir aşkınlık, Nietzsche'ci yıkım ve Heidegger'ci metafizikten farklı bir aşkınlık olduğundan bahsetmişken. Evet, ikinci hümanizminiz Kant'ın da Nietzsche'nin de Heidegger'in de ötesindedir. Bu konu üzerinde biraz daha durmak ve ahlaki özelliklerinin yanı sıra bir sonraki bölümde ele alacağımız manevi olasılıklarını da ortaya koymak istiyorum.

Düşünmeye işin gerçek tarafından, nazari boyuttan başlayalım. Kişiye ve devirden devire değişmiş olsa da, zamanın başlangıcından beri insanlığın devamını sağlayan başlıca dört değer olan gerçek, adalet, güzellik veya sevgiye biçilen değer ne

olursa olsun, bu aşkınlık hissini her şeyden önce ve herhangi bir otorite altında olmaksızın ve de herhangi bir fikre bağlı olmadan deneyimlediğim yer kendi vicdanımdan başka bir yer değildir. İki kere ikinin dört etmesi gibi, kendi dışımda ve benden üstün bir otoritenin, bir “efendi”, Kilise veya devlet gibi bir kurumun sultanı olmaksızın, herhangi biri tarafından bana “bildirilmeden”, kendi kendime bilirim bunu. Platon’un ünlü diyaloglarından birinde bahsedilen, Pisagor teoremini kendi aklıyla yeni baştan keşfeden küçük köle gibi, başlangıçta dışarıdan edinilmiş bile olsalar zaman içerisinde içselleştirmek suretiyle kendimizin kıldığımız entelektüel girişimlerimiz haricinde, doğru ve kesin düşünceler elde etmemiz mümkün değildir. Buna rağmen, bütün bu içkinlik içerisinde engellenemez ve geri dönüşü olmayan bir biçimde gezinir ve kendi yolunu açar aşkınlık hissi. Bu konuda hiçbir şey yapamayacak olsam bile, iki kere ikinin illa ki dört ettiği bu basit gerçeklik içerisinde, benim öznel özelliklerimle alakası olmayan ve beni de aşan bir şeyler gezindiğini hissederim. Bu temel tespit benim öznel iyi niyetimden başka bir şeye bağlı değildir. Ne tarz ile, ne beğeni ile ne de iradeyle bir ilgisi yoktur, benim almış olduğum bir kararın neticesi de değildir ve bu durumda benden üstündür ve her şekilde beni aşar. Aşkınlık bilinci de bu açıdan çelişkili bir şekilde benim yaşam deneyimlerimin her anında mevcuttur. Bu durumda bir ideal, bir anda yıkımın darbelerine maruz kalabilecek bir put hâlini almaz.

Şimdi, artık sadece bilimsel gerçeklerin evreninde dolaşmayı bırakalım da ahlaki değerlerin evrenine de geçelim. İlk bakışta, bu değerlerin “daha sübjektif”, benim tercih ve kararları-

ma daha bağımlı olmalarından ötürü aşkınlık sona erecekmiş gibi görünebilir. Oysaki, biz şöyle ya da böyle ne dersek diyelim durum hiç de böyle değildir. Bilimsel düzende, istesem de istemesem de, bu his engel olunamaz bir şekilde, örneğin ırkçılığın savunulur yanı olmadığı ya da insan haklarının şiddetten daha değerli olduğu veya adaletsizliğin her türlü düzen eksikliğinden çok daha beter olduğu, en azından aynı ahlaki düzeyde olmadığı hissi kendisini dayatır bana. Denilebilir ki “ırkçılığa samimiyetle inanan ırkçılar da olabilir”. Açıkçası, şüphe ederim bundan. Irkçı olmadıklarını size anlatabilmek için sürekli reddederler bunu ve lafı eğip bükerler; siyahi ya da Yahudi bir arkadaşları olduğundan bahsederler, fakat biliriz ki ikiyüzlülükleri kötülüğün fazilete saygısıdır. Burada, Hume’un estetikle ilgili denemelerinden birinde beğeniyle ilgili olarak ortaya koyduğu bir akıl yürütmeden yola çıkarak, ahlaki değerlerin bilimsel verilere kıyasla daha sübjektif olduğu savını kullanabiliriz. Hume, beğeni dediğimiz şeyin kişiden kişiye değiştiği ortak anlayışa karşıt olarak, örneğin Homeros ya da Shakespeare’inkiler gibi büyük eserlerle ilgili olarak Batlamyus’un ya da Aristo veya Kepler’in fiziğine kıyasla çok daha büyük bir mutabakat olduğunu zekice katmıştır gözlemlerine ve anlatılarına. Aynı düzlemde, günümüzle ilgili olarak da söyleyebilirim ki insan haklarını alttan alta destekleyen ahlaki değerlere bağlılık, iyi düşünecek olursak eğer, *de facto* olarak bazı bilimsel teorilerden çok daha az sorun çıkartmaktadır karşımıza. Üzerlerinde nihayetinde büyük mutabakat sağlanmış ve bu açıdan da her birimizin kendi öznelliği karşısında daha aşkın bir tablo çizen ahlaki değerlerle ilgili tartışmalara kıyasla, küresel ısınma,

ışıkla ilgili teoriler ya da görelî mekanik ile kuantum mekaniği arasındaki karşıtlıklar konusunda çok daha hararetli ve bu harareti de muhafaza eden tartışmalar çıkmakta ve sürdürölmektedir. Bu konuya hâkim olduğumuza inanırız çünkü ahlak konusunda her zaman kişisel olarak ikna olmamız gereklidir. Fakat, bu ahlaki değerleri de bizim icat ettiğimiz düşünöldüğünde, bahsettiğim gerekliliğin aslında meşru olduğunu da göstermez. Gerçek olan, bu ahlaki değerleri yaratmaktan çok keşfetmekte olduğumuz ve bu değerlerin de bu açıdan öznel tercihlerimizle kıyaslandıklarında daha aşkın olduklarıdır. Yine de, bu aşkınlık bir aile ya da sınıf habitusunun, yaşantısının, hele hele akılcı bir şekilde ortaya koyulabilen bir tanrı inancı veya bir ahlak yasasının da tek etkisi değildir. Ahlak değerleri hiç şüphe yok ki bağılılığını gerektiriyor da olsalar, sanki benden “daha yukarılardan bir yerlerden geliyor” gibidirler ve dahası kendimden başka herhangi bir yerde de, içkinlikten başka, bana göre Rousseau’nun da ahlak bilinciyle ilgili olarak dediğı gibi, o “iç sesten” başka yerde de bulamam onları.

Daha sorunlu olmakla birlikte aynı deneyim güzellikle ilgili olarak da çıkar karşımıza. Bach’ın bir süitini dinlediğim ya da harika bir manzara resmine dalıp gittiğim zaman, o sanat eserinin güzelliğı de aynı doğanın güzelliğı gibi gözlerim ve kulaklarım vasıtasıyla ulaşır bana. Kelimenin tam anlamıyla yüzüme çarpar, beni sarmalar ve ele geçirirler. Buna hiçbir şekilde engel olamam. Dışarıdan bir yerlerden gelirler; beni aşan ve açıkçası hiç de benim tarafımdan yaratılmış olmayan bir sesler ve ışıklar diyarından. Bu açıdan bakıldığında, hiçbir şey beğeni kadar sübjektif, benim duyarlılıklarına bu denli işlemiş de-

ğildir. Hani deriz ya “zevkler ve renkler tartışılmaz” diye. Nietzsche, bu lafın sonuna şu eklemeyi yapar: “Ama her nedense tek yaptığımız da budur!” İşte, içkin aşkınlığın öznellik karşısındaki ikiliğini esprili bir şekilde bu şekilde tercüme edebiliriz.

Sevmek tarafına baktığımız zaman –ki maneviyat alanına geçişimiz de bunun üzerinden olacak– bu çelişki daha da çarpıcıdır. Âşık olurum, “yanarım, aşk ateşine düşerim”. Dilimiz bunu çok iyi ifade eder; bilerek yaptığımız bir şey değildir âşık olmak. Levililer’deki en güzel bölümlerden biri üzerinden hareketle, İsa da bize “komşunu kendin gibi seveceksin” derken bir duygu durumu değil, elle tutulur bir gerçeklik içerisinde olması gereken eylem ve davranışlardan bahsetmektedir. Çünkü, ne kadar sevgiyle ya da dostlukla alakalı olursa olsun duygular kontrol edilemez. Bizi kısıkaçlarına alıverirler. Tabii ki bir duyguya direnmek de mümkündür ama bu direniş fikri bile bizim irademiz dışında sızmıştır içimize. Âdeta bir ötekinden gelen karşılıksız bir çağrı gibidir. Bu çağrıya nasıl karşı konulacağını, aklın bilmediği kendi nedenlerini en derinlerde barındıran gönül bilir ve bu gönül de olup olabilecek en sübjektif mahremiyetler içerisinde. Aşkılık burada da vardır; dışsal olacak denli her yerde, fakat en büyük içsellik içerisinde.

Bu duygunun aslında bir yanılsama olduğunu ve aşkınlık deneyimi denen şeyin aslında kendi başına bir şey kanıtlamadığını söyleyerek itiraz edenler olacaktır buna. Her baharda geri gelen kırlangıçlar misali, dönüp dolaşıp karşımıza çıkan ve sosyoloji ya da biyolojiden beslenen materyalist argüman da aynı itirazları öne sürer. Bu da tarihsel olsun, biyolojik olsun, materyalizmin alaşağı etmeyi pek sevdiği o naif inanışlar gibi, di-

ğer kurgular gibi bir kurgudur. Bağlılık hormonu denen ve görünüşe göre bu hormonu salgılamamıza neden olan her ne ise, mekanik olarak bizi âşık eden şu meşhur oksitosinden de bahsetse, sınıf yaşantısından ya da aile tarihçemizin kıvrımlarından, materyalizm aşk hayatının neden olduğu aşkınlık yanılsamalarını topa tutmaktan asla geri durmaz. İçkin aşkınlık nosyonu genel olarak, geleneksel yıkım destekçileri, tarihsel materyalistler, sosyo-biyologlar veya akademik Nietzschecilerden ziyade geleneksel inanç sahiplerine rahatsızlık verdiği ölçüde daha çok itirazla karşı karşıya kalmaktadır. Bu düşmanlığın kökenini anlamak hiç de zor değil ve önemlidir, çünkü bu itirazların “temelinin kaymış” olduğunu ne kadar iyi anlarsak sevginin değerlerimize sunmakta olduğu yeni zeminin anlam ve yararlarını da o denli iyi kavrayabiliriz.

Aslında “sadece” insanlığın kalbinde doğabilen bir aşkınlık fikri, antimateryalist yönleri ile ne kadar sevimli görünürse görünsün, inananlara aslında dürüst olamayacak kadar putperest bir düşünce gibi gelmektedir. İnsan görünümünde bir kutsallık fikrinde temellenen bu sevgiye dayalı hümanizmin benim için hiç de putperest bir yanı olmadığını daha önce ifade etmiştim. Ancak geleneksel din temelli bir bakış açısından ele alacak olursak, gerçek aşkınlık sadece ‘Tanrı’dır ve kutsal olanın insanlar âlemindeki bu içkinliği mütedeyyin bir aklı tatmin edemez. Buna karşın şüpheci materyalizm ve yıkım açısından bakıldığında, her ne kadar “insani”, hatta inananlara göre fazlasıyla insani bir şekilde formüle edilmiş olursa olsun, bu aşkınlık aşırı derecede maneviyatçı ve aynı oranda da kabul edilemez gibidir. Aşkınlık karşısında –ki bu aşkınlık en aşikâr içkinlik içerisinde

bir aşkınlıktır— has materyalistin Nietzsche'nin çekicini eline almaktan başka yapacağı kalmamıştır. Ancak çekiç bu sefer günümüz biyoloji bilimi ve Marksizm ile daha da ağırlaşmıştır.¹³⁰ Düşünmekten çok refleksle, istemsiz yapılan bir şeydir bu.

Burada bahsetmekte olduğum Kant ve Nietzsche sonrasına dair hümanizm de aslında, tam tersine, bilinçten başka bir yerde kendilerini göstermeyen en temel değerler olan aşkınlık ya da dışsallığa dayalı bir fenomenolojiye dayanır. Önceki bahislerden de anlaştığımız gibi, buradaki temel prensip gerçekliğin, adaletin, güzellik ya da aşkın/sevginin mucidinin biz-

¹³⁰ Bu yeni indirgemecilik yaklaşımlarının, her türlü aşkınlık biçimlerini ne olursa olsun reddetmek yönündeki bu girişimlerin en klasik metafizik yanılsamalara, en ağır şekilde batmış olduğunu daha iyi anlamak için Husserl ve Heidegger'i okumak lazımdır. Özellikle de Heidegger'i gerçek anlamda okumamış olan düşünürler "aşkınlık bilinci yanılsamaları" konusundaki açıklamalarında ekonomik olsun "sinirsel" olsun altyapıları itibarıyla aşıkâr, açık, görünür bir onto-teolojiye kaydıklarını hesaba katamazlar. Altyapı yüce bir Var olan konumundadır ve Leibniz'in tanrısıyla aynıdır görevi. Eğer ki elimizdeki Leibnizci anlamda bilgiyi yüce Varlığın ortaya koyduğu bir onto-teolojiyse ya da bilginin altyapıdan kaynaklandığı Marksist tipte bir onto-teoloji ise veya Marx'ta ekonomi olarak karşımıza çıkan bir sinirsel altyapı temelinde yükselen biyolojik bir onto-teolojiyse her halükârda burada karşı karşıya olduğumuz Heidegger-öncesi bir varlık-dinbilim algısıdır. Husserl'in ruh ve tarih bilimlerine yöneltmiş olduğu eleştirilerin arkasından Heidegger de materyalizmin tanrıtanımaz görüntüsüne rağmen aslında nasıl tam da dinsel bir yapı üzerinde durmakta olduğunu mükemmel bir şekilde ortaya koymuştur. Dünyevi bir kurtuluşu da olsa Marksizmin de bir din olduğunu anlamak için zaten işin üstadı olmak da şart değildir. Görmüş olduğumuz üzere, Nietzsche'nin de çok iyi bir şekilde kavramış olduğu şey budur. Marksizm ve sol bile olsa artık günümüzde sosyo-biyolojinin "biyolojiciliği" de ekonominin (ya da sinirsel -nörolojik- altyapının) gerçeğin sadece yansıtıcı bir yansımasından ibaret olan bilinçten daha gerçek olduğu yönündeki inancıyla bir ontolojidir en başında. Karşımızda bir varlık tanımı vardır, evet; Heidegger'inki gibi örtülülüğünü muhafaza etmek adına bir o kadar da her zaman her yerde bulunması gereken varlığın varlığıdır bu. Fakat, öte yandan bu varlık bilimi (ontoloji) sadece bilgiye değil, aynı zamanda gerçek tarihe de temel sağlamasıyla bir taraftan da bir onto-teolojiye de dönüşür. Bu esnada, üstü örtülü bir şekilde de olsa ontolojik argümanın en temel yapısı da çıkar karşımıza: üstyapıların altyapı-neden (diyalektik) kavramı üzerine bina olunmuş tarih yasalarına dair bilgilerimiz sayesinde ki kapitalizmin çelişki ve karşıtlıklarının incelenmesinden kavramın varoluşunu çıkartabiliriz, örneğin komünizmin doğuşunun neden mutlaka gerekli olduğunu En geleneksel din biliminde olduğu gibi şimdiki zamanın içinden tutup çıkartırız geleceği, dolayısıyla da gelecekteki varoluşu da bugün kavramından. Bu açıdan baktığımız zaman Marksizm bir metafizik yıkımcısı olmasından daha fazla kendisi metafiziğin en klasik yanılsamalarının tuzağına -evet daha fazla- düşmüş durumdadır.

ler olmadığımızdır. Kendi içimizde keşfederiz bunları, fikirlerle örölü bir semada değil; ama her şeye rağmen bizi aşan, bizden üstün, diğer bir deyişle dışarıdan bize uzatılmış olan varlıklar olarak ve her ne kadar dışarıdan bize verilmiş olmalarının nihai temel ya da kökenini tespit edemesek de özerklik ve dış erkliğin yaşanmış deneyimlerimize iyi oturan gizemli bir karışımıdır bu.

Nedensel bir mantıkla anlatmaya çalışmalı mı acaba? Şüphelerim var bu konuda. Çünkü, aşkınlık içerisinde illa ki bir gizemli yön var ve de var olacak. Er ya da geç materyalizm bunun bir tür “usdışılık” olduğunu iddia ederek itiraz edecektir. Hadi oradan! Asla böyle değildir. En derin değerlerin köklerini, kökenlerini sarmalayan aklın dayatmalarını bir kenara bırakmakla savunulamayacak bu gizem, aslında tam tersine eksiksiz bir akılcılığa sahiptir. O rasyonel akılcı olduğu ve rasyonel bir şekilde de gerekli olduğu içindir ki usdışı –irrasyonel– diye bir şey vardır. Neden mi? Çok basit; çünkü gerçek akılcılık perspektifinden, “mutlak bilginin” metafizik çılgınlıklarına dönmeyen rasyonel bir açıdan bakıldığı vakit görünen odur ki, biz bitimli varlıklar için aşkınlığın gizemini ortadan kaldıracak bir bilim ya da nihai bir temel oluşturma gayreti yoktur ortada. Bu gizem asla tam anlamıyla ortadan kaldırılamaz; ancak bir “ilk neden” yanılısamı yaratılabilir ve diğer bir deyişle, en dogmatik hâliyle bir metafizik içine sıkışabilir.

Oysaki yıkımcı materyalizm ve teolojinin de reddedebildiği işte ancak bu gizemin ta kendisidir. Her ikisi de benzer bir şekilde, aşkınlığın bu dayanılmaz belirsizliği karşısında onu kesin bir şekilde belirli bir ilk nedene dayandırmaya çalışır ve bu ne-

den de kimileri için maddi, kimileri için de ilahi bir biçim alır. Bunlardan materyalist bakışa sahip ilk grup, aşkınlık hissinin ekonomik, libidoya tabi ya da nörolojik bir altyapı temelinde tanımlanmaya çalışırken ilahi perspektifteki ikinci grup da bize değerler lütfetmiş bir yüce varlığın akıl almaz iyiliği olarak açıklama arar. Her iki durumda da materyalizm de din bilimi de bir açıklık ve kesinlik arayışındadır ve bu ortaklıkta metafizik bir mutlak bilgi ve mutlak temel yanılması paylaşırlar. Yani biri için neyse diğeri için de odur; neticede nihai bir temel ortaya koymaktan aciz bir felsefe¹³¹, aşkınlık hissimizi tanımlayıp ifade etmekte –usdışı demesek de– yetersiz ve eksik kalır.

Fakat, aslında bir yanılma olan, kesif bir şekilde metafizik ve usdışılık kokan da bu arayışın kendisidir. İçsel aşkınlıkla temas hâlindeki yaşanmış deneyimlerimiz içerisinde özel ve değerli olan ne varsa, bunlarla aynı tarafta yer alır bu arayış ve bir yandan da fenomenolojik analizlerde kendine özgü bir doğal baskı hissine bağlıymış gibi görünen de bu arayışın kendisidir. Daha önceden de kullanmış olduğum iki kere iki dört örneğine geri dönecek olursak bu örnekte geri dönüşü olmayan, bastırılmaz, başka türlü de olmasına ihtimal olmayan bir histir bu tecrübe ettiğim; hissettiğim, bunun beğeniyle alakalı olmadığı ve öznelliğimin hakikatin objektifliğince susturulmuş olduğudur. Kendisini bize aksi iddia edilemez olarak dayatan tüm bilimsel gerçeklikler, en azından Bachelard'ın deneyimlerin onayını almış gerçeklik olarak ifade ettiği (ya da Popper'in "deneyimlerin tahrifatına uğramamış gerçeklik" dediği) şey için de geçerlidir. Öte yandan, şu an yazmakta olduğum masada bir an

131 Nietzsche'nin itkileri gibi temelsiz ve çok.

düşünecek olursam, kaçınılmaz bir şeyle karşı karşıya olduğum hissine kapılma ihtiyacını kesinlikle görmüyorum. Nasıl ki iki kere iki dört eder, aslında bu masa da burada olmayabilirdi ve ben de başka bir şey ya da bir başka destek üzerinde yazımı yazıyor olabilirdim.

Çizmeye çalıştığım bu fenomenolojik tabloyu daha da detaylandırmak, kapsamını daha da genişletmek mümkündür. Bunu yapmak için bu yeni hümanizme temel teşkil eden “içkin aşkınlık” kategorisine uygun adalet, güzellik ve sevgi kavramlarından oluşan üç değeri daha ekleyeceğiz. Ancak, şimdilik benim için prensibin anlaşılması, bu aşkınlık hissini, yani metafizik olsun, teolojik olsun bazı değerlerin karşı durulmaz karakterinin geleneksel metafizik açıklamalara indirgenemeyeceğinin fark edilmiş olması yeterli olacaktır. Diğer bir deyişle, durdurak bilmeksizin gerçekliği açıklamak iddiası taşıyan bir puta, Platoni bir ideaya, maddi ya da dinsel bir varlığa tekrar bağlanıp kalmamak için aşkın değerlerin tecrübe edilmesinin de, bana göre sadece fenomenolojik bir açıklamayla altından kalkılabilecek yaşanmış deneyimlerin ortasında bir kendine özgünlüğü, kendi payına bir gerçekliği olmalıdır.

İkinci ve birinci hümanizmler arasındaki mesafe ve bağlantılara dair somut bir vaka: Eğitim meselesine yeniden bir bakış

Bu hisle alakalı binlerce örnek vermek mümkündür. Ancak, eskisiyle kıyaslandığı vakit ikinci hümanizmin getirmiş olduğu yenilik nedir, gösterebilmek açısından şimdi bir an için “pedagoglarla” cumhuriyetçileri, özgünlük ahlakı taraftarlarıyla,

geleneksel cumhuriyetçiliğin muhafızlarını karşı karşıya getirmiş olan akademik çelişkiler meselesiyle ilgili düşünmeye geri dönelim.

Şu açık ki, bir seçim yapmak gerekseydi hiç tereddüt etmeden kendimi cumhuriyetçi fikrin yanında, ona karşı daha sempatik bir eğilim içerisinde bulurdum. *68 Düşüncesi* adlı kitabımı okumuş olanlar bunun neden böyle olduğunu bilirler. Öte taraftan, okumamış olanlar için de çalışma ahlakı ve aşkınlık ahlakının benim için hedonizm ya da her gün özgünlük ve farklılığın liberal/özgürlükçü iddialarını kuşatmayı sürdüren narsisizme kıyasla daha uygun olduğunu belirtmeliyim. Ancak, şunu iyi biliyorum ki bunun tersi de göz ardı edilemez. Eğitimin aynı zamanda çocukların kendileri olmasını ve gelişip serpilmesini de hedef edinmesi gerektiği fikri, nelerin onlar için çok fazla sıkıcı olmadığını, liselerin kışla olmaktan nasıl kurtulacağını, duyguların dogmatik otorite karşısında nasıl üstün kılınacağını yollarının araştırılması, aktif yöntemlere öncelik verilmesi gerektiğini de bilmiyor değilim: Tüm bunlardan kim memnun kalıp ikna olmaz ki? Çocukluğumun geçtiği yerlerde köylülerin dediği gibi, “Cümle âlem”. Ama, doğrusunu söylemek gerekirse burada önemli olan sübjektif beğenilenler ve beğenilmeyenler değildir. Varmak istediğim nokta, bu büyük ve sıra dışı değerler sisteminin tam olarak anlaşılmasını sağlamaktır.

Oysa bu açıdan, ikinci hümanizm ile açıklamaya çalıştığım “aşk/sevgi ahlakı”, işi altüst edivermektedir; her ne kadar birinci hümanizmle kıyaslandığı zaman beraberinde getirdiği farklılıklar, yani onu cumhuriyetçilik fikrinden ayıran farklılıklar,

hatalı olarak bile olsa önemsizmiş gibi görünse de. Gerçekten de eğitim nedir?

Öğretmen ve öğrencileri okul adı verilen kamusal bir alanda bir araya getiren öğretim ile, ailenin özel sınırları içerisinde anne-baba ve çocukları da seferber ederek işin içine dâhil eden eğitimi birbirinden ayırarak başlayalım işe. Bu terimlerin bir anlamı var ve kamusal tartışmalarda sıklıkla yaptığımız gibi bunları birbirine karıştırmamak lazım: Evet, eğitim ve öğretim. Bunlardan ilkiyle ilgili olarak –yineliyorum– bana göre üç temel prensip söz konusudur: sevgi, yasa, eserler. Daha basit bir dille ifade etmek gerekirse, eğitim denen şey en azından günümüzde biz Avrupalılar için Hristiyan’dır, Yahudi’dir ve Yunandır. Sevgi olmaksızın, bir çocuk karşılaştığı zorluklar karşısında psikologların “azim” olarak adlandırdıkları ve yeniden ayakları üzerine kalkmak imkân ve kabiliyetinden yoksun kalacaktır. Musa’nın yasaları olmadan çocuk medeniyetin o “sembolik” âlemine, diğer bir deyişle sitenin kamusal ve toplu uzamlarına ya hiç giremez ya da bunu çok büyük zorluklarla başarabilir. Fakat, eserler olmadan –ki büyük edebi ve felsefi üsluplar Antik Çağ’dan kalmadır ve bu nedenle Yunan boyutu da budur meselenin– çocuk ne kendisini ne de kendisini çevreleyen dünyayı anlayabilir. Saf aklın da ötesinde, toplumsal ve duygusal evren içerisinde kendisini konumlandırmasını ve tabiri caizse insanlaşmasını sağlayacak en güçlü entelektüel “şemalardan” mahrum kalacaktır.

Sevgi, yasa, eserler; Hristiyan, Yahudi ve Yunan unsurlar; işte başarılı bir eğitimin çocuklara vermesi gerekenler asıl bunlardır. Hepsi. 68 sonrası dönemde, herkes bunlar arasından sev-

gi unsurunun diğer ikisinden önce geldiğini saptamış bulunuyordu. Çağdaş ailelerle ilgili daha önce yapmış olduğumuz saptamaya da uygundur bu. Bu noktada, yasalar ve eserlerin, otorite ve bilgilerin aktarılmasında büyük zorluklarla karşılaşıldığını reddetmek için ya kör ya da kötü niyetli olmak lazımdır. Sevgi, kelimenin tam anlamıyla diğer iki alanını, yani yasa ve bilgi alanlarını yutar. Çocuklarımızı öyle severiz ki, çoğu zaman da aşırı bir duygusallıkla ve biraz da narsisizmle tabii ki, onların bizi sevmemeleri fikrine katlanamayız. Artık ne düzgün bir saatte yatmalarını sağlayabiliyoruz onların, ne de ekran başından alıp kitabın başına oturtup çalışmalarını. İşte, 68 sonrası-
nın “öзgünlükçü” pedagoglarının terk ettiği çalışma, emek ve bilgiye dayalı birinci hümanizmin geleneksel cumhuriyetçi söylemini kuşatan aklıselim ve gerçeklik. Öyle ki bugün âdeta bir bayrak yarışında bayrağın geri gelişine tanıklık ediyoruz. Aileler de artık aptal değil. Sağcısı da solcusu da öğretmenlerden ve bakanlardan “düzen tesis etmelerini” talep ediyor, ipleri ellerine almalarını, yasalara saygının, çalışmak ve emek vermekten keyif duyulmasının sağlanmasını ve okulların “temel” bilgilerin aktarımına odaklanmalarını istiyorlar. Canla başla “pedagogjik yenileşme” diye bağırıp çağırmış olan 68’li eski arkadaşlarımızın büyük kısmı çocuklarının büyümesiyle birlikte bu yanılsamalarından da uyandılar. Günümüzde, eğitim ve öğretimle ilgili bu tür meselelerin ele alındığı kongre vs. toplantılarda “zevk alarak çalışmanın” geri gelmesinden, eskinin o güzel eğitim metotlarına geri dönüşü hatta hatta yeniden üniforma giyilmesini, yeniden divitle yazı derslerini savunan bir konuşmacının sözleri o daha cümlesini tamamlamadan alkışlar-

la kesilir. Bir kere daha söylüyorum, solcusu da sağcısı da alkışlar bu sözleri.

Bu ilk bakışta cumhuriyetçiliğin bir zaferi, Aydınlanma hümanizmi ve Kantçı ahlakın rehabilitasyonu mudur? Daha belirsiz bir şey olabilir mi? Aslında özgünlük ahlakı geçilmiştir artık ve kimse, en azından kendi çocukları için, bunu olduğu gibi geçmişe gömmek, yok saymak istemez. Çocuklar mutlu olsun; bedenlen ve manen. Artık “geri dönüşü” olmayan bir hedeftir bu ve yeniden otorite olsun, yasalar ve bilgiler olsun isteniyorsa eğer –ki buna da hak vermek lazımdır– yine de bunun bedeli, önceden tahmin edilenden daha az da olsa olumlu getirileri de olmuş bulunan modernist eğitimlerin küllen silinip atılması değildir. Ancak dahası var. Eğer ki günümüzde anne babalar yasaları ve bilgileri geri getirmek istiyorlarsa, bu aslında “tepki sel” bir geleneklere dönüş refleksinden ziyade, bir aşırı-çağdaş kaygıdan kaynaklanmaktadır. Özellikle de kendi gençliklerinde solun kültürel ve eğitim militanları olmuş olanlar, çocuklarına karşı besledikleri sevgi neticesinde şunu görmüşlerdir. Çocuklarını kendilerini bekleyen dünyaya karşı hazırlamak istiyorlarsa eğer, onları dünya karşısında gerçekten başarılı olabilmeye zırhıyla korumak istiyorlarsa, o zaman yasalar, otorite, eserler ve bilgileri onlara aktarabilmeleri gerekmektedir. Geri dönüş ilkesi de dolayısıyla gelenekten değil fazlasıyla çağdaş olmanın kaynaklanmaktadır; eski katı ahlak değerleri ve standartlara sıkı sıkıya bağlı olmaktan değil de sevdiklerimizi düşünür ve onlar için endişelenir olmamızdan. Onların iyiliği için insan kendisini zorlamalıdır çünkü doğal olarak sevgi otoritenin yeniden tesis edilmesini ve birkaç sene önce “baskıcı”, “öteki-

leştiren” dediğimiz bilgilere geri dönülmesini dayatmayacaktır. Sevgi ve akliselimin bir şekilde ortak zaferidir bu.

şimdi anlaşılması gereken, ikinci hümanizm ahlakının bi-
zi nasıl bir bilgeliğe  ağırdığıdır.

III

MANEVİYAT

MODERNLERİN BİLGELİĞİ VE LAİK MANEVİYAT

Manevi Yaşantının Dönüşümleri: Siyaset,
Sanat ve Felsefe

Kozmolojik-ahlak çağında insanlık iyi bir hayat sür-
bilmek için kozmos ile uyumlu olmaya davet edil-
miş, herkes evrensel düzen içerisinde kendi doğru ye-
rini, “doğal makamını” bulmak durumunda kalmıştır.

Teolojik-ahlak ile ise insanlığın ilahi taahhütler ve emirle-
re uyması, kurtuluşa ermek ve ahrete ulaşabilmek için bu dün-
yada dinin kurallarına uymak zahmetine değecek bir ebediyet
için bunu yapması gerekmiştir.

Birinci hümanizm saltanatındaysa, yani Aydınlanma ve
cumhuriyetçi laikliğin hümanizmiyle birlikte, artık insanın
kendisinden başka bir hedefi yoktur. Artık, bir uzlaşıya var-
ması gereken tek taraf vardır karşısında: Kendisi. Asıl çıkışını
18’nci yüzyılın sonlarında yapmış olan büyük demokratik ve
cumhuriyetçi projenin amacı, daha sonraları “hukuk devleti”
adını verecek olduğumuz şey içerisinde antik devirlerin kozmo-
suna denk bir insani oluşum, eski Yunan’daki gibi doğal ve bah-
şedilmiş olmayan, aksine bu sefer baştan sona yapay ve yapıl-

mış bir adil düzen ortaya koymak olmuştur. İnsanların nihayet kendi evlerinin efendisi olabilecekleri, kozmos ya da ilahiyattan geldiği iddia edilen kanunlar yerine kendi yasalarını yaratmak hürriyetine sahip olacakları yeni bir sosyal ve siyasi düzen kurulmalıdır buna göre. İyi bir yaşam meselesinin artık radikal, kozmik ya da ilahi bir aşkınlıkla alakası kalmamıştır. Başta insanlar tarafından ve insanlar için meclislerde dokunan yasalar gelmek kaydıyla, her bir parçasının insan eliyle, tek tek yaratılması gereken bu “şeyin” temel kuralı çağdaş hukukun kuralı neyse odur: *Başkasının hakkının başladığı yerde benim hakkım biter.* Nihayetinde eşitlikçi bir toplum inşa etmek, en azından resmiyette, herkesin bundan böyle kendisi için iyi bir hayat her ne ise kendi özel alanı içerisinde o hayatı yakalamakta özgür olacağı kamusal bir alan oluşturmak isteniyorsa bu hukuki ve akli bir mecburiyet, yüce bir ilkedir.

Çağdaş laik maneviyat konusunda, sevgi-tutku alanındaki devrimlerin peşi sıra iyi bir yaşam konusunda ortaya çıkan yeni bakış açılarıyla ilgili bundan sonraki düşünmelerimizin ana temasını oluşturacak soru da şudur: İkinci hümanizm çağında artık kendimizi neyle uyumlandırmamız gerekecektir acaba? Çok doğrudandır bunun cevabı: Her zaman için, birinci hümanizmde de olmuş olduğu gibi asıl uyumlu olunması gereken insanlığın kendisidir ve bütün mesele, sadece ve sadece insanla uyumlu ve uzlaşa içerisinde olmaktır. Ancak, artık peşinde olduğumuz çok daha kapsamlı ve çok daha derin bir uzlaşıdır çünkü insanlık artık sadece akıl ve hukuka değil ama aynı zamanda tutkular, aşk, sevgi ve kardeşlik ama bir yandan da nefret ve çatışma hislerini de barındıran bir varlık olarak değerlendirilmektedir.

Bu ayrıma bir nebze daha açıklık kazandırmak için birinci ve ikinci hümanizmlerin aralarındaki ilişki itibarıyla çağdaş dünyada egemen olan kardeşlik madalyonunun iki yüzü gibi oldukları da söylenebilir. Bunlardan, cumhuriyetçi yapıların alınlarında özgürlük ve eşitlikle omuz omuza duran ilki, işin aslına bakarsanız, dayanışma olarak adlandırılmayı daha fazla hak etmektedir. Onun nihayetinde daha fazla ihtiyaç içerisinde olanlara yönelik ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetleri, işsizlik sigortası, emeklilik vs. gibi paylaşım ve desteğe dönük programlar izlediği varsayılan bir koruyucu, göksel devlet ortaya çıkar. Sosyal yardım hizmetlerimizin sürdürülmesi günümüzde küreselleşmeyle olan ilişkimizde masada yer alan ilk bahislerdendir: Neredeyse hiçbir sosyal güvencesi olmayan ve Avrupalılarla kıyaslandıkları vakit maaşları sefaletten başka bir anlam ifade etmeyen iki buçuk milyar Hintli ve Çinli uluslararası ekonomi ve ticarete katılmaktayken bu nasıl sağlanabilir acaba? Çözümü neredeyse imkânsız olan ya da en azından en temelde bazı reformlar olmaksızın hiç de mümkün görünmeyen bu denklem, durumun hayati bir mesele olduğunun bilincine varmış Avrupa'daki tüm hükümetlerin önündedir ve hepsini meşgul etmektedir. Bu denli kaçınılmaz olsa da bu kardeşlik soyut ve gayri şahsi bir kardeşliktir ve bu bağlamda da ikincisinin, hayati kazalar –ciddi hastalıklar, sakatlıklar, işini kaybetmek, boşanma, bir yakının vefatı gibi– başa geldiğinde, geniş anlamıyla arkadaşları da kapsayan aileler içerisinde normal zamanlarda geçerli olan ve yegâne gerçek bağı, kan bağını oluşturan kardeşliğin de bu anlamda yerini alamaz. Bu tür bir kardeşlik hissinin ilkinden farklı olduğunu ve ortaya çıkışında da gerçekten hayranlık

verici birtakım faydalar yattığını herkes çok iyi anlar. Burada söz konusu olan duygusal ve bağlılıkla ilgili bir insanlıktır artık; adli ve akli bir insanlık değil.

Her zaman soyut olacak ve öyle de kalacak olan bir itiraz gelebilir bu noktada: Ne de olsa “tüm insanlığı” değil sadece yakınlarımızı seviyor değil miyiz? Ne de olsa, hayatımız boyunca teorik olarak çok azdır aile fertleri ve arkadaşlarımızın sayısı ve bu alana bütün insanlığı dâhil edebilmek için ıstık yılları gerekir. Doğru. Ama bu ne iki tür kardeşlik ve iki tür hümanizm arasındaki ayrıma ne de genel olarak insanlık –sadece mutlu azınlık değil– dediğimiz zaman bunun birincisi kadar ikincisini de ilgilendirir olduğuna karşıt değildir. Öteki demek yakınlığımız demek olmasa da, bir anonimlik de taşısa, tanımıyor da olsak ve onu arkadaşlarımızı ya da evlatlarımızı sevdiğimiz gibi sevmesek de insanlık dostane (ya da zaman zaman dostça olmayabilen de) bir ilişkiler bütünü olarak da algılanabilir: Bütün sevdiklerimiz, seveceklerimiz ve düşmanlarımız da burada yer almaktadır aslında. Varoluşumuzun zaman ve mekânla sınırlandırılmış olması Tanrı’nın her gün diğerleriyle aramızda yeni bağlantılar kurmakta olduğu gerçeğini zerre kadar değiştirmez. Bu ilişkilerin hukuken olmasa da fiiliyatta sınırlı olduğunu bilsek de, açık fikirli olanlarda cumhuriyetçi birinci hümanizm için önemli olan konuların siyaseten indirgenmiş, adli ve akli sınırlara hapsedilmemiş bir sempati hissi uyandırmak için bu yeterlidir.

İnsanlığın kendi kendisiyle bu türden bir uzlaş, anlaşma içinde olması ideali, karşımıza çıkarttığı sayısız soruna karşın aynı zamanda sonsuz yeni bakış açılarını da beraberinde getir-

mektedir. Şimdi, temkinle ve bir o kadar da alçak gönüllülikle ele almak istediğim de bu yeni ufuklardır; ve bir *terra incognita*¹³² üzerinde, felsefi düşüncenin henüz erişemediği bir yere gitmekte olduğumu bilerek. Bu sebepten ötürü Hegel'in "ruhani yaşam" olarak adlandırdığı ve benim de burada "manevi laiklik" olarak tasarlamakta olduğum hususu ortaya koyan temel bazı konulardaki düşüncenin izinden gitmek istiyorum: Bazı temel konular mı? Sanat, siyaset ve felsefe –ki bu sonuncusu kitabın ilk iki bölümünde olduğu gibi artık sadece teorik ya da etik olarak değil aynı zamanda manevi olarak da iyi bir yaşam sorunsalıyla alakalı olarak en üst düzeyde ele alınmıştır.

Hiç aldatmayalım kendimizi. Hayatımıza girip de toplumla, siyasetle ilişkilerimizi alt üst etmeden önce zaten özel yaşamlarımızda kök salmış sevgi devrimi ne kadar heyecan verici vaatler ve umutlarla dolu da olsa, bunun işleri daha da kolaylaştırdığı kesinlikle söylenemez. Özel yaşamlara baktığımızda, içtenlikle yaşanan ilişkilere, ayrılıklar ve boşanmaların sıklığı da bu duruma yeterince tanıklık eder. Montaigne'den Maupassant'a kadar aşk evlilikleri, daha gelip çağdaş toplumlarımızın tahtına oturmadan önce onun gizemlerini çözmekle ilgili kimselelerin öngörmüş olduğu gibi, bu oldukça hassas ve aileler tarafından zorunlu kılınan görücü usulü evliliklerle kıyasla çok kırılgan ve hataya açık olan bir konudur. Aşkı idealize etmeye yeltenenlerin ayakları yere bassın diye bir kere daha anımsamakta yarar var: Batılı büyük şehirlerimizde, evliliklerin yarısı taraflar için –ki elbette çocuklar da buna dâhildir– oldukça dramatik ve sarsıcı bir durum olan boşanmayla neticelenmektedir. Fakat

132 Bilinmeyen topraklar. Ç. N.

bir diğerk aşırılık ise toplumsallığın en toplumsal bir hâl aldığı siyaset çeperinde, liberal küreselleşmenin özünü teşkil eden her yerde rekabet mantığına dayalı “herkes kendinden mesuldür” gibi bir anlayışın yükselişge geçmesiyle birlikte yaşanmakta ve bu durum gözlemcilerge kardeşlikten çok daha çarpıcı gelmektedir. Bu elbette tartışılabilir ve az sonra biz de bunu yapacağız. Ancak buna karşı itirazlar da göz ardı edilmemeli, zira bu karşı çıkış gözler önüne öyle bir gerçeklik serer ki, âdeta güçlenmekte olan duygu mantığının bir özü gibidir.

Tabii dahası da var. Metafizik diyebileceğimiz bir bağlamda, özel olsun kamusal olsun gündelik hayatın kararsızlıkları içinde, sevgi ve ölüm arasındaki karşıtlık da burada incelemiş olduğumuz içtenlik devrimiyle birlikte yeni bir çehre kazanır. Daha fazla seven, duyguları ve kalbiyle daha fazla hareket eden ama aynı zamanda laikliğin de dayatmasıyla dinin can simitlerinden günümüzde daha da uzaklaşmış olan bizler, sevdiğimiz birinin ölümünden duyulan elem karşısında bugüne değin hiç olmadığı kadar çaresiziz. Ayrılıkları git gide daha da kötü yaşıyor ve gerçekten de çelişkili bir şekilde daha çok kendimize çektiriyor da olsak, kökten bir ayrılık olan ölüm bize nasıl oluyorsa tam anlamıyla absürt, anlamdan yoksun ve çoğumuz için de dinsel bir manevi âlemin tesellisine açılan bir perspektiften ibaretmiş gibi geliyorsa da yine de sanki kendimiz bundan bağımsızmışız gibi hissederiz.

Kısacası, aradan geçen bunca zamana rağmen hâlâ Freud’dan alıntı yapmamıza müsaade varsa eğer, giderek daha fazla benziyoruz Freud’un küçük kirpilerine¹³³; soğuktan üşü-

133 Freud’un Schopenhauer’dan almış olduğu bilinen fabl.

düklerinde ısınmak için birbirlerine sokulan ve dikenlerinin birbirine batmasıyla birlikte acı ile tekrar uzaklaşan ve kendini yine bir başına ve soğukta buluveren o kirpiciklere. Soğuktan donunca yeniden birbirlerine sokulmayı denerler ama dikenleri de yerli yerinde durmaktadır ve yeni yakınlaşma denemeleri de daha başından başarısızlığa mahkûmdur. Bu sonsuz akordeonvari gitgeller peki, sevgiyi sevmekten alıkoyabilmekte midir insanlığı? Tabii ki hayır. Başarısızlıklar ve hayal kırıklıklarına rağmen, sürekli acılar ve zorluklar karşısında bile günümüzde erkeklerin ve kadınların büyük bir çoğunluğu karşılarında bir fırsat çıktığında o fırsatı kaçırmadan yeni maceralara yelken açar. Duygusal yaşantılarımız bizi umutsuzluğa sürüklemeyi, çünkü hayatlarımızı güzel kılan budur ve bu olmadan hayatı gerçekten yaşamak zahmetine değer gibi gelmez. Küreselleşmenin destekleyicisi liberal atmosferin de itip kakmasıyla bazıları elbette güce, paraya, toplumsal başarılarla sığınmak çabasına girerse de itiraf etmeli ki bu Parette düşleri hiçbir zaman tam bir tatmin vermez insana. Su testisinin her an su yolunda kırılabilceğini de unutmamak gerekir. İmkânsız olduğu gibi aynı zamanda tatlı aşkın ikilemi, tutku devrimi. Bahsetmiş olduğum ruhani yaşam içerisinde üç boyutta ele alacağım konular ki bu boyutlar içerisinde felsefe laik maneviyat, sanat ve siyasete denk düşmekte.

Bu arada, “laik maneviyat” kavramında bize çelişkili görünen nedir, çok iyi biliyorum bunu aslında. Ve bu önemli. Eğer ki, Deleuze’ün de inandığı gibi felsefe yapmak yeni kavramlar icat etmek demek ise, “laik maneviyat” ile yaptığım tam da budur. Kendisini izleyecek tüm düşünceleri kontrol edecek olan,

felsefenin de ezelden beri ta en içinde yer almış olan bir kavramdır bu: Dinsel maneviyatlardan farklı olarak tanrısı olmayan bir maneviyat ve tanrısı olmayan bir bilgelik arayışı. Oysa aslında bu ilk bakışta çelişkili ve aynı zamanda anlaşılmasın gibi görünmektedir. Bu kavram karşısında hepsi değilse de dogmatik inanışları olanlar genel olarak bir inkâr tepkisi koyarlar ortaya. Felsefeyle rekabette zayıf kaldıklarından onu asıl “maneviyatın” bir kopyası, bir “ersatzi¹³⁴” olmakla itham ederler ki maneviyat onlar için tabii ki sadece ve sadece dinsel olabilir. Militan ateistlere gelince –ki tüm ateistler de illa ki militan değildir– aynı maneviyat kavramının onlar üzerinde daha itici, uzaklaştırıcı bir etki bıraktığını görürüz: Dürüst olmak gerekirse, aslında maneviyat dinî kavramlarla flört eder olduğundan ateistler için biraz kutsal su kokar, doğrudur.

İnsanı hiçbir yere götürmeyen bu iki refleksten nasıl kurtulabilir, bunu öğrenmek gerekir. Biraz sonra göstereceğim gibi laik maneviyat kavramı sadece kolay anlaşılır, tutarlı ve mantıklı değil, aynı zamanda yerine bir yenisi koyulamaz olan da bir kavramdır: “Her türlü dalgaya ve her türlü rüzgâra karşı” felsefesinin daima ne olduğunu ve bundan sonra da, günümüzde ne olması gerektiğini en iyi bu açıklar. Bu maneviyatı iyi anlamak ve ona herkesin kolaylıkla uyum sağlayabileceği bir içerik kazandırmak için sizlere tavsiyem, Batı’nın tarihindeki ilk laik maneviyat, bütün kıta felsefesinin şablonu, yani Homeros’un daha MÖ 7’nci yüzyılda bize *Odysseia*’da Odysseus’un bilgeliğiyle anlatmak istediği nedir, ne olabilir, bir an için bunun üzerinde düşünmek olacaktır. Burada bir kez daha meselenin kökenine temas etmek is-

134 Taklit. Ç. N.

tiyorum.¹³⁵ Yunan kahramanların maceralarını bir kenara bırakalım şimdi. Sadece bu maceralarla alakalı asıl felsefi konumuzla ilgilenelim. Geri dönüşü olmaz bir biçimde ölümlü varlıklarız; ve bu konu nasıl acımasız bir biçimde bizi bu bitimli varoluşumuzla dair laik, dinî olmayan bir “iyi hayat” tanımını getirmeye itiyor bunu göreceğiz. Biraz sonraki kısa açıklamanın maksadı şüphelerin dinsel olandan olduğu kadar ahlaki olandan da uzak, tanrısız bir maneviyat bulunduğunu ve tüm felsefenin en tepesine bunu yerleştirmiş olduğumu anlamalarını sağlamaktır. Ayrıca bu düşünce alanının sadece muktedir ve katı olmakla kalmayıp aynı zamanda etimoloji açısından olduğu kadar “bilgi-severliğin”¹³⁶ nihai hedefi olan bilgelik üzerine düşünceler açısından da kaçınılmaz olduğunu görmek gerekir.

Okuyucularım bu haşmetli tarihin ne açıdan çok özel olduğunu anımsatmama bir an için müsaade ederlerse eğer, şunu da söylemek isterim ki, bu yöntemi izlediğimiz takdirde laik maneviyat neymiş sağlam ve canlı bir şekilde fark edecekler. Bir yandan da bizi ayıran ne olursa olsun, buradan çıkan idealin, günümüzün “iyi bir yaşam” sorununa, bir model olmasa bile, yeni bir kılavuz düşünce, bir karşılaştırma imkânı sunabileceğini görebileceksiniz.

Laik bir maneviyat nedir? Ahlak değerleriyle manevi değerleri karıştırmamak

Laik maneviyatı anlayışımızı mecrasından saptırabilecek bir karmaşayı işin başında ortadan kaldırmakla başlayalım.

135 Daha farklı bir perspektiften de olsa *Yaşamayı Öğrenmek II, Efsanelerin Bilgeliği*’nde (Plon, 2008) yapmıştım bunu.

136 Felsefe. Ç. N.

Genellikle farkına varılmadan geçilen yeterince talihsiz bir kafa karışıklığı var ki, bunun karşısında iki farklı tipte değeri, bir yanda ahlak değerleri ve diğer tarafta da manevi değerleri birbirinden ayırmak kaçınılmazdır. Birbirinden aslında bir hayli farklı olan bu iki alanı birbirine karıştırmak kadar felsefi anlayışa ama özellikle de insan gerçekliğine zarar veren bir şey daha yoktur. Oysaki, sıklıkla bir karmaşa yaşanır bu ikisi arasında; sadece kamusal ve siyasi tartışmalarda değil aynı zamanda genel ve geniş bir anlama sahip olan “ahlak” teriminin uzun uzağıya kullanıla kullanıla artık aradaki sınırları iyice bulandırır olduğu felsefi literatürde de geçerlidir bu durum.

Oysa genelde oldukça basittir her şey. Referans aldığımız doktrin hangisi olursa olsun ve hangi anlamda ele alırsak alalım, ahlak öncelikle diğerine saygı göstermektir. Buna hayır işlerini, cömertliği ve –evet çekinmeden söyleyiverelim– iyiliği de eklemek lazımdır. Bu tanıma odaklanacaksa, üniversitelerde bir senelik dersler açılabilir bu konuda ama kendimizi daha basit bir şekilde ifade etmek de mümkündür. Komşularıyla ve yakınımıdaki insanlar ve de yakınlarımla aramda bir ahlaki münasebet vardır onlara duyduğum saygıda, onlara yardım etmemde ve benden farklı düşünmek gibi ellerinden alınamaz bir hakları oluğunu kabul ettiğim zaman ve aynı hipotezden hareketle hayatı onlar için daha rahat ve daha güzel yapmaya çalışırken. Günümüzde biz Avrupalılar için toplumsal ahlak, biraz evvel belirtmiş olduğum gibi etrafına iyilik yapma iradesi, etkin bir şekilde diğer insanlara yardım etme gibi hayır işleri veya cömertlik olarak tanımladığimiz özellikleri de eklemekte yarar olan *İnsan Hakları* kalıbında çıkar karşımıza. “Sınır Tanıma-

yan Doktorlar” ve Rahibe Emmanuelle, insan hakları ve iyilik, diğerlerine saygı ve başkalarını da düşünmek. Evet, daha hızlı ilerlemek adına şöyle söyleyelim; işte (herkesin ideal seviyede olduğu anlamına asla gelmemekle beraber) bunlardır günümüzde vatandaşlarımızın büyük çoğunluğunun içinde yer aldığı toplumsal ahlak alanları.

Şimdi biraz hayal kurup bir an için düşünelim ve diyelim ki elimizde sihirli bir değnek var ve bu değneği şöyle bir sallamamızla birlikte dünyadaki tüm insanlar birbirleri karşısında mükemmel bir ahlaki duruş kazanacak. Gezegenimizden silinip gidecek tüm kötülükler ve ne katliamlar ne tecavüzler, ne hırsızlıklar ne cinayetler, ne adaletsizlikler ne savaşlar ne de soykırımlar kalacak. Öyle ki artık ülkelerin ordulara, polise ya da baskıcı bir adli sisteme ihtiyacı olmayacak. En basit tabiriyle bir devrim gerçekleşecek. İşte bu noktada ahlaki değerlerle manevi değerler arasındaki farklılık da gün ışığına çıkıyor; bu saydıklarımız bizim ne yaşlanmamıza bir son verecek, ne sevdiklerimizi yitirmemize, ne onları kaybetmenin acısını yaşamamıza ne de -yeri geldi diye söyleyelim hadi—aşk acılarına, bizi sevmeyenlere âşık olmamıza ve deyim yerindeyse “muz kabuğuna basıp” sıradan bir günün sonunda kendimizi utandırmamıza engel olacaktır. Kendisi için bir başka hayat hayal etmemiş kim var? Gerçek hayatın “aslında başka bir yerde” kendisini beklediğini aklından geçirmemiş olan kim? Her sabah aynı yatakta, yanında aynı adam ya da aynı kadınla uyanmaktan, aynı işten, hep aynı insanlar arasında gezinmekten asla sıkılmamış kim var?

Aşkın, sevginin ve ahlakın mantığı birbirinden çok çok farklı iki şeydir. *Clèves Prensesi*’nden *Swann’ın Bir Aşkı*’na,

Andromak'a ya da *Deniz İşçileri*'ne kadar bütün bir edebiyat sonu hep kötü biten gönül meseleleriyle dolup taşar, çünkü çok ahlaklı kimseler sevdikleri kimselerden onlara duydukları aşka karşılık göremezler. Cömertlik, saygı ve en takdire şayan iyilikler içerisinde azizler gibi yaşayabilir, en saf ve yüce ahlak değerlerini en mükemmel şekilde hayatımızda tatbik edebiliriz ve bütün bunlar, aşk söz konusu olduğunda hiçbir işe yaramaz. Sevmenin, aşkın ne akılla mantıkla ne de ahlakla bir alakası vardır ve diğer taraftan da ne olursa olsun yaşlanır, sevdiklerimizi kaybetmenin acısını yaşar, bu acılardan, hastalıklardan, tekdüzelik ve sıkıntıdan, duygusal yaşantının bu hayal kırıklıklarından kaçamayız. Bu farklı varoluş temalarının etrafını saran değerlerin, hadi itiraf edelim, ahlaki değerlerden daha güçlü ve daha kaygı verici değerler olmadığını söylemeye kim cesaret edebilir?

Daha da ileri gidelim. Dürüstçe düşünecek olursak itiraf etmek gerekir ki gerçek varoluş içerisinde sabahları uyandığımız zaman çok nadir değil midir kafamızın içinde gerçekten ahlaki düşünceler ve kaygıların uçtuğu? Elbette zaman zaman zor kararlar arifesinde buluruz kendimizi. Ama, gerçekte her zaman iyi ve adil olanın peşinden gitmesek de bunların bizi nelerde bekler olduğunu çoğu zaman biliriz. Katiyetle ahlaki açıdan baktığımız zaman görünen odur ki yapmamız ya da yapmamamız gereken aslında yeterince açıktır ve uzun uzadıya düşünmeyi gerektirmez. Felsefe tarihçilerinin çok bilinen örneğinden hareketle, on iki yaşında bir çocuk bile bilir kendisine biri muhafaza etmesi için biraz para vermişse ve bu parayı veren kimse herhangi bir şekilde ölecek olursa, söz konusu ailenin bu para meselesinden haberi olmasa bile, çocuğun o parayı götü-

rüp o merhumun ailesine vermesi gerektiğini. Şüphesiz şu ya da bu meslekle ilgili olarak biyoetik ve hatta deontoloji açısından uygulamalı ahlak meseleleri çok daha karmaşık ya da çok daha “teknik” bir hâl alabilir ancak yine de bu örnekler gündelik hayatlarımız içerisinde oldukça marjinal örneklerdir. Öte yandan, burada varoluşsal ya da “manevi” olarak adlandırdığım meseleler, “ruhani yaşantıdan” kaynaklandıkları için, sevmekle ve yas tutmakla, yaşam evreleriyle, çocuklarımızın eğitimiyle, yakınlarımızla ilişkilerimizle, varoluşsal kaza anlarında, mesleklerimizde bunalmamak için yapmamız gerekenlerle alakalı şeyler olduğu içindir ki bizi daha fazla meşgul eder ve daha uzun uzadıya endişe verir. Tutkuyla sevmek ya da birini kaybetmiş olmanın acısı ucu gerekirse biyoetik ve deontolojiye bağlanabilecek kuvvetli duygulara gark eder bizleri.

Oysa bu duygular, ısrar ediyorum ki, hiç de ahlakla ilgili değildir. Bir aziz ya da bir azize gibi yaşayabilirsiniz, karşınızdaki insana duyduğunuz saygı ve diğer insanlara yardım edişiniz insanda hayranlık uyandırabilir, insan haklarını dünyada en iyi siz uyguluyor olabilirsiniz. Ama yaşlanmanıza, ölüp gitmenize ve acı çekmenize mani değildir bunlar. Çünkü, Pascal’ın da dediği gibi gerçekler bir başka düzene tabidir; felsefenin aslında “ruhani yaşam” olarak ele aldığı ve benim de, geleneğe uymak adına “maneviyat” olarak adlandırdığım ve aslında ahlakın çok daha ötesinde, ancak yine de dinle karışmayan bir başka düzene.

Bu da ikinci özelliştir. Manevi değerler sadece ahlaki değerlere indirgenemediği gibi aynı zamanda birbirinden çok farklı iki tip maneviyat olduğunu da iyi anlamak lazımdır. Bunlardan biri

–dinler– Tanrı’yla birlikte hareket eder, diğeriye –ki büyük felsefelerdir bunlar da– tanrı olmaksızın.¹³⁷ Meseleyi mümkün mer-tebe en basit hâliyle ortaya koyabilmek için şöyle de söyleyebiliriz: Dinî maneviyatlar iyi bir yaşam nedir, Aziz Augustinus’un deyi-miyle “kutlu yaşam” nedir bunu tanımlar ve bunu da bir tanrı-yı referans alarak, inanç üzerinden yapar. Burada vurgu genel iti-barıyla bu uğruna kendimizi ulu bir varlığın ellerine teslim etti-ğimiz tevazünün bir erdem oluşunda ve kurtuluşumuzun da bu-rada olduğundadır. Öte yandan büyük felsefeler, en azından bir dinin hizmetinde olmayan büyük felsefeler, iyi bir yaşam sorun-salı karşısında ne Tanrı’yla ne de bir inançla alakası olan bir bil-gelik arayışı içerisinde fakat bir taraftan da eldeki imkânlar elver-diği ölçüde ölümlülük hâlini de göz ardı etmeden ve aklın aydın-lığıyla, daima laik bir cevap bulma eğilimindedir. Bu bağlamda din âlimleri zamanın başından beri felsefenin beyhudeliğinden dem vurmuş, felsefeyi her zaman, kendi inancına bağlamak iste-diği yeni-Platoncuların yüzüne, “Siz kusursuzlar!” diye haykıran bir Aziz Augustinus misali, büyük günah olan aşırı gurura kapıl-makla itham etmekten geri kalmamışlardır.

Zamanımızın en büyük entelektüel zayıflıklarından bi-ri de beşeri bilimler ve kuşkucu düşüncelerin güç kazanma-ya başlamasıyla birlikte felsefenin artık sıklıkla bilgelik ve iyi bir yaşam konularında ne yazık ki sorgulamalarını sürdürme-mek, kesinlikle laik bile olsa maneviyat alanından kaçmak ve buraları dine terk etmek eğilimine girmiş olmasıdır.¹³⁸ Bunun

137 *Yaşamayı Öğrenmek* adlı kitabımın ilk cildinde “dini felsefelerin” tabi ki özellikle de Hristiyan felsefesinin durumunu etraflıca ele almıştım.

138 Bunun da istisnaları var elbette. Örneğin André Compté-Sponville geliyor aklıma ya da Roger-Pol Droit. İkinciyle ilgili olarak bkz. *Les Héros de la Sagesse (Bilgelikğin Kahramanları)*, Plon, 2009.

neticesinde de felsefe sadece önceki düşüncelerin gelenek, yıkım, soybilim ve arkeolojisinin eleştirisi olmaya indirgenmiştir. Ve ne zaman daha pozitif olmayı istese, aynı eşit derecede saygıdeğer olan Rawls ve Habermas gibi yazarların örneklerinde gördüğümüz üzere, özünde ahlaki ve siyasi bir düşünce olarak kalmıştır. İşte, felsefenin bu şekilde basit bir ahlak veya bir “toplum teorisine” indirgenişine bilgi felsefesi dediğimiz müspet bilimler (Popper buna iyi bir örnektir) ve hatta insani bilimlere de (buna da bir diğer örnek Habermas’tır) temas eden bir bilgi düşüncesi eşlik etmiştir. Ancak her hâlükârda felsefenin özünden, felsefeye adını veren ve amacını ortaya koyan özden kaçılmıştır. Felsefe kelimesinin kökenindeki *philo-sophia* kavramının bile o olmaksızın bir anlam ifade etmeyeceği ve bu şekilde devamının da anlamsızlaşacağı bu öz bilgelik, iyi bir yaşamı öğrenmektir.¹³⁹

Şimdi somut bir örnek üzerinden görelim bakalım Batı’da laik maneviyatın ilk içeriği neymiş, ne şekilde felsefenin çerçevesini çizmiş. Odysseus’un başından geçenlere bakalım. Böylece, aynı zamanda ne ahlakla ne de dinle karışmayan bir iyi yaşam alanının da nasıl ortaya çıkmış olduğunu kesinlikle açık ve ikna edici bir şekilde görebileceğiz.

139 Bu konuyla ilgili olarak Habermas ile bir konuşmamızı anımsıyorum, 25 yıl kadar önceydi. Kendisini hangi açılardan bir toplumbilimci daha doğrusu kendi jargonunda yer alan Gesellschaftstheorie açısından “toplum nazariyatçısı/teoriseni” gibi değil de daha fazla bir filozof gibi hissettiğini sormuştum kendisine. Nazik ama dosdoğru bir cevap vermişti bana. Aslında sorunun ona göre anlamsızlığından, çünkü bu türlü bir ayrımın epey bir zaman öncesinden beri ortadan kalkmış olduğundan bahsederken. Bu konu beni gerçekten çok fazla ilgilendiriyor; sınıflandırmalara ve yaftalamalara bayıldığımdan değil ama iyi bir yaşam, bilgelik sorununun onun nasıl bir şey olması gerektiğini anlatması gerekirken sadece ne olduğunu açıklamış gibi görünen beşeri bilimlerin değil ama çok uzun bir zamandır felsefenin meselesi olmasından ötürü.

Bati'da laik maneviyatın ilk örneği: Odysseus'un başından geçenler, felsefenin çerçevesi

Neler geçmiştir Odysseus'un başından? İthaka kralı ve Grek kahramanlarının timsali Odysseus on uzun sene boyunca ve kendi rızası dışında o dehşetengiz Truva savaşında saf tutar. Onun için her şey uyumla taban tabana zıt olan kaosla, karmaşayla, ihtilaflarla başlar ve yolculuğu boyunca –ki hayatın da anlamını ifade eder bu yolculuk– yitirmiş olduğu, savaşla yerle bir olmuş olan bu uyumu yeniden bulabilmeyi amaçlamıştır. Odysseus meşhur *Truva Atı* sayesinde kendi tarafının, yani Yunan tarafının kazanmasını sağlar savaşı; Truvalıların gayet ihtiyatsız bir şekilde şehirlerine kabul ettikleri bu tahtadan atın içerisinde saklanmış olan Yunan askerleri gece bastırınca saklandıkları yerden çıkar ve uykudaki Truvalıları katlederler. Tek bir kurtulan olmaz.

On yıl süren kargaşa, kan ve vahşetin ardından savaşın sona ermesiyle birlikte Odysseus'un de artık aklında bir tek düşünce vardır: Huzurlu bir hayat sürmek, evine dönüp, İthaka'ya, sarayına karısı Penelope'ye ve oğlu Telemakos'a kavuşmak. Acelesi vardır yani. Hayatına acilen bir düzen vermesi gerekmektedir zira tanıklık ettiği acılar artık dayanılmaz boyutlara varmıştır. Oysa geri dönüş yolculuğu da bir on sene daha sürecektir Odysseus'un. Yani aynı savaştan bir tane daha demektir bu. Neden bu denli uzundur dönüş yolu? Çünkü, anlatının hiç şüphesiz en meşhur bölümlerinden birinde Odysseus Poliphemos adında bir kiklopun gözünü oyar. Ancak, denizlerin ve suların korkunç tanrısı Poseidon'un pek çok çocuğundan biridir Odysseus ve arkadaşlarıyla karnını doyurmaya kalkan bu Polyph-

mos. Ve Poseidon'un evladının intikamını alması gerekmektedir. İşin kuralı budur. Dolayısıyla Poseidon, Odysseus'un İthaka'ya geri dönüş yoluna korkunç tuzaklar döşer.

Bu tuzaklar tesadüfî olarak seçilmiş değillerdir ve her birinin aslında önemli bir anlamı vardır. Onlara biraz daha yakından bakıldığında zaman istisnasız hepsinin de felsefî bir anlamı olduğu görülür: Tuzakların hepsi de unutma kavramıyla alakalıdır. Poseidon, savaştan barışa, kaostan uyuma, "kendi dışından kendi içine" doğru uzanan bu yolculuğu Odysseus'a unutturmak istemektedir. Odysseus hafızasını kaybetsin diye elinden geleni ardına koymaz Poseidon; yolda kalsın ve hayatın anlamını bile artık bilemez olsun diye. Sirenlerin, büyücü Kirke'nin şarkıları mı dersiniz, insana her şeyi unutturan Lotus tohumları mı yoksa kahramanımızı en önemli anlarda avucuna alıveren uykular mı? Hem de öyle bir uykudur ki bu, kahramanımız tam amacına ulaşmış, İthaka kıyıları karşıda görünürken geliverir ve onlar uyurken çıkan bir rüzgârın etkisiyle gemileri tekrar açıklara sürüklenir. Kahramanımız bir kez daha kaybolmuştur. Yoldaki bütün bu talihsizlikler hep unutmak ve unutuluşla alakalıdır. Kaldı ki şu da akıldan çıkartılmamalı; on yıl süren savaş boyunca da on yıl süren geri dönüş yolunda da Odysseus şimdiki zamanda yaşamamıştır asla. Aklı ya geçmişe ya da geleceğe takılıp kalmış, bir gün gelip de İthaka'ya geri dönmeyi beklemekte, İthaka hayali ve İthaka'ya dönme umuduyla yaşamaktadır. O an içerisindeki gerçek İthaka değildir bu. Bu anlamda da Odysseus "kendisi dışındadır". Olduğu kişiyle, kendisiyle bir uzlaşa sağlayamamış, dünyanın düzeniyle, kozmosla barışmadıkça elde edilemeyen o huzur ve uyumdan

mahrumdur. Kapsamı daha da genişletmek ve karşımıza çıkacak bir felsefi konuyu daha eklemek istersek şunu da söyleyebiliriz ki, Odysseus Horace'ın *carpe diem*¹⁴⁰'inin kaderini sevmek demek olan *amor fati*'nin, Nietzsche'den bile önce Stoacı bilgelerin dahi övgüyle bahsettikleri şu anın, şu anda ve burada olanın ve olmanın tam zıttı bir durumdadır. Kısacası, hayatının bir anlamı ve amacı olmasına rağmen "iyi bir hayat" yaşama hayalinden hep uzaktır. Ayrıca bu hayal kendisine baştan verilmiş değildir.

Bu konuya döneceğiz.

Ama şimdi biraz da bu maceranın en önemli anına, henüz bu anlatının derinliklerinden adım adım çıkmakta olan laik maneviyatın ne olduğunu açıkça görememiş olan okurlarımızın da bunu anlamasını sağlamak için diğerlerinden çok daha önemli bir noktaya bakalım. Poseidon'un Odysseus'un yoluna çıkarttığı engeller içinde bir tanesi vardır ki bu çok temel anlatının felsefi özelliğini de ortaya koymaktadır. Hoş bir adı vardır bu engelin: "Kalipso". Bir tanrıçadır Kalipso ve iki şey vardır simgelediği: Sahip olduğu eşsiz bir güzellik ve –yine sahip olduğu– ölümsüzlük. Ne yaşlılık nedir bilir ne de ölümden haberi vardır ve sevişmeye düşkündür. Bir tür "atom silahı", cinsel bombadır.

Oysaki bu eşsiz ölümsüz ilahe, Odysseus olarak nam salan talihsiz ölümlüye âşık olur. Odysseus'un adasına ayak bastığı andan itibaren gönlünü kaptırır ona ve adasında hapsedmeye karar verir. Yunancada Kalipso'nun adı *calypstein*'den yani "saklamaktan" gelir. Güzeldir Kalipso, bunu söylemiştim zaten ama

140 *carpe diem*; günü yakala, içinde bulunduğun anı yaşa. Ç. N.

adası da tam bir cennettir. Bir adamın hayal edebileceği her şey vardır bu adada. Harika yiyecekler, ılıman bir iklim, harikula-de manzaralar ve iki sevgilinin hayatını kolaylaştırıp güzelleştirmek için güzel orman perilerinden bir ordu. Kalipso zamanını Odysseus ile sevişerek geçirir ve Odysseus'u yanında tutmak için her şeyi göze almıştır; yeter ki evine dönmesin. Diğer bir deyişle Odysseus'un İthaka'yı unutmaması için elinden geleni ardına koymaz ki, *Odysseia*'da metin içerisinde altı çizilen tema yine unutmaktır. Ne var ki, Odysseus evrenin kendisine düşen hissesine bir mıkna-tıs gibi sıkı sıkıya sarılmıştır. Evine dönmek arzusundan bir an olsun vazgeçmez; yani "doğal yerini", Aristo'nun da ifade edeceği gibi, evrenin düzeni içerisindeki yerini bulmaktan vazgeçemez. Her ne pahasına olursa olsun yitirdiği uyumu bulmak zorundadır; her gece, etrafındaki onca güzelliklere rağmen bir kayanın üzerine tırmanıp İthaka ile arasında kendilerini ayıran denizleri düşünerek gözyaşları akıtır.

Günlerden bir gün Athena bu hıçkırıklara kulak misafiri olur ve Odysseus'a yardım etmeye karar verir. Kalipso'ya Odysseus'u bırakması ve evine dönmesine izin vermesi emrini iletmek için de babası Zeus'tan Hermes'i, Zeus'un sadık elçisini alır yanına. Hermes'in ağzından bu kötü haberi duyan Kalipso büyük bir öfke ve umutsuzluğa kapılır. Kendilerinin her şeyi yapabileceğine inanan ve özellikle de bir ölümsüzün basit bir ölümlüye âşık olmasından nefret eden Olimpos tanrılarıyla sonsuz bir kavgaya tutuşur. Zehrini akıttıktan sonra Kalipso'nun artık bu emirleri yerine getirmekten başka şansı yoktur. Zeus'un emirleri tartışılabilir değildir zaten. Fakat, Odysseus'u her şeye rağmen elinde tutabilmek için son bir şey

daha dener. Dinsel diyebileceğimiz bir strateji geliştirir; hatta daha Hıristiyanlık diye bir şey yokken “Hıristiyan bir strateji” de diyebileceğimiz bir taktiktir bu. Bir ölümsüz için imkânsız bir şey sunar Odysseus’a; bir insana verilebilecek en güzel armağan: Ölümsüzlük teklif eder ona, ama dahası, sevgilisini yanında kalmaya ikna edebilmek için teklifine sonsuza kadar genç kalmayı da ekler. Sonsuza kadar genç kalmak zaten başlı başına yeterince ağız sulandırıcıdır. Aslında, Kalipso’nun aklında bir başka olayın hatırası, kendisi de bir ölümlü olan Tython’a âşık olmuş başka bir tanrıçanın, Eos’un hikâyesi vardır. Ve Eos da sevdiğini yanından ayırmamak için ona ölümsüzlük teklif etmiş fakat şanssızlık bu ya, yanına sonsuz gençliği eklemeyi unutmuştur! Gençlik olmayınca, hikâyenin sonunda sarayın köşelerinde gezinen kupkuru bir Tython çıkar karşımıza; bir türlü ölüp gidemeyen korkunç bir şey! Bu işten sıyrılabilmek için Eos onu bir cırcır böceğine çevirir. Kalipso başına böyle bir şey gelmesini istemez elbet ve ölümsüzlük teklifine gençliği de ekler. Ancak işler beklediği gibi gitmez. Odysseus teklifi geri çevirir; çünkü ne İthaka’yı unutabilmiştir ne de hayatına anlam katan “iyi bir hayat” tanımını.

Ölümsüzlük teklifinin bu şekilde geri çevrilisinde müthiş bir derinlik vardır. Hikâyeye başlamadan önce de belirtmiş olduğumuz gibi laik maneviyat dediğim şeyin doğuşuna tanıklık ederiz aslında bu hikâyede; ne inançla ne de bir tanrıdan gelecek kurtuluşla ilintisi olmayan iyi bir yaşamın en birinci tanımı belirir karşımızda. Bu reddediş içerisinde, aslında, tüm Yunan mitlerinin en derin mesajı yer almaktadır; o ileti ki felsefenin de kendince en kavramsal ve rasyonel bir şekilde ele almayı deneyeceği bir iletidir.

Bir bakıma dine de karşıt olan bu mesaj da şudur: İnsanın varoluş maksadı tek tanrılı dinlerin iddia ettiği gibi ilahi kurtuluşa hak kazanmak, ölümsüzlüğe erişmek değildir; çünkü gerçekten de sonu ölümle biten güzel bir hayat, sonu başarısızlıkla neticelenen ölümsüz bir hayattan daha iyidir. Dinlerin büyük bir çoğunluğu tarafından inanmamız istenen şeyin aksine, hayatın nihai hedefi sonsuza kadar yaşayabilmek için ölümsüzlük elde etmek değildir. Asıl hedef, yenmek, ama ölümü yenmek değil –ki bu da zaten mümkün değildir– ölüm korkusunun bize çektirdiği işkenceler karşısında galip gelmektir ki asıl farklı olan da budur ve her şeyden önce Odysseus’un kendisine sunulan ölümsüzlük teklifini geri çevirişinde de gördüğümüz gibi insanın ölümlü olduğunu kabul etmesi gerekir. Ve bu kabul leniş bir kere insan aklına kazındığı zaman hedef, aynı zamanda dünyada iyi bir hayat yaşayabilmektir, “şimdi ve burada” da diyebiliriz, evet şimdi ve burada yakalayabilmektir iyi bir hayatı ama tanrıların yardımı olmaksızın, aklın ve kozmik düzenle barışık olmanın verdiği aydınlık zihinlerle. Diğer bir deyişle “yersizlik”, yani evinden uzakta ve kendinden uzakta bir yaşam, uyumsuz, doğal mekânından ırak bir hayat, Odysseus için zaten ölüm kadar fenadır. Dolayısıyla, âdeta taşla işlenen iyi bir hayatın tanımıdır bu. İşte laik maneviyat kavramının içi de yavaş yavaş bu noktada dolmaya, resim yavaş yavaş bu noktada renklenmeye başlar ve bu şekilde baştan tahmin edilemeyen bir tutarlılık ve güç kazanır.

Daha açık olmak gerekirse, üç temel kıstas vardır temelinde. Daha sonraları büyük ölçüde Yunan mitolojisinde, Stoacılar da artık destanların ya da mitlerin edebi biçiminde değilse

de felsefeye uygun kavramsal ve dinî unsurlardan ayrılmış bir formda tekrar karşımıza çıkacak olan üç kriter. Bu antik maneviyata bir anlam katabilmek için, bu üç kıstas nelerdir, bu antik maneviyata temel oluşturan, tutarlılık kazandıran ve akılcı muhtevasını katan kriterler hangileridir buna bakalım.

Odysseus'un yolculuğu esnasında ortaya çıkan bilgelikte gördüğümüz ilk karakteristik özellik ve yapılması gereken şey, kahramanımızın da benzersiz bir cesaret örneğiyle gerçekleştirdiği üzere, "aydınlık" içinde, bilinçli bir şekilde yaşamaktır. Ve bu aydınlık bilinç için her şeyden önce bizim de içinde bulunduğumuz durumu, ölümlü olduğumuz gerçeğini kabul edebilmek gerekir. İnsani, dolayısıyla da bitimli fakat dünyayla ve onun olanlarla barışık bir varoluşu, ölümsüzlüğün seraplarına tercih etmek lazımdır. Gerçekten ne isek onunla barışık yaşamak, insan olma durumuyla, sonsuz varlıklarla yarışmadan ve onlara öykünmeden yaşamak. İşte Odysseus'un bilgeliğinden bize kalan, aynı zamanda Apollon tapınağında karşımıza çıkan deyişlerin de kaynağı olan miras da budur: "Aşırya Kaçma" ve "Kendini Bil". Tanrı olmadığını ve bir ölümlü olduğunu unutma. Çünkü iyi bir yaşam sürebilmek için bize gereken gerçek huzur, ancak ölüm korkusunu aşabildiğimiz ölçüde elde edilebilir. "Felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir" ifadesi, Platon'dan Montaigne'e ve Schopenhauer'a kadar pek çok düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Gerçekte ne anlama gelir peki? Felsefe gerçekten de bu endişeyi aşmaya yardımcı olabilir mi? Ya da daha iyisi bu gerçeği kabul etmeyi sağlayabilir mi? Biraz sonra bu önemli meseleye geri döneceğiz. Fakat, şimdi Odysseus'un ölüm karşısında dayılanan bir kendini bilmez

olmadığını görebiliriz. Çünkü Kalipso'nun bu "dinsel" teklifi- ni geri çevirdiği anda, Orfeus ile birlikte ölümle yüz yüze gele- bilen o birkaç ölümlülerden biridir artık o da. Sadece savaş sı- rasında ve geri dönüş yolunda yüzlerce kez ölümle karşı karşıya kalmamış, aynı zamanda hayatını kaybettikten sonra insanlara neler olduğunu cehenneme bizzat giderek kendi gözleriyle gö- rebilmiştir. *Odysseia*'nın XI'nci kitabında yer alır bize anlatılan bu sahne ve günümüzde hâlâ bir gerilim hatta vıcık vıcık bir kor- ku filmine konu olabilecek mükemmel bir senaryoyu barındırır içinde. Ölüm vahşi ve korkunçtur, cehennem de kelimenin tam anlamıyla tiksinti verici bir yerdir. Oraya düşen varlıkların ne bir yüzü ne de bir sesi vardır; tüm kimlikleri silinmiş, kişilikleri yok olmuş "İsimsiz" meçhuller hâline gelmişlerdir. Bu kitleden yükselen karmaşık yaygara korkunç bir mutsuzluğun, sonsuz ve dehşetengiz bir üzüntünün habercisidir. Odysseus Kalipso'nun teklifini bilinçli olarak, yani teklifi reddetmesi hâlinde kendisi- ni bekleyenleri bilerek ve ölümlü olduğunun da farkında olarak geri çevirir. Neden? Çünkü, bilir ki ölüm de hayatın bir parça- sıdır, bilir ki ölüm kim olduğumuzun en derinlerdeki yapı taş- larındandır ve bunu yadsımak kaybetmek anlamına gelir. Do- layısıyla asıl mesele ölüm değildir ve üstesinden gelinmesi gere- ken asıl şey ölüm korkusudur. İyi bir yaşam sürebilmek için ge- reken bilgeliği elde edebilmek için mümkün merteye aşabilmek lazımdır ölüm korkusunu.

Felsefe tarafından da daha önce Epikürcüler ve Stoacılar gi- bi ele alınacak olan ikinci kıstas da insan yaşamı üzerine sürekl- li olarak gölgesi vuran iki kötülük olduğu düşüncesidir: geçmiş ve gelecek. Geçmiş ve gelecek, bize hiç yoktan acılar çektiren iki

endişe kaynağıdır ve gerçek huzuru elde edebilmek için kendimizi bunlardan nasıl “kurtaracağımızı” öğrenmemiz lazımdır.

Peki, neden geçmiş ve gelecek?

Çünkü geçmiş, eğer ki geçmişten başlayacak olursak, durmaksızın toprağa doğru demesek de geriye doğru çeker bizi. Eğer ki geçmiş mutluluk doluysa geçmişe özlem duyarız. Acılı bir geçmiş olmuş ise Spinoza’nın güzel bir ifadeyle “hüzünlü tutkular” olarak adlandırdığı, bizi gece uykumuzdan uyandıran ve hayatı bize zindan eden pişmanlıklar ve suçluluk duygularına varıncaya kadar gider yolumuz.

O hâlde, geçmişten kaçarken sığındığımız limandır gelecek ve Hristiyanların ifadesiyle umut beslemeye başlarız. Ancak Yunanların gözündeki en fenasıdır umut. Daha beter bir şey yoktur umuttan. Durmak bilmeden bizi “her şey daha iyi olacak” kandırmacasının içine çeker ve cennete gideceğimize bizi inandıran ya da gökten değil de yerden bir örnek verirken bize bir şeyler değiştiren, yeni bir araba aldırarak, yeni bir saç tarzı arattırarak, ayakkabılarımızı değiştiren, yeni bir iş, yeni bir ev, yeni arkadaşlar ya da yeni bir eş arattırarak bu yanılsamalıdır. Ve tüm bunlar, doğal olarak hem hatalı hem de boşunadır. Öyledir, çünkü asıl sorun henüz gerçeklik kazanmamış olan—geçmiş gerçek değildir çünkü artık yoktur ve gelecek ise henüz var olmamıştır—bu iki zaman parçası içinde gizlenen korkular ve umutlar şimdiki zamanı kaçırmamıza neden olur. Yunan bilgeliğinin Doğu’daki karşılığı olan Budist bir atasözünde de denildiği gibi: “Şimdi ve burada yaşamakta olduğumuz an ve şu an içerisinde bizimle burada bulunan insanlar hayatımızın en önemli anı ve insanlarıdır bizim için”. Çünkü tek ger-

çek olan onlardır. Oysa, tekrar ediyorum, şu savaş ve sonrasında da uyuma, kozmik düzen içerisindeki doğal mekânına, ailesine, ülkesine dönüş yolunda geçirdiği yirmi sene içerisinde Odysseus sadece ve sadece geçmiş ve gelecekte yaşamış, İthaka nostaljisi ve İthaka'ya varma umudu içerisinde kısılmış ancak asla İthaka sevgisiyle dolu bir şimdiki zaman içinde olmamıştır. Lise yıllarında bizlere felsefi anlamını asla anlatmadan sadece tercüme etmemizi istedikleri o meşhur *Lucilius'a Mektuplar*'ında Seneca'nın da dediği gibi hayali bir geçmiş ve var olmayan bir gelecekte yaşamak "bize sadece şimdiki zamanı kaçırtır."

Şimdiki zamanla uyum içerisinde olduğumuzda –ki imkânsız değildir bu– şunu anlarız: Odysseus'un İthaka'sına ya da Penelope'sine kavuştuğu o an kahramanın doğal mekânıyla, evrende kendisinin olan mekânla da uyum içerisinde olduğu andır. Odysseus artık yirmi yıl sonra evine, evrendeki mekânına dönmüştür. Artık dünyanın uyumuyla ahenk içerisinde yaşayabilir. Ama dünya gibi kozmik düzen de sonsuzdur ve bununla uyum sağlayan Odysseus da tabiri caizse sonsuzluğun bir parçasına, kozmosun atomlarından birisine dönüşecektir. Onun için ölüm artık bir geçiş, bir durumdan diğerine bir değişim, artık korkmanın faydasız olduğu bir dönüşüm olmaktan çıkacaktır. Şimdiki zamanda yaşamak, burayı ve şimdiyi mesken tutmuş olmak zaten sonsuzluğu yudumlamaktır. Odysseus Penelope'ye yeniden kavuştuğu ve Penelope'yle tekrar buluşup aynı yastığa baş koyduğunda, tanrılar da âşıklar birbirlerine söyleyecek neleri varsa söyleyebilsinler ve birbirlerini istedikleri kadar sevebilsinler diye bu buluşma anını uzatacaklardır. İşte o an, uzatılmış olan o an ne kadar sürecektir? Bunu tabii ki, kimse bilemez. Belki de ölümlülerin elde ede-

bileceği kadar bir sonsuzluk boyunca diyebiliriz buna; en azından şimdiki zaman içerisinde var olabilme, umut gibi nostalji hayalinden de kurtulabilme bilgeliğini elde etmiş olduklarını düşünecek olursak. Çünkü o an, o bilgelik ve huzur anı, ne kendisinden önceki geçmiş ne de devamındaki geleceğe göre –görece olarak– şekillenmeyecektir.

Bu da bizi iyi bir yaşamın üçüncü kıstasına getiriyor; Odysseus'un Kalipso karşısındaki seçiminde şekillenmiş olduğu üzere, laik maneviyatın üçüncü şartı, üçüncü kriterine.

İnsan hayatının amacı sonsuza kadar yaşamak değildir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, kurtuluş burada saklı değildir. Ancak bu dinsel arayışın boşuna olmadığını da belirtmek gerekir. İnsan hayatının amacı, gerçekte kendi kendisinin zıddına dönüşür, bu hayatta bile öz benliğimizi, bir insan varlığı olarak temel kimliğimizi yitirmemize neden olarak bizi daha bu dünyada ölüme mahkûm eder. Kendinden kopmak, bir ölümsüzlük vaadi peşine takılıp ölümlü olduğunu unutmak cehennemleri dolduran, yüzlerini kaybetmiş, yüzleri olmadığından artık birer kişi de olmayan ve artık kendisi olmadığından kendi kendini, adını da kaybetmiş gölgeler arasında yerini almak demektir. Uçurum gibi derin bir ikilemdir bu: Ölümsüzlük arayışı yok olmanın, varlığını kaybetmenin bir başka veçhesine bürünür. İşte, en temelde Odysseus'un aklından geçen de budur ve baştan çıkarıcı tanrıçadan yansıyan seraplara bu şekilde yüz çevirir. Ölümü kabul etmek bundan böyle korkulacak bir tevekkül, bir teslimiyet değildir. Aksine, hayatın, huzuru bulmanın ve mutluluğun bir şartı, iyi bir yaşama geçiş için gerekli bir giriş kapısıdır. Modernlerin bilgeliğine ulaşmak arzumuz, çağdaş

bir laik maneviyat arayışını içinde barındıran ve nasıl mümkün olduğunu da göreceğimiz bir mesajdır bu.

Burada görünen odur ki, aynı büyük dinler gibi felsefi maneviyatın da ilgilendiği şey insanları kurtarmaktır. Ancak bunu yaparken farklı görünmek adına ne tanrılara ne de inanca değinir. Sözlüklere bakacak olursak görürüz ki kurtuluş “büyük bir tehlike ya da büyük bir mutsuzluktan kurtulmak” olarak ifade edilmektedir. Latince ve Yunancada kurtuluş kelimesinin “kurtarmak” kökünden gelmesi gibi Yunancada da “kurtarmak” fiili *sauzein* kökünden gelen *sotérios*’tur. Peki, kurtulunması gerekli o büyük tehlike ya da o büyük mutsuzluk nedir? Tabii ki her şeyden önce varlığımızı tehdit eden, var oluşumuzu kuşatan, kelimenin tam anlamıyla benliğimizi “köşeye sıkıştıran” ve ezen o korkulardır bu ve bunlardan kurtulmak lazımdır. Bilgelik elde etme tutkusuna hayat veren fikir, huzur arayışı –ki felsefe (*philo-sophia*) kelimesi için de bu daha iyi bir tercüme olabilir– bir inançtır; korkuların bizi engellemesine ne kadar müsaade edersek, bu korkular içinde ne denli kısıp kalmışsak huzuru elde etmekten de o denli uzaklaştığımız, kişinin kendi düşüncelerinde özgür olamayacağı ve bu durumda bilgidenden de sevgiden de o denli uzaklaşacağımız ve yoksun kalacağımız ve iyi bir yaşamın bu yolla elde edilemeyeceğine inanmaktır. İster hastalık korkusu olsun, ister yalnızlık korkusu, gece korkusu, kapalı bir yerde duramamak ya da aklınıza gelen hangi korku olursa olsun, bizi bir kere avucuna aldıysa, o aydınlığı, o akli ve cömertliği yitirmişiz demektir. Üzerimize bastıran ve yüreğimizi donduran bu ağırlıklardan kurtulamadığımız takdirde huzur içerisinde ya da diğer bir ifadeyle özgürce sevme-

mize ve düşünmemize mani olan bir benmerkezcilik içerisinde yok olup, kararıp gitmişiz demektir. Dolayısıyla, huzur elde edebilmek için öncelikle bu korkulardan olabildiğince kurtulmak lazımdır ve büyük tek tanrılı dinlerin aksine, felsefe bunu kendi imkânlarımızla, akıl ile yapmaya çağırır bizi, bir öteki ve bir inanç ile değil. İşte Odysseus'un Kalipso'nun teklifini reddedişinde yatan nihai mesaj budur.

Özetleyecek olursam, burada ortaya çıkan laik maneviyatı insana ilham veren şu Stoacı sözlerle ifade etmek mümkündür: “Bilge kişi daha az pişmanlık duymayı, daha az ummayı ve biraz daha fazla sevmeyi başarabilmiş kişidir”. Nietzsche'nin de yukarıda bahsetmiş olduğumuz bilgelik tanımında yer verdiği *amor fati*, yani kaderini sevmekten kastı da budur; elinde olanı, önündekini, şu an ve burada olanı sevmek. Şimdiki zamanda yaşamayı başarmak, nostalji, pişmanlık ve vicdan azabı dediğimiz ve bizi geçmişe doğru çeken şu “hüzünlü tutkulara”, ya da bizi geleceği düşünmeye zorlayan yanılsamalardan ibaret umutlar ve projelere kapılıp şimdiyi unutmamak, şimdiyi reddetmemek. İşte gerçek bilgelik. Neden mi? Çünkü, her ne kadar ölümlü ve yok olup gidecek de olsak, bu dünyada bize sonsuzluğu tattıracak olan budur.

Burada daha fazla ayrıntısına girmeyeceğim, “iyi hayat” tanımımızın. Biraz sonra da göreceğimiz üzere, tüm azametine ve ilham kaynağı olma gücüne rağmen önereceğim bu değil. Önerimin sevgi ve bir dünya bilgeliğiyle alakalı olduğunu da birazdan iyice anlatacağım. Odysseus'un çizmiş olduğu yolda beni asıl ilgilendiren şey, bunun bize nasıl bir laik maneviyat modeli demeyeyim ama nasıl bir örnek, ilk örnek sunacağı, dinî olmayan nasıl bir iyi hayat tanımı yapacağı, ne kurtarıcı bir tanrıya

ne de bir şekilde akla düşman bir inanca bağlı olmayan nasıl bir dünya görüşü ortaya koyacağıdır. Burada da laik maneviyat dediğimiz şeyin nasıl tek bir ahlaka indirgenmediğini ve hem de aslında dinle hiç de karışır olmadığını ve aslında felsefi bir çerçeveye ortaya koyduğunu görmek mümkündür. Dahası, Jean-Pierre Vernant'ın da çok iyi gözlemlediği şekilde; yaygın görüşün aksine, mitte akıl ve mitolojiyle felsefe arasında bir kırılmadan çok devamlılık vardır. Eldeki kanıtlar göstermektedir ki –ki bunu Odysseus'un mesajıyla birleştirmemek lazımdır– iyi hayatın tanımıyla ilgili bir başka bakış açısı, bir başka maneviyat seçebiliriz. Ama böyle bir düşünce evreni yokmuş, felsefe ahlak veya politika ya da bilime sadece bir eleştirel bakıştan ibaretmiş gibi. İşte bunu yapamayız. Ve işte okuyucularıma en baştan ve hemen göstermek istediğim de bu işte; bunu iyice kavrayabilelim ki konumuza devam etmek mümkün olabilsin.

Yanlış anlaşılma olmasın: Odysseus'un bilgeliğini sanki bugün yaşamakta olduğumuz zamana uyarmışçasına, olduğu gibi alalım demiyorum; böyle bir ricam, ısrarım yok. Benim meselem bu değil. Homeros'un mesajı hâlâ bize hitap ediyor etmesine; gözümüzde hâlâ devam eden bir yüceliği de var. Bir gerçeklik payı olmakla beraber, özellikle ölümü kabulleniş konusunda bu mesajı olduğu gibi kabul edebileceğimizi ya da bizim çağımıza uyaçağını iddia etmiyorum. Öyle olsaydı zaten, kitaba noktayı burada koyabilirdim. Mitolojinin ve antik felsefenin devri değil artık yaşadığımız, ne de onların bilgeliği bizim bilgeliğimiz. O devirlerden bu yana, üzerine odaklandığımız meseleye, yani iyi bir yaşam, laik bilgelik veya laik maneviyat konularına hiç de azımsanamaz etkiler yaratan sayısız devrimler yaşandı. Hristiyan dev-

rimi gibi, bilim devrimi gibi, demokratik ve hümanist devrimler gibi ama özellikle de ikinci hümanizmin temelini oluşturan aşk/sevgi devrimi gibi. İşte bunların neticesinde artık bizim, ne kadar hayranı olursak olalım Eskilerin bilgeliğinden ayrı, onunla karıştırılmayacak bir modern bilgeliğini aramamız lazımdır.

Odysseus'un yaşadıklarında benim asıl ilgimi çeken ve aslında günümüze dair şu düşüncelerin de ana temasını oluşturan şey, kendisine ait olan ideal, bugün büyük ölçüde bize ait olan laik sağduyunun gereklerine denk düştüğüne inandığım başarılı bir varoluş arayışıdır. Hristiyanlık öncesi ve sonrasının birbirine benzer olduğunu söylemek mümkündür. Bunu ifade ederken inanları da inanmayanları da incitmek değil maksadımız ama onların da laikliğin hücrelerine nüfuz etmiş olduğu toplumlarda yaşadıklarını kabul etmeleri gerekir. Burada ortaya koymak istediğim inceleme ve düşünceler de dolayısıyla, her ne kadar tarih karşısında özenli ve temkinli de olsalar, günümüze ait bir perspektife bir hayli oturuyor. Diğer bir deyişle, Odysseus'un başından geçenlerden çıkarımım projenin biçimidir, doğrudan Homeros'un zerk etmiş olduğu muhteva değil. Ve tabii ki bu projenin içeriğini de şimdiki zamana uygun bir içerikle doldurmamız gerekir.

Çağdaş insanın durumu: Birbirinden ayrılamaz olan iki düşüncenin, sevgi ve laikliğin güç kazanmasıyla ilişkili olarak ölümle kurulan yeni münasebet

İçinde bulunduğumuz durum aslında artık Odysseus'un-kiyle aynı değil. Yunan kahramanın maceralarının özündeki ideal, görmüş olduğumuz gibi her şeyden önce bir dünya bilge-

liğidir, dünyayı tanımaktır. İçerisinde ilk bakışta kozmik düzenle bir uzlaş projesi barındırmaktadır. Oysa, evrenden kopmuş ve yeni tutkuların peşine takılmış olan çağdaş insanın durumu tamamıyla farklıdır. Bu farklılık çok açık bir şekilde zaten kendileri de geleneksel toplu köy yaşantısının aynı zamanda hem dinsel hem de kırsal antik yapılarından kurtuluşumuzun bir sonucu olan aşk evlilikleri ve çağdaş ailelerin ortaya çıkışıyla alakalıdır. Bunu anlamak prensip olarak böylesine kolay olmasına rağmen, bahsedilen gelişmelerin çok ciddi etkileri olduğu da açıktır. Peki, ama bu ne anlama gelir? Meselenin temeline inmek istiyorsak, bunun anlamını görmek zorundayız: Buraya kadar görmüş olduğumuz üzere, hem ücretli çalışmanın, yani diğer anlamıyla kapitalizmin ve hem de aşk evliliklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan cemiyetten kopuş, aynı zamanda dinlerin zincirlerine rağmen kat edilmiş olan bu mesafe, bu uzaklaşma ve aynı şekilde laikliğin ortaya çıkışı aynı oluş içerisinde bizi hem ayrılık ve ölüm acısı karşısında daha savunmasız bırakmış hem de bunların acımasızlıklarına hiç olmadığı kadar çok maruz bırakmıştır. İşte günümüz insanının içinde bulunduğu durum itibarıyla varoluşunun hiç tartışmasız trajik olan bir boyutudur bu.

Ne demek istediğimizi açıklayalım

Orta Çağ'da ancak bir topluluğun ferdi olarak var olabilen birey, ölümü bugüne kıyasla çok daha az sıkıntılı bir şekilde yaşıyordu herhâlde. Edebiyatta olduğu kadar tarihçilerin incelemelerine konu olan belgelerde de görülen odur ki, kömürçünün inancına sahip kimsenin en azından bu hayatın tek hayat olmadığı, başka bir dünyada başka başka zevkler

yaşayabileceği, gibi bir taahhüt vardır elinde ve din –sadece buna indirgenemez olsa bile– büyük bir emniyet ağı gibidir. Bu radikal değişimi açıklayan önemli nedenlerden biridir bu. Eskilerin ölüm algısından bahsederken, Philip Ariès¹⁴¹ de bunu çok etkileyici bir şekilde ortaya koyar: Ölümün esasına temas edebilmek için şunu söyleyelim ki Orta Çağ'da *ölüm geliyorum derdi*. İlan edilmiş, hazırlanılmış, kamusal ve bireysel idi. Şu söylediklerim içerisinde her bir kelimenin büyük önemi vardır. Neredeyse tüm ciddi hastalıkların ölümle sonuçlanmaya mahkûm olduğu bir dönemde ölüm döşegindeki kişinin “sonunun yaklaştığını hissetmesi” bilindik bir durumdu. Dahası, yakınları da onu kandırmaya çalışmazlardı; kaldı ki Hristiyan bakış açısına göre ruhunu Tanrı'ya iyi bir durumda teslim edebilmek için yeterli zamanı bulabilsin diye bilincinin de hâlâ yerinde olup olmadığını bu kişinin bilebilmesi gerekirdi. İşte bu nedenle geliyorum derdi ölüm, “evcilleştirilmiş” demeyelim ama, işte ilan edilmiş, hazırlanılmış bir şeydi. Ne kadar çelişkili görünürse görünsün, ölen kişi başkasınınkini değil kendi ruhunu Tanrı'ya teslim ediyordu ve bu açıdan kişiseldi ama diğer taraftan da tüm bunlar insanların gözü önünde vuku buluyordu. Öyle ki, o zamanlar bu durum günümüzde bizler için olduğu gibi bir fobi değildi; ölümler bizde olduğu gibi hastanelere saklanmıyordu. Hatta ölen kişinin evi sadece yakınlarına değil sokaktan geçenlere bile açıktı ve herkes içeri girip son anlarında ölümü bekleyen yanında olabiliyordu.

141 Karşılaştırma. *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Âge à nos Jours* (Orta Çağ'dan Günümüze Batı'da Ölümün Tarihi Üzerine Denemeler), Seuil, 1975.

Günümüzde tüm bunlar tersine dönmüştür. Sevgi mantığından hareketle, ki çok iyi anlayabildiğimiz bir mantıktır bu, yaklaşmakta olan ölüm ölecek olanın kendisinden bile mümkün olduğunca saklanır olmuştur günümüzde. Yalanlarla, sözler vererek her yolu deneriz ve nihayetinde bireysel bir şey olan ölüm yavaş yavaş yakınları, hatta ailenin en uzak çeperlerini ve hatta öyle ki aileden olmayanları bile kapsayan bir sürece dönüşür. Bu radikal değişikliğin temelinde kesinlikle şu gerçek tespit yatmaktadır. Günümüzde birey, hayatta olan kimse, artık köy cemaatinin bir ferdi değil, tam tersine bu toplumsal bütünlükten kopmuş ve bu kopuş neticesinde özgürlüğünü elde etmiş ve fakat yine aynı kopuştan ötürü dinin sunduğu o emniyet ağının da büyük ölçüde dışında kalmış kimsedir. Baştan beri açıklamaya çalıştığımız bu süreç içerisinde o artık yeni bir mantığın, bir sevgi, bir duygu mantığının parçası hâline gelmiştir. İşte bu mantıktır onu yas ve mahrumiyet acılarıyla hiç olmadığı kadar çok yüzleştirecek olan. Bu ayrılıklar ister boşanma ister ayrılık isterse de ölüm olsun, günümüz insanı varoluşun sonuna dair her şey karşısında kendisini inanılmaz derecede kırılgan hisseder. Bu acılara hiçbir zaman olmadığı kadar maruz kalan ve bu acılara karşı hiç olmadığı kadar savunmasız olan, daha duygusal ve daha az inanan bu bireyin hayatın yol kazaları karşısında ne durumda olacağı aşikârdır. Korkutucu ve doğru ifade etmek gerekirse trajik bir durumdur bu ve çağdaş toplumlar içerisinde ölümle alakalı şeyler karşısındaki muazzam geri çekilişi de büyük ölçüde bu durum açıklamaktadır.

Kozmik bilgelikten sevgi bilgeliğine. Sevgi ilkesinin bütün eski anlam kaynaklarından (kozmostan, ilahi olanlardan ve cumhuriyetçi birinci hümanizmin rasyonel cogitosundan) daha kudretli olması

İşte bu yüzden Odysseus'un bilgeliğine artık sahip değiliz. Sevgisel olmaktan ziyade kozmik bir idealdir onunki ve *Odyseia*'da, âdeta bütün o kozmoloji hiç yokmuş gibi asıl önplanda, sanki Penelope ile kavuşmaları asıl meseleymişçesine bugün eğer tutkulu ve romantik bir hikâye ise okuduğumuz bu okumamız hatalıdır. Çağdaş insan pek çok açılardan bunun tersi bir durum içerisinde. Çağdaş insanın hayatında aşk, sevgi bugün çok daha fazla bir yer işgal eder; öyle ki, antik ilkelilerin hiçbir zaman insan yüreğine sığdıramadığı bir sevgidir bu. Tabii ki sevgi daha yeni bir prensip değildir; insanlık kadar eskidir hatta. Ancak yeni olan, demiştik ya, tutku olarak ortaya koyulması ve ideal olarak, eski zamanlarda pek de hoş karşılanmadığı gündelik hayat ve aile yaşantısının içine girmiş olmasıdır. Ve de özel yaşamlarda ve arkasından toplum yaşamındaki bu değişim de eski değerleri, özellikle de Hıristiyan veya cumhuriyetçi ahlakı alıp müzelere kaldırmış değildir. Dahası, "yeni ahlak değerlerinin" ortaya çıkması da bir olgu olarak önceden haber edilmiş değildir. Konuyla ilgili olarak radikal yeniliklere kapılmış ideolojilerden insanın kendisini en üst seviyede sakınması lazımdır. Bu değerler ancak bu şekilde var olabiliyorsa, o hâlde bu gerçekten de oldukça ender karşılaşılan bir durum olarak değerlendirilmelidir. Çünkü, asırlar boyunca, büyük ahlak öğretilerinin tümü, dürüstlük, yumuşak başlılık ve

iyiliği yalanın, şiddetin ve kötülüğün önüne koymuşlardır. Sevgi-tutku ilkesinin gündelik hayatın bir gerçekliği olarak değilse bile bir ideali olarak devreye girmesiyle birlikte ortaya çıkacak yenilik bu değildir tabii ki. Ve bu yenilik daha çok üç alanda kendisini gösterir.

Öncelikle, evrenselleşmeye meyilli ve hiç değilse görücü usulü evliliklerin temsil ettiği geleneksel mantıktan sıyrılmış medeniyetlerde var olan bir duygudur sevmek. Bir gün gelecek ve herkes ya da neredeyse herkes, demokratik deneyimin kaidesini oluşturan “yaşanmakta olan dünyanın”, *Lebenswelt*’in (*yaşanan dünya*) özünde sevgi-tutku gücünün bulunduğunu bir şekilde fark edecektir. Herkes, nihayetinde, kesinlikle bunu anlamaya başlar ve işte bu da varoluşumuza anlam ve değer katan ve başka bir şeyle kıyaslanabilir olmayan bir duygudur. Bu durum, ancak felsefe veya dinin onayını gerektirir, eski ilkeler, eskinin kozmosu, ilahiyatı veya cumhuriyetçi akıl için geçerli olmamıştır.

Ayrıca, yeni değerler ortaya koyulamamasıyla birlikte, bu ilke eski değerlerin farklı biçimlerde yeniden düzenlenmesine, belirli bir hiyerarşi içerisine yerleştirilmelerine ve yeni göndermelerle bir kez daha mercek altına alınmalarına olanak tanıyacaktır. Herkesin iyi bildiği bir örnek vermek gerekirse, ilk defa çocuk sahibi olanların mutlaka fark etmiş oldukları bir şey vardır: Bu yeni deneyim, “her şeyi yerli yerine oturtur,” bütün varoluşsal öncelikler baştan sona yeniden düzenlenir ve yeni bir sıralamaya tabi tutulur. Artık eskisi gibi yaşamak mümkün değildir; artık farklı korku ve endişeler vardır, mutluluk anları bile bu değişimlerden payını alır ve özgürlüğün yitirilmiş olması da kötülüklerin en cüzi olanıdır. Ancak bu kişisel duyguların

toplumsal hayatta da siyasette de karşılığı vardır. Bunun için de bir örnek vermek gerekirse eğer, verilebilecek pek çok örnek arasında çağdaş demokratik toplumların eski sömürgeleriyle ilişkilerini tanımlayan değişikliklerin şiddetini bir an olsun düşünmek yeterli olacaktır. Eğer ki her zaman için, Lévi-Strauss'un bu ifadeden çıkarttığı anlamda "vahşi" toplumların ya da geleneksel toplumların tarihin dışında kalmış olduğunu ve artık bu tarihe dâhil olmaları zamanının geldiğini düşünmüş isek, onları bu tarihe davet etmenin farklı farklı yolları olduğunu fark etmek de lazımdır. Biraz kabaca olabilir belki ama açıklayıcı olması açısından şöyle söyleyeyim: İkinci hümanizm için günümüzde âdeta açık bir ahlaki görev olarak kendisini dayatan kalkınma yardımları, emperyalist sömürgeciliğin, bütün o hataları ve birinci hümanizmin cumhuriyetçisi şahsında ortaya çıkan insanların eğiticisi imgesini kişileştiren ırkçılık algısıyla çok daha farklı bir mantığa dayanmaktadır.

Son olarak ve belki de en önemlisi: Realite ya da bir ideal olarak olmasa da, sevgi bir kere gündelik hayatın ve aile yaşantısının içine yerleştğinde, insanlığın tamamını da bu duruma ortak eder. Su gibi ya da soluduğumuz hava gibi nüfuz etmediği yer kalmaz, varlık oyununun her karışını besler ve her şeyin her boyutuyla önüne geçer, hâkimi olur. Eski Yunan'da insanlar alışveriş yaparken akıllarının bir köşesinde de daima evrenle mi meşgullerdi? Ya da inananlar sevişirken Tanrı'yı akıllarının bir kenarında tutuyorlar mıydı daima, veya en ateşli cumhuriyetçilerin akıllarından aynı anlarda akıl, komünizm karşıtlığı veya ağustos ayı gelip plajları doldurdukları vakit bir tek laiklik mi oluyordu? Hiç sanmıyorum. Sevmek, en azından bize

üstün geldiği, bizi ele geçirdiği her zaman yanıımızdadır. Nereye gidersek gidelim, ne yaparsak yapalım, ister işte ister tatilde aklımıza sevdiklerimiz geliverir; çocuklarımız, yakınlarımız, içimizde yaşayan ve hayatımız dediğimiz yapıyı düşünmemize neden olan tutkular.

Önceden söylemiş olduğum gibi şimdi de eski anlamsal ilkeldeki bu değişimlerin, bu farklılıkların üç alanda, laik maneviyat olarak felsefede de ve aynı şekilde sanat ve siyasette de olayı nasıl değiştirdiğine değinmek istiyorum. İlk konuyla ilgili olarak –ki bana göre açık farkla en önemlisi de budur– ölümle ilişkisiyle alakalı olarak çağdaş insanın bana göre trajik durumuna ilişkin iki yaklaşımın nasıl birbirine taban tabana zıt olduğundan bahsedeceğim.

Felsefe tarihinde de genel uygulama olduğu üzere ölümün bizim için hiçbir şey ifade etmediğini, bilge kişinin ölüm korkusundan arınmış bir kimse demek olduğunu, felsefe yapmanın ölmeyi öğrenmek demek olduğunu ve dahası, Spinoza gibi ifade edecek olursak “bilgenin akılsızdan daha az öldüğünü”; kısacası ölümün korkulacak da bir şey olmadığını göstermek cihetine gidebiliriz. Ölüm korkusunun, bu endişenin aşılması –böylesi bir zafer– iyi bir yaşama giden yolda bir tür ilk adım olarak, bir giriş, bir tanışma dersi mahiyetinde ya da huzur ve bilgeliğe ulaşabilmek için yerine getirilmesi gereken bir ön-şart olarak değerlendirilir. Daha sonra ayrıntılı olarak göreceğiz, bu konuda eski bilgiler, özellikle de Stoacılar, Budistler ve Epikürçüler ama bir o kadar da çağdaş felsefe, bu sefer özellikle Schopenhauer neler yapmışlar. Fakat aynı zamanda şunu da düşünmek mümkün: Belki de soruyu bu şekilde sormak doğru olma-

yabilir, çünkü entelektüel çerçevede ne denli hayranlık verici olurlarsa olsunlar, söz konusu bu çabalar uygulamada bir fayda sağlamaktan uzaktır. Zira korku her hâlükârda devam etmekte ve iyi bir hayata dair sorgulamayı da farklı terimlerle devam ettirmek zorunda kalınmaktadır. Sonunda sükûnet elde edebilmek için, öncelikli olarak bu korkulardan nasıl kurtulacağımızı bilmek gerekir. Bu değil de, belki, değer verdiklerimizin ölmesinden duyduğumuz korkuya rağmen, bu korku karşısında şerbetin acılığı konusunda kendimizi kandırmadan, bilgeliğin ölümden korkmamak olduğu gibi yalanlara bulaşmadan iyi bir hayat nasıl elde edilir? Evet, belki de bu şekilde ifade etmek lazım. Geleneksel teşebbüslerden farklı olan bu açıdan baktığımız vakit, böyle bir korkunun varlığına rağmen iyi bir hayat nasıl olabilir diye düşünmek gerekmektedir. Yoksa, korku yokmuş gibi yaparak, felsefi olmayan varoluşun bir yan etkisiymiş ve dolayısıyla bilgelikten de yoksun bir şeymiş gibi düşünerek onu ezmeye çalışarak değil.

Bu açıdan ele aldığımızda felsefenin de temayül ettiği sevginin bilgeliği, en azından burada ortaya koyduğum anlamıyla, herhangi bir ahlaki emirle alakalı değildir. Dolayısıyla, ölüm korkusundan kurtulmayı bir türlü başaramayan bu bilgelikten uzak, zavallı bir çılgın olan sıradan insanı mimlemek hatta hatta suçlamaktan ziyade, asıl önemli olan bir gün gelip gözlerimizin önünde öleceklerini ya da bir gün gelip bizim onların gözü önünde ölüp gideceğimizi bildiğimiz (bu da mümkün ama o kadar keyifli değildir elbette) sevdiklerimizle beraber sürdürülen bir yaşamın anlamı üzerine düşünmektir. Her hâlükârda sonun kabul edilmesi zor ama kaçınılmaz olmasına rağmen, gün-

lerimizin sayılı olduğunu ancak iyi bir yaşamın yine de gerçekleşebileceğini kavrayacak olursak, iyi bir hayat yaşamak gerektiğinin de aslında arzu edilen bir şey ve de bir aciliyet olduğunu düşünmeye başlayabiliriz. Peki, bunu nasıl ve hangi perspektiften bakarak yapacağız? İşte bu da varoluşsal temel soruyu sormanın bir diğer yoludur; Odysseus'un yaklaşımından ayrılarak, laik maneviyat veya Modernlerin bilgeliğiyle alakalı sorgulamalarımızı yeniden düzenleyecek olan yeni yaklaşımdır.

I. FELSEFEDE YAŞANAN DEVRİMLER: İNSANIN BİTİMLİLİĞİYLE YENİ BİR İLİŞKİ

Felsefenin, bir amacı olması (iyi bir yaşam arayışı) nedeniyle dinlere daha yakın durduğundan ve kullandığı yollardan dolayı da dinlerden nasıl farklılaştığından (insanın bir sonu olduğunun kabulü ve eldeki imkânlar mertebesinde de bunu ne bir Tanrı ne de bir inancın arkasına saklanmadan yapmak iradesiyle) daha önce de bahsetmiştim. Bu konuya bir daha geri dönmeyeceğim. Ancak sıklıkla karşıma çıkartılan bir soru var: Mademki felsefenin amacı “yaşamayı öğrenmek”, “korkuları yenmek”, dünyada mümkün olduğu derecede en azından “bunlarla birlikte yaşayabilmektir” ve mademki Epikür'ün ve antik çağın onunla beraber diğer başka düşünürlerinin de tanımlamış oldukları gibi “ruhun ilacıdır” felsefe, o hâlde felsefeyi psikanalizden nasıl ayırırız? Freud'un da düşündüğü gibi bir tür ön-tasarım, derinliklerin gerçek psikolojisini meydana getirecek olan, bilimsel olmaktan ziyade edebi bir tür eskiz değil midir felsefe? İnsani bilimlerin bazı dallarında bu şekilde kabul edilen bu bakış açısı o kadar temel bir yanlışlık üzerinde ayak-

ta durmaktadır ki konuyu daha öteye taşımadan önce bunu düzeltmek yararlı olacaktır.

Felsefeyi zaman zaman ruhbilimle karıştırmamız lazım gelse de bu onu bir bilgelik arayışı, bir “iyi yaşamayı öğrenme” çıraklığı hatta Epikür’le birlikte “ruh için bir ilaç” olarak tanımlar olmamızdan ötürü değildir. Aslında çok temelde ayırıcılar birbirlerinden. Bu karıştırma belki de birincil amaçların benzerliğinden kaynaklanmaktadır; yani her ikisine göre de endişeden kurtulmak suretiyle huzur elde etmek mümkündür. Ancak her ikisince de bahsedilen duygu aynı duygu değildir, metafizik endişeyle bundan tamamen farklı bir şey olan psikolojik endişe karşısında kullanılacak yöntemler aynı olamaz. İşte nedeni; bunu birkaç kelimeyle açıklayalım.

Freud için endişenin ortaya çıkışı temel olarak kişilik “bölünmesi” ya da parçalanmasında ifadesini bulur. *İd* ile *süper ego* arasında yani tutkularla yasaklar arasında bir çatışma çıktığında ve “ben” denilen bu “bekçi” bir denge kurmayı başaramayınca ortaya bir baskı ve endişe çıkar. Esasen, analizin maksadı transferans yöntemiyle bu çelişkili durumun idaresini egoya teslim etmek ve bu kaygı hâlini yatıştırabileceği çözümler ortaya koyabilmesini sağlamak ve Freud’un o meşhur deyişiyle özneyi tekrar “ zevk alabilir ve hareket edebilir” bir duruma getirmektir. Bir kimsenin bu şekilde analiz ve transferans yöntemleri sayesinde aslında bir anlam ifade etmeyen mükemmel bir ruh sağlığı durumuna kavuştuğunu değilse de en azından temel çatışmalarını kontrol altına alabilmiş olduğunu düşünelim bir an. Bu konuda elbette mükemmellik diye bir şey söz konusu değilse de, biz yine de bir an için mükemmele en yakın ola-

bilecek bir durum hayal edelim. Tamam; esasen ruhsal kaygı alt edilmiş, fobiler veya insanın elini kolunu bağlayan en takıntılı fikirler silinmeye yüz tutmuştur ve birey mükemmel bir huzura kavuşmak üzeredir. Oysa işte tam da bu ideal noktada psikanaliz yaklaşım ile ezelden beri felsefeyi meşgul etmiş olan yaklaşım arasındaki fark da gün ışığına çıkar.

Çünkü bahsetmekte olduğumuz bireyin de, yani tezimize göre mükemmel bir psikik sağlığa yakın durumdaki bu kimsenin de sizin gibi, benim gibi, baş etmesi gereken iç çelişkileri olmasa da biraz sonra ahlak ve maneviyat arasındaki farktan bahsederken gündeme getireceğim, insanın ölümlü bir varlık olmasıyla yakından alakalı varoluşsal sorunları her zaman olacaktır. Akıl sağlığı ne kadar mükemmel olursa olsun bizi ne ölmekten, ne bir yakınımızı kaybetmekten, ne acı çekmekten, ne de bir sevgi ilişkisi içerisinde sıkılmaktan, mutsuz olmaktan koruyabilir. Kısacası, ruhsal çatışmalardan kaynaklanan kaygı ile insanın sonu olan bir varlık olmasından kaynaklanan kaygının doğaları birbirinden farklıdır. Bu anlamda diyebiliriz ki –kendimi daha iyi ifade edebilmek için bu konu üzerinde bilerek daha fazla duruyorum– psikanalizin ilgilenir olduğu kaygı patolojik, uygulamada değilse de bir hak olarak tasarruf edebileceğimiz iç çatışmalardan doğan kaygıyken felsefe ise varoluşsal kaygıyla, belki de “normal” kaygıyla, ne yapıyor olursa olsun, sağlıklı olsun olmasın insan olma durumuyla alakadardır; bunu söyleyebilirim. Patolojik kaygı ortadan kalkmış, kaldırılabilmiş olsa bile, burada benim “normal kaygı” ya da “varoluşsal kaygı” dediğim kaygı el değmemiş duruşunu devam ettirecektir.

Bir uçak düştüğünde ya da bir çocuk kazara okulda öldüğünde, günümüzde demokrasilerimizde hâkim duygusal ortamdan kaynaklanan afallamayla birlikte bir telaş içerisinde yetkililer olay yerine bir grup da psikolog gönderirler. Pekâlâ. Yakınlarının ya da ailelerin talepleri bu yöndeysen ve memnunsalarsa bu durumdan bize bir şey söylemek düşmez. Şahsen, ben artık itiraf ediyorum, ölüm konusunun karşısına psikolojiyle dikilmekten bıkıyor ve ölümden kaynaklanan acılara sanki iyileşip yataktan kalkılacak birer hastalık muamelesi yapılmasından sıkılıyorum. “Yas tutmak.” Bana göre akla gelebilecek en saçma ve en cahilce laflardan, ifadelerden biri. Çünkü ölümü psikolojiyle ele almak biraz da bir yakınımızın yok olup gitmiş olmasından kaynaklanan elemin aslında ne patolojik ne de “tıbbi” bir şey olmadığını akıldan çıkartmaktır. Bu, tam tersine, aslında insan olma durumuyla alakalıdır ve en temelde, psikanalizin bu konuda diyebileceği herhangi bir şey yoktur. Dahası, kaybettiğimiz bu yakınımız da gerçek anlamda sevdiğimiz bir kimseyse, iddia ediyorum, ne o acının silinip gitmesini ne de bu olayı unutmayı isteriz. Yakın olduğumuz ölümlerle devam eden iç diyalogumuz acının güya tedavisinden her zaman çok daha fazla değerlidir bizim için ve acı çekmekten hoşlanan bir mazozist olduğumdan değil ama, bu kayıp acısı zaten işin en kötü kısmı da değildir. Doğruyu söylemek gerekirse, psikoloji burada bağlam dışıdır, geçerli değildir. Mitoloji, dinler ve felsefenin bu konuda bize söyleyecekleri çok daha fazla şey vardır. Patolojik olmayan normal kaygının çarkları arasında bambaşka derinliklerde gezinmemize olanak tanırırlar: Ölümden korkmak, hele hele en çok sevdiğimiz varlıklarımızın ölmesinden korkmak

ne kadar meşru bir korku ise bundan dolayı hem de zalim acılar çekmek de o denli meşrudur. Tam tersine, asıl patolojik olan bu tür duygular yaşamamaktır.

Bu anlamda psikanaliz ve felsefenin hiç de örtüşmediğini görürüz. Ama illa ki birbirlerinin zıttı da değildirler, en azından “psi” dünyasında hep olmuş olduğu gibi birinin yayılmacı ve dogmatik bir şekilde diğerinin yerine geçme iddiasında olması söz konusu değildir. Hatta hatta zaman zaman birbirlerini tamamlayıcıdır.

Bunu bir kez saptadığımız takdirde, ölümle aramızdaki ilişkinin birbirinden ne şekilde ayrılamaz olduğunu belirtmiş olduğumuz iki mantığın etkisiyle, son zamanlarda bu ilişkinin bir hayli değişmiş olduğunu da anlayabiliriz. Laiklik ve çağdaş ailenin özündeki tutku-sevgi mantığıdır bu iki mantık. Felsefenin de siyaset ve sanat gibi nasıl yeni bir meseleyle yüzleşmek zorunda olduğunu anlamak istiyorsak eğer, bu konuya geri dönmek vaktidir.

Ölümle ilgili sorgulamaların çağdaş toplumlarda gizli saklı gerçekleştiğinden bahsetmek saçma olur. Tersine, tamam sürekli olarak bu konuyla meşgul olmasak da “bir sonumuz olması” meselesi çağdaşlarımızı hiç olmadığı kadar meşgul etmektedir. Artık sadece ne Heidegger gibi filozofların ne de Ariès gibi tarihçilerin bu konuda yazdıklarını değil aynı zamanda çok farklı ufuklara sahip psikologların ve din bilimcilerin de eserlerini inceliyoruz. Tibet’in *Yaşam ve Ölüm Kitabı* gibi eserlerin başarısı da diğer pek çok başka eserler gibi bunun bir göstergesi. Ölümün bir yandan eskisi gibi göz önünde değilken diğer taraftan da her yerde hazır ve nazır olması. Böyle bir çelişki

nasıl açıklanabilir? Görünüşe bakılırsa, ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili eskinin en büyük dinî inanışlarından bu denli kökten bir şekilde uzaklaşılmasıyla birlikte ortaya çıkan, sevgi mantığı ile insanın ölümlü bir varlık olması arkasında yatan mantık arasındaki çelişki, üzerinde düşünülmesi ve alışılması asla kolay bir çelişki değildir.

Kendimizi sadece iyi bir yaşamın anlamını arayan Odysseus gibi değil ama aynı zamanda çok daha eski bir efsanenin kahramanı olan Gılgamış gibi bir ucunda sevmek diğer ucundaysa ölümün yer aldığı bir çelişki karşısında buluruz bu noktada. Muhteşem bir diğer anlatı olan bu destanın da ikinci hümanizmin peşinde, bu sevgi bilgeliği yolunda bize rehberlik edeceğini göreceğiz.

Gılgamış Destanı; ölmek istemeyen büyük insanın hikâyesi

Gılgamış Destanı, insanlık tarihinin ilk edebi eseridir. Önemlidir. Aynı Homeros'un anlatısı gibi, bir açıdan da fazlasıyla felsefi bir hikâyedir. Batı kültürünün halkları tarafından ne denli sık görmezden gelinir olsa da başka medeniyetler bu hikâyeyi binlerce yıldır çok iyi bilip farklı biçimlerde anlatırlar. Yunan mitolojisi ve *İncil* üzerinde de ne denli etkili olduğu bilinir. Tam da bizim konumuzla alakalı olduğunu görmek lazımdır bu anlatının: Sevgi ile ölümü, kahramanın herhangi bir kabul edilebilir anlam yüklemekte aciz kaldığı hayatın saçma bir şekilde sona erişini karşı karşıya getiren çelişkiyle alakalıdır. Bu muhteşem şiiri yazan kimdir bilmiyorsak da en iyi Mezopotamya tarihçileri bu kişinin efsanevi Kral Arthur'un aksi-

ne çok büyük olasılıkla MÖ 2650 dolaylarında yaşamış gerçek bir kişi olduğunu tahmin etmektedir. Gilgameş, Dicle ve Fırat nehirleri arasında, günümüz Irak sınırları içerisinde, İran Körfezine uzak olmayan bir bölgede kurulmuş olan Uruk kentinin büyük krallarından biridir. Bu kralın cesaret dolu edimlerinden bahseden ilk bölümler MÖ 18'nci yüzyıl civarında Sümer dilinde kaleme alınmıştır. Gilgameş'in maceraları en eksiksiz ve en zengin hâliyle, 3.500 senenin ardından mucizevî bir şekilde 19'ncü yüzyılda çözümlemeyi başardığımız bir çivi yazısıyla kil tabletler üzerine, Akatça olarak yazıldığı Ninova kentinde ortaya çıkmıştır.¹⁴² Eser ne yazık ki eksiksiz değildir ancak bununla beraber asıl konusunu, ana çerçevesini ve farklı tonlarını da anlamamıza olanak tanıyacak derecede iyi muhafaza edilmiştir. Eserin yazıldığı zamandan da, dilden de bu denli uzak olmamıza rağmen hâlâ onun tarzını ve gücünü hissedebiliriz; âdeta bunu kaleme alan kişiyle aramızda mükemmel bir ortak anlayış var gibidir. Metin inanılmaz bir şekilde insanı alır götürür. Sahneye konmakta olan karakterlerin de duyguların da hep bir karşılığı vardır bizde; sanki zamandaşımızdırlar; hâlâ öyle yanı başımızdan gelir ki sesleri, hiç de bizden eski gibi değildir.

Ne anlatır bu hikâye? Odysseus gibi bu da öncelikle metafizik bir maceradır; aşkı ve ölümü, bağlılık ile ayrılığı yüzleş-tiren ve kendisi için dayanılmaz bu çelişkiyi, sonsuzluk peşin-de bir dostluk bağı ve insan olma durumundan kaynakla-

142 Tüm bu tarihsel ve dilsel meselelerle ilgili olarak sizleri Jean Bottero'nun bu destanın farklı yorumlarını Fransızcaya tercüme ettiği eserinin o tutkulu giriş kısmını okumaya davet ediyorum sizleri. Gallimard Yay., 2005. Aynı zamanda yazarın aynı yayınevinden çıkmış olan (1989) *Lorsque les Dieux Faisaient l'Homme: Mythologie Mésopotamienne (Tanrılar İnsanı Yaratığında: Mezopotamya Mitolojisi)* adlı eseri de beğeniyle okunacak ve faydası görülecektir.

nan, her şeyin gelip geçici olduğu gerçeğini neredeyse aynı anda keşfeden bir adamın hikâyesidir *Gilgamiş*. Her şeyden önce sevilen varlığın arkasından tutulan yas vardır ve kahramanımızın, yani sevdiği varlığın ortadan kaybolmasından duyduğu bu geri dönüşü olmayan dehşet hissini kabul etmeyen *Gilgamiş*'in hayatında bu yasin bıraktığı izler vardır. İşte böyle bir kaybın arkasından *Gilgamiş* direnişe geçer ve ölümsüzlüğü aramaya başlar. Bu arayış ilk önceleri dinsel bir nitelik ortaya koysa da sonradan burada benim laik maneviyat anlayışıma uyan ve *Gilgamiş*'in kendisinden sonra Odysseus'un da tecrübe edeceği üzere bir ölümlü olduğu gerçeğini kabul etmesini sağlayacak bir felsefeye yönelir.

Ancak acele etmeyelim ve bu müthiş metafizik maceranın başlıca bölümlerine bir göz atalım. Mükemmel bir drama için gerekli kurallara uygun olarak bir zincir misali birbirine eklenen dört ana izleği vardır hikâyenin.

Öncelikle *Gilgamiş*'i anlatmak gerekir. Odysseus gibi o da istisnai bir varlıktır. Aklın hayalin almayacağı bir güç ve güzelliğe sahiptir; öyle alışılmadık bir varlıktır ki destanda “üçte ikisi insan üçte biri tanrıdır” denmektedir onun için. Güçlü ve güzel Uruk kentinin kralı olan *Gilgamiş*'in kudreti hem kentin hem halkın üzerinde bir güneş gibidir. Fakat, *Gilgamiş* ne gücünü ne de iktidarını kontrol edebilmektedir. Genç erkekleri esir eder, genç kızları kaçırıp kendisine cariye yapar. O derece ki, bu durumdan bezen Uruk halkı tanrılardan adalet diler. *Gilgamiş* ve ölümlü halk arasındaki dengesizlik o denli ay-yuka çıkar ve derinleşir ki, uyum ister gibi görünen tanrılar bu yakarıslara kulak verir ve *Gilgamiş*'a yakın bir dost, bir öteki-

ben göndermeye karar verirler. Bu doğrultuda bir başka varlık yaratırlar: *Enkidu*. İsterler ki Gılgamış kadar etkileyici, güçlü ve güzel bir varlık olan Enkidu, Gılgamış'ı dengelesin, diğer bir ifadeyle Gılgamış'ın "sınırlarını yeniden çizsin". Gılgamış ve Enkidu'nun karşılaşması iki rakibin karşılaşması gibi olur; kedi köpek gibi bir kavgaya tutuşurlar. Her ne kadar kavga boyunca Enkidu üstünlüğü elinde tutuyormuş gibi görünse de birbirlerinin sırtını yere getirmeyi başaramazlar ve nihayet iki adamın çarpışmasında galip gelen karşılıklı saygı olur. Savaşın sonunda her ikisi de birbirinin kollarında çöküp kalır. Bu karşılıklı saygı hissinden ancak büyük edebiyatta bir benzeri görülebilecek arkadaşlık öyküleri filizlenecektir.

O andan itibaren birbirinden ayrılamaz varlıklara dönüşmüşlerdir. Birlikte zaferler peşinde koşacak ve hayatlarını tehlikeye atacakları bu tehlikeli ve kahramanlıklarla dolu maceralarında insanlara yardım etmeye çalışacaklardır. Bu maceralara cesaret timsali iki olay damgasını vuracaktır. İlk olarak ele geçirmek istedikleri bir sedir ormanını bekleyen *Humbaba* denen şeytani ve korkunç bir yaratıkla yüzleşmek için bir yolculuğa çıkar kahramanlarımız. Sihirli olduğu kadar kötücül güçlerle de donatılmış bir varlık olan Humbaba görünüşte alt edilebilir gibi değildir ama birlikte, azimle ve insanüstü bir cesaretle amaçlarına ulaşır maceraperestlerimiz: Yaratığın kafası kesilir, kenti ve krallığı gönendirecek ağaçlar ele geçirilir ve kahramanlarımız insanlar arasında benzeri olmayan bir prestijle geriye dönerler. Çünkü, destanın da bu safhasında amaç budur zaten. Enkidu'nun da cesur arkadaşına söylediği üzere, gereken, "Humbaba'yı tek başına yendi" dedirtmektir.

Bu olmuştur artık ve iki kahraman hiç zaman kaybetmeden başka maceralara atılır. Şimdi, alt edilmesi gereken bir başka canavar daha vardır. *İştar* adında bir tanrıça Gılgamış'a "sevgilim ol" demiş ve o bunu reddetmiştir. Şimdi ortadan kaldırılması gereken canavar işte bu tanrıça tarafından Gılgamış'tan intikam almak üzere dünyaya gönderilen göksel bir boğadır. Aşkın ve evliliğin tanrıçası, Yunan Afrodit'in ilk ortaya çıkışı olan güzel *İştar* iki kahramanın ne işler çevireceğini hissetmiştir. Uruk kralına âşık olur ve ona hizmetlerini sunar. Ancak, Gılgamış bilir *İştar*'ın Don Juan'ın bir tür kadın versiyonu olduğunu; *İştar*'ın sevgililerinin biri gelir biri gider. Ve Gılgamış hisseder tanrıçanın sevgililer çöplüğünde kendisine de bir yer ayrıldığını. İşte bu nedenle reddetmiştir *İştar*'ın aşk teklifini ve işte bu nedenle *İştar*, en bilge ve en kudretli tanrılardan biri olan babası *Anu*'dan dünyaya Gılgamış'a haddini bildirmek üzere sihirli, önüne çıkan silip süpüren, o ana kadar hiç yenilmemiş bir boğa göndermesini ister. *Anu*, bu işe pek sıcak bakmaz; bilmektedir hayvanın ne denli tehlikeli olduğunu. Ama kızının hem çok istemesi hem de şantajları üzerine (Evet, yer altındaki ölüleri serbest bırakmakla tehdit eder babasını *İştar*. Ölüler serbest kaldıklarında yaşayanların peşine düşeceklerdir.) teslim bayrağını çeker *Anu*. Bu şeytani boğayı Uruk üzerine sallar ve hayvan kentin altını üstüne getirmeye koyulur. Boğa ne zaman hırsıyla soluyarak ayaklarıyla toprağı eşelese, iki yüz üç yüz talihsiz insanı birden yutan bir yarık açılır yerde. Bu tehlike karşısında korkuya kapılmalarına rağmen *Enkidu* ve Gılgamış hayvana saldırır ve omuzları arasına uzun bir hançer sapladıkları boğayı yenmeyi başarırlar.

Destanın bu ikinci hikâyesinde de kahramanlarımızın amacı muzaffer olmaktır. Bu gözden kaçmasın. Bakın ne diyorlar kenti boğadan kurtardıktan sonra söyledikleri şarkıda:

*“Gilgamiş ve Enkidu Fırat’ta ellerini yıkadıktan sonra,
At arabasının arkasında geçtiler el ele kentin sokaklarından,
Toplanan Uruk ahalisinin bakışları altında.
Ve Gilgamiş saray cariyelerine şöyle dedi:
‘Kimdir yiğitler arasında en güzeli?
En muzaffer kimdir tüm erkekler içinde?’
‘Gilgamiş’tir yiğitler içinde en görkemlisi,
Enkidu’ dur en muzafferi yiğitler arasında.”*

Destanda bu noktaya kadar metafizik ve dinsel kaygılarla bir irtibatımız yoktur; daha ziyade insani, fazlasıyla insani ilişkiler, erkeklerin başarı arayışı, cinsellik ve en sıradan hâliyle gösteriş, gururdur etrafında gezinilen konular. Ancak görünüşte tekdüze olan bu zafer hırsı içerisinde daha gizli bir sonsuzluk arayışı, kalıcı olma iradesi, tarihe isim bırakmak yönünde bir istek, destanın devamında daha da derinleşerek tam anlamıyla metafizik bir arayış hâlini alacak olan sıradan halktan kopuş arzusu gizlidir. Ne olursa olsun, asıl her şey destanın üçüncü önemli olayında ortaya çıkar.

Enkidu çok kötü bir rüya görür; etkisinden asla kurtulup kendine gelemeyeceği vahşi bir kâbustur bu. Tanrılar, Humbaba’nın ve o göksel boğanın katledilmesinin intikamını almak için toplanmıştır. Ne de olsa her ikisi de kendi yaratıktır ve tanrıların bu yaratıkları karşısına dikilmiş olan kahramanlarımız aynı zamanda tanrılara da karşı gelmiş değiller mi-

dir? Bu bir günahdır; Yunanların daha sonraları *hybris*, gurur, kibir ve izansızlık olarak adlandıracakları bir günah. Olimpos'un henüz adı anılmayan devirlerde, Olimpos'a denk bir tanrılar konseyidir bu; konsey danışır, görüşür ve ateşli tartışmalardan sonra bir karara varır: Enkidu ölmelidir. Enkidu, sonunun yaklaşmakta olduğunu anlamıştır uykusunda. Ve gerçekten de hasta düşer. Arkadaşının hâli kötüleştikçe daha da fazla umutsuzluğa sürüklenen Gılgamış, günlerce bekler arkadaşının başında, bir an olsun yanından ayrılmadan. Enkidu'nun tanrılara yakarışları da fayda etmez. Hastalığı daha da kötüleşir ve Enkidu nihayetinde kaçınılmaz sona teslim olur. Bunun üzerine Gılgamış çığına döner. Destanın insanı en alıp götüren bölümüdür bu; Gılgamış'ın herhangi bir şey yapmaktan aciz, kontrolden çıkmış hâlini tasvir eder. Arkadaşını yeniden hayata döndürmek için her şeyi yapar Gılgamış. Ancak giden gitmiştir bir kere, şiirde kullanılan ifadeyle "girenlerin bir daha geri çıkmadığı o karanlık mekâna, dönüşü olmayan yola" girmiş bulunmaktadır bir kere. Uruk kralı arkadaşını kollarına almış bir vaziyette yedi gece ve yedi gün daha onu kollarında tutar, sıkıca sarılır:

"Ama ne başını kaldırdı Enkidu,

Gılgamış'ın kalbini dinledi;

Ne de kalbi atıyordu!

Genç bir gelin gibi,

Arkadaşının karşısında,

Dolandı etrafında, bir kartal gibi;

Ve yavrularından kopartılmış bir dişi aslan gibi,

Bir o yana bir bu yana, gitti geldi gitti geldi...

Durmadan; dolaştı ötesini berisini.

Yoldu durdu saçlarının buklelerini,

Parçaladı, yırtıp attı güzel kıyafetlerini,

Âdeta dehşete düşmüştü...”

Anlatının bu üçüncü safhasıyla birlikte Gılgamış'ın hayatı bir anda tepe taklak olur. Artık ne zaferler vardır ne de fetihler, ne şan şeref ne de gurur. Gılgamış artık mahvolmuştur ve artık her şey ona faydasız, boş görünmektedir. Tek bir soru vardır aklında ve takıntılı bir şekilde aynı şeyi düşünüp durmaktadır: Akadlıların “İrkalla” dedikleri, diğer bir adı da girenlerin bir daha geri çıkmadığı o karanlık mekâna, dönüşü olmayan yol olan cehennemde geçirilen zamanın, ölümün anlamı nedir? Çok daha sonraları yine ölüme adanmış bir şiir olan *Kuzgun* adlı şiirinde Edgar Allan Poe'nun da “hiçbir zaman” olarak dile getirdiği gibi geri dönüşü olmamaktan kaynaklanan güçlü bir duyguya, bir korkuya kapılmıştır Gılgamış. Kendisine asla böyle sorular sormamış, daima bir fetih ruhu ile zaferler içinde yaşamış olan Gılgamış hayatında ilk defa bir anlam arayışına girmiştir:

“Benim de ölmem lazım,

Değil mi? Enkidu ile buluşmam lazım,

Değil mi? Kaygıdan midem buruluyor,

Ölüm korkusuyla koşuyorum kirlarda.”

Gılgamış, kaygıdan afallamış bir şekilde kendi kaderini de sorgular. Bir anda kendisine dönüvermiş, arkadaşından çok kendisi için endişelenir olmuştur. Ama okuyucu aldanmasın burada, bu sevmiş olmasından, gerçekten de sevmiş olmasından ötürü-

dür ve çünkü bir sevdiğini kaybetmiş, onun yasını tutmakta olan Uruk'un soylu kralı paniğe kapılmıştır. Çünkü binlerce kez tanık olmuştur ölüme; ancak içinde sevmek yoktur o ölümlerin ve girdiği sayısız savaşta kendi eliyle dağıtmıştır o ölümleri. Yakından görmüştür ölümü ve korkudan donup kalmadan durmuştur karşısında ölümün, Humbaba'nın ya da o boğanın karşısında. Ancak, sevgi işin şeklini değiştirmekte, olaya bambaşka bir anlam katmaktadır. Artık belirli bir nesneden kaynaklanan bir korku değildir söz konusu olan; bu korkunun kaynağı artık ne olduğu bilinen bir canavar boğa da değildir. Cesaretle karşısına çıkılabilir böyle bir korkunun, tüm tehlikesine rağmen. Ama, işin içine sevmek girince, korku yerini kaygıya bırakır ve belirli bir varlığa bağlı olmayınca da bu kaygı daha genel, insanın aklını başından alan bir şeye dönüşür. Kaygı ve endişe kaynağı olan artık şu ya da bu canavar değil, bir anda, kelimenin tam anlamıyla yönünü (tüm o zaferleri birlikte paylaştığımız dostumuz artık yanımızda değilse ne anlamı kalır zafer yolculuklarının, fetihlerin?) ve anlamını (mademki sonunda yok olup gideceğiz burada, şu dünyada ne işimiz var?) kaybetmiş olan tüm bir varoluştur.

"Kapatabilseydik,

Kaygı kapısını;

Tıkayabilseydik ağzını

Ziftle, katranla!

Ama kader,

Eğlendirmedir beni,

Yırttı, parçaladı,

Mutsuzluk verdi."

Ve destanın dinî bir arayışa, Gılgamış'ın yanıltıcı ölümsüzlük umuduna yüz çevirmesiyle birlikte, akli bir ilerleyiş içerisinde azar azar felsefi bir hâl alacak olan bir ebediyet arzusuna dönüşen dördüncü bölümü de bu şekilde başlar. Anlatının doruk noktasına ulaştığı, en güçlü bölümüdür bu. Ve Atina'yla, Kudüs'le ortaya tekrar çıkacak olan, nasıl bir inanılmaz kader olduğunu bugün anlayabildiğimiz edebi bir döngü harikula-de bir şekilde çıkar karşımıza bu noktada: *Tufan*. Asırlar sonra *Nuh'un Gemisi* ile *İncil*'de ve Yunan mitolojisinde de *Deukalion* ve *Phyrra* ile karşımıza tekrar çıkacak olan tufan yer alır destanda. Her üç hikâyede de tufan tanımı birbirine çok benzer olmakla birlikte ilk hâli, en eski ilkel yorumu *Gılgamış Destanı*'ndadır. Başlarında liderleri Enlil olduğu hâlde tanrılar artık insanların fenalıkları ve kibirlerinden bıkmış usanmışlardır. Artık insanları ortadan kaldırmaya niyetlendikten ve kendi aralarında uzun uzun tartıştıktan sonra, dünyayı sular altında bırakıp insanları o sularda boğarak öldürmeye karar verirler. Adil ve doğru insanlar arasından bir çifti seçer, onlara bir gemi inşa etmelerini ve gemiye her hayvandan bir çift almalarını salık verirler. Hikâyenin geri kalanı zaten bildiğimiz diğer tufan hikâyelerinde nasılsa öyle gelişir; en ince ayrıntısına kadar.

Kimliği belirsiz yazarın dehası, karşımızda yavaş yavaş daha fazla açıklık kazanan ve aşağıdaki şekilde özetlenebilecek felsefi çerçeve içerisine şu ilaveyi de yapmayı başarır: Seyahatleri sırasında, Gılgamış tanrıların daha önceden eşi benzeri görülmedik bir armağan –ölümsüzlük– bahşetmiş oldukları bir adam yaşadığını öğrenir. Adı *Utanapisti* olan bu ölümsüz adam her şeyden elini ayağını çekmiş, kendisi gibi ona da tanrılar tarafından ölüm-

süzlük verilmiş karısıyla birlikte uzaklardaki bir ormanda yaşamaktadır. Daha sonraları Nuh ve Deukalion'un da yapacağı gibi bu karı koca da tufandan sonra hayatta kalmayı başarmıştır. İşte bu karı kocayı aramaya koyulur Gilgames. Amacına ulaşmak için yüzleşmesi ve aşması gerekecek o korkutucu engellere –yarı akrep yarı insan o dehşetengiz yaratıklara, karanlık tünele, ölümcül suya– değinmiyorum hiç. Benzer maceralar *Odyseia*'da da karşımıza çıkar veya diğeri gibi Mezopotamya destanından etkilenmiş olduğu şüphe götürmez Argonotların o muazzam mitinde de. Sadece şunu söylemek yeterli olacaktır ki insanı tüketen ve korku dolu bir maceradan sonra Gilgames amacına ulaşır; bulur ölümsüz Utanapisti'yi. Fakat Utanapisti, Gilgames'a bu arayışının boşuna olduğunu ve bu tür bir istisnanın daha önceden bir örneği olmadığı gibi bundan sonra da olmayacağını söyler. Gilgames da dâhil olmak üzere tüm ölümlülerin ölmesi gerekmektedir. Gilgames'in allak bullak olduğunu gören Utanapisti'nin karısı onun bu hâline acır ve başından geçen uzun ve yorucu yolculuğun arkasından ona kendisini rahatlatacak bir armağan, bir tür “mükâfat” vermesini ister kocasından; insanı ölümsüz yapmasa da en azından onu yiyen kimseye bir süreliğine de olsa gücünü ve gençliğini muhafaza etmesini sağlayan bir gençlik otudur bu. Sonra, ölümcül suları olan denizin nasıl geçileceğini bilen kayıkçılarından Gilgames'a evine kadar eşlik etmesini ister. Ne yazık ki Gilgames yolda kıymetli gençlik otunu kaybeder; bir yılan çalar otu ondan.¹⁴³ Boynu bükük döner Uruk'a ve bilir bu insan hâlini kabul etmesi gerektiğini, kendisini bu durumdan hiçbir şeyin kurtaramayacağını.

143 Bu arada Hermes ve Asklepios miti etrafında gelişen bazı hikâyelerde de karşımıza çıkar bu tema; yılan bir ikinci yaşamı ifade eder ve deri değiştirme özelliği de defalarca, yeniden dünyaya gelme kabiliyetine işaret eder.

Genel itibarıyla destanın sonu ölümsüzlük arayışından binlinçli bir vazgeçiş olarak, insan aklı ve insana özgü ölümlülük durumuna bir geri dönüş olarak, kitapta kullana geldiğim dille ifade etmek gerekirse, dinden felsefeye bir geçiş olarak yorumlarız. Ancak, hangi felsefedir bu? Destan metni bu konuda bize bir şey söylemez. Evine kadar kendisine eşlik edecek olan kayıkçının yanında Gılgamış'ın yüreğinden, ruhundan neler geçer; karşısında bir kez daha belirmekte olan Uruk'un burçlarının tepelerini mi düşünmektedir yoksa? Bunu kimse bilmez. Destanın sonu olabildiğince karanlıktır. Bize hiç ama hiçbir bilgi vermez, kelimenin tam anlamıyla umudu kırılmış olan kahramanın hislerine dair. Kahraman neler hissetmektedir; bunu bize söyleyebilecek hiçbir ipucu verilmemiştir. Bildiğimiz tek şey Gılgamış'ın Uruk'a vardığı ve şehrin surlarına çıktığıdır. Yedi bilge tarafından dikilmiş olan bu surların, bu kentin eski temellerini aklından geçirir, farklı mahallelerini seyrederek ayrı ayrı; binaları, bahçeleri, hâlâ el değmemiş kısımları. Sonrasında, başka hiçbir şey olmadan destan sona erer. Gılgamış, baştaki o mağrur hâline geri dönecek midir, göğsü kabararak dudaklarında insanların ve kadınların suratına haykıracak o asker türküsü, tekrar geçecek midir kalabalıklar arasından? Bundan şüphe duyabiliriz. Bunu yapacak hâli kalmamış olabilir. Peki, ne kalmıştır geriye? Destan öyle gizemli bir şekilde bitiverir ki bunu kimse bilemez? Âdeta Platon'un bir sonuca bağlanmayan bazı "*aporetik*" konuşmaları gibidir bu noktada destan.

Destanı her okuyuşumuzda, illa ki yoruma açık bir ipucu çıkar karşımıza. Bütün anlatı içerisinde önemli bir ölüm, kahramanın, Enkidu'nun uyurken rüyasında kendisine de malum

olan ölümdür. Enkidu sonunun yaklaştığını önceden bilmekte, hissetmektedir ve davranışları daha sonraları Gılgamış'ın sergileyecek olduğu davranışlardan hiç farklı değildir.

Bunu daha iyi anlayabilmek için Enkidu'nun doğumuna gitmek lazımdır. Tanrıların –bunun nedenlerinden bahsetmiş-tik– ayarladığı bir iştir bu doğum. Tanrılardır Enkidu'yu yaratan. Öteki beni, Gılgamış'ı dengelemek, bir tür medenileştirmek istemişlerdir. Enkidu'nun, dolayısıyla, gerçek bir anne babası da yoktur. Eğitimsizdir ve bu hâliyle hayatının ilk evrelerinde bir hayvanı andırmaktadır. Ne bir dil bilmektedir ne de insana benzer bir hâli vardır; bedeni âdeta bir hayvan bedeni-dir. Maymun gibi kıllı, yüz üstü uzanıp akşamları su birikintilerinden, göllerden suyunu içen, gündüzleri saçları karman-çorman bir hâlde ve çıplak ayak ormanda oradan oraya koş-turan bir yaratıktır. İlk olarak bir avcı bulur onu. Ve bulduğu bu korkunç –aslında iğrenç– yaratığı Gılgamış'a götürür. Gılgamış, Enkidu'yu evcilleştirmesi için sarayındaki kadınlardan birini, en güzelini, bir tapınak fahişesi olan *Şamhat*'i gönderir ona. Hiçbir şeyden korkusu yoktur Şamhat'ın. Tanır erkekleri ve onlar üzerinde gücünü nasıl kullanacağını iyi bilir. Şamhat'ı gören Enkidu'da gecikmeden kavrayıverir onunla neler yapabileceğini. Sadede gelecek olursak, koca bir hafta, sabahtan akşama kadar koca bir hafta geçirir Şamhat'ın kollarında ve o hafta sonunda neye uğradığını şaşırılmış bir hâlde çıkar karşımıza. Şamhat burnuna halkayı takıvermiştir bu hayvanın. Aşkın evcilleştirdiği Enkidu, küçük bir köpek yavrusu gibi hiç itiraz etmeden yerine getirir kadının isteklerini. Gılgamış'ın kendisine vermiş olduğu görevi yerine getirmiştir Şamhat. Enkidu'yu yı-

kar, tıraş eder, Uruk'a getirip kralın karşısına bir insan olarak çıkartabilmek için insanların konuştuğu dili öğretir ona. Görev tamamlanmıştır.

Fakat şimdi Enkidu'nun ölümüne bir kez daha göz atalım. Uykusunda ölümünün yakın olduğunu gördükten sonra iki sayfadan geçmiştir Enkidu. İlk aşama bir isyan aşamasıdır. Tanrılara, ta ilk başında kendisini yakalayarak Gılgamış'a getirmiş olan avcıya ondan da sonra kendisini en baştaki hayvanlığından, hiçbir metafizik sorunun başına bela olmadığı o mutluluk ve masum huzur içerisinden kopartıp çıkartan ve yaklaşmakta olan ölümünün başlıca müsebbibi olarak gördüğü Şamhat'a lanetler okur. Çünkü, Şamhat yüzünden bu hâllere düştüğüne, Humbaba gibi, o göksel boğa gibi ilahi varlıkları öldürmesine Şamhat'ın neden olduğuna ve bu yüzden tanrıların gazabını üzerine çektiğine inanmaktadır. Ona lanet eder ve geleceğini zindana çevirmeye ant içer. Ancak, rüyaları ona gönderen tanrı *Samas* araya girer, aslında ona asıl iyilik edenin Şamhat'ın olduğunu ve bu nedenle lanetlenmeyi değil şükran duyulmayı hak ettiğini bildirir Enkidu'ya ve onun da böyle davranmasını sağlar.

Ancak, Samas konusuna girmeden önce bu tanrısal müdahalenin tam olarak ne demeye geldiğini anlamak gerekir. Evet, ölüm yakındır ve bu zaten insan olma durumundan kaynaklanmakta, işin en başından bilinmektedir. Ve doğrudur, Enkidu, eğer ki ilk baştaki gibi bir hayvan olarak kalmış olsa hem şimdilik hayatta kalabilecektir ve hem de geldiği zaman ölüm ona zor gelmeyecek, insanlara özgü olan, hayvanların hiç bilmediği bu kaygıları yaşamayacaktır. Ama

öte yandan, Şamhat olmasa, sadece insanlara, medenileşmiş ve hayvanlardan uzaklaşmış olan insanlara özgü bu zevkleri de tatmamış olacaktır. Aynı şekilde, fahişenin yardımı olmasa, medeniyetle taçlanmış, eğitilmiş bir hayatın güzelliklerini keşfetmesine, mutluluğu, sevmeyi ve dostluğu da tatmasına imkân yoktur hiç şüphe yok ki. Tanrı'nın ne demek istediğini de bu noktada anlarız. Hayatın sadece insanlara mahsus güzellikleri, uğrunda ölmeye değer şeylerdir. Kaldı ki ölüm de bundan ayrı değildir. Ölümün diğer tüm bu saydıklarımız üzerine düşen gölgesi olmazsa insanlar hiçbir şey yapamaz; ne kültür yaratabilir ne de insanın hem kendisi hem de dünya üzerinde ara vermeden çalışmasını gerektiren bir medeniyet. Bizi bekleyen bir sonsuzluk olsa, bunlardan herhangi birini gerçekleştirmemiz mümkün olabilir miydi? Hiç sanmıyorum. Samas'a kulak veren Enkidu'nun da fikri değişir. Şamhat'ı lanetlemek yerine ona müteşekkir olur. Destanın bu kısmını da alıntılar yapmak lazım. Çünkü, yanılmıyorsam eğer, anlatının anahtarı, destanın özü, ölümün ne anlama geldiği, kaçınılmaz olarak hayatla nasıl bağlandığına dair bu bölümde yer almaktadır:

"Enkidu'nun bitik yakarışlarını işitince göklerdeki yerinden, sordu ona: 'Ama neden Enkidu, neden lanetliyorsun Şamhat'ı? Seni ilahi azıkla doyuran, en güzel içeceklerle susuzluğunu gideren, güzel giysilerle giydirip kuşatan ve dostun Gilgamesh'ın karşısına kusursuz bir şekilde çıkmaya yardım eden o kadını? Gilgamesh artık dostun değil mi, gerçek bir kardeş değil mi senin için? Koca bir yatakta istirahat et-

tirecek seni, güzel bir döşeğe yatırarak, sol tarafında bir yer verecek sana, her taraftan prensler gelip ayaklarını öpecek.’ Samas’ın bu söylediklerini işitince yiğit Enkidu’nun dipsiz öfkesi yatışır ve kini söner gider. ‘Gel bakalım’ der Şamhat’a, sana lanet okuyan bu ağız artık ululayacak seni.”

Enkidu’nun bu ani fikir değişikliği kesinlikle bütün hikâyenin de dönüm noktasını teşkil eder. Ölüm anında hayatın anlamının hayatta kalmak olmadığını ancak kişinin insanlaşması demek olduğunu, hayvanlıktan insanlığa geçiş olduğunu, iyi, diğer bir ifadeyle medeni ve insanca, içerisinde bizim için sevgi ve arkadaşlıkla tanışma fırsatını barındıran ve hayvanlarda olmayan merasimler eşliğinde son bulan, umutsuz bir şekilde saçma bir ideal peşinde, ölümsüzlüğü arayarak geçirilen bir hayatta olmadığını fark eder. Şamhat’a lanet etmek yerine kendisini bu çağdaş varoluşa yönlendirmiş olan o kadının nihayet kıymetini anlar.

Gilgamış da acaba bu yola mı girer? Bu çok olasıdır ancak yine de hatırlatalım ki destanımızın sonu açıklık kazanmadan, bir anda kesiliverir. Sonunda ne olduğunu kendi başımıza çıkartmamız gerekecektir.

Gilgamış’ın bugün yaşıyor olduğunu düşünelim...

Bu fikrin güzelliğine kapılarak ve manevi maceralarını devam ettirebilmek için Gilgamış’ın şu gençlik otunu kaybetmemiş olduğunu ve otu da yılanın çalmamış olduğunu hayal edelim. Ne zaman kendisini biraz güçsüz ve yaşılanıyor hissetse elindeki otu ufak ufak yemiş ve bu sayede günümüze kadar ya-

şamıştır Gılgamış. Devam edelim hayal etmeye; hayatın ve ölümün anlamını arayan Gılgamış büyük bir aydınlanma yaşayıp bir ölümlü olduğunu kabullenmiş ve nice bilgelerin, düşünürler ve din âlimlerinin ölümlü oluşumuzla sevmek mantığı arasındaki kaçınılmaz çatışmayı anlamaya soyunmuş olsa. Yeni bir şey keşfedebilir miydi acaba? Bu yeni maceralardan yeni ne gibi yanıtlar elde edebilirdi? Bunu ortaya çıkartmaya çalışalım. Bu kurgu, aslında gerçeklerden ilk başta görüldüğü kadar kopuk değildir, çünkü Gılgamış destanı kendi sorgulamalarımıza taşır bizi. Ve ne gariptir ki, o zaman ve mekân olarak ne denli uzak olursa olsun pek çok açıdan, içinde yaşayan insanlardan çok kozmik düzen ile arasında bir uzlaş arayan Odysseus efsanesinden daha yakındır bize. Ayrıca, Gılgamış'ın aklını meşgul eden de sevmektir daha çok. Ölüme karşı ilgisi doğrudan doğruya Enkidu'ya olan sevgisiyle alakalıdır. Sadece ve sadece bu nedenden ötürü ölüm Gılgamış için merkezi bir konudur ve bu yüzden bize bir çağdaşımız gibi, tabiri caizse öteki benliğimiz gibi görünür.

Bu arayış içerisinde patolojik bir yan olduğu, normal zamanlarda bile ölümden başka bir şey düşünmediğimizi ve Gılgamış'ın da tüm metafizik sorgulamalarının başına ve sonuna bu ölüm temasını bir şekilde ilaştırdığını ifade ederek itiraz edenler çıkacaktır hiç şüphe yok ki. Gerçekte, hemen yanı başımızda olduğunu hissetmedikçe, doktor ölümcül bir hastalığa yakalandığımızı söylemedikçe ya da başımıza bir kaza gelmedikçe ölümü seve seve göz ardı eder, görmezden geliriz. En azından kendi ölümümüz olmadıkça söz konusu olan. Fakat, sevdiklerimizse söz konusu olan, işte o zaman işin rengi

değişir ve destanda da anlatılan budur. Kaç anne baba kendi başına gelecekleri, kendi ölümünü düşünmez de uykularından olacak kadar endişelenir evlatları için? Çocuklarından biri hele bir tatile gitsin, ateşi çıksın, bir çılgınlık yapması olası bir aşk acısı çeksin kaygıdan taş keserler. Üstelik bir de, çok genç ise bu evlat, zayıf ya da engelli ise. O zaman insan kendisi için de ama bu sevdiğinin ölümü için de endişelenir; çünkü ona dünyada kimsenin kendisi gibi bakamayacağını bilir. Genel kanının aksine, ölüm korkusu illa benmerkezci değildir. Hatta, çoğu zaman ötekiyle ilişkimizde ortaya çıkar ölüm korkusu. İşte, destanda Gilgamiş'in bu korkuyu dünyada en sevdiği varlığın yok olmasıyla birlikte tatması da bu yüzendir. Dolayısıyla, ölümle ilgili büyük felsefeler karşısında, ola ki gençlik otunu yitirmemiş ve günümüze kadar gelebilmiş olsun, Gilgamiş'in tutumu nasıl olurdu diye sormak da bu yüzden hiç de saçma değildir.

Bir kere, insanın bitimli bir varlık olmasıyla doğrudan bir şekilde alakalı sorgulamaları içeren en eski düşünceler, düşüncüler arasında, ilk olarak kendisine özellikle önereceğimiz iki Yunan ve bir de Doğu'lu düşünür olurdu: Epikür, Epiktetos ve Buddha. Özellikle de bunlar. Buna mukabil, bilgili bir kimse, zamanda biraz ilerlemek suretiyle "çağdaş düşünceler" içerisinde de, örneğin, hayata dair tüm düşüncelerinin içine başından sonuna kadar ölüm meselesini de yerleştiren ilk yıkımcı ya da soy bilimcilerden Schopenhauer gibi bir filozofu da görmeyi tavsiye ederdi.

Neler anlatılırdı kendisine, neler öğrenirdi? Üç aşağı beş yukarı şunlar herhâlde:

I. Hesiodos ve Stoacılar da Gilgames: Kozmik düzenle uyumlu bir yaşamın ölüm korkusunu nasıl uzaklaştırdığı üzerine

Stoacı bilge lafa herhâlde “Her şey kozmos fikrinden çıkmıştır.” diyerek başlardı. Evrenin harikulade, uyumlu ve iyi bir düzen olduğunu ve bunun da insanın hem dışında hem de insana üstün bir düzen olduğunu anlamazsak eğer ne hayata ne de ölüme dair hiçbir şey anlayamayız. Her şeyden önce bunu iyi anlamak lazımdır. Nasıl yaratılmıştır evren ve bizim aklımızdaki bu evren temsili hayata nasıl bir anlam kazandırır ve ölüm korkusunu aşmamıza nasıl yardımcı olabilir? Önümüzde duran bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle algılanması gereken şudur: Hesiodos’un bir şiirinde, *Theogonia*’sında, kozmos fikri insanlık tarihinde ilk olarak atılmıştır ortaya; diğer kralar gibi masalları seven bir kral olan Gilgames’i karşısına alan Stoacı bilgemiz de herhâlde ona ilk olarak bu masalı anlatmakla koyulurdu işe.

Bakın özünde ona neler anlatırdı:

Başlangıçta, her şeyden önce gelen ve de oldukça garip, adına “Kaos” denen ilahi bir “şey” varmış. Kaos, uyumun tam zıddıymış; henüz yaratılmamış olan ve yaratılışı da görecektik olduğumuz üzere korkunç bir yavaşlık, karmaşa ve zorluk içerisinde gerçekleşecek olan bu evrenin tam zıttı. Kaos bir kişi değil. Bir yüzü, kişiliği, bilinci yok. Daha ziyade bir uçurum, bir kara delik, dipsiz bir kuyu, hiçbir şeyin belirli olmadığı bir yer (sınırsız, çerçevesi belirsiz *aperion*). Kaos’u daha somut bir şekilde anlamak istersek eğer, zaman zaman gördüğümüz rüyaları anımsamak, sonsuza doğru düşüyormuşuz gibi gelen ve bu düşüşü

durduracak tutunabileceğimiz bir şey bulamadığımız o rüyaları ya da kâbusları anımsamak yeterli olacaktır. İşte tam da budur Kaos. Bir kara delik. İçine düşecek olursak, sonsuza doğru bu düşüşü hiç ama hiçbir şeyin durduramayacağı bir delik. Sonu kesin bir kayıp olan bir düşüş.

Neyse ki ikinci bir ilahi varlık daha çıkar ortaya; nasıl olduğunu pek bilmesek de bir tür mucizedir bu. Güller gibidir bu seferki ilahi varlık: “Nedensizdir”, bir açıklaması yoktur, Varlık’ın bir mucizesidir. *Gaia*’dır adı; toprak. Ve bir kere var olmuştur ya artık kesin olan şudur ki Gaia Kaos’un tam zıddıdır. Düşmemize müsaade etmez o. Hem de kelimenin tam anlamıyla. Katıdır. Üzerine basacak olsak tutar bizi. Aynı anda hem toprak hem de güvenebileceğimiz, yaslanabileceğimiz annedir. Ve neredeyse bundan sonraki diğer tüm ilahi varlıklar ondan doğacaktır; ilk olarak da üçüncü ilahi varlık, *Uranos*. Yani gök.

Gaia, Uranos’u kendi gücüyle, kendisinden doğurur. Bir eşe ihtiyaç duymadan. Fakat, Uranos doğduktan sonra Gaia’nın sevgilisine dönüşüverir. Gaia için âdeta bir ikinci deri olur. Sürekli onun üzerindedir. Gaia’nın Uranos’un tek bir santimetrekaresine temas etmeyen tek bir santimetrekaresi kalmamıştır. Birbirine mükemmel bir şekilde kenetlenmiş iki el gibidirler âdeta. Dolayısıyla, Uranos eşiyle sevişerek geçirir zamanını (aynı zamanda anası olan eşiyle) ve bir dizi çocukları olur; ancak birbirlerinden oldukça farklıdır bu çocuklar; kendi aralarında üç kategoriye ayrılır bu erkek ve kız kardeşler. Önce, *Titanlar* denen korkutucu on iki çocuk gelir; altı kız altı erkek. Etrafa dehşet saçarlar, akla hayale sığmaz bir güçleri vardır ve elbette ölümsüzdür onlar da tüm tanrılar gibi, dolayısıyla hiçbir şekilde

yenilmezler. Savaşır dururlar ve bunun da temelinde yatan bir mantık vardır: Aynı birer şahsiyet olarak ortaya çıkmış ilk tanrılar olmalarından ötürü çok yakındırlar o her şeyin en başındaki kaosa, yıkıcılığın o karanlık kudretine, bir gün evren gibi, uyum içerisinde bir dünya düzeni gibi bir şey yaratmayı başarmamız hâlinde etrafından dolaşmamız gerekecek kaotik güçlere. Titanların ardından *Kikloplar* gelir. Kiklop adından bellidir kim oldukları: Gök gürültüsü, Yıldırım ve Şimşek. Bu silahlarını daha sonra tanrıların kralı olacak olan *Zeus*'a vereceklerdir, evreni, savaştan galip çıkıp bütün evreni kapsayacak olan adil, iyi ve güzel düzeni kurabilmek için Titanların kaosuna karşı savaş açacak olan *Zeus*'a. Ve son olarak da *Uranos* ve *Gaia*'nın üçüncü tür çocukları, Yunancada kabaca “yüz kollular” demek olan *Hekatonkeirler* doğar. Adlarından da anlaşıldığı gibi, her biri devasa yüz kola sahip canavarlar. Bunlar fırsatını bulduklarında Titanlardan bile daha vahşi ve daha güçlü yaratıklardır ve onlar da *Kaos*'a karşı kozmosu oluşturmak adına *Zeus*'un Titanlara karşı vereceği savaşta *Zeus*'un yanında saf tutacaklardır.

Ancak, şu an için tüm çocuklar –on iki Titan, üç Kiklop ve üç “Yüz Kollu”– âdeta bir yere hapsedilmiş gibi, *Gaia*'nın karınıdadırlar. Neden mi? Çünkü babaları olan *Uranos*, özellikle istememektedir çocuklarının dışarı çıkmasını. İşin aslı, *Uranos* kendi çocuklarından korkmaktadır. Yerine onların geçmesinden, karısını ve gücünü elinden almalarından. Dolayısıyla *Gaia*'ya yapışık durur. Öyle yapışmıştır ki üzerine arada çocukların sıvışabilecekleri bir boşluk kalmamıştır. Ama *Gaia*'da sıkılmıştır kocasının –oğlunun da diyebiliriz tabii, çünkü *Uranos*'un hem anası hem de karısıdır– bu kadar tepesinde ol-

masından, kendi çocuklarını karnından çıkarmasına izin vermemesinden. Dahası, karnı da öyle şişmiştir ki artık kendisine rahatsızlık vermektedir. Hem yüzlerini de görmek istemektedir. Aklına bir fikir gelir Gaia'nın. Karnının içindeki çocuklarıyla konuşur ve der ki onlara: "Aranızda beni Uranos'tan, sizi de dışarı çıkıp gün ışığını görmekten alıkoyan bu babadan kurtarmaya cesareti olan var mı? Doğmak istiyorsanız, gün yüzü görmek istiyorsanız yardım ederim size ben." Ve Titanlar içinde en küçüğü, en genci olan küçük *Kronos*'un annesine yanıtı, "Evet, var" olur. Babası Uranos ile çarpışmaya hazırdır. Böylece Gaia da karnında bir bıçak, aslında bir metal orak hazırlar ve oğluna verir. Uranos yeniden Gaia ile sevişmeye başlayınca, Gaia'nın içine girmesiyle birlikte Kronos da babasının cinsel organını tutup kesiverir. Sol eliyle yapar bunu ve sol el, *sinistra*¹⁴⁴ her zaman "kötü el" olarak tarihe geçer.

Tüm bunların kozmosun yaratılışıyla nasıl bir ilintisi var? Tanrıların nasıl dünyaya gelmiş olduklarının hikâyesi ölüm korkusunun üzerinden gelinmesiyle evrensel düzen arasındaki ilişkilerin neler olduğuna dair felsefi sorgulamalarımızın da ana temasından uzaklaştırmıyor mu bizi? Hiç de değil. Bütün bu tanrıların yaratılış hikâyesinin de derinliği asıl buradadır. Hesiodos'un sahnelemek istediği dramatik etkilerin ötesinde, Uranos'un hadım edilmesi bu kozmos fikrinin yavaş ama sağlam adımlarla ortaya çıkışı açısından önemli bir anı temsil eder ki böyle olmamış olsa, Yunan felsefesinin de özü, özellikle de insanoğlunun ölümlü oluşuna karşı yaklaşımı eksik kalır, olgunlaşamaz ve aydınlığa çıkamazdı.

144 Kötü, uğursuz. Ç. N.

Çünkü, bu hadım edilme olayı uzay ve zamanın, kozmosun bu iki unsurunun ortaya çıkışını simgeler. Uzay ve zaman. Evrenin iki temel unsuru. Önce gelen uzaydır zira yaşadığı acının etkisiyle nihayet ayrılır Gaia'dan Uranos. Gökyüzü yeryüzünden ayrılır ve böylelikle aralarında bir boşluk meydana gelir. Uranos Gaia'yı artık örtmemektedir; sonsuza kadar üzerine yapışık kalmaya bir son verir. "Yukarılara doğru" savrulur kaçarken ve yukarıdaki yerini alır, dünya üzerinde bir tür tavan, bir tür çatı olarak. İşte bu şekilde doğar uzay. Ama aynı zamanda çocuklar da yeni ortaya çıkmış olan bu uzayın içine doğar annelerinin karnından. Bu şekilde, Uranos'un hadım edilmesi aynı zamanda zamanın, tarihin de doğumudur çünkü ancak bu ilk andan itibaren çocuklar da başka çocuklar dünyaya getirecek, nesiller bu şekilde birbirini takip edecektir. Uranos'un organını kaybetmesinden önce durmuştur zaman, diğer bir deyişle tarih durmuştur; hareketsizdir. Önü tıkanmıştır. Titanların doğumu bu şekilde birbirini takip eden nesillerin ortaya çıkışını da simgelemektedir. Kronos adı da "zaman" anlamına gelir ve Kronos da –Chronos– zaman tanrısı olur.

Hikâyenin devamını da kısaca özetleyelim: Kronos, kız kardeşlerinden biri olan bir "Titanid" Rhea ile evlenir ve onunla birlikte altı çocukları olur. Ancak babası Uranos gibi o da kendi çocuklarından kaçınmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak babasının erkekliğini kopartıp aldığı için, bilir çocukların ne denli tehlikeli olduğunu. Bunun üzerine Kronos bir karar verir; büyümeye başlamadan yutacaktır çocuklarını. Zamanın kendi kendisini yutarcasına geçip gitmesi de buradan gelir: Sürekli bir döngüdür bu; yıllar ayları yutar, aylar haftala-

rı, haftalar günleri, saatleri, saniyeleri. Kronos artık Chronos'a –zamana– dönüşmüştür. Fakat, sırası gelince Rhea da annesi olan Gaia'nın yaptığına benzer bir şey yapar. O da çocukları yaşasın istemektedir ve o da çocuklarının en küçüğünü –Tanrıların kralı olup Kaos'un artık uzayan hükümdarlığına son vererek evreni oluşturacak olan Zeus'u– kurtarmaya karar verir. Kronos küçük Zeus'u yutmasın diye anası Rhea onu bir çukura, Gaia'nın kendi içerisinde bu amaca uygun olarak hazırlamış olduğu bir mağaraya saklar. Sonra bebek kıyafetlerine sarmaladığı taşları yutturur Kronos'a. Bu zaman zarfında sığınagında büyür Zeus; büyümlü bir keçi, ilahi yiyeceklerin döküldüğü “bereketli boynuzuyla” meşhur *Amaltheia* bakmaktadır kendisine. Böylelikle Zeus muhteşem bir genç adama dönüşür. Eşi benzeri görülmemiş bir güzellik ve güce sahiptir. Hem de öyle bir güçtür ki bu, günlerden bir gün babasına karşı bir savaş açıp erkek ve kız kardeşlerini özgürlüklerine kavuşturmaya karar verir. Onlar da, Kronos onları ne kadar yutmuş olursa olsun babalarının karnında, hayattadırlar; ölümsüzdürler çünkü.

Birinci nesil tanrılar olan Titanlarla Zeus ile kardeşlerinden müteşekkil ikinci nesil tanrılar arasında geçen o meşhur “tanrılar savaşı” bu şekilde başlar işte. Olimpos'ta savaşırlar ve bu nedenledir onlara Olimposlular denmesi. Savaşın sonunda ne elde etmek istedikleri bellidir: Zeus'un sonsuza kadar sürecek olan uyumlu bir dünya düzeni kurması, bunun için de her şeyin en başındaki o Kaos hâline huzurlu ve ahenkli bir evrenin kurulmasını isteyemeyecek denli yakın duran, ilk nesil tanrıları âdetâ damgalarcasına etkileyen kaotik ve “antikozmik” güçleri kati surette ortadan kaldırması gerekmektedir.

Ayrıntılara girmeden şunu belirtmekle yetinelim ki kıvrak zekâsı ve gücü sayesinde olduğu kadar bilgeliği ve adalet hissiyle de Zeus bu savaştan galip çıkmayı başarır ve kaosun güçleri karşısında bir zafer kazanır. Onun sayesinde sonunda evren kuru-labilecektir. Çünkü savaşı kazanan Zeus dünyayı adil bir şekilde paylaşmayı düşünmektedir ve Almancada *Ur-teil* olarak ifade edilen bu adil paylaşım neticesinde de bütün bir Stoacı felsefenin miras alacağı kozmos doğacaktır. Daha sonraları Roma hukukunda da karşımıza çıkacağı üzere, Zeus “herkese hak ettiğini verecektir”. Herkesi hak ettiği kendi yerine koyar: Adaletine göre iyileri ödüllendirirken kötülerini de cezalandırır. Titanları yer altında (Tartaros’ta) tutarken diğer tanrılara da dünyada kendilerine uygun yerler tahsis eder. *Poseidon*’a denizleri, *Gaia*’ya yeri, *Uranos*’a gökleri, *Hades*’e yer altını, *Demeter*’e mevsimleri ve hasadı gibi. Ve bu adil paylaşımdan nihayet uyumlu bir dünya, canlı bir organizma gibi her organın, her parçanın yerli yerinde bulunduğu, çok iyi organize edilmiş, dengeli bir kozmos da böylelikle doğar.

Bu, tam da Stoacıların da evren/kozmos olarak tasarlayacakları dünyadır. Aynı anda ilahi ve mantıklı; ilahi çünkü insanlar değil tanrılar tarafından yapılmış ve fakat aynı zamanda da mantıklı çünkü akıl yoluyla anlaşılabilir olduğunu söyleyecekleri evrendir bu. Ama özellikle de uyumlu bir evrendir bu, iyi bir yaşamı, *Odyseus*’un başından geçenlerde olduğu gibi hayatın anlamını tanımlayacak olan. İyi bir yaşam dünyanın düzeniyle uyumlu bir yaşamdır. *Odyseia*’da olduğu gibi hayatın kaostan evrensel düzene doğru, savaştan barışa, *Eris*’ten, düzensizlikten *İthaka*’ya doğru ilerleyişidir. Çünkü iyi bir yaşamı

iyi olana uygun, kendisiyle ve dünyayla uyum içinde olmak olarak tanımlayabilmek için her şeyden önce en azından bu kozmosun var olması gerektir. İşte şimdi tamamlanmıştır bu fasıl.

Ölüm ve korku arasında ne tür bir ilişkidir ölümlü insanların payına düşen? Bu basit olduğu kadar derin de bir konudur. Zeus'un gücünün, zekâsının ve adaletinin sayesinde, bir kez yaratıldıktan, bir kez kurulduktan sonra evrensel düzen ebedidir. İthaka'ya dönüşünde Odysseus'un da yaptığı gibi buna uyumlanmak suretiyle, hatta bu düzen içerisinde bir tür, kelimenin tam anlamıyla "kozmetik mistisizm" kurmak suretiyle, evrenle bir birleşme geçirerek insan denen varlığın o sonsuzluğun bir parçası hâline dönüşeceği açıktır. Bu nedenle, işte, ölümden korkması gerekmediğini, ölümün onun için bir yok oluş değil sadece bir durumdan diğerine geçiş olduğunu ve bunda da şüphe edilecek bir yön olmadığını anlaması gerekir insanın. Dolayısıyla, Stoacı bilge için ölüme hazırlanmak ("felsefe ölmeyi öğrenmektir" anlamında) özünde üç basit ilke etrafında şekillenmektedir.

Bu ilkelerden ilki, Budizm'de de mükemmel bir benzerini görebileceğimiz gibi, çalışmayı gerektirir; "bağlanmamayı" öğrenmek ve bağlanmamayı derhal öğrenmek için çalışmayı. Epiktetos'un *Düşünceler* adlı eserinin III. bölümünde dediği gibi:

"İnsanı dosdoğru iyyinin kapısına çıkartan ilk ve en temel esas çalışmaktır; bir şeye bağlandığımız zaman elimizden alınmayacak bir şey olmadığını, bir kazan gibi ya da kırıldığı zaman üzülmeyeceğimiz bir kadeh gibi bir şey olduğunu saymaktır. Çünkü hatırlarız onun ne olduğunu. Unutmayız.

Aynısı burada da geçerlidir. Çocuğuna, kardeşine ya da arkadaşına sarıldığında kendini olduğu gibi hayal gücüne teslim etmeyeceksin. Unutmayacaksın: Karşındaki de nihayetinde bir ölümlüdür. Şu an için seninledir ama bu sadece o an için geçerlidir; sanma ki bir gün gelip elinden alınamaz. Çocuğunu kollarına aldığın zaman bir yandan da dışlerinin arasından fısıldıyorsan, "Yarın ölmeyecek mi nasılsa?" diye, bunda ne kötülük var?"

Bağlanmak, aslında, çılgınlıkların en fenasıdır ve bunu yeni anlayan Gılgamış da bedelini ağır ödemiştir. Bu dünyanın gerçekliği değişimdedir; her şeyin geçici olmasında, insan hayatıyla ilgili ne varsa hepsinin ölümlü olmasında. Dolayısıyla, bilge kişi de, buna göre, hiçbir şeye, hiç kimseye bağlanmamayı başaran kimsedir. Sevebilir belki; insanlara karşı kayıtsız kalmayabilir ama bağlanmak mı? Asla.

İkinci ilke de her şeyin bir dönüşüm içerisinde olduğu, hiçbir şeyin ne varken yok olduğu ne de yoktan var olduğudur. Sürekli bir değişim ve dönüşüm hakikatin kendisidir. Ölüm bile diğerleri gibi bir geçişten ibarettir; bir yok oluş değil ama sadece bir durumdan diğerine doğru bir geçiş. Bu hâliyle de bizi korkutacak bir şey olmamalıdır:

"Yapraklar dökülür, kuru incir gider yerini taze incir alır, kuruyan üzümün yerine olgun bir yenisi gelir. Aslında bir önceki durumdan bir sonraki duruma geçiştir bu; bir yıkım, bir yok oluş değil fakat bir düzenleme ve kuralları iyi belirlenmiş bir durum." Kaldı ki, ölüm de doğa içerisinde her gün gözlemlemekte olduğumuz diğer değişimler gibi bir değişimdir.

Üçüncü ilkeye gelecek olursak, bu ilke bizimle alakalı olan ve olmayanı ayırt edebilme yeteneğidir. İşin özü, sadece ahlaki yaklaşımımız, hâl ve tavırlarımızdır bize bağlı olan; zaten kendi içerisinde belirlenmiş olan dünyanın gidişatı hakkında herhangi bir şey yapmamıza imkân yoktur. Birkaç dakika, hatta birkaç saniye sonra, sokakta karşıdan karşıya geçerken, merdivenden düşüp ya da olmadık yerde hiç hesapta yokken bir kalp krizi geçirip ölüp gidebilirim. Bunlar bana ait şeyler değildir bana bağlı şeyler hiç değildir. Dolayısıyla kabul etmekten başka şansım yoktur. Ama işte bu kabulleniş içerisinde aslında evrensel düzen ile tam anlamıyla bir uzlaş, nereye giderse gitsin dünyayla bir bağlantı söz konusudur. Bu bağlamda, düşünceleri de idare etmeyi öyle bir şekilde öğrenmek lazımdır ki ölüm fikri bizi artık sınırlamasın, ayak bağı olmasın. Nasıl mı? (Her üç ilkeyi de bir arada yinelemek gerekirse) evrensel düzene bir kez ayak uydurduğumuz zaman, hiçbir şeye bağlanmayacak kadar bilgi olabildiğimizde ölümün bizim için bir yok oluş değil de bir geçiş olduğunu, başka biçimlerde varlığımızı devam ettirdiğimizi düşünerek ve kendimize anımsatarak. Bir tür kozmik atoma dönüşmeyecek miyim nasılsa, sonsuzluğun bir parçasına? Ve sonunda öğreneceğim bu şekilde ölüm korkusuna yer olmadığını ve ölüm korkusunun sadece felsefi bir yaşamdan ve bilgelikten uzak kimselere –sadece onlara– ayak bağı olduğunu anlarız.

Bu üç ilke uygulandığında iş tamamdır! Tabii ki bu ilk bakışta görüldüğü kadar basit değildir. Bilgeliği elde etmek için safi teori ve akıl yürütme tek başına yeterli değildir. Uygulama da gerekir ve bilgelik “egzersizleri” sayısızdır ve bunları da yıllar boyunca her gün tekrar etmek lazımdır. Maksat, mişli geç-

miş zamanda düşünmekten kurtulmak, kendi kendimize kaçınılmaz son geldiği vakit hazır ve onu bekliyor olacağımızı hatırlatmaktır ve bunun ilk başta hiç de kolay olmadığını ben de kabul ediyorum. Ancak zamanla, sabırla ve dirayetle sonuç almamak da mümkün değildir.

Bu entelektüel yapının gücünden etkilenmiş olmasına rağmen Gılgamış aslında hiç de ikna olmuş değildir. Bağlanmak fikri ona uygun gelmez. “Bağlanmamak için ve acı çekmemek için, hiç sevmemek lazımsa eğer, hayat çok sıkıcı bir hâl alabilir” diye düşünür kendi kendine. Ve dahası, nihayetinde bir parçası olmanın daha uygun görüldüğü şu meşhur kâinatla ilgili olarak da bir takım sorular sormadan edemez. Bu, tam olarak olmasa da biraz daha hoşuna gider işte. Sonsuzluğu yakalayabilmek için kendimizi bir toz zerreciğiyle özdeşleştirebilmek fikri onu hiç de tam anlamıyla ikna edebilen, onun için yeterince bir çekiciliği olan bir bakış açısı değildir. Geleceğinin bir dönüşümden, bir başkalaşımdan ibaret olması, bu dönüşüm neticesinde bir kozmik atom parçasından, ebedi tozdan ibaret kalacak olması ona hiç de mantıklı gelmez. “Bu, sevdiğim varlık olan Enkidu’nun ölümünden duyduğum acıyı nasıl hafifletebilir, beni nasıl teselli edebilir?” diye düşünür. Sonsuz da olsa, bundan böyle isimsiz, kozmik bir parçacık olmak, bilinçsiz ve kör olmak, aslında hiç de olmamaktan nasıl daha iç açıcı olabilir? E, buna yanıt vermek o kadar da kolay değil.

O zaman kendisine bir başka düşünce okuluna, Stoacıların epey bir zıttı olan Epikürcülere başvurmasını önerelim o hâlde. Hem böylelikle diğer notaları da duymuş olur ve kendine ait bir fikir belki oluşturabilir.

II. Gilgamiş Epikür'ün bahçesinde: “Ölüm bizim için bir şey ifade etmez” ve ölümden korkmak bir saçmalık. Lucretius’un şüpheleri

Stoacıların kozmik inanışlarıyla dalgasını geçen Epikür'ün daha en başından Gilgamiş'a tavsiyesi bu sefer biraz farklı ve daha emin yollardan olmakla birlikte çok da farklı değildir ve o da ölümden korkmanın aslında anlamsız olduğunu düşünmektedir. Ölümden korkmak zekâ ve bilgelik eksikliğinin belirtisidir, zira ölüm bizim için bir şey ifade etmez. Uruk'un mutsuz kralı karşısında Epikür'ün *Menoikheos'a Mektup*'unda çok açık ve sağlam bir şekilde ortaya attığı argümanı öne sürer:

“Ölüm bize bir şey ifade etmez; zira biz var olduğumuz sürece ölüm yoktur. Ölüm varsa zaten biz yokuz demektir. Dolaşısıyla, ölümün ne yaşayanlarla bir alakası vardır, ne de ölmüş olanlarla, çünkü yaşayanlar için değildir ve ölmüş olanlarsa zaten yoktur.”

İşte; kanıtlanması gereken kanıtlanmıştır.

Epikürcü bilge bilmez mi umutsuz bir şekilde ölümsüzlüğü aramakta olan bu adamı şu kuru, rasyonel (belki de fazlasıyla rasyonel) izahatın tatmin etmeyeceğini? Bilir tabii. İnsan yüreğinin mantıksal açıdan böylesine mükemmel olması na rağmen bu kadar derinlerine işlemiş bir kaygıyı dindirebilmek için basit bir cümleden daha fazlasına ihtiyacı vardır. Korkularımızdan gerçekten kurtulmak istiyorsak ve daha da ileri gitmek, bunun kökenindeki temel nedenleri en derin ve gizli kalmış sebepleri bulabilmek ve anlayabilmek için işin en kökenine —âdeta bir “kökenbilim” çalışması yaparcasına— inmek

lazımdır. Epikür'ün sadık ve hayran takipçilerinden olan Lucrētius da *Eşyanın Doğası Üzerine* adlı şiirinde ustasının eserinde önemli olan bu hususun altını bir kez daha çizer. Bu argümanın Gılgamış'ı özellikle ilgilendiren bir tarafı var. Ona göre en çok endişelenenler hep destanın iki kahramanı gibi toplumsal hiyerarşide en tepelerde yer alanlar, hep daha zengin ve daha meşhur olan kimselerdir. İnsanın bitimliliğini simgeleyen cehennemdeki *Akheron Irmağı*'ndan duydukları korku onlar için bir işkencedir ve başardıkları onca şeye rağmen mevcut yaşantıları hiçbir şekilde onları tatmin etmez. Bu garip tespiti ne kadar iyi anlarsak *De Natura Rerum*'daki bu harikulade pasajın da gösterdiği gibi kaygı denen şeyin yer altında yatan nedenlerini de anlamaya o denli yaklaşabiliriz:

“Epikür, güçlü insanların ellerinde fazla fazla zenginlikler, şerefler ve zaferler olduğunu, çocuklarıyla da gurur duyduklarını gördü. Ama şunu da gördü ki, bu insanların her biri kaygı dolu bir yürek taşıyordu; saldırgan hırsları içerisinde kendilerini yitirmelerine neden olan dayanılmaz acılara yem olmuş huzursuz ruhlara sahiplerdi. Ve anladı ki sorun kabın kendisindeydi; kabın kusurları, içindeki her şeye —ne kadar yararlı olursa olsun her şeye— sirayet ediyor ve onları kaybediyor, içine ne akıtılırsa akıtılsın kabın kendisi delik olduğundan ne kadar koyulsa da asla tam olarak dolmuyor, diğer taraftan da kabın o kötü tadı içindeki her şeye bulaşıyordu.” (VI, 1-41).

İşte size bu işin özü. Zavallı, zengin ve şan şöhret sahibi olsa da asıl odur ölümden korkan. Öyle ki, elinde olmayanları tut-

kuyula ister durur, onları görmez ve anı gerçek anlamda yaşayamaz olur. Varlığını, tıka basa umutlarla dolu bir gelecek boyutu içerisinde, tutkunun esiri olmuş bir hâlde hep bir gelecek projesi içerisinde devam ettirir. Zaferden zafere koşmalar arasında bir an durup sadece kendisi için yaşanan ve geçmiş ya da geleceğe göre çekiştirilmemiş bir şimdinin sonsuzlukla sınırdaş olduğunu anlayamamıştır.

Lucretius'un¹⁴⁵ Epikür'ün izindeki eğlence eleştirisinde durmalı şimdi. *Tevrat*'ın "Vaiz" bölümünden yola çıkan bu eleştiri, Pascal ve Schopenhauer'ı muştulayan bu bölüm, bir defada inanamayacağımız kadar derinlere inmektedir. Çünkü, görünüşün arkasında öyle bir siyasi ve toplumsal inceleme yatar ki, kaygının metafizik bir parçasını ortaya koyar. Öyle görünüyor ki, sonsuz tüketim serapları içerisinde olmaktansa sahip olmak, içsel bir bilgeliktense sahiplenmek bizim için daha öncelikli bir hâl almıştır. Bu yakından tanıdığımız bir argümandır. Ama bu durumun Lucretius'un da ışık tuttuğu bir kısmı daha vardır ki, ona göre bu tüketim mantığı en derinlerde ölüm korkusunun bizi avucuna almış olmasına dayanmaktadır. Bunun arkasındaki mantık çok basittir aslında (kaldı ki aşağıda yineleyeceğimiz hâliyle kitabın ilk bölümünde değinmiştik bu konuya): Tüketim çılgınlığı bağımlılıktan hiç farklı değildir. Belirli bir bağımlılık eşiğinin ötesindeki uyuşturucu müptelasının yapacağı gibi dozlar artar ve araları sıklaşır ve insan bu şekilde durup dinlenmeden zaferler, zenginlikler ve onurlar arasında başarıdan başarıya koşturur durur. Danaidlerin cezasını akıllara getiren delik kap benzetmesi de, kabın dibini tutmuş olan ve için-

dekilerin tadını bozan küf benzetmesi de buradan gelmektedir. Bu çılgın yola ayak basmış ve kaybolmuş olan için artık durup dinlenmek diye bir şey yoktur, o kişi insanı yiyip tüketen bir aciliyet mantığının esiridir artık; zaman boşa geçer durur ve bu kişi âdeta varoluşun orta yerindeki bir ölüye dönüverir:

*“Böyle atar kendisini koca evinden dışarı
Evinde oturmaktan bitap, sonra birden geri döner,
Dışarıda da kendisini daha iyi hissedemez zira
Adımlarını sıklaştırır, koşar, atını mahmuzlar
Sanırsın ki alevler içinden evini kurtarmaya koşar.
Eşiğin ötesinde, başlar esnemeye
Ağır bir uyku çöker, unutuş arar içinde,
En azından kalkıp koşturamaz yeniden şehre
Herkesin kaçmak isteyip kimsenin başaramadığı yere...
Sonra, yaşam çemberinde döner dururuz
Yeni hiçbir zevk şaşırtamaz bizi artık
Ta ki o arzulanan nesneyi elde edinceye kadar.
Kaldı ki yokluğudur asıl ödülü onun. Elde edebildik mi?
O hâlde gelsin bir yenisi, tutkularımızın peşinden
koştursun.”¹⁴⁶*

Tüketim ve eğlenceye düşkün insan da bu açıdan *Danaid-lerin*, şu genç kızların meşhur fıçısına benzer; Danaidler dibi sızdıran fıçıyı sonsuza kadar bir şeylerle doldurmak zorundadır. Aynı zamanda *Tantalos* ve *Sisifos* söylemlerini de getirir ak-

146 Lucretius'un metni André Comte-Sponville'in *Le Miel et L'Absinthe* harika çevirisinden alınmıştır. Hermann, 2008.

la; bu mitler de her biri kendi üslubunda sonsuz tatminsizliğe vurgu yapan cezalara değinir.

İşte, Epikür'ün izinden giden Lucretius da Gılgamış ile konuşacak olsa ona bunlardan bahsetmiş olabilirdi; ölüm korkusunun her şeyden önce zaman içerisinde düzgün bir şekilde var olamamaktan, anı yaşamak için yeterli beceriyi göstermemekten, insanı ele geçiren ve çılgına çeviren bir elde etme ve bir sonsuz eğlence hırsına bağlı bu tür bir kabiliyetsizlikten kaynaklandığını anlatırdı ona. Ama şunu da kesinlikle eklerdi ki Gılgamış'ın yüreğini ve beynini kemiren şey de öte yandan ölümsüzlük isteğidir; tam da bu arzudur insanları içi boş bir yarışta, gösteriş peşinde koşturan. Bu tam anlamıyla bir kısır döngüdür. Ölümden kaçabilmek içindir şan şeref ve yapay zevkler peşinde koşmak, öyledir ama diğer taraftan bizi zamanından önce ölüme götüren de asla tatmin olmak nedir bilmez bu mantıktır; çünkü ölümcül bir geçicilik içine gömer bizi ve anı yaşamaktan men eden ve bu şekilde yalancı umutlar ve nostaljilerle bozulmamış bir şimdi içerisinde ve tam da şu an, burada elde edilmesi mümkün olan bir sonsuzluğu yakalamamıza fırsat vermez. Bu noktada, Epikürcüler ne kadar küçük görürlerse görsünler, Stoacıların çok benzer ifadelerle zaten ortaya koymuş olduğu bir fikir de Gılgamış'ın gözünden kaçmazdı.

Kendine has üslubuyla Lucretius'un da dediği gibi:

"Para hırsı, kazanmak isteğidir,

İnsanları iten yasaları çiğnemeye,

Bir suç işleten ya da ortak eden işlenmesine.

Bitip tükenene kadar didinir, gece gündüz demeden,

*Varmak için zirveye. Fakat tüm bu tutkular,
 Ölüm korkusundan beslenirler en başta.
 Zira, hor görülmek, sefillik içinde unutulup gitmektir,
 Karşıtı, onlar için tatlı ve sakın bir hayatın,
 Üstüne ölümün gölgesi düşmüş demektir.
 İçi boş bu korkunun itişiyse umarlar,
 Bu fenalıklardan kaçabilmeyi, kendilerinden ırak tutmayı,
 Bu fenalıkları. Ve kan akıtırlar mal mülk arttırmak için...
 Ve işte yine aynı ölüm korkusudur sıklıkla,
 Yer bitirir onları için için...
 Bıraksalar ölürlere mevkileri ve zafer için. ”*

Ölüm kaygısı insanı içi boş işlere sevk eder ve para, şan şöret ve çeşitli zaferlerin yaklaşmakta olan sonu uzaklaştırabileceği gibi bir yanılsamaya iter bizleri; fakirlik, kalabalıkta biri olmak ve sefalet ölümle eş değerdir ya. Ancak, diğer taraftan da bu boş işlerdir boşa geçen zamanın ölümcül mantığına bizi iten, sadece şu an ve sadece neyse o olduğu için gerçek anlamda yaşamayı bir türlü beceremediğimiz bir şimdiki zaman içerisinde asla var olamamamıza neden olan. Bu boş yarış işte bundan ötürü bize gerçek bilgelikmiş gibi görünür; bir *ersatz*dır oysa. Yani gerçek bilgelik yanılmacı ve ölüm kokan bir taklidi. Sadece inancın bizi bu boş eğlencelerin ölümcül mantığından kurtarabileceğini dile getirecektir Pascal. Epikür ve Lucretius’a göre sadece bilgelik, yani felsefeyi laik bir maneviyat olarak değerlendiren bu durum başarabilir bunu.

“Ama hangi bilgelik?” diye sormaz mı Gılgamış kendisiyle bu dilde konuşan filozoflara? Boş eğlenceler, boş yarışlar ve

bunların sonunda insanı bekleyen terk edilmişlik durumuna yöneltilecek eleştiriler elbette ki ikna edicidir ancak diğer taraftan bunların yerine ne konulabileceğini de düşünmek gerekmez mi? Bizleri eleştirmeden, olumlu bir öneride bulunabilir mi bu felsefe? Ölümü kabul etmek isteyen, nazari de olsa zenginliklerden, şan ve şöhretten ve kazanmaktan vazgeçmeye hazır ama bir taraftan da ona “kendini bu durumdan kurtar” diyen bizlerden tüm bunların yerine ne koyabileceğini de duymak isteyen bu krala yeni ne önerilebilir? Bu tip bir varoluş sona erecekse eğer, yerini kendisinden başka ne tür bir varoluşa ve nasıl bırakacaktır?

Korkuları yenecek olan bilgelik nasıl bir bilgelikdir? Bir kurtuluş doktrini olarak Epikür felsefesi

Epikür’ün ve Lucretius’un yanıtları için öncelikle üç tip arzuya ve bunlar arasındaki farklara bakmak gerekir. Bahsettiğimiz bu üç tip arzu ise açlık ve susuzluk gibi doğal ve gerekli arzular; doğal fakat gerekli olmayan –cinsellik gibi– arzular ve son olarak da hem doğal hem de gerekli olmayan zenginlik gibi, şan şöhret gibi, iktidar ve kazanma hırsı gibi arzular; yani boş eğlence ve bir hiç uğruna gösteriş peşinde koşuşturmalara neden olan arzular. Epikürcülük tezine göre tabii ki hem birer zorunluluk hem de tatmini kolay olan birinci tip arzulardır bilgece olan. İkinci tip arzular da elde edilebilir, şüphesiz, ama mutedil bir şekilde. Çünkü bunların gittiği yerde de aşk vardır, sevgi vardır ve aşk bir kere tutku hâlini aldı mı mutsuzluğun kollarında buluveririz kendimizi (bu açıdan Epikürcüler Stoacılarдан çok da uzak değillerdir). Ne doğal ne de gerekli

olan arzulara geldiğimizde ise, zaten fark etmiş olduğunuz üzere bunlardan vebadan kaçır gibi kaçmalıdır insan, çünkü bizi içine soktukları mantık ölümcül bir mantıktır: *Boşa akıp geçen zaman mantığı*.

Bu yanıt ilk bakışta hiç de baştan çıkarıcı olmadığı gibi oldukça bayağı da görünebilir gözümüze. Bunca lafı dolandırma- lar, tüm bu eleştirel akıl. Sonunda varılan nokta bu mudur? İti- raf etmek gerekir ki sadelik öğretisi gözünde baştan çıkartma- larla eğlencelerin üstün gelmesi büyük ihtimalle hiç de zor ol- mayacaktır. Belki de. Fakat, filozoflarımızın kitaplarını kapa- tıp bir kenara bırakmadan evvel bu sadece ve doğal bir yaşam arayışının arkasında neler saklı bir bakmak lazımdır. Çünkü alelacele aklımıza getireceğimiz gibi bu kişi olarak ölmek de- ğildir bizim için; aslında bir son değildir ve belki de “ilahi” bir yaşama, kaçıp giden zamanın arkasından ağlamalar ve ölüm- den korkmalarla örselenmemiş bir hayata ulaşmanın bir yolu- dur. Doğal sadeliğin bu şekilde yüceltilmesinde aslında su gö- türmez bir metafizik derinlik saklıdır:

“Açlığın bastırılması ya da susuzluğun giderilmesi gibi ha- yati gereksinimlere bu denli büyük bir aşkınlık atfedilmiş olması muhtemelen afallatacaktır bizi. Ancak, şöyle de dü- şünebiliriz: Bedenin çektiği bu ıstıraba son verme hâli, bir denge hâlidir ve bu denge hâli neticesinde derli toplu bir va- roluş yolunda daha evrensel, senestezik bir bilinç elde edile- bilir. Tek bir nesne ya da tek bir şeyin arayışından kaynak- lanan tatminsizlik hissi bastırıldığında olacaktır belki; in- san sıra dışı bir şeyi fark edebilecektir belki de o zaman, far-

*kında olmaksızın içinde zaten taşımakta olduğu bir şeyi, var olmaktan aldığı zevki. ...*¹⁴⁷

Bu sözlerin altına hiç şüphe yok ki Epikür de imzasını atardı. Zaten bu metin de âdeta *Vatikan Özdeyişleri*'ni getirir akıllara:

*"Şunu unutma ki ölümsüz olmadığın ve belirli bir zaman zarfında burada bulunuyor olduğun içindir ki aklın sayesinde ebediyen doğanın ötesine taşıdın kendini. Bir kez doğarız sadece; dünyaya ikinci bir kez gelmek mümkün değildir. Kaldı ki ebediyete ulaşmak için varlığın son bulması lazımdır. Yarına ait olmasan da erteleyebilirsin mutluluğu ama bu erteleme zarfında hayat yok olur."*¹⁴⁸

Carpe diem konusunda Horatius'un *Odes*'deki lirik kasidelerini anımsatmaz mı bu da bize?

*"Ruh bulsun zevki şimdide ve tiksinsin gelecek kaygısından."*¹⁴⁹

Uzun akıl yürütmeler neticesinde Epikürcülük de Stoacılık gibi (her ne kadar Stoacı düşünce gereklilik ve dünyanın düzenine dayanıyor ve Epikürcü düşünce de bir bağımlılık ve karmaşa hâlimden dem vuruyor olsa da) sonunda bir şekilde şimdiki anı yüceltmektedir. Bir idealdir bu, bilgelerin sahip olduğu bir şey; gerçek olmayan zevkler ve arzulardan kendisini ayırmayı başarmıştır bilge, kendi içerisinde her anı âdeta sonsuzlukmuş gibi yaşayabilendir. Şu an içerisinde ve tam da burada hatıralarımızla

147 Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* (Antik Felsefe Nedir?), Gallimard, 1995, s. 182.

148 Epikür, *Lettres, maximes sentences, sentences vaticanes* (Mektuplar, Özdeyişler, Vatikan Özdeyişleri), LGE, 1994, s. 212.

149 *Odes II* (Kasideler II), 16, 25.

ve geleceğe dair aklımızdaki görünümle birlikte biz de yapabiliriz bunu. Ancak geçmişe ya da geleceğe temas eden bu anı ve görünümle içinde yaşanmakta olan anı ortadan kaldırmamak, geçmiş ya da geleceğe göre şekillendirmemek ve tertemiz bir suyun içine atılan bir avuç çamur gibi o berrak suyu bulandırmamak kaydıyla yapabiliriz. İşte tam da bu noktada, çok daha sonraları bir başka filozofun da dile getireceği gibi, ruhun “ne geçmişini anımsamaya ne de geleceğe doğru sıçramaya ihtiyacı” vardır, çünkü burada “şu an sonsuza kadar devam eder; ne ne kadar süreceğini açık eder, ne de bundan sonrası için bir iz bırakır.” Epikür idealini mükemmel bir şekilde özetler bu ifade; nihayetinde insanlar arasında bir tanrı gibi yaşayabilen bir insan; yani artık kendisinden kaçmayan bir insan idealidir bu. O insan ki artık zaten elinde tuttuğundan başka aradığı bir şey yoktur ve içinde bulunduğu anı sanki o an zaten sonsuzluğun kendisi, sonsuzluğun hiçbir şeyin hiçbir şekilde bozamayacağı ve değiştiremeyeceği bir parçası olarak yaşamaktadır.

“Benzer bir durumda hoşumuza giden nedir bizim? Kendi dışımızda hiçbir şey; tıpkı Tanrı gibi sadece kendi kendimize ve kendi varoluşumuza yettiğimiz ve bu durum böyle sürüp gittiği sürece, evet tıpkı Tanrı gibi kendi kendimize yettiğimiz sürece, bundan başka hiçbir şey.”¹⁵⁰

Hemen arkasından tam da aynı anlama gelecek şekilde Stoacı bir rahibin şu sözlerine de kulak verelim:

¹⁵⁰ Rousseau'dur söz konusu olan. Pierre Hadot bu duyguyla ilgili, Goethe tarafından da konu edinilmiş olan bu hissi masaya yatırdığı harikulade bir kitap yazmıştır, *Noublie pas de Vivre. Goethe et la Tradition des Exercices Spirituelles (Yaşamayı Unutma. Goethe ve Ruhani Çalışmalar Geleneği)*, Albin Michel, 2008.

“İnsanın şu iki şeyi birbirinden ayırması gerekir: Gelecek korkusu ve geçmişteki güçlüklerin hatırası. Artık ilgilendirmiyor bu beni. Bilge, geleceğe bağımlı olmadan yaşadığı andan zevk alır. Ruhuna acı veren ağır endişelerden kurtulmuştur, hiçbir beklentisi yoktur, hiçbir arzusu yoktur ve belirsizliğe uzatmaz elini çünkü elindekiyle zaten mutludur. Azla yetindiğine de inanmaz çünkü elindeki onun her şeyidir.”¹⁵¹

Ölümlü olanın elde edebileceği sonsuzlukla ilintili yegâne mekân olarak yaşanan anın bu şekilde övülür olması tam olarak ne anlam ifade etmektedir artık biliyoruz. Günümüzde her yerde hâkimiyetini kurmuş olan bağımlılık yaratan tüketim mantığına rağmen kendimizi nihayet dünyayla barışık, biteviye bir hareket içerisinde dur durak bilmez bir açgözlü alışveriş çılgınlığına kapılmış değil de, evrenle ve insanlarla sarmalanmış ve dopdolu hissedebileceğimiz bu güzel anları tadabiliriz. Kendimizi de kandırmayalım: Şimdiki zamana bu bağlılığın artık tüketim keyfinin nesnesi olmaması nedeniyle geçmişle dalgasını geçen Modernlerin bu “hareketliliğiyle” de bir alakası yoktur. Yunan bilgeleri ne cehaleti ne hürmetsizliği yüceltir. Geçmişin ve geleceğin hayallerinden kaçıp kurtulmayı amaçlar ve bu amacı teşvik ederlerken hedefleri bunun tam da tersidir aslında: Şimdiki zamana odaklanmak doğrudan varlık mantığının yerini doldurmaya çalışan sahip olma mantığının özünü ortaya koyan bir boş zevkler, mal mülk ve şan şöhret peşinden koşuşturma eleştirisidir. Burada mesele geçmişi unutmaya çalışmak

151 Seneca, *Lettres à Lucilius (Lucilius'a Mektuplar)*, VII. Pierre Hadot'un da gösterdiği gibi aynı düşünce Nietzsche'de de çıkar karşımıza, *amor fati* ile, keza Goethe'de, eserinde sık sık ortaya koyduğu ve sürdürdüğü izlekte: “Dört elle sarılın şimdiye. Tüm durumlar, tüm anlar sonsuz değerindedir zira bütün bir sonsuzluğun temsilcisidir şimdiki zaman.”

ve âdeta bir hayvan gibi anı yaşamak değildir. Ne Epikür'ün, ne de Epiktetos'un bahsettiği de kesinlikle bu değildir.

Böylece Epikür bir kurtarıcı, gerçek bir tanrıdır ve bu durumda önemli bir konuya işaret eder: Felsefe sadece acıları dindiren bir müsekkkin değil, aynı zamanda bir kurtuluş öğretisidir.

“Kurtarıcı” Epikür mü? “Tanrı’ya benzeyen” Epikür mü? Lucretius’un bu ifadesi hiç de saçma değildir.¹⁵² Aslında tam tersine az önce ortaya koymuş olduğumuz açıdan bakıldığında zaman bu ifadeyi ciddiye almak, felsefenin Epikürcülerin algılayışına uygun derin tabiatını öyle bir günde aydınlayabilecekmiş gibi bir önem atfetmek lazımdır. En katı anlamıyla, onlar bu ifadeyi alıp dinsel kurtuluş doktrinlerinin tıpatıp bir benzerini ortaya koymaktadırlar. Benzerlikten kastedilen de aynı kimliğe sahip olmak değildir. Felsefe dinlerden kesin bir şekilde farklıdır, en azından şu temel hususta: Eğer Epikürcülerin dediği gibi felsefe insanlara bir kurtuluş öneriyor ise onlar bu kurtuluşu öncelikle kendileri ve kendi içlerinde bulmak durumundadır; ister bir dinden olsun isterse de tüm insanlığına rağmen Epikür’ün kendisinden bir ilahi yardım eli uzanmadan yapmalıdır bunu. Ve felsefe de –ki asıl benzerlik de buradadır zaten– bu temel farklılığı ortaya koyduğumuz zaman bir kurta-

¹⁵² *De Natura Rerum*’un 5. Kitabında Lucretius ustasıyla ilgili olarak şunları yazmıştır: “Konunun büyüklüğüne, benzer buluşlara layık bir şiiri kaleme alacak güçlü deha kimde var? Kimde var bu hitabet gücü, onunla anlatsın bize ve selamlasın geride bıraktıkları iyilikleri, eserleri ve dehaların meyvelerini? Kimse, bence ölümlü bir beden ile doğmuş olan kimse. Çünkü konunun büyüklüğüne uygun bir heybette konuşabilmek lazımdır bu meselelerle ilgili olarak –Tanrıdan bahsediyoruz ne de olsa, evet, yüce bir Tanrıdan. Tatlı ve huzurlu bir hayatın ilkelerini borçlu olduğumuz bir tanrıdan bahsettiğimizi unutmamalı, doğrusu budur; öyle tatlı ve huzurlu bir hayat ki bu ilkeler büyük ulusları kapsamış ve ruhlara sükûnet sağlamış.”

rıcılık işlevi sergiler. Her ikisi için de mesele insanı kurtarmak, ölümün kendisinden değilse de en azından ölümden kaynaklanan ve her hâlükârda yaklaşımakta olduğumuz kayba, felsefi bir yaşamın da bizi kurtarmaya çalıştığı kayba doğru gidişimizi hızlandıran korkulardan kurtarmaktır. İşte bundan ötürü, Lucretius'un Epikür'e bir "kurtarıcı" imgesi atfetmesi tesadüfi değildir. İnsanı ölüm korkusundan da, bu korkudan kaynaklanan çeşitli kaçışlardan da kurtarmak lazımdır. Ama, görmüş olduğumuz üzere, işe dini karıştıranlar tarafından izlenen yöntemler çok çok farklıdır ve eğer ki Lucretius Epikür'ü bir kurtarıcı olarak görmekteyse bu her şeyden önce insanları sadece kaygıdan değil ama belki de aynı zamanda *De Natura Rerum*'da da gördüğümüz gibi rahiplerin bıkıp usanmadan insanlara aynı yanlış çözümlerden de kurtarmasından ötürüdür:

"İnsan evlatlarına baktığımızda gördüğümüz şey dünya üzerinde bunların dinin göksel makamların en tepelerinden kafasını uzatıp ölümlülere korkutucu çehresini sergileyerek onları dehşete düşüren dinin ayakları altında kıtır kıtır çiğnediği bir hayat sürmekte olduklarıdır. Ancak, bu resim karşısında ilk defa bir insan, Yunanistan'dan biri [Epikür] insanların gözünde dine karşı gelme ve din karşısında ayakları üzerinde dikilme cesaretini sergileyebilmiştir. Ayrıca zekâsının gücü sayesinde muzaffer de olmuştur. Böylelikle bu sefer tepe taklak olan din olmuş ve bizler de gökleri yeniden bir zaferle ele geçirmişizdir." (I 62-79).

Bu son cümle özellikle anlamlıdır: Dinî bir yıkıma uğratan felsefenin bizim için "göklere eşdeğer" makamına nasıl oturdu-

ğunu anlatmaktadır bu cümle; bize tanrılar gibi yaşayabilmemiz için nasıl yardım ettiğini –ki bu zaten kurtuluşun kendisidir– doğru ifade edersek, yaşama kaygısından kurtulmanın kendisidir bu ifade. Demek ki felsefe sadece bizi kaygılarımızdan ve özellikle de diğer tüm kaygıları doğuran ölüm korkusundan kurtarmakla kalmaz (ya da kurtarmak zorunda olmakla) ama aynı zamanda felsefi bir yaşamın da yardımıyla gereğince bir varlık sergileyebilmeyi başardığımız, içinde bulunduğumuz an olarak karşımıza çıkan bu tür bir sonsuzluğa da yerleştirir bizi.

Gılgamış'ın Epikürcülükten çıkartabileceği nihai mesaj şudur: Din ve boş tutkular peşinden koşturmak, bitip tükenmek bilmez bir şan şöhrat arayışı gibi, dinmek bilmez bir sahip olma susuzluğu gibi, elde edilmesi mümkün olmayan bir ölümsüzlük arayışını sürdürmek. Bunlar kaçınılması gereken iki şey, laik maneviyat olarak, tanrısız bir kurtuluş öğretisi olarak tanımlanan doğruluk felsefesinin zararlı ve yanıltıcı iki rakibidir.

Bu arada Gılgamış da Epikürcülüğü benimsemiş olsaydı, ustanın öğretisinde kendisini bu ölümcül yanılsamalardan kurtarmak için atması gereken gerçek “bilgelik adımlarını” bulabilirdi. Yani sade bir hayat yaşamak, arkadaşlığı (tutku değil) hayatının bir parçası yapmak ve özellikle arkadaşlar arasında insanın kardeşçe birbirini “düzeltmesini” de sağlayan bir güvenin de sonucu olarak insanları düşünmek, evrenin sonsuzluğu ve bizi hiç de umursamayan tanrıların yüceliği üzerine düşünmek, bizler için hiçbir anlam ifade etmediğine kendimizi ikna edebilmek için her gün düşüncelerimizde ölüme de yer ayırmak ve bu suretle insanlar arasında bir tanrı gibi yaşamayı başarmak ve dört öğretiyi (tanrıların korkulacak şeyler olmadığı, ölümün

de korkulacak bir şey olmadığı, en doğal ve en gerekli zevklerle alakalı olduktan sonra iyiliği elde etmenin hiç de zor olmadığı ve sonsuz olmadığı için kötülüğe dayanmanın kolay olduğu) tekrar etmek, çalışmak. Kısacası, Gilgamiş'in bu öğretiler bulacağı şey bir "yaşamayı öğrenme" el kitabı, ölüm korkusunu yenmeyi ve sadece ruhu dönüştürmeyi değil aynı zamanda gündelik hayatlarımız içerisinde yer vermediğimiz takdirde ruhumuzu iyileştirmemizin mümkün olmadığı doğru davranışlar sergilemeyi de gerekli kılan, özgün bir bilgeliğin nasıl elde edilebileceğine dair bir kılavuzdur.¹⁵³

Epikür'ün ne kadar sadık bir takipçisi olursa olsun, Lucretius'un şüpheleri neticesinde Gilgamiş gidip başka yerlerde cevaplar aramaya da ikna olabilirdi.

Umudunu yitirmiş olan Gilgamiş acaba tercih eder miydi "ebediyen", diğer bir deyişle ölünceye kadar Epikür'ün bahçesinde kalmayı? Bu mümkün. Fakat eğer ki en sadık, kendisine en hayran ve en kabiliyetli öğrencisi Lucretius'un baştan sona ustasının yüceliğine ithafen yazmış olduğu dizelerinde yer verdiği şüpheleri ışığında konuyu ele alırsak, bunun aynı zamanda o kadar kesin olmadığını da görürüz. Lucretius, Epikür öğretisine teorik olarak ara sıra bağlı kalmış olsa da pratikte önünde elde etmesi mümkün olmayan bir ideal görmekten alıkoymaz kendisini. Epikür bilgeliği asil, yüce bir bilgeliktir fakat bu dünyaya ait bir bilgelik değildir. Bilgelik çalışmaları olsun olmasın, idealde bizim için bir anlam ifade etmemesi gereken bu ölüm hissi *de facto* olarak hayatlarımıza istila edercesi-

153 Pierre Hadot, age., s.191 ve dv.

ne nüfuz etmektedir. Gılgamış Lucretius'un satırlarını okumuş olsa burada yazılmış olanlarla ilgili olarak yorumu şuna yakın olurdu herhâlde:

“İnsanlar arasında bir tanrı gibi’ yaşamak mı? Bu bir bilgelik ideali ya da bir ideal olarak bilgelik olabilir. Ve Lucretius da herhâlde Epikür konusunda inanmıştır buna. Fakat, kendisi de böyle yaşadığını ileri sürmemiştir. Yoksa aramızda kim yapabilir bunu? Kim kalıcı olabilir? Bu bilgelik, eğer ki mümkünse, olsa olsa bir istisnadır sadece ya da bir yanılsama. Tanrılar bırakalım kalsınlar kendi ara-dünyalarında veya rüyalarımızda. İnsanlar arasında insan gibi yaşamak: Hiçbir yalan içermeyen yegâne amaçtır bu. İnsanlık, karşısında savaşmak gereken bir hastalık değildir; ne de elde etmek gereken bir kurtuluş. O hem başlangıç noktasıdır hem de menzil. Hem yol hem amaç. İnsanlıktan değil kaygıdan, mutsuzluktan, hurafelerden uzak durmalıdır insan. İnsan ve ölümlü olmaktan değil, bu gerçeği kabul edememek hastalığından kurtulmalıdır.”¹⁵⁴

Bundan daha iyi bir şekilde ifade edilebilir mi? Ve bu aydınlanmışlık da bu arada, sadece Epikür için değil Stoacılar (ve Spinoza) başta olmak üzere tüm dogmalar için faydalıdır; eğer ki “dogma”dan kastımız, asla başaramamalarına rağmen durmak dinlenmek bilmeden insanın bitimliliğini aşarak bize tanrının bakış açısını kazandırmak peşinde koşan felsefeler ise.

¹⁵⁴ André Comte-Sponville, *Le Miel et l’Absinthe (Bal ve Absent)*, age., s.82. Güzel tercümesi kadar doğru analiziyle de yer veriyorum burada. Aynı anlamda, yine bkz. s.98.

İddia ediyorum ki Gılgamış, eğer bu arayışına devam etmiş olsa, yolda bilgelik dolu sokaklardan, fakat bu sefer Doğu'dan gelen bir sokağa da sapmış olurdu: *Budizm*. Ve bu yolda da ölüm korkusunu yenmekle ilgili nice büyük teorilerle karşılaşmıştı.

III. Buddha'nın misafiri Gılgamış: Umutsuzluk ve salt mutluluk

Lucretius, Epikür ve Stoacılar da olduğu gibi Budizm'de de Gılgamış kendisini sevgi ve anlayışla dinleyenler bulurdu. Bu metafizik kaygıları ciddiye alan Yunan filozofları gibi Doğulu rahipler de Gılgamış'a daha en baştan ölüm konusunun en temel mesele olduğunu söyleyerek işe başlardı. Bu hayatın anlamını insanın sonu olan bir varlık olması ve bütün hâlleriyle kötülük üzerine düşünerek bulabiliriz. Bilge de Gılgamış'a şöyle derdi herhâlde: "Ölümü ve bir sonumuz olduğunu düşündükçe hayatınız anlam kazanmaya başlayacaktır."¹⁵⁵ Öyle, çünkü gereğince yerine getirilmek kaydıyla, sadece böyle bir meditasyon, böyle bir düşünme yardım edebilir kendimizi acı çekmemize neden olan maddi ya da duygusal tüm "bağlardan"¹⁵⁶ kurtarmamıza: "Dharma (Buddha'nın öğretisi) yolundan yürüyen her gün aklından geçirir ölümü; ölümü, insanların çek-

155 Dalai Lama, *La Voie de la Liberté (Özgürlüğe Giden Yol)*, Calman-Lévy, 1995, s.67.

156 "Budizm çalışmaları bize mutsuzlukları görmezden gelmeyi öğretmez; aksine onları tanımamızı, onlarla karşılaşmamızı ve onlar için hazırlıklı olmamızı salık verir. Evet, onlarla karşılaşmaya hazırlanmışsak kendimizi, bu karşılaşma ve o anki acılar da dayanılmaz olmayacaktır. Manevi alandaki çalışmalarınız size bağlanmış olduğunuz tüm nesnelerden kurtulmakta yardımcıdır." age., s.68. Dalai Lama'da diğer Budistler gibi öncelikle bir gerçek konusunda ısrarlıdır: bağlanmaya karşı verilen savaşın neticesi bir kopuş, bir kayıtsızlık değil, hiçbir şeye tutkuyla bağlanmamaktır –ki bu yaşamak mutluluğunu görmezden gelen bir tutum değildir. Bkz. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et la Mort (Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı)*, Editions de la Table Ronde, Paris, 1993, s.63.

tiği doğum acılarını, yaşlılık, hastalıklar ve ölümden kaynaklanan diğer acıları düşünür. Bu insanın kendi düşüncelerinde her gün ölmesi demektir zaten. Bu şekilde insan ölüm ile haşır neşir olur ve nihayetinde ölümlle karşılaştığı zaman bu karşılaşma için çoktan hazırdır.”¹⁵⁷ Bu tür bir hazırlanmanın faydalı etkilerinin ötesinde, çok sayıda ve zorluklarla dolu çalışmalar ve uygulamalar vardır ki bunlar neticesinde bütün bir insan varlığının bir gün gelip sona ereceği şaşmaz bir berraklık kazanır: “Ölüm denen şeyin bilincinde olduğumuz zaman hayatımız da bir anlam kazanır ve yaklaştığının farkındaysak eğer, bundan pişmanlık da duymayız.”¹⁵⁸ Ve Buddha’nın yolundan giden kişi, sürekli ve belki de aynı terimlerle bu hususun altını çizer ve varmak istediği noktada Uruk’un bu talihsiz kralına sorgulamaları sırasında karşısında kendisine sempatiyle kulak veren biri olduğunu göstermek için tekrar tekrar şu sözleri söylerdi belki de: “Ölümü düşünerek ve ölümün her zaman farkında olarak kazanır hayat tüm anlamını.”¹⁵⁹

Ve Gilgamiş’i hazırlamak, görevini ifa edebileceği bir hâle kavuşturmak için Budist bilgiler ona bir de hikâye anlatırdı büyük ihtimalle; *Krişna Gotami*’nin hikâyesini.¹⁶⁰ Buddha zamanında yaşamış genç bir kadındır Krişna Gotami. Acımasız bir hastalık, henüz bir yaşındaki oğlunu almıştır elinden. Üzüntüler içinde, sevgili yavrusuna hâlâ sıkı sıkı sarılmış bir hâlde gezinmektedir sokaklarda Krişna; karşılaştığı insanlara oğlu-

157 Dalai Lama, age., s.69.

158 Dalai Lama, age., s.70.

159 Bkz. Dalai Lama age., s.72 ve 82: “Ölümün bilincinde olmak yolun köşe taşıdır. Bu farkındalığın eksiksiz ve tastamam olması lazımdır; yoksa ne yaparsanız yapın işe yaramaz.”

160 Bu hikâyeyle ilgili olarak bkz. Sogyal Rinpoche, age.

nu tekrar hayata döndürebilecek birisini tanıyıp tanımadıklarını sorar durur. Bazısı görmezden gelir genç kadını, bazısı deli muamelesi yapar ama nihayet bir bilge adam Buddha'ya gitmesini tavsiye eder ona. Buddha'ya gider genç kadın, kucağındaki ölü yavrusunu Buddha'nın ayakları dibine bırakır ve mutsuzluğunu dile getirir. Bilge sonsuz bir sevgi ve anlayışla dinler kadını ve tatlı, sakın bir ses tonuyla ona şöyle der: "Çektiğin bu acının tek bir çözümü var. Bana şehirdeki evlerden herhangisi birinden bir hardal tohumu getireceksin. Ama tohumu aldığın eve ölüm asla uğramamış olacak."

Gilgamiş, Krishna'nın çektiği acılarda kendi acılarını görebilirdi. Ve kadına karşı herhâlde bir sempati duyardı. Yola Yunan bilgeleriyle çıkmış olmasının da yardımıyla hikâyenin devamını ve mesajını tabii, tahmin etmesi herhâlde hiç de zor olmazdı. Çalmadığı kapı kalmaz Krishna'nın ama aldığı yanıt hep aynıdır: Hardal tohumu değildir konu fakat şehirdeki bütün evlere bir zaman ve bir şekilde uğramıştır ölüm; istisnasız. Genç kadın Buddha'nın yanına döndüğünde aslında çoktan başlamıştır Yol'da yürümeye: İnsanların dünyasında hiçbir şey kalıcı değildir. Tek kalıcı, tek daimi olan şey "geçiciliktir"; her şeyin bir sonu vardır. Ve bunu anlamak istemeyen ya da görmezden gelecek kadar çıldırmış olan kimse en fena acılara savrulur. Kötülüğün gerçek nedenlerinin farkına varırsak eğer ve eğer insan da olsa eşya da olsa gelip geçici şeylere bağlanıp duran bir "ben" yanılgısından kaynaklandığını anlarsak bunların, değişmenin kendisi de dünyanın yasası olduğuna göre, kendimizi bu zincirlerden kurtarabiliriz. Asıl bilgelik de budur, bundadır.

Bu girizgâhtan sonra eğitimine devam eden Gılgamış, Stoacılar da zaten karşılaşmış olduğu üç veya dört öğretiyi yeniden görebilirdi. Hangileri mi? Herhâlde umutsuzluğa övgü, umut besler olmanın eleştirisi, bağlanma, benmerkezci yanılsamaların yıkılması, dostluğun yüceltilmesi. Diğer taraftan, tabii ki tutkuların kesinlikle ve sonunda manastır hayatını övmeye varacak kadar reddedilmesi. Bakalım tüm bunlar Doğu'da nasıl sunulurdu Gılgamış'a.

Umutsuzluğa övgü, umut besler olmanın eleştirisi

Buraya kadar zaten karşılaşmış olduğumuz bir fikirdi bu, aslında genel bir kanının tersine, umut etmek değil etmemenin gerçek mutluluğun, gerçek huzurun kaynağı olduğu. Bu konuda ikna olmak için bir an için şunu düşünmek yeterli olacaktır: Umut etmek, beklentiye girmek; tanımını itibarıyla bile mutlu olmak değildir. Bir bekleme hâlidir, bir yoksunluk durumudur ve tatmin edilmemiş, zayıf bir tutkuyu işaret eder. "Bir beklenti içerisinde olmak keyif almadan, bilmeden ve bir şey yapmadan arzu etmektir."¹⁶¹ Keyif almadandır çünkü zaten arzu ettiğimiz şeyler sahip olmadığımız şeylerdir. Bilmedendir çünkü beklentisi içerisinde amaçlanan şey, elde edildikten sonra ne yapılacağına dair bir bilmeme durumu getirir beraberinde, her zaman. Eyleyemeden, bir şey yapamamadandır çünkü hiç kimsenin beklentisi içerisinde olduğu şeyin gerçekleşmesinde ipler kendi elinde değildir. Hasta olduğumuz zaman iyileşmek istemek elbette o an için elimizde olmayanı istemektir; ne zaman

161 Bkz. Comte-Sponville, *Sagesse et Désespoir (Une Education Philosophique)* [Bilgelik ve Umutsuzluk (Felsefi Bir Eğitim)], PUF, 1989, s.352.

elde edebileceğimizi bilemediğimiz, kontrolümüz dışında olan bir şey istemektir. Hüsran, bilmemek ve yapamamak, çaresizlik: Bazı dinler tarafından öğretilenlerin aksine, umut etmenin iyi bir şey olduğuna insanları inandırmak suretiyle onların yüreğini kemiren bu ölümcül fenalığın temel karakteristik özellikleridir bunlar. Beklenti bizi olumsuz bir gerilim içerisine sokmakla kalmaz, bunun da ötesinde anı kaçırmamıza da neden olur: Daha iyi, hep daha başka bir gelecek zaman ile meşgul olduğumuz zaman yaşamaya değecek yegâne yaşamın tam da içinde bulunduğumuz şu anda ve burada gözlerimiz önünden gelip geçmekte olan yaşam olduğunu unutuveririz. Bir Tibet atasözünde de ifade edildiği gibi: *Benim için asıl önemli olması gereken her şeyden önce şu an ve şu an karşımda kim varsa o olmalıdır.* Ne de olsa yaşanan an için gerçek olan iki şey bunlardan ibaret değil midir? Peki, bu şartlar altında neden gereksin ki o zaman “bir beklentiye girmek?” 15’nci yüzyıldan kalma bir Hindu atasözünde de dediği gibi aslında *beklentiden şeytan görmüşçesine kaçmak gerekir: Beklentisi olmayan mutludur. Çünkü en fenasıdır acıların beklenti ve bir beklentisi olmamak ise en saf mutluluk.*¹⁶² Bilge kişi kendisini dünyayla bağlarından nasıl kurtaracağını bulabilmiş ve bir “bağlantısızlık” durumunda yaşayan kimsedir. Bu aşamada dahi hâlâ varlığını sürdürmekte olan bir beklenti hâli varsa, bu beklenti artık sadece bir gün gelip de sabırla ve çalışma yoluyla hiçbir beklentisi olmamanın salt mutluluğuna erişmektir.

Fakat bunu yapabilmek için de her şeyden önce en inatçı yanılgıların birinden kurtulmak şarttır: *Ego yanılısamasından.*

162 André Comte-Sponville tarafından alıntılanmıştır; age., s.349.

Bağlanmamak, geçicilik ve Ben'den kaynaklanan yanılısamaların yıkılması. Ben: Kurtarmamız değil kurtulmamız gereken.

Özgün ve doğru bir yaşamın, bütün anlamı ölüme hazırlanmak olan bir yaşamın amacı nedir? Bu amaç her şeyden önce Ben'den kaynaklanan yanılısamaların en radikal biçimde ortadan kaldırılmasında gizlidir: Ben. "Bağlanan" odur her zaman, hakikati, her şeyin bir sonu olduğu gerçeğini görmeyi reddeden. Bencil olan odur, bilgece bir şekilde bir parçası olmak gereken evrensel ve benliği olmayan bir aklın parçası olmak yerine buna direnen ve farklı tutkulara bağlanan. Boş işler peşinden koşmak, Lucretius'un da görmüş olduğu gibi, bizi nihayetinde sahip olunabilecek şeylerin arayışına ve onlara bağlanmaya, *Olmak*'tan vazgeçip onun yerine *Sahip Olmak*'ı koymaya sevk eder. Durmadan güzel insanlar, güzel eşyalar veya güzel deneyimlere¹⁶³ sahip olmak istetir bize. Yani, ilk başta kendisinden önceki, birincil, başka her şeyin de kendisine bağlı olduğu bir yanılısamanın bir neticesidir sadece: *Ben yanılısamasının*. O Ben ki bağımsız ve özerk olduğuna inanır.¹⁶⁴ O zaman "yanılısamarları ortadan kaldırmanın ilacı, Ben diye bir şey olmadığının farkında olan bir bilgeliktir."¹⁶⁵ Kişisel ve bireyselci Batılı ideolojilerine gömülmüş olan Modernlerin saflıkla inana geldiği üzere,

163 Age., s.143.

164 "Benzer bir şekilde yanlış bir inancımız daha var; zannediyoruz ki beden ve ruh da Ben'in bir tür uzantısıdır. Ve bundan ileri geliyor tutkularımız ve öfkelerimiz gibi diğer türlü yanılısamarlar da. Bu bencil tavır nedeniyle, insanın kendisini bu yanlış anlamının sonucu olarak ben ve diğerleri arasında bir ayrım yapıyoruz. Ve buradan hareketle de diğerlerinin bize karşı davranışlarına bakarak bu sefer onları 'sevdiklerimiz' ve 'sevmediklerimiz' diye ayırmaya başlıyor, sevdiklerimize bağlanıyor ve diğerlerini daha uzak görüyor, düşman tabir ediyoruz. Öfkeyi ve nefreti bu şekilde tadıyoruz." (bkz. Dalai Lama, age., s.144.)

165 Age., s.148.

Ben özgür kılınması gereken değil kendimizi kurtarmamız gereken şeydir. Ölüme karşı gelme şansı veya cesaretini bulamamış olanları, onları kaçınılmaz olarak bekleyen acılara karşı hazırlıklı kılacak özgün bilgeliğin yegâne ve temel mantığıdır bu.

İnsan bunu gerçekleştiremediği, anlayamadığı ölçüde, reenkarnasyondan reenkarnasyona koşturup duracaktır. Burada, Gılgamış'ın zaten biraz haşır neşir olmaya başladığı Hıristiyanlık başta olmak kaydıyla, bazı dinlerde olduğu gibi bir kişisel ölümsüzlük vaadi görmesi hata olur. Yeniden dünyaya gelmek bunun tam da tersidir aslında: İlahi olana sadakatle bağlılığın telafisi değil de kaderin hâlâ gerçek uyanışa ulaşamamış, benlik kandırmacasından kendisini kurtaramamış olanlara vereceği bir cezadır. Dolayısıyla, doğum ve ölüm döngüsüne hapsolmuş (Budist bilgelerin *Samsara* olarak ifade ettikleri şey de budur) bu acılar okyanusuna geri dönmeye lanetlenmiştir o kişi. Bağlanma yanılmasının bir parçası olan Ben'e verilen ve aslında herhangi bir benliği bulunmayan ruhunu kurtarma fırsatı, bir telafi, bir bütünlükme sınavı gibidir. Doğulu bilgeler bıkip usanmadan yineler bunu: "*Kurtarılması gereken değil kurtulunması gerekendir Ben.*"¹⁶⁶

Doğu ve Batı arasındaki uçurumun aşılabilir olduğu ve her iki kültürün asla birbiriyle kaynaşamaz olduğu yönündeki inanın aksine, Gılgamış yavaş yavaş keşfetmeye başladığı Yunan'ın, özellikle de Stoacıların kendisine de nihayetinde çok benzer bir şekilde öğretmiş oldukları beklenti sahibi olmamayı yüceleyen felsefe geleneğiyle bu bahsettiklerimiz arasında ortak noktalar keşfeder böylece.

166 André Comte-Sponville, *Sagesse et Désespoir (Une Education Philosophique)* [Bilgelik ve Umutsuzluk (Felsefi Bir Eğitim)], agc., s.352.

Manastır hayatına methiye

Biraz önceki değerlendirmeler kabulümüzse eğer, bunlardan bir doğal sonuç çıkmaktadır ki buna göre de en “otantik” – özgün– yaşam tarzı manastır hayatıdır. Kelimenin hem etimolojik hem de metafizik anlamıyla yalnız, ama başkalarından da tamamen kopuk olmayan bir hayat. Bu hayatı yaşayan rahibin elbette canlı bir dostluk ve anlayış beslediği diğer arkadaşları olması şiddetle tavsiye edilir ama dostane ve ailevi bağlardan el etek çekmelidir. Aslında, her şeyin bir sonu olmasıysa eğer evrenin kanunu, duygusal “bağlılıklar” –özellikle de aile üzerinde büyük izler bırakır bu durum– radikal bir hatadan ibaret, bize acı çektireceği kesin ve saçma nedenlerdir. Yakınlarımıza bağlanmak sadece anlamsız değildir, aynı zamanda başka acıların da kökeninde yine tüm mutsuzluklarımızın kaynağı bu bağlılık vardır (çünkü bizim gibi onlar da bir gün gelip ölüp gideceklerdir). Bilgeler içinde bir bilge olan Dalai Lama’nın da belirttiği üzere, bu bağlılık aralarında nefretin de bulunduğu çeşitli tercihlere neden olmaktadır:

“Hayatla bu denli meşgul olduğumuz zaman temayülümüz sevdiklerimiz –yakınlarımız, arkadaşlarımız– için çalışmak çabalamak olur ve onlar mutlu olsun diye uğraşırız. Eğer başkaları onların mutluluğuna zarar vermeye kalkışır-sa hiç tereddüt etmeden derhal yaptırırız onlara düşman damgasını. Bu şekilde tutku ve nefret gibi yanılısamlar da yaz sıcaklığında suları kabaran bir nehir gibi taşar.”¹⁶⁷

167 *La Voie de la Liberté (Özgürlüğe Giden Yol)*, agc., s.68.

Madem ki düşmanım “nefret edilen Ben”dir, o hâlde Dalai Lama’nın da vurguladığı gibi bunun ilacı “bu yanılsamaları ortadan kaldıracak ilaç, ben diye bir şey olmadığını fark etmiş olan bilgeliktir.” Böyle bir bilgelige ancak manastır yaşantısında ulaşılabilceği aşikârdır; çünkü ancak böyle bir yaşam laik yaşamın kaçınılmaz olarak karşımıza çıkarttığı bağlanmalardan tam olarak özgürleştirebilir bizi. Dalai Lama’ya kulak vermeye devam edelim:

“İnsanlar arasında, dünyevi yaşam çeşitli iniş çıkışlar ve sorunlarla bezelidir ve laikler hiç de Dharma’ya (Buddha’nın öğretisi) uygun faaliyetlerle iştigal etmemektedir. Uygulamada bu döngüyü tamamlayabilmek için en uygunu manastır hayatıdır derler. Tsong-Khapa, laik yaşamın zorluk ve kusurlarını ya da manastır yaşamının zorluklarını ve kötü taraflarını düşününce, insanın hangi tarza alışmışsa ona daha fazla bağlanmakta olduğunu söyler. Ancak bu iki yaşam tarzı arasında henüz bir tercih yapmış olmayanların ruhunda bu tür bir değerlendirme önemli bir Karma iz bırakır ve kısa zamanda karşılığında o hayatı yaşamaya fırsatı çıkar.”

Bu akıl yürütme dinamiği Budist bakış açısından ele alındığı zaman oldukça açıktır ve fazla soru işaretine yer bırakmaz: *Tüm kötülükler ve acılar bağlanmaktan kaynaklanmaktadır ve bu bağlanmamızdır Ben yanılgısının da nedeni.* Dolayısıyla bunlardan kurtulmak lazımdır ve bu yüzden ve bu açıdan manastır hayatı laik hayata kıyasla daha uygundur. Böyle bir işe kalkışmaya henüz hazır olmayanlar için de onları hazırlamak üzere,

bir sonraki hayatlarında bundan istifade edebilsinler diye bir mola –reenkarnasyon– mevcuttur.

Farkındadır artık Gılgamış, kendisini neyin beklediğini bilir ve gelecek reenkarnasyonlarla birlikte bu bilgeliğe erişip erişemeyeceğini anlar. Şu an için bütün kalbi aşkın tutkusuna kapılmış, sevdiğine delicesine bağlanmış, kendi benliği için endişelenmektedir ve Yol'da olduğundan, hâlâ kat etmesi gereken kutsal bir yol parçası olduğundan emindir. Bunun için, manastır hayatına çok da iyi gözle bakmıyorsa eğer, tek bir hayat elbette yeterli olmayacaktır.

Beklentisizlikten çıkartılacak dersin de bir çekiciliği vardır. Şüphesiz her şeyin bir sonu olmasından kaynaklanan kaygılar ve aşk ve tutkudan dolayı çekilen acılardan bir keredede ve kesin olarak kurtulmak isteyenler için önemli bir rahatlama sağlamaktadır bu ders. Her an kaçamak yanıtlar arkasına saklanmadan kutlu bir hayat sürmeyi ve şu an içerisinde var olmayı kim istemez? Yoksa hep bir gelecek fikrine bağlı olanlar, hep bir “projesi” olanlara gelecek veya geçmişe özlemle dolu sorgulamalar hayatı zindan edecektir. Ve fakat bir soru gelir akıllara: İnsana “Ben”i unutturan bu bilgelik gerçekten de mümkün müdür? Boşuna uğraşır Gılgamış, ne bu denli mükemmel bir evren ne de bu denli uyumlu bir evrensel düzen bulur ki hiç tereddüt etmeden kendisini bunların kucağına bırakabilsin, içinde bulunduğu anı sevebilsin ve tüm bunların orada bir önemi olsun. Basit, önemsiz gibi görünür bu argüman ve herhâlde öyledir de; ancak yine de göz ardı edilemez: Kaderi kabul etmek, onun bir parçası olmak, *amor fati*, kaderini sevmek. Sevdiklerimizi bizden al-

dıkları sürece nasıl uzlaşılır bunlarla? Neden gereklidir bu? Ve kimin için gereklidir?

Derler ki dağların tepesinde, yerle gök arasında yalnız başına yaşayan keşiştir bu sorunun cevabı. Bizeyse düşen bir kaçış, bir moladır. Fakat bu keşiş yalnız yaşamaktadır; ne evlenir ne bir ailesi vardır ne bir eşi ne sevgilileri. İnsani aşk yoktur onun için. Benliğini yırtıp atmak istemektedir. Peki, öyle olsun o zaman. Ama Gılgamış'ın istediği tam da tersidir bunun. Nasıl ikna edebiliriz onu hayata yüz çevirmeye? Neyle? Tamam, ölüm kesindir ama hayattan vazgeçmek için yeterli bir sebep midir bu? Ayrıca sevmek olmadan, tutku olmadan ne anlamı vardır hayatın? Çeşitli diyetler bizlere yiyerek zayıflamayı salık verir. Benzer bir şekilde, biz de “sevelim ama acısını çekmeyelim” diyoruz; bir kişi için endişelenmekte bizim için iyi olanı almak ve biraz Budizm ile bazı düzeltmeler yapmak istiyoruz. Bu mümkün değildir ve Budizm, keşiş olmayan ve kendisini ciddiye almayan bir kimse için manevi bir diyetten öteye geçebilir mi hiç? Keşiş hayatı yaşamayı kabul ettik diyelim. Ben dediğim şeyden nasıl olur da hiçbir şey kalmaz geriye? Öyle ya da böyle? Beklentisiz olmayı istiyorsa, bu zaten kendi içerisinde bir irade olarak, bir ideal olarak bir beklenti, bir umut değil mi? Ve eğer ki kişinin hedefi kendisini geleceğe dair her türlü plandan projeden kurtarmaksa bu da zaten kendi içerisinde bir “geleceğe dair proje” değil mi? Uygulamada bir çelişkidir bu. Dogma her şeyi iyi düşünmüş ama sadece kendi düşündüğü üzerine düşünmeyi ihmal etmiş. Bilge kişi “her zaman” kendisi dışındadır, her zaman mecburiyetleri vardır, her zaman döner dolaşır şimdinin eleştirisine geri gelip dünyayı değiştirmek ister ve bunu ya-

parken de bir yandan takipçilerine bağlanmamaktan bahseder. Bu ikilem, Budizm'in aynı zamanda Aşil tendonu olan derinliği içerisinde gizlidir; hayatımıza katmak istediği anlam, anlam denen şeyin ortadan kalkmış olduğu bir dünya görüşüne ulaşabilmektir.

Düşünceler içindeki Gılgamış, akli yanıtlanmamış güzel sorularla dolu ve ikna olamamış bir hâlde devam etmeye karar verir.

IV. Gılgamış'ın yıkım çağında ilk adımları: Schopenhauer'a göre mutluluğun aydınlığı ve mutluluk sanatı

Sadece Gılgamış'tan esirgeyeceğimiz bir aşamaya geçelim şimdi: İlk ortaya çıktığı hâliyle ve tüm simgeleriyle cumhuriyetçi hümanizme. Daha önce sözünü etmiştim¹⁶⁸, Aydınlanma ve cumhuriyet fikriyle arasındaki kopartılamaz bağa rağmen bunlardan kaynaklanan yeni idoller, dünyevi terimlerle ifade etmek gerekirse, en başta da bilimselcilik, vatanperverlik ve inkılâpçı düşünce olmak üzere, evet, bu yeni idoller felsefi anlamda o denli acınası, o denli insanla ilgili bir çerçevede tehlikelidir ki dostumuz Gılgamış hiç de keyifli olmayan bu arazilerde kendisini kaybetsin hiç istemem. Cebinde her ne kadar gençlik veren otu taşıyor olmasına rağmen günlerinin her hâlükârda sayılı olduğunu ve bir gün gelip, öyle ya da böyle ruhunu teslim etmesi gerekeceğini unutmayalım. Onu bu gereksiz yollardan kurtaralım. En iyi hipoteze göre hümanizm artık ya gelenek-

¹⁶⁸ *Yaşamayı Öğrenmek*'in I. cildinde, çağdaş hümanizme ayrılmış bölümün sonundan bahsediyorum.

sel dinlere uygun, zaman zaman denk gelirse çağdaş rasyonalizmle de uyumlu deist bir bakış açısından yorumlana gelmiş bir maneviyat sorununu kurcalamayı bir kenara bırakır (ki bahsedilen Descartes, Kant, Voltaire ya da örneğin Hugo gibi düşünürlerdir burada) veyahut da kendi kendisine, Nietzsche'nin de görmüş olduğu gibi yeni dünyevi selamet (kurtuluş) yolları olan yeni dinler bulur. Bu ikinci yoldan gitmesi hâlinde, doğrudan meselenin özüne inebilmek adına diyebiliriz ki evet, her şeyden önce Marksizm'de, bilimselcilikte ve vatansever milliyetçi akımlarda kendisini ortaya koyan Eskilerin kozmik düzeninin yerini almış "Tarih" denen bir tanrıça vardır. Burada da bireyler olarak aynı o antik kozmoloji içerisinde olageldiği gibi insanlara yöneltilen bir davet söz konusudur, gelsinler ve o tarih içerisinde kendi yerlerini, Odysseus nasıl o düzende bulmuşsa kendi yerini onlar da öyle bulsunlar diye, hatta Stoacılığın ya da Budizmin izinde kendilerinden vazgeçsinler, kötü kalpli küçük egolarını ister vatan uğruna ister devrim uğruna yırtıp atsinlar diye bir davettir bu. Küba millî marşında milliyetçilik ve devrimcilik "ikisi bir arada" olacak şekilde trajikomik bir ifadeyle anlatılır ya: "Vatan için ölmek ve ebediyete geçmek," diye. Neyse ki artık pek fazla kimsenin aklını çelemeyen dinî vaatlerin bir yedeğidir bu ama bir yandan da her gün bu marşı söylemek zorunda kalanların mutluluğuna da gölge düşürmeyi sürdürür.

Yolumuza devam edelim ve tüm yanılısamaların çağı olan yıkım çağına yönelelim. Bu tarafta, hiç şüphe yok ki bir Alman filozofu, Schopenhauer, arkasında oluşacak kuyruğun ta en başında, ilk sırada yer alacaktır. Modayı başlatacak olan, ona kimliğini bahşedecek olan odur. Ve ölüm meselesine gelince, Luc-

retius kadar, Stoacılar ve Budistler kadar da doğrudan ve kesindir; ve Schopenhauer da yine onlar gibi en üst perdeden ve üzerine basa basa felsefenin ilk ve tek amacı demeyelim ama asıl hedefinin içimizde demlenmekte olan ve bir gün gelip buralardan göçüp gideceğimiz gerçeğinden kaynaklanan korkuları aşmak suretiyle yaşamaya başlayabileceğimizi bize öğretmek olduğunu yinelemektedir.

“Kesinlikle insana ilham veren bir melektir ölüm, felsefenin ‘Musa’sıdır¹⁶⁹. Socrates bunun “ölüme hazırlık” olduğundan bahsetmiştir zamanında (Fedon 81 a, tahananotu melete¹⁷⁰). Ölüm olmasaydı hiç şüphe yok ki felsefe diye bir şey de olmazdı. Ölüm düşüncesine kaynaklık eden bu düşünüş bizi metafizik fikirlere taşır; kaldı ki bu fikirlerin olasılıklarına da bu fikirlere olan ihtiyaca da yabancısıdır hayvanlar. Bütün dinî ve felsefî sistemler de her şeyden önce bunu amaç edinmişlerdir. Bu açıdan, meditasyon yoluyla ve salt düşünerek ve buradan elde ettikleri güçle öncelikle aklın hizmetinde bir panzehir gibidirler ölümün kaçınılmazlığı karşısında. Ancak fark bu hedefe ne ölçüde ulaştıklarındadır ve hangi din veya felsefenin insanın ölümün karşısına geçip sakin bir gözle onu incelemesini mümkün kılabilmişidir herhâlde.”¹⁷¹

Ölüm teması felsefe için olası diğer temalar arasında bilgi teorisi, etik ya da estetik yanında yer alabilecek bir konu değildir; felsefenin hem A’sıdır hem de Z’si, hem başıdır hem de nihai hedefi:

169 İlham perisi. Ç. N.

170 Ölümü sevmek. Ç. N.

171 *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation* (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya), Fransızca tercüme, PUF s.1203.

“Ölümle alakalı şeyleri bilmek, acıyı, sefaleti düşünmektir felsefi düşüncenin arkasındaki en büyük itki ve dünyaya metafizik bir açıklama güdüsünü hayata geçiren. Hayatımızın sonu olmasaydı ve hayatta olmasaydı acı diye bir şey, belki de o zaman sormayacaktı hiç kimse ‘dünya neden var?’ diye ve merak etmeyecekti dünyanın neden özellikle de bu kendine has tabiatıyla var edilmiş olduğunu.”¹⁷²

Bunlar, Gılgamış’ın dikkatini çekecek, ona sorularını sordukça bir çözüme varabileceği umudu verecek şeylerdir kesinlikle. Aynı şekilde, kesin olan bir başka şey de, Schopenhauer’ın gözünde kendi felsefesinin öncülü olan tüm girişimler içinde ölüm korkusunu yenebilecek güce sahip bir felsefe olduğudur; yeter ki sık kullanılan bir yol olmasa da onun yolundan gidebilecek cesareti ve gücü sergileyebilecek bir ruha sahip olalım. Ne yoludur bu? Hayatın anlamsızlığına, varoluşun ipe sapa gelmezliğine inananların yoludur. Burada, eğer ki çok açık bir şekilde kendi felsefesine atfeder olduğu nihai hedeflerden bir tanesini anlayabilmek istiyorsak, Schopenhauer ile en çok özdeşleştirilen tanımlardan birini bir kenara bırakmamız gerektiğini fark ederiz: Felsefe o efsanevi karamsarlığı anlamlı bir perspektife oturtmamıza yarayan teselli, hatta yaşam sanatıdır.

Schopenhauer’ın düşüncesi içinden, aslına bakarsanız çok muallak ve kolay bazı klişe söylemler çekip çıkarmakla yetiniriz çoğu zaman: Efendim, “hayatın bir anlamı yoktur, dünya da bir saçmalıktan ibarettir ve tek tesellimiz de sanattadır” gibi. Çok, çok kısa ve yetersizdir bu. Schopenhauer’ın mesajı böyle-

si klişelere indirgenebiliyorsa eğer, o hâlde neden bunları tartışıyoruz hâlâ, anlamakta zorlanırım. Elbette ki, –ki bu konuya da geri döneceğiz– Schopenhauer’ın en temel görüşü varoluşun her türlü anlamdan kesin bir şekilde uzak olduğu yönündedir ve bu şekliyle o en Hıristiyan karşıtı filozoftur. Budizm’e atıfları ve Hıristiyanlığın Yahudi mirasını reddi de bir o kadar ayan beyan ortadadır. Yine bu denli açık olan bir şey daha, derhal dile getirelim, yaşamak sanatından kastının da olumsuz bir şey olduğu, pozitif bir anlamda “keyfine bakmak”, eğlenmek, zevkusefa içinde debelenmek olmadığıdır. Evet, tahmin ettiğimiz gibi çok daha alçakgönüllü bir hedeftir söz konusu olan. Gerçeğe dönüşmesini düşünmek bile güzel ama bir o kadar da uzak olan tek amaç çekilen acılara bir son vermek ve acı çekmekten uzak durmaktır. İşte Schopenhauer da Stoacı, Budist ve diğer eski bilgelerin bakış açısını bu noktada paylaşmaktadır. Alıntı yaptığımız pasajda da görüldüğü üzere aslında Schopenhauer’ın felsefesi, en depresif takipçilerinden bazılarının iddia ettiklerinin aksine, yaşamayı öğrenmemizi sağlamak (ki kendisinin ifadesidir bu) ve “mutluluk sanatını” veya “saadet sanatını”¹⁷³ bize öğretmektir. Hayatının büyük kısmını bu tamamlanmamış esere adanmıştır Schopenhauer ve ona göre yapmamız gereken, her şeyden önce, düşüncelerimizin de gücüyle ölümle alakalı her şeyi sarıp sarmalayan o saçma sapan korkudan kurtulabilmektir. Genel olarak insan varoluşuna dair konularda Schopenhauer karamsar olsa da, diğer taraftan felsefi düşüncenin hayata geçirilebilir olduğu konusunda da bir o kadar iyimserdir.

173 Bkz.; Arthur Schopenhauer, *L'Art d'Être Heureux à travers Cinquante Règles de Vie* (Mutlu Olma Sanatı İçin Elli Yaşam Kuralı), Fransızca tercüme, Seul, Paris, 2001.

Schopenhauer düşüncesinin nihai hedefinin nasıl ölüm korkusundan kurtulmak etrafında şekillendiğini, talihsiz Gılgamış'ımıza nasıl bir yol gösterebildiğini anlayabilmek istiyorsak eğer ilk olarak, birkaç kelimeyle bile olsa, Schopenhauer'a neyin, hangi büyük ilkelerin varoluşun bir anlamı olmadığını söyletmiş olduğunu anımsamamız lazımdır.

İşin özüne dair şunu söylemek gerekir ki, Schopenhauer'ın kanıtlarının temelinde¹⁷⁴ gerçeğin, dünyanın, evet, anlamsız ve ya saçma sapan olduğuna olan inancı yatar; ama bu bütün evrenin mantıksız ve kaotik veya hatalı olduğu anlamı taşımaz. Öte yandan daha derinlerde Schopenhauer'ın saptaması şudur: Eninde sonunda tüm mantıklı açıklamalar, aralarında en kusursuz, en mükemmel olanları bile gün gelip kaybolup gidecektir. Gerçek tarihin de doğal tarihin de asıl absürtlüğü buradadır. Schopenhauer'ın kahramanımıza aktarmaya hazırlandığı öğretinin asıl orijinal olan tarafı o çok tartışılan bilinç evreni –tasarımlar evreni– fikrinin gerçek içerisinde âdeta bir lahza, tabiri caizse buzdağının sadece suyun dışındaki kısmı olduğu, bu düşünsel binanın temelini ise “istencin” oluşturduğu düşüncesidir.¹⁷⁵ Tüm bunlar günümüzde büyük olasılıkla sıkıcı gelebilir bize. Fakat Schopenhauer'ın tüm bunlardan çıkarttığı sonuç için aynı şey söylenemez. Buna göre, nihayetinde hayatımıza bir anlam katabilmek için takip eder olduğumuz tüm o bilimsel, metafizik ya da dinî reçeteler, su katılmamış ve içi boş kurmacalardan ibarettir. Kör, anonim ve kozmik bir istenç

174 Tanrı biliyor ki o büyük ve kapsamlı eserinde (*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*) Schopenhauer bu temel konuları elini hiç de sakınmadan ve tekrarlardan da asla kaçmadan uzun uzadıya evirip çevirmektedir.

175 Clément Rosset'nin *Schopenhauer, Philosophe de l'Absurde* (Schopenhauer, Anlamsızlığın Filozofu) adlı eserinde çok açık bir şekilde gösterdiği gibi. PUF, 1967.

olarak karşımıza çıkan hakikatin kökeni de bu absürtlükten payına düşeni almış, her türlü hedef ve amaçtan uzak bir hareket içerisindeki güdülere dönüşüvermiştir. Hegel'in o meşhur sözünün aksine, gerçek sadece mantıksız değil, aynı zamanda mantıksızlığın da ta kendisidir. Aynı şey dinsel tüm teselli ve vaatler için de geçerlidir ve aynı zamanda bütün Aydınlanma idealleri, iyimserliğin, akılcı ve ilerlemeci hümanizmlerin tüm "putları", Nietzsche'nin de ustasından öğreneceği gibi, zaten ölüdür.

Filozofların her ne pahasına olursa olsun birer virtüöz olmak zorunda olduğu 19'ncü yüzyıl Almanya'sında ender karşılaşılan bir durum olmasına rağmen biz de onun izinden gidip, Schopenhauer'ın da tavsiye ettiği şekilde, basit ifadelerle konuşalım.

Her gün tanık olduğumuz bir gerçektir bilimin ne büyük adımlarla ilerliyor olduğu. Her geçen gün sonu gelmez bir şekilde anlamlandırmaya çalıştığı, anlamaya çalıştığı olgular karşısında yeni ve daha kesin açıklamalar bulmaktadır bilim. Dünyaya dair bildiklerimiz artık çok daha fazladır mesela; örneğin hastalıkların birçoğuna neyin neden olduğu, gezegenlerin hareketi, maddenin ve atomların yapısı ve daha nice konularda artık çok daha fazla bilgi sahibiyiz. Dolayısıyla, tüm bu bilgiler ışığında dünya aslında hiç de o kadar saçmaymış gibi görünmez. Aksine, oldukça akli, kontrol etmeyi, anlamlandırmayı ve tekrar etmeyi başarabildiğimiz bir neden-sonuç silsilesi gibidir âdeta. Tüm bunlar içerisinde mantıksızlık nerede? Nerede akıl dışılık? Schopenhauer'ın bakış açısında, bu mantıksızlık bilimsel açıklamalardan yansıyan o aydınlık ile tanımsal olarak bölük pörçük olmaları arasında ortaya çıkan –açık bir çatışma de-

ğilse de— o karşıtlık içerisinde (artık insanı Tanrı'yla eşitleyecek kesin bilgiyi elde edebileceğine inanan kimse kalmamıştır) ve eninde sonunda yere basar oldukları bir hiçbir temel yoktur. Olgular karşısında öne sürdüğümüz nedenlerin hiçbirisinin bir nedeni, öne sürdüğümüz mantıkların hiçbirisinin bir mantığı yoktur. Schopenhauer gibi düşünen usta, Kant'ın da işaret etmiş olduğu gibi hiçbir bilimsel açıklama yoktur ki her şeyin arkasındaki asıl nedeni, evrende gördüğümüz ne varsa bunların arkasında hiçbir şarta bağlı olmayan maksadı aydınatabilsin. Ne kadar çalışıp didinirse didinsin ve ne kadar zekice olurlarsa olsunlar, bilimlerin bize sunabildiği yanıt her şeyin en başında bir yel, bir dipsizlik ya da bir yokluktan kaynaklandığına dair düşünce ve anlam parçacıklarından fazlası asla değildir. Sanki bilimsel akıl büyük bir ders, bir çember, neredeyse kusursuz bir dairedir de maalesef bir saçmalıklar ve anlamsızlıklar okyanusu ortasında yüzmektedir. Nedenleri olmayan nedenler, hiçbir gereği olmayan gereklilikler, bir amaçtan yoksun amaçlar: *İşte bu saçmalığın temeli.*

Dünya, sadece nedenlere değil anlamlar ve amaçlara da —görünüşte bilinçli ve iradenin bir sonucu olarak gerçekleşen insan edimlerinin anlam ve amaçlarına yani— bakacak olursak eğer, bu çelişkinin daha da çarpıcı olduğunu görürüz. Gündelik yaşam içerisinde ne yaptığımızı ve niçin yaptığımızı her zaman biliriz veya öyle ya da böyle farkındayızdır bunun (aslında farkında olmadan yapılan şeyleri ilgilendiren bu ifadeyi bir kenara bırakalım şimdi). Dünya, bilimler tarafından da baksak her hâlükârda absürt ama aynı zamanda bir o kadar da anlam yük-lüdür; her şeydir. Mesela, alışveriş yapmaya giderken anahtar-

larını ve cüzdanını almak, sokağa çıkarken, hava soğuksa, üzerine bir kazak veya bir palto geçirmek, sokakta kalmasınlar diye saat 4 buçukta gidip çocukları okuldan almak gibi eylemler hep anlaşılabilir ve akla uygun davranışlardır. Yaptığımız her şeyin, bütün edimlerimizin *a priori* olarak açık ve kolay kavranabilen bir özelliği, öyle olmalarının bir nedeni vardır; öyle ki tüm bunlar içerisinde anlamsızlığa hiç yer kalmamıştır âdeta. Fakat, tüm bu hareketlerimizin, yapıp ettiklerimizin daha da uzaklardaki asıl, en başlıca maksadı nedir? Schopenhauer'ın da *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da belirttiği üzere, bu soruya yanıt vermekte zorlanabiliriz:

“İşte böyle. İnsanın her zaman bir hedefi ve hareketlerini şekillendiren bir takım nedenleri mevcuttur. Her zaman neyi neden yaptığını anlatabilir. Ama, sorun ona neden ister olmayı, neden ister? Cevap verebilir mi? Hatta böyle bir soru ona saçma gelecektir.”

Benzer bir bakış açısından Heidegger'in de belirtmekte olduğu gibi¹⁷⁶ “faydacı” diyebileceğimiz anlamlar dünyası (ki bu faydacılıktan kasıt bu işi bunun için böyle yapıyorumdur) gerçekten de bir hayli karman çorman ve çelişkilerle doludur. Durmadan, “Neden?” diye soran çocuk karşısında olduğu gibi. Muhtemel yanıtlardan oluşan sonsuz zincir içerisinde bir anda sorunun, sorgulamanın kendisi yok olur gider. Artık herhangi bir nihai anlam kalmamıştır. Nedenler dizisinin dipsiz bir batışa sürüklenmesi gibi, nedensizliğe (grundlos) boğulma-

¹⁷⁶ Tabi ki de *Qu'est-ce que la Métaphysique? (Metafizik Nedir?)* adlı kitabında belirttiği gibi. Heidegger her ne kadar Schopenhauer'a çok fazla gönderme yapmaz ise de (şu ketumiyetin nedeni de budur belki de) onu çok okumuş olduğu aşikârdır.

sı gibi. Artık “anlamsızlığa”, absürtlüğe doğru dörtmala koşan bu çılgın treni durduracak gücümüz kalmamıştır. Yapıp ettiklerimizin kısmi, bölük pörçük anlamları gözümüze iyi görünür de “anlamın arkasındaki anlam” tamamen mat, açıklaması imkânsızdır.

Bu çifte çelişkiye dair bir açıklama değilse de –ki bunun neden herhangi bir şekilde açıklanamayacağını anlamak hiç de zor değil– Schopenhauer en azından bir tanım getirir ve basit bir ilkeye dayanır bu tanım; öte yandan olası uygulamalarının neredeyse sınırı yoktur: insan denen varlık iki parçadan, birbirleriyle taban tabana zıt iki andan müteşekkildir. Bir tarafta irade veya daha iyi bir tabirle, bu konuda da Schopenhauer’ın sadık takipçisi olarak kalmayı sürdüren Nietzsche’nin de belirttiği üzere, “varlığın en içsel özü” olan, canlılar ve yaşayanlarda –bitki olsun, insan olsun, hayvan olsun– ve aynı zamanda da bir takım kuvvetler neticesinde hareket eden maddeler gibi yaşamayan her şeyde bilinçsiz ve kör istenç vardır. Bu istenç kördür ve varlık içerisinde kalmak arzusundan başka hiçbir amacı da yoktur; her şeyin içinde vardır ve onun için bireysellik diye bir şey yoktur. Geneldir ve tüm canlılarda mevcuttur. Öte yandan, Schopenhauer’ın tasarım olarak adlandırdığı bilinç düzeni, yani bireysellik de işin diğer tarafıdır. Birey dünden razıdır kendisinin bağımsız ve başına buyruk olduğuna inanmaya (ama en güzel yanılısamadır bu). Genel olarak kendisiyle ilişkisinde tekil ve olmak istencinden bağımsız olduğuna ve diğer tüm varlıklardan tıpkı bir parmak izinin diğer parmak izinden farklı olması gibi farklı olduğuna inanır. Umutsuzca varoluşa bir anlam arar durur. Bu anlamı, dünyaya dair kısmi ve kurmaca mahsu-

l  gülünç ve yanıltıcı temsilleriyle metafizik ya da dinde bulursa, kökenbilimsel bir analizini yaptığımız zaman bunların da, az önce bahsettiğimiz bilimsel açıklamalar gibi aynı boşluk ve safi anlamsızlık içerisinde s z ld klerini görürüz.

Schopenhauer'ın karamsarlığı da buradan kaynaklanır i te: Hayat sağlam, kalıcı ve akla uygun olsa o zaman katlanılabilir de olacaktır aynı zamanda. Ama her türlü anlamdan yoksun olması yetmiyormu  gibi bir de zorluklarla dolu bir hayat yaşamaya gerçekten de değer midir? Schopenhauer için yanıtın "hayır" olduğu açıktır. Doğmamı  olmak daha iyidir için aslı; ama buradayızdır i te, gelmi sizdir dünyaya bir kere ve intihar da bu mesele açısından bir çözüm değildir. Bunu da birazdan göreceğiz. Ona göre bireyin ölümü bu sorunu ortadan kaldırmaktaysa da i in aslı hiç de öyle değildir aslında ve istenç öncesinde neyse sonrasında da o kadar saçma kalmayı devam ettirir.

Varolu un hangi açılardan akla hiç de uygun olmadığını artık çok iyi anladık. Ama belki de sormak lazım, varoluşun anlamsızlığının da ötesinde kötü olduğunu da iddia etmek bize neden acı ve cefa vermektedir? Schopenhauer'ın yüzlerce ama yüzlerce sayfayı kaplayan yanıtı m kemmел bir açıklıkla ifade edilmiş olmasına rağmen yorucu bir çalışma gerektirir. Ama temeli eninde sonunda, Lucretius'tan beri yapısal olarak ne denli tatmin edemez olduğunun bilincine vardığımız arzu mantığına gelir dayanır. Aslında, arzular tatmin edilmediğinde dayanılmaz gerilimlerin doğması an meselesidir ve acı çekeriz. Türlü arzularımız tatmin edildiği zaman, yeni arzulara kapılır ve bu sefer de bu arzuların tatmin edilmesini beklemeye ba lar, bekledikçe sıkıntılara kapılırız. Doğal olarak, yeni tutkular da be-

raberinde yeni acılar getirir. Farklı farklı şekillerde pek çok kelereler kelimelere dökülen, varoluşun biri bitip diğeri başlayan ve acılarla dolu, vadilerle yarılmış uzun kaygı kumsallarına benzediği ve son hedefin her hâlükârda ölüm olduğu yönündeki inanış da buradan kaynaklanmaktadır. Bu zor durumdan insanın kendisini kurtarabilmek için geçmesi gereken üç aşama vardır; bunlar yaşama sanatının, Schopenhauer'ın da saadetle elde etmeyi amaçladığı bu çelişkili mutlu olmayı öğrenme sürecinin de temelini oluşturur: Teselliyi sanatta arama, merhamet ahlakı ve çilecilik yoluyla *nirvanaya* yükselme. İşte bunlardır, bizi o kör, aklımıza bir türlü yatmayan ve saçma evrensel istenç mantığından kurtaran.

Nedenlerle ilgili açıklamalara şimdi bir ara verelim. Schopenhauer'ın eserinde de görüldüğü üzere bu arayışın bir sonu yoktur ancak konumuzu devam ettirebilmemize, varoluşun anlamsızlığı üzerine en büyük nazariyatçı karamsarların karamsarınn ölüm hakkındaki düşüncesine açılan kapılarda kullanabileceğimiz bazı anahtarlar artık elimizdedir. İnanmayacaksınız ama yukarıda da söylemiş olduğum üzere, iş ölümüne geldiğinde bu karamsar adam aslında ortadaki tek iyimserdir.

Ölüm korkusu kısıtlı akla mahsustur; Spinoza'nın izinden giden ve ölümsüz olduğumuzun farkındaki filozofa değil.

“Ölümle birlikte varlığın tamamen yok olduğuna inanan sadece dar ve kısıtlı kafalardır. Gerçekten de “imtiyazlı” kafalara gelince bu yok olup gitmek korkusu onlardan uzaktır.”¹⁷⁷ As-

177 Bkz. Schopenhauer, *age.*, s.1218.

linda, ölüm bireyin yanılsamasıdır ve kendisi de bir algı hilesinden; temsiller, tasarımlar dünyasından başka yerde bulamayacağınız tamamen yüzeysel bir tesadüften ibaret olan bilinçten kaynaklanır. Ama istenç, sadece yüzeyi değil tabanı da temsil eden, hakiki gerçeklik demek olan istenç, kendisi olan ve bir fenomen olmayan istenç, el değmemiş ebedi bir vaziyette durur; Spinoza bunu görmüş ve Schopenhauer da bu durumda alıntı yapmaktan geri kalmamıştır:

“Ölümün bizi tam olarak yok edemeyeceğine dair bu derin inanç, herkesin nihayetinde yüreğinde saklar olduğu bu sağlam utku... diyorum ki, bu inanış ilkel ve ebedi doğamızın bir eseridir. Spinoza’nın bunu açıklamakta kullandığı terimler de buradan kaynaklanır: Sentimus experimurque nos aeternos esse: Sonsuz olduğumuzu duyumsuyor ve sonsuzluğumuzu yaşıyoruz (Etik, V-23)... Aslında ebediyetimizin en sağlam temeli şu eski deyişte saklıdır: Ex nihilo nihil et in nihilum nihil posse reverti: Hiçbir şey yoktan var olmaz ve hiçbir şey vardan yok olmaz.”¹⁷⁸

Tür sonsuzdur, sadece bireydir ölen; fakat birey sadece bilincin bir yanılsaması olduğundan ve kendi başına bir şey olmaktan aciz, bir olgudan fazlası olmadığına göre de denilebilir ki aslında hiçbir şey ölmez. İşte kendisini bu inanış seviyesine kadar “yükseltebilen” varsa ölüm korkusu nedir asla bilemeyecektir. Schopenhauer’ın eseri olan bir benzetmeye göre

¹⁷⁸ Spinoza’nın bu önermesiyle ilgili eksiksiz bir yorum görmek istiyorsak Deleuze’a başvurmak uygun olacaktır. Gallimard’ın *À Voix Haute (Yüksek Sesle)* serisinden CD formatında yayınladığı eser. Uzun lafın kısıası, Schopenhauer’ın bunu yorumlayışı hiç de saçma değildir.

ifade edersek, bu kişi için bireyin ölümü ile türün devamlılığı arasındaki ilişki, uyku ile hayatın uyku dışında kalan kısmı arasındaki ilişki ya da genel itibarıyla görür olmak ile gözlerini kırpma arasındaki ilişki gibidir; yani bireyin ölümü diye bir şey neredeyse yoktur ya da hiçbir önemi olmayan bir olmama hâlidir. Küçük bir ölüm olan uyku ya da küçük bir göz kırptıktan sonra da yaşamaya nasıl devam ediyorsak türün devamı ya da daha genel bir ifadeyle evrensel istenç ebediyete kadar, birey dediğimiz bu yüzeysel mikro-olgular bir kere ortadan kalktıktan sonra da var olmaya devam eder. Bunu anlayabilirsek eğer, eğer sonunda kendi gerçekliğimizi ve bu gerçekliğin de bilincin saf bir yanılsaması olan bir kurmacadan ibaret bireyselliğimiz olmadığını fark edebilirsek ve anlayabilirsek asıl hakikatin türün hayatına, genel bir ifadeyle evrensel yaşam istencine katkımız olduğunu, işte o zaman sadece kendine güvenir ve eğlenceli bir şekilde (ki bu bize Schopenhauer'ın karamsarlığının da aslında ne kadar görece olduğunu anlatır) yaşamakla, (bilincin) bir yanılsamanın yanılsaması olan ölümlü göğüslemekle kalmaz ama aynı zamanda sonsuz bir cemaatin bir parçası olduğumuz gibi güzel bir düşünceye ulaşabilir ve bilinç sahibi benin ve kurmacadan ibaret bireyselliğin ötesine geçtiğimiz anda da bu cemaatin zaten her zaman bir parçası olduğumuzu görebiliriz.

Schopenhauer'ın da açıkça ve sürekli olarak değinir olduğu Budizm'in temel iletisi de budur. İnsanın kendisini egonun yanılgılarından kurtarması; bilgelik ve huzura giden yolun arayışı olarak felsefenin de amacı budur:

“Ebedi olan türdür ve bireyler, türün değişmezliğinin bilinci ve kendi kimlikleriyle, tür içerisinde, kendine güven ve neşe içerisinde yaşarlar. Yaşama istenci sonu olmayan bir şimdiki zamanda gösterir kendisini zira şimdiki zaman türün yaşama tarzıdır. Bundan ötürüdür ki tür yaşlanmaz ve daima muhafaza eder gençliğini. Bir birey için uyku neyse tür için de ölüm odur. Ya da birey için göz kırpmak neyse tür için de ölüm odur. Zamanda ölümsüzlük de budur işte. Ancak böyle bir ölümsüzlükten sonradır ki, ölüm ve çürümeye geçen binlerce yılın ardından ve geçen onca zamana rağmen hâlâ hiçbir şey kaybolmamış, maddenin tek bir atomu, bize doğa olarak görünen o içsel özün tek bir zerresi bile yok olup gitmemiştir. Bunca zamana, ölüme ve çürümeye rağmen her zaman haykırabiliriz: İşte hep birlikte ve bir arada ve hâlâ buradayız!”¹⁷⁹

İnsanı hayran eden iyimserliğiyle soralım bu adama, Uruk’un yüce kralının arayışlarına merhem olabilecek mi? Ama ondan da önce, Schopenhauer’ın yaşama sanatıyla birlikte önümüze serilen bu tabiat harikası tabloyu bir tamamlayalım. Çizmiş olduğumuz bu tablo, incelemeye çalıştığımız insan varoluşunun başından beri şekillene gelmiş olan bir mutluluk arayışı olmakla beraber, diğer taraftan taş baskı bir resmin kontrastları gibi insanların ölüm korkusunun da etkisiyle nasıl ve hangi itkiyle hareket etmiş olduklarını da anlatmaktadır bize. Yani, bilincin yanılsamaları arasında sıkışan insanlar birer birey olduklarına inanır, kendilerini diğer insanlardan farklı, tekil, tür-

179 İstenç ve Tasarım Olarak Dünya, s.1223.

den kopuk ve evrensel yaşama istencinden ayrı varlıklar olarak görmeye başlarlar. Nasıl bir sapkınlık, nasıl bir mutsuzluk kaynağıdır bu? İnsanların öldüğüne dair dehşetengiz bir fikrin de kaynağıdır bu inanış; oysaki farklı bir bakış açısından bakıldığında, türün bir parçası olarak asla ölmeyeceklerini anlamaları da mümkündür.

“Tür, herhangi bir şeyin kendi içerisinde nesnelleşmesi, diğer bir deyişle yaşama istencidir. Her hayvanın ve insanın da asıl özü türün içinde saklıdır dolayısıyla. Yaşama istencinin bu denli ateşli ve canlı bir şekilde kendisini çoğaltmak için kök salmayı tercih ettiği yer birey değil türdür. Buna karşın, bir tek birey elinde tutar bilinci ve bu bilinçten de kendisinin türden farklı olduğu yanılması, bu yanılmasadan da ölüm korkusu doğar.”¹⁸⁰

İşte bireyin ve bilincin ötesine ve tüm bunların sonucu olarak türün ve bireyin “bir” olduğu o yere geçmiş olan filozof gelecek, gülüp geçecektir bir gün gelip de yok olup gideceği düşüncesine, “zira varlığımızın ölümsüz olduğunun farkına varmak da makro ve mikro kozmosları tanımak da zaten aynı şeydir¹⁸¹”: “İnsan, doğasının tamamlayıcı cüzlerinin bir farkına varabilse,” yani küçük bireysel egosu dışındaki evrensel yaşam istencinin bütünlüğünü bir fark edebilse, işte o zaman “hiç zorlanmadan aşabilir bireyselliğinin yok oluşunu, bu tür bir varoluş biçimine yapışıp kalmış olduğunu görünce gülümser ve der ki: ‘Neden endişe edeyim ki bir tek bu bireysel hâli yitireceğim

180 Age., s.1229.

181 Age., s.1231.

diye, zaten sayısız bireyselleşme olasılıkları saklamıyor muyum kendimde?” Kaldı ki ruh göçüne ya da Schopenhauer’ın burada üstü kapalı da olsa değinir olduğu Budistlerin reenkarnasyon düşüncesine göre de tek tek bireyler üzerinden kendisini yaşatan her zaman aynı yaşam gücüdür. Bilmeden aslında aynıdır, tektirler ve kendi kendisini tekrar tekrar hayata getiren aynı varlıktır aslında; ta ki en yükseklerdeki bu bilgeliğe erişinceye ve bireyselliğin tüm tantanasından ve zincirleme reenkarnasyonlardan kurtulup en sonunda *nirvanaya* ulaşınca ya kadar.

İşte, Doğu bilgeliği ile kıyasladığımız zaman Hristiyanlık bundan dolayı büyük bir hata içerisindedir. Ölümle aramızdaki ilişki açısından hayati bir yanlışlıktır bu, çünkü burada anımsamakta olduğumuz görüşe göre, “Bireysellik için ebediyet dilemek kelimenin tam anlamıyla sonsuz bir yanlışlık içerisine düşmektir.”¹⁸² Her biri kendisini birer bilinç sahibi birey, bir kimse olarak gören Hristiyanlar, ölümden sonra cennet misali bir yerde tekrar bulunacakları yanılgısındadırlar ve hata yaparlar. Öte yandan, Budistler için aynı şey bir birey olarak “ben” yanılgısından kurtulmakta ortaya çıkar. Bu yanılgıdan kurtulmayı başarabilirsek o zaman şimdi ve burada zaten hep bir arada olduğumuzu fark etmek, ego denen saçmalığın nihayet yok olduğu evrensel bir cemaatin zaten bir parçası olduğumuzu görmek fırsatını yakalayabiliriz:

“İşte bu şekilde avutur kendini Hristiyanlar, illaki bir bireysellik içinde, çok geçmeden ‘kendisini’ yeniden bulacağı

bir başka âlemde tekrar bir araya gelmek umuduyla... Öte yandan diğer dinler için bu 'kendini buluş' neredeyse hiç kendini sezdirmeden hemen şu an başlar: Yani, doğum dön-güleriyle ve ruh göçleri veya yeniden ve yeniden dünyaya ge-lişler sayesinde günümüzde yakın veya ilişkili olduğumuz in-sanlar da 'bir sonraki doğum sırasında' zaten bizimle aynı zamanda tekrar gelecektir dünyaya."¹⁸³

Yine güzel bir iyimserlik örneğidir bu. Artık korkulacak bir şey değildir ölüm ve bununla da kalmayıp harikulade, muazzam ve kesin bir şanstır aynı zamanda, "ben" yanılgısından kurtulmak için:

"Ölüm, her şeyin ötesinde, 'ben' denen şey olmaya bir son vermek için de büyük bir fırsattır. Bunu kullanmayı ve bu durumdan yararlanmayı bilenler mutlu olacaktır. Daracık ve bir örnek bir bireysellikten kurtulmaktır ölüm; kaldı ki böyle bir bireysellik varlığımızın özünü teşkil etmekten uzak, daha ziyade bir tür anormalliktir. Öyle görünüyor ki, ölümlerin çoğunun yüzünde beliren huzur ve sükûnet ifadesi de bundan kaynaklanmaktadır. Genel olarak bütün iyi insanların ölümü sakin ve huzurlu bir ölümdür ama bu ölüm korkup, direnmeden, isteyerek ve keyifle ölüme kucak açarak yaşamak istencine karşı direnen ve bunu reddederek rahata, huzura ermiş insanın ayrıcalığıdır."¹⁸⁴ Diğer bir deyişle, yeterince ve gereğince takip ettiği bir çilecilikten, bu şekilde yerine getirilmiş bir kendini kişisel zevklerden ayırma sürecinden geçip gelen bilge, kendinden kurtulup benliğini yırtıp atması sayesinde evrensel ve ebedi ya-

¹⁸³ Age., s.1253.

¹⁸⁴ Age., s.1258.

şam istencinin, gerçek mutluluğun bir parçası olabilir.

Bundan böyle ölüm bir bilgelik dersi, kişisel benlik denen bu saçma sapan yanlışlıktan kurtulabilmenin bir yoludur. Bundan böyle ölüm de kendisine teslim olan, daha bilge olan ve egosundan kurtulmuş olana daha, çok daha yumuşak gelecek, kendisine bağlılık çılgınlığını sürdüren için de çok daha zor olacaktır. Böylelikle, Spinoza'nın öğretilerine bağlandığımız noktaya da gelmiş oluyoruz; diyordu ya: "Bilge akılsızdan daha az ölür."¹⁸⁵ Bu açıdan ele alındığında ölüm bilge için bir ödül, akılsız insan için de bir cefadır:

*"Olayların gidişatından çıkartılacak en büyük derstir ölüm, yaşama istenci ve bunun temel unsuru olan bencillik için. Varoluşumuza yönelik bir ceza olarak düşünebiliriz bunu. Dışsal bir gücün de müdahalesiyle varlığımızın yıkımı, varlığımızın en temel hatasıdır o. En büyük yanılsamadan uyanıp kendine gelmektir. Zaten var olmak değildir bizim hissemiz, o hâlde var olmaya bir son verebiliriz."*¹⁸⁶

Kısacası *yaşasın ölüm!*

V. Felsefenin başarısızlığı, Hristiyanlığın baştan çıkarıcılığı

Tatmin olmuş mudur Gılgamış? Şüphe ederim bundan. Neden mi? Çünkü, Schopenhauer'ın kendisinin de bildiği gibi bütün felsefeler (kendi felsefesi de dâhil midir buna?) ortaya attıkları rasyonel argümanların gücüne rağmen ölüm korkusu-

¹⁸⁵ Bu garip konuyla ilgili olarak ayrıca Deleuze'ün öğretilerine de bkz.

¹⁸⁶ *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, s.1257.

nu yenmekte bir başarı gösterememekte ve akıl, kendi varlığı içerisinde yine sadece kendi kendisini devam ettirmekten başka bir gayesi olmayan bu kör ve sağır yaşama istenci karşısında aciz kalmaktadır. Artık ölümden korkmamak için istencin kendisini tasarımdan da kolaylıkla kurtarabilmesi gerekmektedir. Ancak, biz ne dersek diyelim bunu hiç de başarabiliyor gibi de değildir.¹⁸⁷

Ama hepsi bu kadar değil; dahası var.

İşin aslı, “ele almış olduğumuz tüm felsefelerde ortak olan zorluk nedir?” desek, diyebiliriz ki bu felsefeler içinde hiçbir sormuş olduğumuz soruya gerçekten bir yanıt vermez. Asıl meseleden kaçır felsefeler; bizi, gerekli ve küçük şahsımızı, “zatiâîlilerimizi” de asla ilgilendirmedüğinden aslında hiç de önemli olmayan bir meseleyle ilgili olarak bu kadar ağlaştığımız için delirmiş olduğumuza ikna etmek suretiyle, kıvırtarak aşmaya çalışırlar karşılarındaki bu engeli. Oysa, asıl mesele, söz konusu olan şu küçük benliğin sahip olduğumuz, yaşadığımız yegâne şey oluşu, kendisini kendi kendimize yarattığımız tasarımlara indirgeyerek sevgiyle olduğu kadar evrensel ölümlle de yaşamla da, türle de kozmosla da doğrudan alakalı olduğudur. Bu soyut kavramların ne olduklarına dair bir fikir edinebilir, onları olabildiğince ayrıntılı bir biçimde tasvir edebilir, hatta bu kavramlar içine dalıp onlarla âdetâ bütünleşebilirim. Ama olmaz. Hegel gibi ifade etmek gerekirse, “düşüncenin bakış açısı” yani bitimli bilincin bakış açısı asla ortadan kalkmaz. Hayat, tür ve kozmos hâlâ soyut şeylerdir. Bunların evrensel ve soyut gerçekliği neden bireysel bilincin somut ve özel bilincin-

187 Age., s.1247 ve 1248.

den üstün olmalıdır anlayamayız bir türlü. Kaldı ki onlar adına kendimize vaat ettiklerimiz de öyle ahım şahım şeyler değildir.

Buna karşın, şunu da kabul etmek gerekir ki büyük dinler ve özellikle de Hıristiyanlık, en azından ortaya atılmış olan soruyla yüzleşmek için bir fırsat sunar bize; sıvışmaya kalkmadan ve taraf tutmak zorunda kalmadan. Ve bu konuyla ilgili olarak kendine göre bir çözüm atar ortaya. Lafı hiç uzatmayalım; Hıristiyanlık bize tam da duymak istediğimiz şeyi, ruhların ve bedenlerin yeniden dünyaya geleceğini ve sevdiklerimizle ölümden sonra bir başka hayatta tekrar buluşacağımızı vaat etmektedir. Böylece Enkidu'ya tekrar kavuşabilecektir Gılgamış. Ölüm korkusu karşısında bir yalancı zafer değildir bu; ölümün kendisine karşı kazanılmış bir zaferdir. Nasıl karşı koyulabilir zaferin böylesine? Dinsel bakış açısı ile elinden Uruk kralını acımasızca aldatmaktan başka bir şey gelmeyen felsefenin dolambaçlı yolları arasında açık bir çatışma hâli olduğu her hâlükârda ortadadır. Dindarların çok iyi anladığı üzere korkudan kurtulabilmek, Hıristiyanlığın meşhur konusu gibi "ölümü bile öldürebilmek" ve nihayetinde insanların çekinmeden ve korkmadan birbirlerini sevebilmeleri için dört şartın¹⁸⁸ yerine gelmesi lazımdır:

"Ölüm son değildir; ölümden sonra da devam eden bir kişisel kimlik var zira; şimdi tanıdığımız biçimle ölümden sonraki biçim görece farklıdır; ölümden sonraki bu devamlılığın da görece mutlu, hatta çok mutluluk verici şartlar içerisinde sürüp gittiğini umut etmeye müsaade edilmelidir."

188 Denis Moreau'nun mükemmel kitabı *Les Voies du Salut (Selamet Yolları)*'na bkz., Bayard, 2010, s.181. Dinsel bir üslupla yazılmış bence eksiksiz bir kitap; inançlı biri olmama rağmen savını çok rahat anlıyor, onaylıyorum.

Diğer bir deyişle, iç huzuru bulabilmek ve kendimizi güven-
de hissedebilmek için biz yok olup gittikten sonra bir başka ha-
yatın başlayacağından ve bu başka hayatın da ruhumuzla bed-
nimizle kendimiz, aynı birey olarak kalacağımız bir hayat ola-
cağından şüphe duymamamız gerekir. Bu tür bir hayatın eski
hayatımızdan bir nebze farklı olması gerekir ancak bu yeni ha-
yat özellikle daha mutlu, çok daha mutlu olsa gerektir zira ar-
tık ölüm yoktur bu yeni hayatta, sevmektir artık efendi, aşktır.
Ne şaşırtıcı bir tesadüf! İsa'nın öğretilerinin peşinden gidenlere
vaat ettiği de tam budur. Ve tabii ki, bu kişisel "geri dönüş," –
diriliş– taahhüdü Hristiyanların tüm varoluşsal tutumunu de-
ğiştirmektedir.

*"Dindar insanın varoluşu İsa'nın yeniden hayata döneceği-
ne iman etmekle ve kendisinin de aynı şekilde geri geleceğine
inanmakla şekillenen bir varoluş biçimidir. Bu inancı ve bu
tür bir temenniyi ciddiye alacak olursak, bunları diğer fikir-
lerle, hayatı bezeyip renklendiren ya da bir teselli veren di-
ğer fikirlerle aynı kefeye koyamayız, zira Hristiyan insanın
bütün bir varlığını belirleyicidir bu fikirler ve Hristiyanla-
rın dünyayla arasındaki bu özel ilişkidir onun bu dünyada-
ki varlığını şekillendiren."*¹⁸⁹

Bu argümanını destekleyecek şekilde, felsefenin ölüm kor-
kusu karşısındaki yetersizliğini itiraf eden her çağdan, her
ufuktan düşünürlerin fikirlerinden pek severek alıntılar ya-
par¹⁹⁰ Hristiyan düşünürü ve bu durum karşısında kendi iç

189 R. Bultmann, Denis Moreau tarafından alıntı; age., s.295.

190 Bu alıntıların tamamı Denis Moureau'dandır; age., s.76 ve dv.

telkinlerini daha da güçlendirmiş olur. Örneğin şu kusursuz La Rouchefoucauld'ya kulak verelim:

“Filozofların onu azımsamak için giriştikleri çabaya bakmak yeterlidir ölümün ne kadar korkutucu olduğunu anlamak için. Ölümü bu şekilde küçümsemenin yanlışlığına dair birkaç söz söylemek lazımdır. Ölümü küçümseyen paganların bu şekilde kendilerini güçlü hissettiklerini ve bununla nasıl böbürlenir olduklarını duyuyorum. Defalarca yazdılar ve ölümün aslında kötü bir şey olmadığını anlatmaya çalıştılar; defalarca. Aynı kahramanlar gibi en zayıf insanlar da bu fikri doğru çıkartacak nice örnekler sergilediler. Ancak ben, akliselim sahibi tek bir kişinin bile buna inandığını zannetmiyorum. Bu hususta diğerleri kadar kendimizi de ikna etmeye harcadığımız çabaya bakınca bu işin ne denli zor olduğu kolayca anlaşılacaktır.”

Kendisine başta yeterince ikna edici gelmekle birlikte artık neredeyse önemsiz bulduğu bazı Epikürcü konular etrafında kaleme almış olduğu *Ölüm ve Düşünce*¹⁹¹ adlı denemenin yazarı Marcel Conche'ü bir kere daha dinleyelim şimdi:

“Ölüm ve Düşünce'nin 1973 senesinde yayınlanmasının üzerinden 33 sene geçmiş. Kendi 'ölümüm' olmayan bir 'ölümdü' bahsettiğim. Sonraki sene işler değişti. Kanser olduğumu öğrendim. O andan itibaren de ölüm düşüncesi tüm zihnimi ele geçirdi. Epikür de cabası. Ölüm ne kadar fena olursa olsun bir o kadar da kaçınılmaz. Onun (Epikür) fikirlerini

191 *La Mort et la Pensée*, Ç. N.

ifade ettiği şekilde olmasa da ikna yoluyla ben de kabul ediyorum ölümün korkulacak bir yanı olmadığını ve ölü olmak gerçeğinde korkulacak bir şey olmadığını. Ama ölü olmak için de ölmek lazım. Bu hiçliğe bir geçiş olabilir ama kendisi bir hiç değil bu geçişin. Beni korkutan da bu geçiş zaten.”

Ve son olarak Jacques Derrida'nın sözlerine kulak verelim; hele ki bu sözleri ettikten birkaç ay sonra kansere teslim olduğunu düşününce daha da etkileyici bir hâl almaktadır bu konuşma:

“Yaşamayı öğrenmek demek ölmeyi öğrenmek demektir; ne kendimiz için ne de bir başkası için ne kurtuluş, ne yeneden doğuş olmaksızın kesin ölümlülüğü kabul edebilmek için ölümü de hesaba katmayı öğrenmektir. Platon'dan beri kesin kural budur: Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir. Ben de inanıyorum buna ama bırakamıyorum kendimi. Ölmeyi öğrenemedim ben. İş ölümü kabul edebilme bilgeliğine geldiği zaman eğitilebilir biri değilim. Bu konuda hâlâ ne bir şey elde etmiş, ne de öğrenebilmiş değilim.”

Evet, Hıristiyan isek eğer o zaman felsefenin bize pek bir yardımı yoktur. Sadece dindir bize gerçek kurtuluşu getiren, “ölümün ölümünde” yatan gerçek kurtuluşu. Gılgamış'a gelince, o da büyülenmiş gibidir. İlk baştaki deneyimi, kendisini önce yok eden ve sonra da metafizik bir bakış açısından radikal bir ölümsüzlük arayışına yönelmesine neden olan o ilk tecrübesine sevgi ve ölüm arasındaki dayanılmaz çelişki neden olmuştur. Arkadaşı Enkidu'nun ölümüne dayanamaz ve sıkı sıkı sarı-

lır arkadaşına, “kurtlar içini kemirene kadar” bırakmaz ve Gılgamış her şeyi –şehrini, kadınları, zaferi, zenginlikleri ve şanı şöhreti– bırakmaya böylelikle karar verir. Bıraksın ki, inancına göre “sonu gelmeyen bir yaşamın” sırlarını önüne serebilecek olanın peşine düşebilsin.

Ve bugüne kadar bilgelerin öğretileri Gılgamış için nispeten hayal kırıklığı olmuştur. Bu öğretiler elbette meseleyi tespit edip üzerine gitmiş ve kaygıyı ortadan kaldırabilmek için bolca çaba sarf etmişlerdir. Ancak dürüst olalım ki, öyle ya da böyle, vermiş oldukları yanıtlar kaçınılmaz bir şekilde La Fontaine’in hikâyesindeki tilkiyi getirir akıllara; Gılgamış’ın durumu da farklı değildir. Erişemediği ölümsüzlük üzümlerine “daha çok yeşil bunlar ancak köylüler yer bunları” diye burun kıvrır. Kötü kader karşısında bilge yüreğini sağlam tutar. Ebedi yaşamı elde edememek karşısında bilge sonsuzluktan feragat etmenin güzelliklerini, doğal ve faydalı bir yaşamın, bireyin daha üstün gerçeklerine dayanan bir varoluş hâlinin güzel yanlarını konu edinir ve bunun gerekçelerini bulmaya çalışır. Fakat Lucretius’la beraber, bunun aslında “daha iyisi olmadığı için böyle olduğunu” hissetmeye başlarız. Budistlerin manastır hayatı ve hayatın boş zevklerinden el çekmeyi yüceltmeleri ise, insana sadece kâğıt üzerinde (Batı’da kullanıldıkları şekliyle), sadece bu öğretilerin uygulanması içinde olmayanları baştan çıkartacak kadar güzel gelmektedir. Tüm bunlar, zekice, akıllıca, iyi anlatılmış ve çok derindirler herhâlde. Evet, fakat açık sözlü olmak gerekirse ikna edici olmadıkları gibi uygulanabilir olmaktan da kesinlikle uzaktırlar. Bu öğretilere uygun yaşayan bir bilgenin insan kalabalığı içerisinde hayatta kalamama ihtimali vardır.

Buna karşın, Gılgamış İsa'nın sözlerini ilk kez duyduğu o an belki de artık doğru limana doğru seyretmekte olduğunu hisseder. Nihayet, aynı şeyden bahseden biri vardır karşısında; ölümsüzlükten. Ve zaten yerine getirmeye dünden razı olduğu bazı şartları yerine getirmesi hâlinde, bu ölümsüzlüğün sadece kendisi için değil en mütevazı insanlar için bile erişilebilir olduğu taahhüt edilmektedir. İsa, takipçilerine böylesi harikula-de bir söz vermenin de ötesinde bunun kendimizi bir şeylerden kopartıp ayırarak değil ama sevgiyle olacağını da söylemektedir; yoksa istediğimizi elde etmek için kendimizi şundan bundan kopartarak ve ayırarak değil. Öyle görünüyor ki Eskiler için bir sorun teşkil eden sevmek –sevgi/aşk– burada artık çözümdür. Gılgamış sorar kendisine: “Bir gün sevgili Enkidu’ma kavuşabilir miyim acaba?” Ustaya yaklaşır, kalabalıklar içindeki yerini alır ve kulağını dört açar. Dünya üzerinde, bu ustanın sözlerini daha dikkatli dinleyecek başkası yoktur herhalde.

Ve işte, tabiri caizse âdeta kana kana içtiği o sözlerden çıkarttıkları şunlardır:

*İnanç yoluyla kurtuluş: sonunda sevgi ve yeniden doğuş
vaadi karşısında mağlup gelen “ölümün ölümü”*

Gılgamış, Lazarus’dan, onun tekrar hayata dönüşünden bahsedildiğini işitmiş ve duyduklarının etkisinden hâlâ kurtulamamıştır. Bütün olan biteni ayrıntılarıyla dinlemiştir. İsa’nın bir dostudur Lazarus ve Lazarus’un kız kardeşlerinden gelen bir mesajla arkadaşının ciddi şekilde hastalanmış olduğunu öğrenen İsa, hiç acele etmez arkadaşının yanına koşmak için. Hatta vaiz Yuhanna’nın anlatışına göre İsa iki gün geçmesini bek-

ler; Lazarus'un öldüğünden emin olmak istemektedir! İsa arkadaşının yanına vardığında Lazarus dört gündür mezarında yatmakta; etrafa etinden ölüme eşlik eden çürümenin kokuları yayılmaktadır. Burası anlaşılır; zira İsa'nın ilan ettiği yeniden diriliş ruhla birlikte bedenin dirilişi, dolayısıyla bireyin bir bütün olarak yeniden hayata dönmesidir. İsa arkadaşının mezarına yaklaşır. Lazarus'un kız kardeşleri Marta, Meryem ve arkadaşı Lazarus'un arkasından gözyaşları akıtmakta olan diğer eş dostu görünce İsa da ağlamaya başlar. Bu davranışı da her ne kadar kutsal olursa olsun İsa'nın da aslında ve gerçekten de bir insan olduğunu, bir acıyı sempati kurarak ve mütevazı bir sevgiyle hissedebildiğini göstermektedir. Oysa o zaten bilmektedir arkadaşını yeniden dirilteceğini, sevginin ölümden daha güçlü olduğunu. Ve İsa'nın "Lazarus dışarıya gel!" demesiyle birlikte ölü adam "...elleri ve ayakları sargılarla bağlanmış ve yüzü mendille sarılmış olarak (mezarından) çıkar". Tam da inanç uyandıracak cinsten, güçlü bir imgedir bu. Lazarus dirilmiştir artık ve orada bulunan ve olan bitene tanıklık edenlerden birçoğu İsa'nın sözlerindeki gerçekliğe inanmaya başlamışlardır.

*İncil'*de yer alan anlatıların en güçlü, en etkililerinden olan bu hikâye (en azından Aziz Pavlus için böyledir bu) Hıristiyanlıktaki yeniden dirilişin "mutlu bir hayata dair" öğretisinde üç asli unsuru nasıl bir araya getirmiş olduğunu –ve bunu nasıl yaptığını– göstermektedir bize. Nedir bu üç tema? İnsan ruhunun ölümsüzlüğü, bedenın ölümden sonra bile kavuşmaları mümkün kılacak –özellikle de birbirini seven çehrelerin yeniden buluşmasını mümkün kılacak– şekilde yeniden canlanması ve Stoacı ya da Budistlerin anladığı anlamda bir sevginin

aksine, bireylere –ki bu daha sonra Tanrı’yı sevmek, ona bağlanmak şekline de dönüşecektir bu sevgi– bağlanmaya da müsaade eden bir sevgi yoluyla selamete ermek. Böylelikle, yeniden diriliş tüm bir Hristiyan kurtuluş (selamet) öğretisinin de düğüm noktası olarak çıkar karşımıza. *Resullerin İşleri*’nde buna “müjdeli haber” denmesi de bundandır; zira yeniden diriliş olmazsa İsa’nın bütün iletisi çöküp gidebilir. *Korintoslulara Birinci Mektup*’ta da (15, 13-15) açık bir şekilde altı çizilen husus budur: “... Şimdi eğer Mesih ölüleri diriltti diye vaaz olunuyorsa, aranızda bazıları nasıl oluyor da ölülerin kıyamı¹⁹² yoktur diyebiliyor? Fakat eğer ölülerin kıyamı yok ise, Mesih de kıyam etmemiştir; ve eğer Mesih kıyam etmedi ise, o hâlde bizim de vaazımız boş, sizin de [bizim de] inancımız boştur.” Buna pek itiraz edilemez. Dirilip yeniden hayata dönen sadece ruh değil ruh-beden bütünüdür. İnsanın, bireyin kendisi, tamamıdır. İsa da kendi dirilişinden sonra takipçilerinin karşısına çıkar ve tüm şüphelere bir son vermek için gelip kendisine dokunmalarını, etten kemikten olduğunu görmelerini ister; yiyecek bir şeyler ister ki karşılarında görsünler İsa’nın yemek yediğini. *Romalılara Mektup*’ta da anlatıldığı gibi: “Lakin, eğer Allah’ın ruhu sizde duruyorsa, siz bedende değil fakat Ruhtasınız. [...] Fakat eğer İsa’yı ölülerden kıyam ettirenin Ruhu sizde duruyorsa, Mesih İsa’yı ölülerden kıyam ettiren, sizin fani bedenlerinizi sizde durduran kendi Ruhu vasıtası ile diriltecektir.”¹⁹³

Bunu düşünmek fazlasıyla zor hatta bunu hayal etmek neredeyse imkânsız da olsa (hangi bedende yeniden dirileceğiz,

192 Ayaklanmak, yeniden dirilmek anlamında. Ç. N.

193 Kitab-ı Mukaddes. Ç. N.

kaç yaşında olacağız, “manevi”, “yüce” bir bedenden konuşurken neler demek isteyeceğiz? vs.) bu açıdan bizim anlayışımızın fazlasıyla ötesinde yer alan bir Vahyin tarifsiz gizemlerinden de olsa, anlatmak istediğimizi etkilemez. Hıristiyanlık öğretisi sabittir ve bu anlatılarda etin reddedilişini gören aceleci yorumlara rağmen ve tüm bu yorumlar karşısında şunu söylemek lazımdır: “Kurtuluşun merkezindedir beden. Bu bedeni yaratan Tanrı’ya iman ederiz; bedenin günahlarını affettiren bedeni yapan *Kelam*dır; bedenin yeniden dirilişinedir inancımız; bedenin yaradılışına ve kefareatine. Şimdi sahip olduğumuz bu bedenin gerçek dirilişine inanırız.”¹⁹⁴ Fakat işin özü, söylemek cüretini gösterebilirsek eğer, evet, işin özü sevmektir ve sevmek artık bir engel, sevişmek artık işi bağlanmaya götüren ve insanlar için en fena ıstırapların önünü açan kötü bir tutku değil aksine bir çözümdür. Hıristiyanlıkla birlikte, Gılgamış’ın Enkidu’ya beslediği sevgi de artık kabahatli bir sevgi değildir; yeter ki bağ yaratan bu sevginin ucu Tanrı’ya ersin.

İşte nasılı ve nedeni.

İnsanı kurtaran ve ebediyete taşıyan bir sevgi; yeter ki Tanrı sevgisi olsun

Eski bilgeliklerin, sevgi ve tutkuyu “hiçbir şeye bağlanmaya” engel olması nedeniyle neden ve nasıl lanetlemiş olduklarını ve aynı zamanda bu nedenden ötürü de bizleri aslında bir manastır hayatı yaşamaya davet ettiklerini görmüş bulunuyoruz. Hıristiyan mantığı ise bundan çok farklıdır. Tutku dediğimiz şeyi bu hâliyle över olduğundan değil; bunu söylemek bi-

¹⁹⁴ Bu sav Katolik Kilisesi’nin resmi ilmihalinde yer almaktadır.

raz aşırıya kaçmak olur; ayrıca böyle bir fikri zayıflatacak sayısız metin bulmak da mümkündür. Zaten, özellikle de neticesinde ortaya çıkan bağıllık gelip geçici şeylere değil kendi içerisinde ebedi olana karşı olduğuna göre, tek tek insanları ilgilendiren bir sevginin ayıplanacak bir tarafı olamaz. Aziz Augustinus'un "akıldan daha fazla" bir bağ ile yakınlık duyduğu bir çocukluk arkadaşını kaybedişinden bahsettiği *İtiraflar*'ında da çok güzel dile getirdiği, sevginin bu yeni biçimidir. Gılgamış'ı büyüleyecek ve "nihayet kendime bir kardeş buldum" dedirtecek bir psikolog edasıyla, Hristiyanlığa geçmesinden önceki döneme rastlayan bir kaybın sancılarını anlatırken Aziz Augustinus da aynı Gılgamış gibi, Gılgamış ve Enkidu gibi Hristiyanlığın yeniden dirilişle beraber gelecek bir kurtuluşa dair öğretisinden de habersizdir: "Düşünüyorum da arkadaşımı ne kadar büyük bir tutkuyla seversem onu benden alan ölümden de o kadar çok nefret ediyor ve onu en gaddar düşmanım olarak görüyordum. Öyle ya, ölüm arkadaşımı benden alıvermişti. Geri kalanları da kopartacaktı benden zamanı gelince. İşte, içinde bulunduğum sefalet böyle bir sefaletti." Ve bu bağlamda sevmek ile ölümlü karşılaştırmaya devam eder Aziz Augustinus, inatla: "Tam bir sefalet içerisindeydim; ölümlü varlıklara bağlanmış olan tek bir gönül yoktur ki bu sefaleti yaşamasin, o varlıkları kaybettiği zaman acıyla parçalanmasın ve içinde bulunduğu sefil durumun aslında o kayıptan daha öncesinde de devam etmekte olduğunu fark etmesin." İşte bu noktada, Hristiyanlık öncesi bir bakış açısıyla, Aziz Augustinus'un Stoacı düşünceye ve daha genel bir ifadeyle bitimli şeylere bağlanmaya karşı tüm diğer bilgeliklerle aynı kulvara girdiği ifade edilebilir: "Ölümlü bir ki-

şeye böylesine ve o âdeta hiç ölmeyecekmiş gibi bağlandım; bu acı o kadar kolay nasıl sızabildi ki yüreğime; bu şekilde bağlanmak suretiyle ruhumu ayağımın altından her an akıp gidebilecek bu kumlar üzerine nasıl da bu kadar kolayca seriverdim ki?” İncamız yoksa eğer, bu gibi özel bağlardan da nasıl sakınılacağını bilmek lazımdır, zira: “Bu dünyada her şey gelir geçer, her şey ölür ve her şey çürür gider.” Ölümlü varlıklar ise söz konusu olan, “Aklın zevklerinden insanı koparıp kendisini esir eden bu sevgiye bağlanmamalıdır ruhum. Çünkü, bitimli varlıkların kendilerini bekleyen sona doğru koşup ölüp gitmesiyle birlikte ruhum bu şeylerin her birisine ayrı ayrı besler olduğu farklı tutkular arasında parçalanacak ve sonsuz acılar içerisine düşecektir; çünkü doğal olarak ruh sevdikleriyle ve sevdiklerinde olmak ister ve sürekli bir akış içerisinde kalıcı olmayan gelip geçici şeylerle bu mümkün değildir.” Daha iyi nasıl ifade edilebilir bilmiyorum ve Stoacı bilge de Budist de, bana öyle geliyor ki, bu sözler altına imzalarını atacaktır.

Peki ama öte yandan, insanın ölümlü olduğunu, gelip geçici şeylere bağlanmamak gerektiğini kim söylüyor? Ama ya bağlanılan şey hep varsa? Yeniden diriliş müjdesiyle, sadece ruhlarımızın değil aynı zamanda tek tek basit bedenlerimizin de yeniden dirilecek olması ve insanların artık basit ölümlüler olmaktan çıkacakları değil mi –gerçekten de bu değil mi– Hıristiyanlığı da farklı kılan? Budist bilge için bireyin bir yanılsamadan, dağılıp gitmek ve bir sonu olmakla lanetlenmiş geçici bir karışımdan ibaret olduğu, Stoacı bilge için “Ben”in evrenin bütünlüğü içerisinde yok olup gitmeye mahkûm olduğu tam da bu noktada, Hıristiyanlık bireye Tanrı’nın inayeti-

le bir kurtuluş ve ölümsüzlük vaat etmektedir. Bunu iyi anlatabilmek için şunu da eklemek lazımdır ki bu sadece Tanrı sevgisiyle, ya da komşumuzu, yakınımızdakileri sevmekle de değil, aynı zamanda kurtuluşla birlikte kazanacağımız tüm akrabalarımızı sevmek demektir! Sevgi, bir sorun olmaktan çıkıp nasıl da çözüm hâline geliverdi, görüyoruz değil mi? Sadece Tanrı sevgisi olmaktan çıkıp, diğer yaratıkları ve insanları da kapsayarak, Aziz Augustinus'un ifadesiyle Tanrı sevgisine dönüştü. Aziz Augustinus'un da varmak istediği noktadır bu: "Tanrım, ne mutlu kişidir seni seven, sende dostunu seven ve senin sevgin uğruna düşmanını seven. O kişinin, çünkü, asla kaybetmeyeceği bir varlıktır yakınlarında asıl sevdiği ve onlarda asıl sevdiği asla yitirilmeyecek o varlık Tanrı'dan başkası değildir. Tanrım, seni ancak seni terk eden kaybeder." Bu sözlere, asıl konumuz olması itibarıyla şunu da ekleyebiliriz ki aynı zamanda Tanrı'nın çehresinde sevdiklerini gören kimse de aslında o sevdiklerini asla kaybetmeyecektir; Tanrı'nın çehresinde onları sevmekten vazgeçmedikçe.

İlahi bir konu olması itibarıyla, Aziz Augustinus bağlanmayı içeren bir sevgiyi, Tanrı'nın kendisini sevmeyi de dışlamaz ama Tanrı'da sevilenler arasında bitimlilikten kaçıp ebediyete geçen yaratıklar da vardır: "Yaratılanı seviyorsan onları Tanrı'da sev, çünkü kendi başlarına gelip geçicidir onlar, oradan oraya gezinip dururlar ama Tanrı'da kalıcıdır tüm varlıkları ve Tanrı olmadan yok olup gideceklerdir. Sıkı sıkıya Ona bağlan sen de ve güçlü ol." Bu açıdan, Aziz Augustinus'un Hıristiyan olduktan sonra kendisine elem veren kayıplarından, ilk başta da annesinin ölümünden bahsedişindeki huzur ve vakar

çok çarpıcıdır: “İçerisinde zayıflıklar gezinen yüreğimde şöyle bir şey oldu; çocuklaşıp gözyaşlarına boğulacakken aklın baskısıyla sustu yüreğim. Çünkü, cenazelerde göz yaşları dökmemek gerektiğine inanmışızdır; yakınmamak, ağlaşıp iç çekmemek gerektiğine. Zira, bunları yapmak demek ölüm acısını yaşamak, ölümler ve bütün yokluk karşısında zayıflık göstermektir. Oysa, annemin ölümünde üzülecek bir şey yoktu ve o, aslında hâlâ hayattaydı.”

“Bizim yerimize ölen ve ‘şu ölümlü bedeni ölümsüzleştiren’ İsa da dolayısıyla sevgi dolu yaşantımızın şu ölümlü dünyaya dair bir ölümle sona ermeyeceğini bize vaat eden tek bilgedir artık.”

Gılgamış’ın da artık susuzluğunu giderecek bir yanıtı vardır. Hristiyanlığın onun sorularına cevabı şüphesiz en tatmin edici, en “canlı” cevap gibi görünmektedir: Bağlılık da sevmek de Tanrı’da ya da insanda kutsal olana dair ve ona yönelik olduğuna göre artık bunlarda korkacak bir şey yoktur. Basit varlıklar ve sadece yakınlarımız değil komşumuz olarak tüm bir insanlık da Tanrı tarafından kurtarılıyor ve yeniden dirilişe davet ediliyor olduğuna göre, tüm bunlar kutsallığın ayrılmaz parçaları olmalı ve Hristiyanlıktaki kurtuluş, öyle görünüyor ki, ölüm korkusunu aşmamıza, hatta ölüm korkusunu aşmanın yanısıra ölümün kendisini de geride bırakmamıza olanak tanıyacak yegâne açıklamadır.

Bir ayrıntı kaldı sadece; bu eşsiz yapıda küçük, kılcal bir çatlak, ruhu ele geçiren ama düşünceyle ezilebilen bir küçük şüphe: Peki ya bu vaat inanılmayacak kadar güzelse? Tam da duymak istediklerimizi söylediği için kendimiz icat etmiş olmayalım bu

vaadi? Kesin olan bir şey var ki inançsız olduğumuz sürece sırtımızı yaslayamayız bu vaade. Asıl istediğimiz nedir? Asla yalnız kalmamak, sevilmek, ölmek ve daha doğrusu tam olarak ölmek ve aslında, karşı konulmaz bir şekilde, biyolojik hayatımızın sonundaki şu “önemsiz ölümden” sonra, sevdiklerimizle yeniden bir araya gelmek. Elbette ya! İsa ayrıntılara girmez, her şeyi olduğu gibi, tamamını tek bir parça olarak koyar önümüze. Buna inanıp inanmamak da bize kalmıştır; Gılgamış da tanıdığı öğretiler arasından kendisine en uygun bulduğunu tercih etmekte serbesttir. Bizler de ne yaparsak yapalım sevdiklerimizin ve kendi ölümümüzden kaçış olmadığı ve bunun bizim için gelmiş geçmiş en büyük yıkım olduğu konusunda Hıristiyanlığın da Batı’nın ya da Doğu’nun bilgeliklerinden farklı olmadığını düşünebiliriz.

Bunca “maceralı gezintilerden” sonra Gılgamış artık kentinin surlarıyla yeniden buluşmaya ve ülkesine dönüp derlemiş olduğu bunca bilgiyi gözden geçirmeye hazırdır.

VI. Gılgamış’ın aldığı dersler: Laik maneviyat ve sevgi bilgeligi

Gılgamış zamanını boşa mı harcamıştır acaba? Elbette hayır. Zaman kaybetmemiştir, çünkü öncelikle meseleyi etraflıca ele almıştır. Yolunda karşısına çıkan bilgeliklerin şu ya da bu açılardan her zaman daha derinine inebilir, belki bunlara bir-iki yenisini de ekleyebilir, fakat genel itibarıyla hissiyatı konuyu, uygun bir fikir sahibi olmasına yetecek derecede, yeterince irdelemiş olduğudur. Daha fazla taban tepmek gerekmez artık. Elinde, her zaman için temel teşkil edebilecek bilgi ve malze-

me mevcuttur ve artık arayışını sonlandırabilecektir. Kendi başına meseleyi kafasında evirip çevirmeye devam eder, ancak bunu yapacak malzemenin elinde bulunuyor olması da önemlidir. Dahası da var. Evine dönerse eğer, evet, Odysseus gibi ölümlü olduğu gerçeğini kabul etmelidir. Ölümlü olduğu gerçeğinden kurtulmak için zaten hiç de inanmadığı o bilgelik yolları ya da dinlere hiç sığınmadan dönerse evine, bunun arkasında artık bazı inanışlar, laik bir maneviyattan, kendine saklamış olduğu ve gerektiğinde ortaya çıkartıp üzerinde tekrar tekrar düşünebileceği bir sevgi bilgeliliğinden kaynaklanan fikirler olacaktır.

İşte bunları, bu felsefi yolun nihayetinde varılan bazı sonuçlar olarak değerlendirebiliriz.

I. Schopenhauer'a karşı: Sadece var olmak, ne acı ne de keder değil mutluluktur

Öncelikle, Schopenhauer'ın karamsarlığı karşısında, kaybetme acısını yaşamış ama her şeye rağmen hayata hâlâ değer veren biri olarak Gilgamiş, her şeyi enine boyuna düşünüp taşındıktan sonra var olmanın bir talihsizlik değil mutluluk olduğunu düşünmektedir. Hiçbir şey, onu varoluşun biri bitip diğeri başlayan acılarla dolu vadilerle yarılmış uzun kaygı kumsalları gibi olduğuna ve ölümden başka gidilecek bir yer olmadığına inandırمامıştır. Aksine, Odysseus ve Yunan bilgeleri ve onlardan sonra gelen Rousseau, Goethe veya Nietzsche gibi, artık o da var olmanın bir lütuf olduğu görüşündedir. Eski bilgelikler ölüm takıntısını ortadan kaldıramamışlarsa da, onu en azından felsefi maceralarının bir toplamı olarak gördüğü ve Uruk'a da yanında götüreceği bir hususta ikna etmeyi de başarabilmiş-

lerdir: *Şimdiki zamanda yaşamayı öğrenmek, geçmiş ve geleceğin kabadayılıklarına boyun eğmemek*. İşte gerçeklik içerisinde var olabilmenin, buna müsaade ettiği ölçüde hakikatle barışık olmanın ve hatta onu elinden geldiğince sevebilmenin anahtarı budur. İşte bu bilgeliştir kabul ettiği ve uygulamaya geçirebilmek için elinden gelen her şeyi yapmaya söz verdiği. Bu bağlamda, Eskilerin kendisine önerir oldukları da gereksiz gelmez ona.¹⁹⁵ Sonunda Penelope'sine kavuşan Odysseus gibidir ve bu kavuşma karşısında iki sevgiliyi de içine alabilsin diye tanrıların şimdiki zamanı esnetmesi gibi Gilgamiş'in da boş umut ve insanı üzüntüye sevk eden tutkular, pişmanlıklar, suçluluklardan örülü bu iki zorbaya karşı dünyada var olmayı öğrenmesi gerekecektir. Tamam, yaşamak Schopenhauer'ın dediği gibi ne kaygı ne acıdır ama diğer taraftan da sanki içten içe birilerine, bir şeylere karşı içimizde sessiz bir teşekkür etme hissi uyandıran ve bize yapılmış bir lütuf gibidir. Teşekkür mü? Kime, neye teşekkür? Bir tanrıya inanmıyorsak, Tanrı'ya değil elbette. Belki de var oluşun kendisine; o basit, sadece hayatta olduğumuz gerçeğine; varlık mucizesine.

Yanlış anlaşılmayayım; burada bahsettiğim varlık, "varlık" anlamında, büyük bir proje uğruna süslenip püslenmemiş, bir acıyla yarılmamış, sadece bu dünyada var olmak, şu tatlı havayı soluyabilmek, manzarayı, çiçek açmış genç kızları ve elimizi uzatsak daha fazla bir çaba harcamamıza gerek kalmaksızın dokunabileceğimiz, aklın hayalin almayacağı daha nice güzellikleri seyre dalabilmek anlamında bir varlıktır; ya da her bir keli-

195 Pierre Hador'dan sonra Roger-Pol Droit da bu tür bilgelik çalışmalarının basitleştirilmiş hallerini incelemiştir; bkz. *101 Expériences de Philosophie Quotidienne (Günlük 101 Felsefe Deneyimi)*, Odile Jacob, 2001.

menin anlam yüküyle, her satırında güzel ve doğru fikirlerden bahseden Goethe'nin *Marienbad Ağıtı*'ndaki gibi:

"Saatler saatleri kovalarken,
 Bir lütuf gibi hayat bize sunulan.
 Bir şey anlamamışken maziden,
 Geleceğe dair... bilmek yasakken;
 Gel, benim gibi yap sen de, tatlı bir bilgelikle,
 Şimdinin, dik gözlerini gözlerine; bekleme!
 Hadi! Çabuk! Evin olsun Şimdi! Yuvan olsun! İşte bunu!
 İster çalış yuvanda, ister keyfēt ister meşk,
 Nerede olursan ol, her şeyin orada olsun, her an yanında,
 Her an bir çocuk gibi, her şey her an yanında, sen buysan
 Yenilmezsin; her zaman, şu an, burada."¹⁹⁶

Yararsızdır Schopenhauer'ın var olmayı bize her ne pahasına olursa olsun vahşi ve aslında maalesef Nietzsche'nin de diyeceği gibi sadece kendi varoluşunun boşluğunu kötü niyetle ama doğru yere de parmak basarak bize göstermeye çalışması. Kendisi sevmiyorsa kendi varoluşunu bizim tadımızı kaçırmak niye? Zavallı Schopenhauer'ın aksine, Goethe burada tadacağımız tek pişmanlığın, bütün bunların bir gün sona ereceği; ermesi gerektiği ve tek umudumuzun da bu sürecin belki de biraz daha uzun sürmesi olabileceğini düşünür. Teoride en basit hâliyle bir bilgeliktir bu ama bir savaşçı ve tutkulu bir âşık olarak Gılgamış'ın da bunu hayata geçirmesi biraz zaman alacaktır büyük olasılıkla.

¹⁹⁶ Pierre Hadot tarafından yapılan güzel alıntı ve hayranlık verici yorum için bkz. *N'oubliez pas Vivre (Yaşamayı Unutma)*, Albin Michel, 2008, s.76.

II. Schopenhauer'a karşı çıkmaya devam: Sadece basitliktir sevecen olan ve sevilenin yerine asla bir başkası konulamaz

Schopenhauer ve aynı zamanda bu Alman filozofun mirasını devraldığı Doğu'nun ve Batı'nın eski bilgeliklerinin büyük bir kısmı için aşk, sevgi ya da daha genel bir "tamamlanmış kimse olma" perspektifinden baktığı zaman Gılgamış'ın gördüğü, biriciklik denen şeyin aslında bir yanılsamadan ibaret olmadığı ve aslında diğer her şeye temel teşkil eden yegâne hakikat olduğudur. Kendisine Kantçı diyen Schopenhauer, aşkınlık felsefesinin aydınlığıyla uyuşmaz olan içimizdeki şeye dair bir dogmacılığa saplanmadan tamamlanmış bilinci ne adına reddedebilir ki?¹⁹⁷ Tanrı'nın ya da kendiliğinden olanın ağzından konuşabildiği iddiasındaki tamamlanmış bakış açısına göre – ki Metafizik dogmatizm içinde boğulmuş olmasından ayrı olarak, başka da bir bakış açısı yoktur– “ölüm bizim için bir anlam ifade etmez” demek ya da ölümün bir manzaradan farksız olduğunu, bireyin de kendisini evrensel yaşama alıştırıp, türün bir bireyi olarak kendini ortadan kaldırması gerektiğinden bahseder olmak, bunu da “keyifle yapmak lazımdır” demek sadece laf ebeliğidir. Önemlidir bu nokta; durmalı burada, çünkü çağımızın pek çok düşünürü bu yanılgıya düşüyor.

Spinoza gibi ifade etmek gerekirse, “üçüncü tür bilgisi” ya da hakikati olduğu gibi kabul edebilecek seviyeye bizi getirecek olan bilgelik de diyebiliriz buna. Hangi bilgelik olursa ol-

197 Schopenhauer'ın ortaya koyduğu neredeyse tamamen Kantçı sayılabilecek resme göre istenç = içimizdeki şey ve tasarım = fenomen ise eğer, Kant'tan elle tutulur bir yanı olmaktan başka dogmatik bir yorum çıkartmanın ötesinde içimizdeki şeyin olgusunu nasıl gördüğünü (görece) çıkartmak mümkün olmamaktadır!

sun asla bir insana bağlanmaktan bahseder olmamıştır ve bunun da önemli bir nedeni vardır: Bilgelik her zaman bir yerde konumlandırır kendisini. İnsanın değil Tanrı'nın, bireyin değil türün, ortak bilincin değil bilgenin ve bizim için olanı değil içimizde olan için olanı gören bir bakış açısına oturur ve bu da tamamlanmış olan insan bilinci için özünde ve biçimsel olarak da erişilmesi kesinlikle mümkün olmayan bir bakış açısidir. Bu noktada beklenen insanın kendi kalıpları dışına bir sıçrayış gerçekleştirmesi ve "ben" yanılgısından kurtulabilmesidir. Ama ya haklı olan bu talihsiz "ben" ise? Ya onun söyledikleri gerçekse ve güya bilge olacak olan reddediyorsa bu gerçeği görmeyi? Acemi öğrenci bütün iyi niyetiyle kendisinden vazgeçmeyi öğrenmeye çalışacak, bilgelik denemelerinin üstesinden gelmeye, daha doğru bir ifadeyle benliğini yok etme denemelerinin altından kalkmaya çalışacaktır, çünkü Doğu'nun da Batı'nın da farklı felsefe ekolleri sürekli olarak böyle yapmasını tavsiye etmekte ve sonuç olarak da herhangi bir şey olmamaktadır. Bilincin bir sonu ve kişiliğin de sınırları vardır ve var olacaktır. Onun bakış açısı asla Tanrı'nın bakış açısı olmayacak, evrensel hayatın, kozmosun, türün, kendiliğindenin, üçüncü tür bilgisinin ya da *amor fati* bakış açısından asla göremeyecektir. Yapmak istenilen şey, bireyi kendisinden koparmak, insanı insan ile aşmaktır ama bu da imkânsızdır. Bilge olduğunu iddia eden şu adamın içinde, ana kucağındaki gibi kıvrılmış hâlde gizlenen küçük adam, zayıf bir sesle de olsa her zaman basitlikler ve farklılıkları bir fısıltı hâlinde de olsa seslendirmeye devam edecek ve her zaman nefret edecektir ölümden.

Lucretius ile Epikür arasındaki ayrılık da buradadır.

Bizler insanız ve ne pahasına olursa olsun tanrılara öykünmemiz de en basit ifadesiyle, bir saçmalıktan ibaret. Aşk bizim için kesinlikle bağlanmak demek ve bu konuda asla yapabileceğimiz bir şey olmayacak. Ve bizim için söz konusu olan da sadece basit insanlar. Evrensel olan, değişebilir olan değil asla yerine bir yenisi koyulamaz olandır bizim sevip sevebileceğimiz. “O olduğu için benim” der Montaigne. Bir sevdiğimizin ölümü, bizim için kaçınılmaz olarak ağır bir yıkım olmayı sürdürecektir her zaman için ve bu acıdan kendini sıyırmak, bu acıyı engellemek istemek, paniklemekten kaynaklanan bir korkudan başka bir temeli olmayan bu öngörüden hareketle bir manastıra kapanmak ve bundan böyle sevmekten kaçmaya çalışmak, yarınlarımızı gölgelemesin diye bugün ölümden saklanmaya çabalamak ise daima boş, daima utanmaz akıl almaz ve boş bir çaba olacaktır.

Mutluluğa gelince; felsefe kimseyi buna hazırlamamışsa, 15 derste mutluluk dersleri veya Schopenhauer’dan Dalai Lama’ya kadar “yolu” bulmamıza yardımcı olduğunu iddia eden ve bizi ikna etmeyi bir türlü beceremeyen reçeteleriyle “Mutluluk Sanatları” bunu becerememişse, bunun nedeni aslında mutluluk diye bir şeyin olmamasıdır. Bahsettiğim eserleri defalarca, tekrar tekrar okudum ve hâlâ eskisinden ne eksik ne de fazladır mutluluğum. Elbette mutlu olduğumuz anlar yaşarız; huzur bulduğumuz, bize lütuf gibi gelen anlar; ama sürekli mutluluk hâli olarak adlandırılmaya layık kesintisiz bir mutluluk hâli yaşama şansımız yoktur. Sonunda sakın bir limana demir atmak ya da sanki sonunda ayaklarımızı sağlam bir kara parça-

sına basmak gibi bir şey mümkün değildir bizler için. Bu “kısa-cık”, küçük mutluluk dönemlerini, hastalıklar ve ölümün civarımızda gezinmediği ve kendilerini fazla hissettirmediği mutlu zamanları hepimiz biliriz. Ve bebekler hariç yine hepimiz biliriz bu mutlu zamanların sonsuza kadar devam etmediğini ve ayrılıklar, ölüm ve mutsuzlukların da hayatın ayrılmaz ve kaçışı olmayan parçaları olduğunu. Bunları kabul etmek, tabiri caizse “bununla yaşamaya alışmak” gerekir ve bunun sadece delilere özgü bir durum olduğunu ve bilgiler için bir şey ifade etmediğini iddia etmek de bir kandırmacadan başka bir şey değildir. Hayatımda görmedim, ve görmeyeceğimden de eminim sevdiği birini kaybedip mutluluktan havalara uçan birini. Oysa, ölüm her gün binlerce insanın başından geçen, binlercesinin yüzleştği bir olaydır. Bu insanların mutluluktan korktuğunu ileri sürmek, mutsuzluğa gömülmüş olduklarını bahane etmek sadece yanlış değil aynı zamanda şok edici bile sayılabilir.

Daha da kötüsü, bir filozof için salaklığın kanıtıdır bu. “Mezarlıkların biricik merhumlarla” ve nice yeri doldurulması mümkün olmayan kimselerle dolup taşıdığından dem vuran ifadeler, evet, kanıtıdır bu salaklığın ve bu salaklık katlanılmaz basitliğe imrenenlerle dalgasını geçer ve şarkılarda çıkar karşımıza. Nitekim, doğrudur; mezarlıklar yerleri doldurulması mümkün olmayan kimselerle doludur. Kim acaba şu son savaşta soysuzlarca katledilmiş olan Yahudilerin her biri yerine bir yenisini “koyabilir” anlamam mümkün değil. Bunu kimse yapamaz ve buradaki kötülük ve acı değişmez, telafisi mümkün değildir ve yerine yenisi koyulamaz. Ne unutulmalı ne de telafi etmeye kalkmalıdır bunu. Eğer ki hayat devam ediyor-

sa, başka nedenlerden ötürü, devam etmeyi ya da yeniden doğmayı becerebilmiş başka mutluluklardan ötürü devam etmektedir. Auschwitz’de veya Goma’da olduğu gibi nasıl ki kimileri için dönüşü olmayan ve aynı zamanda tedavisi de mümkün olmayan mutlak mutsuzluk ve başarısızlıklar var ise, kendimizi kandırmayalım, bizim için de vardır. İnsanlar basit varlıklardır ve sevdiklerimizin, daha genel bir ifadeyle özlediklerimizin yerine “bir yenisini” kimseler koyamaz; onları henüz tanıyamamış olsak bile.

III. Sevgidir anlama anlam katan, hiç değilse varoluşumuza anlam veren, en azından varlığımızı değerli kılan

Schopenhauer’cı depresif sürdürecektir inim inim protestosunu: “Karamsarlığın geçerliliği her zaman tartışılabilir, diyelim ki hayatın acı ve kaygıdan ibaret değil de mutluluklar ve tutkularla dolu olduğu fikrine inanacak kadar saf isek ve gerçekten değer veriyorsak bu fikre. Ama su götürmez bir gerçek de var ki, o da tüm bunların bir anlamı olmadığıdır. Bunu hiç kimse ciddi anlamda reddedemez ve bu noktada hayatın anlamına dair tüm o ideolojiler sadece gülünçtür.” Schopenhauer’ın takipçilerinin (ustaları tarafından kaleme alınmış olan o çelişkili “*Mutluluk Sanatı*”nı da bu arada gözden kaçırmak için elinden geleni ardına koymayan takipçilerden bahsediyorum) argümanı günümüzde de hâlâ bu şekilde devam etmektedir. Açıklayıcı olmak, bize bir şeyler göstermek iddiasındaki bu argüman karşısında bana öyle geliyor ki oldukça farklı iki tutum sergilenebilecektir.

İlk olarak, Spinoza ile başlamakla birlikte Nietzsche'nin de Schopenhauer'dan alarak herhangi bir kısıtlamayla karşılaşmadan, sadece sonuç kısmını tepe taklak etmek suretiyle kendine ait kıldığı, hayatın hiçbir anlamı olmadığı düşüncesidir. Evet, hayatın hiçbir anlamı olmadığı ortadadır. Ve hayata bir anlam kazandırmak için öncelikle ona kendisi dışında bir tanım uydurmak gerekmektedir ki (tezimiz gereği burada konu dışı bıraktığımız din haricinde) bunu yapmak mümkün değildir. Aslında, hayat kesinlikle, eğer ki ondan anladığımız nihayetinde "hayat budur" diyebileceğimiz bir amacı olmamasıysa, neredeyse mükemmel bir absürtlük içerisinde. Fakat, Schopenhauer'ın aksine Nietzsche, tüm bu anlamsızlık içerisinde insanı eyleme sevk edecek bir şey görmez. Aksine, bu mutlak anlamsızlık yararlanmayı bilmemiz gereken tatlı bir özgürlüktür. Yakınır durur Schopenhauer; hem de bir an bile ara vermeden. Durmadan bilimsel açıklamaların bir nihai temel oluşturamadığından, insan eylemlerine baktığında bir anlam göremediğinden ve bunun yarattığı hayal kırıklığından dem vurur. Ancak bu, hayatın anlamına dair hiçbir şey anlamamış olmasındandır. Oysa bu noktada, Spinoza'ya katılan Nietzsche farklı düşünür. Bu kati anlamsızlık aslında ona göre olabilecek en iyi şeydir. İki karamsarlığı ve buna bağlı olarak da trajik olanla bu iki farklı ilişkilendirme biçimini birbirinden bu noktada dikkatle ayırmak gerekir: Bir tarafta mızımız ve sinir hastası, ucu da imaya sanat, merhamet ve *nirvana* felsefesine dayanan bir teselliye dokunan, hayatı reddeden ve her şekilde kendisini bundan ayırmaya çalışan bir düşünce; diğer taraftaysa hayatı olduğu gibi kabul ederek "olumlayan" eylemci ve mutlu, ve en mükem-

mel kazanımını, tekrar etmeyeceğim bunu, *amor fati* düşüncesinde bulmuş olan aktif bir karamsarlık.

Severim Nietzsche'yi, oldukça da mantıklı bulurum ama dürüst olmak, sözü allayıp pullamadan söylemek gerekirse, onun *amor fati* düşüncesi de bana daima saçma gelmiştir. Bugüne değin bir an olsun inanmadım bu düşünceye ve Spinozacı ya da Nietzscheci olduklarını söyleyen arkadaşlarımla da sıkça paylaştım bunu, ama Clément Rosset'nin iyi bir "Spinozacı" olarak hep vurgulamış olduğu "cellât argümanını" ciddi anlamda reddedebilecek bir Spinoza ya da Nietzsche takipçisine de rastlamadım bugüne kadar. Yani, eğer ki olduğu hâliyle seveceksek gerçekliği, bütün bir hakikati olduğu gibi başında kim var ne var bakmadan seveceksek, o gerçeklik içerisinde kaçınılmaz olarak var olan cellâtları da sevmemiz gerekir. Nitekim, buna göre hayata "evet demek" Auschwitz'i, Nazilerin karınızı, çocuklarınızı gaz odalarına götürüp gözünüzün önünde katletmesine de evet demektir. "Hayır, hayır" derler bana; hiçbir şey anlamamış olduğumu, *amor fati* denen şeyin, kaderine razı olmanın ve onu sevmenin aynı zamanda kötülükle savaşmak da demek olduğunu ve bu savaşın da hakikatin bir parçası olduğunu –ve benim de bunu anlamadığımı– söylerler. Peki. Ama her şeyi olduğu gibi sevmek mecburiyetinin zaten herkesin sıradan görüşünden ne farkı var ve özellikle de o gerçeklik kendi içerisinde gerçekliğin reddini de barındırıyorsa, her şeye bu kadar yüksek sesle "evet" demek, gerçeğe bu denli bağlanmak neden? Gerçekten de, tüm bu safsatalar bizi herkesten farklı nelerle götürüyor ben anlayamıyorum; yani sevillecek bir yanı olmadığına dünyayı sevmeyeceğiz, sevillebilir olduğunda sevece-

ğiz, öyle mi? Tamam, mantığın varacağı sonuç bu ama tüm bu karmaşık kavramsal alet edevata hiç gereksinimi olmayan mantığın çıkaracağı bir sonuçtur bu.

Bu itiraza, sadece alelade bir itiraz olduğunu iddia etmenin ötesinde –ki bu arada bu da doğrudur fakat sıradan, alelade olması hatalı olduğu anlamına da gelmez– bir cevap verebilen daha bir tek SpinozaDeleuzeNietzcheci görmedim. Bir öneri hem sıradan, hem de aynı zamanda doğru olabilir. $2 + 2 = 4$ 'tür. Bundan daha sıradan bir şey var mı? Ama aynı zamanda bundan daha doğrusu da yok.

Böylelikle kaderini sevmek (*amor fati*) denen şeyin hiç de uygulanabilir olmaması nedeniyle kesinlikle hiç kimseye bir yarar sağlayamaz olduğu anlaşılmaktadır (günü gelip öleceği gerçeğine rağmen gerçekliği seven birini gösterebilir bana; seve seve kabul ederim sallandırılmayı şu ağaçtan!) ve daha da kötüsü ortaya bir ideal, hatta bir put koymasından ötürü Nietzsche'nin nefret ettiği ve nihilizm tabir ettiği şeye tıpatıp benzer *amor fati*. Nietzsche için bireyi sürekli suçlayan ve üzüntü vermekten başka bir etkinliği olmayan tutkuların doğmasına neden olan ideal, insanın sürekli bir mecburiyet içerisinde, gerçekle alakası olmayan ve yerine getirilmesi imkânsız zorunluluklara kendisini uydurmaya çalışmasıdır Nihilizm. Mutlu değil misiniz? Bu sizin hatanız, yeterince cesur değilsiniz mutlu olmak için; yeterince akıllı, aydınlanmış ve yeterince bilge değilsiniz de ondan! Günümüzün Spinozacılıkla karışık Nietzschecisinin vereceği yanıt budur. Siz, zavallı nihilist, oğlunuz ölmüştür ya da karınız veya sevgiliniz sizi terk etmiştir ve mutsuzsunuzdur da; evet ama o güya mutluluk kudretine sahiptir. Öyleymiş gibi ya-

par. Gerçek bilgeleri hayat ışıltısıyla kaplı okyanuslar üzerinde koşturacak bu mutlu bilgiye ulaşamamış sıradan mızımız! Aslında, Nietzsche'nin berbat yaşam öyküsünün en öne çıkan anları hayatının her döneminde dünyanın geri kalanıyla olduğu gibi kadınlarla ve arkadaşlarıyla yaşadığı talihsizlikler ve trajik hastalığı olmasaydı, bu suçluluk duygusunun yeni çehresine gülünebilirdi hakikaten.¹⁹⁸

İşte bu nedenle varoluşun anlamsızlığı söylencesinden önce önerim *amor fati* ideolojilerini terk etmektir zira bu ideolojiler bizi bir yere götürmedikleri gibi bir de ortak bilinç bakış açısına hemen geri dönerler. O destansı hayata “evet” ve dünyayı olduğu gibi kabul etme kültürünün ortaya çıkmasıyla birlikte, hiç kimselerden farklı olmayan bir ayrım da ortaya çıkar ve iyi, nazik olanlar sevilir, kötü ve adi olanlardan haz edilmez. Bu da benim, basit bir sevgi olgusunu, bundan sonra her şeye anlam veren yegâne ilke olarak bütün bu şatafatlı hitabete tercih etmemin nedenidir işte.

Bunu anlayabilmek için, önce bir anlığına Schopenhauer'ın hayatın bir anlamı olduğu fikrine karşı ortaya koymuş olduğu temel itirazı anımsayalım: Schopenhauer'ın temelde söylediği şey, gündelik eylemlerimizde kısmen ya da göreceli olarak bazı anlamlar elde ettiğimizdir; asla mutlak ve nihai anlamlar değil. Sigara almaya çıkarken neden cüzdanımı ve paltomu aldığımı bilirim ama işi çocuklar gibi “Neden? Neden?” diye sonuna kadar götürüp anlamın anlamına, nedenin de nedenine baktığımız zaman bunun nedeni benim için belli değildir ve bütün

198 Bkz. Daniel Halévy'nin takdire şayan eseri: *Vie de Friedrich Nietzsche (Friedrich Nietzsche'nin Hayatı)*; Calmann-Lévy, 1909.

bunların eninde sonunda hiçbir anlamı da yoktur. Parça parça eylemler anlamlıymış gibi görünür ama hayat, kendi bütünlüğü içerisinde kesinlikle anlamsızdır ve anlamın anlamını asla göremeyiz.

Tabii sadece diğer tüm anlamlara da anlam katan tek mutlak değer olan sevgi deneyimi hariç. Adalet ve güzellik için olduğu gibi hakikat için de geçerli bir şey vardır: Ben bunları sevmedikten sonra hiçbir anlamları yoktur. Öyle değil mi? Her zaman yalanı gerçeğe tercih edebilirim, kişisel çıkarımı adaletin (genel faydanın) önüne koyabilirim. Sadece hoşuma gideni güzel olana, güzel bir akşam yemeğini iyi bir konsere tercih edebilirim. Ama gerçekten sevdiğim zaman ve bu sevgi ne sevgisi olursa olsun –ister tutkulu bir aşk, ister arkadaşını sevmek ya da anne babayı sevmek olsun– hiçbir şeyi tercih edemem bu sevgi yerine, hiçbir şey koyamam ve bilirim anlamın da anlamını veren budur; budur yapıp ettiklerimi birbirine bağlayan ve daha genel bir amaca doğru yönlendiren. Schopenhauer'ın temel itirazına karşılık budur.

Şimdi, önermiş olduğum gibi, bunun farkına varabilmek, anlayabilmek için sevgi deneyiminin fenomenolojisini bir resmetmek yeterlidir. Sevmek durumunda, her şey tek bir hedef doğrultusunda, varılacak hedefle ilişkiye göre bir anlam kazanır; yoksa illa ki aşkı fethederek, muhafaza ederek, güçlendirerek ve özellikle de gerçekleştirerek değil. Âşık olan, seven kimse ister işyerinde olsun ister duşta, ister akşam ister sabah vaktinde, isterse direksiyon başında isterse trende olsun aklından geçen tek şey vardır: Sevmek. Tutkusu için gereken onun tüm varlığıdır ve onunla ilişkisi bağlamında tüm eylemleri bir an-

lam kazanır. Kısmi, parça parça özellikler bu bağlamda bir anlam kazanır, anlama anlamını veren tek bir efendinin evinde bir araya gelirler. Bu söylediklerimin sadece tutkulu aşklar, sevgiler için geçerli olduğunu, bunu zaten herkesin bildiğini ve bunun bir dünyevi yanılısamadan başka bir şey olmadığını ve bunun da sonunda ya da bu durumun da sona ermesiyle birlikte kendimizi yeniden Schopenhauercı anlamdaki o anlamsızlık okyanuslarına atılmış bulacağımızı söyleyerek itiraz edeceklerdir bana. Öyle mi peki? Günlerden bir gün, bir zamanlar matematik öğretmeniiken savaş yüzünden ülkesini terk etmek zorunda kalmış olan Lübnanlı bir taksici bana döndü ve sakin sakin, aynen şunları söyledi: “Kolay bir iş değil benimki; önceden daha tatminkâr bir işim olduğunu da düşününce. Günde on-on bir saat, bu şartlar altında çalışıyorum ve her zaman da öyle kolay ve hoş şartlarda çalışıyor değilim. Ve tüm bunlara rağmen iyi para da kazanmıyorum. Bir şekilde kazanıyorum hayatımı. Biliyor musunuz bayım, bakın bir şey söyleyeyim size; kızım iyi bir üniversiteye daha yeni kabul edildi, oğlum da tıptan mezun oluyor. Bana gelince, ben de en azından ne için çalıştığımı biliyorum.” Tutkulu bir aşk ya da aşk-tutku içerisinde olmamasına rağmen bu adamcağız bulmuştur anlamın anlamını; gündelik hayat içerisindeki en basit eylemlerin bile hangi üstün amaç uğrunda bir araya gelerek nasıl “teşkilatlandığını” ve sevginin artması, sürekli olması ve yayılması için ne yapması gerektiğini; kısacası sevgi için, en basit tabiriyle yaşamak için ne lazım geldiğini anlamıştır. Sevgiden doğan anlamın ortaya çıkarttığı bilgeliğin sadeliği, karamsar kelime oyunlarının karmaşıklığına zıt bir neşe.

Evet, şu açıkça ortadadır ki inançlı olmayan biri için, varoluştan kastımız kendisi dışındaki bir güç tarafından “askıya alınarak” kendisine bir nihai yön ve hedef tahsis edilmesi değilse, genel olarak varoluş denen şeyin bir anlamı yoktur. Göreceliğin ortasında sevginin bu mutlaklık, bu içkin aşkınlık olduğu, şu an ve burada bize anlamın anlamına giden yolun kapısını açtığı ortadadır. Varoluşa bir anlam veren değilse de varlık içerisinde bir anlam yaratan odur ve Odysseus gibi ölümlü olduğunu kabul eden kimse için de bu kâfidir.

IV. Felsefe “ölümü değil hayatı düşünmektir.”¹⁹⁹

Bilgiyle sevgisinin nasıl sevgi bileceği hâlini aldığı üzerine

Ve bir anda, olduğu gibi çıkar karşımıza asıl mesele: Asıl mesele ölümü yenmek, bizim için bir anlam ifade etmediğine inanmak ya da kendimizi ölümsüz sanmak değil, bir gün gelip öleceklerini bile bile ve bu gerçeklik karşısında arzu edilen bir teselli olmaması bir yana, aslında bir teselli bile olmayan kendimizin de öleceğimizin gerçeğini bile bile sevdiğimizle birlikte nasıl yaşayacağımızdır ve bu da kabul edilebilir olmayan bir reddedilmiştir. Eğer ki anlamın anlamının ait olduğu yer sevmek ise, sevmek ise göreceliklerin orta yerindeki mutlaklık ve içkinlikler içerisindeki aşkınlık ise sevmek, o hâlde sevdiği bir varlığı kaybeden kimse kaçınılmaz olarak dayanılmaz bir anlam tutulması yaşayacak, hayatın saçma olduğu ve ölümün de hiçbir anlamı olmadığı izlenimine kapılacaktır; ta ki onu burada kalıp yeniden yaşamaya, yaşamaya devam etmeye mecbur

199 Bu ifade elbette ki Spinoza'ya aittir; bkz. *Etik*, IV, 67.

edecek yeni sevgiler/aşklar ortaya çıkana kadar. Sevgiyi insanın fikrini değiştirebilen bir teselli ikramiyesi gibi düşünmek gerekir; yoksa bu sevgiler elbette kaybettiklerimizin yerine geçemezler. Yerine konulamaz olan yerine konulamazdır bir kere. Ama aşk yeniden doğdukça ya da daha basit bir ifadeyle bir yerlerde yaşıyor, yaşatılıyor oldukça, sevgi diğer sevilen varlıklarla birlikte, o devam eden, yeniden doğan sadece aşk da değil anlamdır aynı zamanda ve anlamla birlikte diğer her şey de şekillenir, insan yaşamdan keyif almaya başlar. Ve bence, burada, hayatı asıl olumlama, hayata asıl “evet” budur; *amor fati* felsefelerinin kendileri de asla becerememelerine rağmen bizi ikna etmeye uğraştıkları gibi sevillecek yanı olmadığında bile sevmek değil ama sahte teselliler peşinden koşmayı reddetmek, geri dönüşü olmayanı kabul etmek, gözlerinin içine bakmak, yitirilmiş olanın şiddetiyle kendimizi kandırmadan ve yaşanmış olanları da reddetmeden, sevgi bu dünyada var oldukça hayatı sevmek, hayata evet demektir. Bir yitimden, kendini toplamanın imkânsız görüldüğü bir ayrılıktan sonra hâlâ yaşamak isteyen kişi bilmelidir ki başka aşklar başka sevgiler yaşamak imkânı hâlâ vardır ve bunu da önceden yaşanmış olanların yerini almadan, onları yok etmeden de yapmak mümkündür. Bu anlamda, evet, kaderci olmak lazımdır.

Fakat her şeyin bir sonu olması metafiziğinin ötesinde, sevilen birinin yasını tutma sorununun da ötesinde, acısıyla tatlısıyla deriz ya, bütün bir hayat vardır; acısıyla tatlısıyla ve tüm hayal kırıklıkları ve sorunlarıyla ve tüm anlaşmazlıkları ve sadakatsizlikleriyle. Kısacası aşkı/tutkuyu yıpratana ne varsa. Ve böylece tutkulu aşk denen şey bir yakın arkadaşlığa belki bir

sevgililiğe dönüşür. Mutlu çiftler dediğimiz bunlardır. Lafı alayıp pullamadan söyleyelim: Enderdir böyleleri artık. Demokratik bireysellik hareketinin ayrılmaz bir parçası gibi hareket eden ahlak özgürlüğü boşanmalardaki suçluluk hissini silip atmayı başarabilmiş ve boşanmayı kolaylaştırabilmiştir. Burjuva ortamlarında birkaç on sene öncesine değin hiç iyi gözle bakılmayan boşanma olgusu günümüzde artık kimseleri şaşırtmamaya başlamıştır. Hatta yüzyılın başında akıllardan bile geçirilemeyecek ve boşanan kişinin siyasi kariyerini bir anda sona erdirecek bir şey olan siyasetçilerin boşanmaları bile normaldir şimdilerde. Aşkın tükenmesi neticesinde sıklıkla, her biri kendi içinde kendi yasını da barındıran ve böylelikle acı çekmeyi ve anlamsızlıkları da beraberinde getiren ayrılıklar yaşanmaktadır. Demiştik ya; bir evliliği aşk temeline oturtmak, dahası tutkulu bir aşk üzerine oturtmak özünde bir kırılma riskini de göze almak demektir. Ve günümüzde, Batı'nın büyük şehirlerinde evli çiftlerin yarısı boşanmaktadır.

Aşk evliliklerinin çelişkisi iyi bilinen bir çelişkidir. Batı'da Tristan ve Don Juan ile ifade edilen en eski –arketip– iki efsane içerisinde meselenin en derinlerde yatan metafizik ve dinsel kökenlerine inmeye çalışan Denis de Rougemont gerçekten de hayranlık verici bir şekilde ele almaktadır bu konuyu.²⁰⁰

Temel zıtlık: Tristan ve Don Juan

Bir tarafta Tristan. Adının tınısından da anlaşıldığı gibi hüznü ve mutsuzluğa mahkûm bir adam. Neden böyle pe-

200 Bkz. *L'Amour et l'Occident (Batı Dünyasından Aşk)*, Plon, 1972; ve *Les Mythes de l'Amour (Aşkın Mitleri)*, Albin Michel, 1996.

ki? Çünkü kendisini teslim etmiş olduğu aşk daha başından imkânsızdır: İsolde, Kral Marke ile evlidir ve Kral, Tristan'ın sadece kralı da değil aynı zamanda arkadaşısıdır ve tutkulara esir olmuş Tristan gibi biri için kralın karısını elinden almak felakete davetiye çıkartmaktan başka bir şey değildir. Rougemont'un da belirttiği üzere, bu felaket de önceden bellidir ve tesadüfî bir şey asla değildir. Daha işin başından bellidir böyle olacağı; yani tutkulu aşkların bir neticesidir bu zaten. Varacağı yerdir. Zira tutkulu aşk dediğimiz şey özellikle de ötekinin yokluğundan beslenir; yanında olmaktan değil. Âşıklar bir kez kavuştu mu tutku da ortadan kalkar, yerini sıkıntıya bırakır ve sıkıntı hayatlarını ele geçirir. Tutkulu aşk bu boşluk olmazsa yaşayamaz ve bunun da simgesi bir kılıçtır: Kral Marke, âşıkların peşine düşer ve onları yerde birbirlerinden ayrı yerlerde yatmış uyurken bulur; gayet namuslu ve onurlu bir şekilde; aralarında bir kılıç, aşk ölmesin diye aradaki uzaklığı muhafaza etmeye yarayan bir kılıçla. Sanki âşıklar bir aradayken tutku da ölüp gider. Sonu olmayan bu ihtiras mantığı bizi bir kez daha Lucretius'a getirir: Tutkulu aşk, *eros* sınırları zorlar, Aşk Tanrı'sının kendisi bile aşkının nesnesi kendisinden uzaklaştığı zaman gergin olur. Bu anlamda etkileyici bir edebiyattır tanıklık edilen.

Swann'ın Bir Aşkı'nı, Proust'u getirir akıllarımıza bu elbet, ya da *Kayıp Albertine'i*. Gözü sevdiği kadından başkasını görmeyen âşık, terk edildiği güne kadar sevgilisine duyduğu aşkın sınırlarını bilemez. Ve böylelikle tutkulu aşk, *eros*, kelimenin tam anlamıyla bir takıntı hâlini alır ve bu takıntının başlıca yakıtı da ötekinin orada olmamasıdır. Ancak, Rougemont, her biri kendince gayrı meşru ya da ensest ve imkânsız olacak

kadar yasak olan ve yasaklandıkça daha da tutkulu aşklara dönüşen hikâyeler anlatan Nabokov'un *Lolita*'sını ya da Musil'in *Niteliksiz Adamı*'nı da düşündürür bize. Gizliden gizliye üzerine inşa edilmiş oldukları Tristan modeli gibi bu ilişkiler de işte bu imkânsızlıktan, sevilen nesneyi, küçük kıızı ya da kız kardeşi elde etmenin imkânsızlığından, son noktayı daha başlama-dan koyan ahlak veya ensest tabularından, yasaklardan beslenmektedir. Daha küçük bir ölçekte, trajikomik bir anlatı da Boris Vian'ın karısını sevebilmek için kendisini aldatmasını ve sevgiliyle birlikte olduğu zamanlarda kendisini arayarak kendisini nasıl boynuzladığını en ince ayrıntısına kadar anlatması için yalvardığı romanında yer almaktadır.

Tristan'ın karşısında bir de Don Juan vardır. Mükemmel kur yapandır. Tristan; saraylı aşkların ötekinin tutkusuyla yanıp kül olan merkez karakteri. İlahi aşkla bir olabilmek için kendisinden vazgeçmeye her an hazır olan ve bu birleşme için kendisini en küçük düşürücü hâllere sokan mistikler gibi, sevdiği için canını vermeye Isolde'nin kutsallığında yok olmaya hazırdır. Don Juan ise, en azından görünüşte tam tersidir Tristan'ın. Hegelci bir diyalektik mantık içerisinde gibi âdeta, işin özü bu sefer tam da ters kutuptadır. Burada her şey sevilen Don Juan'dır. Karşısındaki ise bir hiç, elde edilmiş ve bir diğerini elde etmek için bir kenara bırakılmış bir silüettir. Fakat gerçekte her iki efsanevi karakter birbirleri içine geçmiş, bir diğerinin ağzından konuşur ve yine Hegelci bir tarzda birbirleriyle karışır, karıştırılırlar. Çünkü Don Juan sürekli bir biçimde değişecek olursa bu aslında onun bir başka Tristan olmasından ve her şeyin ötesinde sahiplenmek denen şeyin aşkı öldürdü-

ğünden korkmasındandır. Kendisini sevdiğinden araya bir kılıç koymak suretiyle ayırmak yerine, diğer bir deyişle daha baştan imkânsız bir aşka girmektense, o başka bir yola başvurur: Asla bağlanmamak, baştan çıkartıp sonra terk etmek ve bunu sonsuza kadar böyle sürdürmek. Ancak temelde, Kierkegaard'ın da belirttiği üzere, öyle ya da böyle, Don Juan'ın seçtiği yol Tristan'inkiyle aynıdır: Arzunun, aşkın-tutkunun tatmin edilmesinin imkânsızlığı, sadece ötekiyle ve ötekinin özlemiyle yaşamının olanaksızlığı. İmkânsızlık ve değişim ya da Fourier'nin o meşhur deyişle yasak aşk ve “pervane olmak” imgeleri tutkulu aşkın iki çıkmazını temsil eder. Ve tutkulu aşk ancak bir süre yaşandıktan sonra ya silinip gidecek ya da bir şekilde dönüşecektir.

Bu karşıtlıkların bir çözümü var mı?

Sevgiyle, aşkla alakalı teorisyenlerin büyük çoğunluğunun üzerinde düşünmek ve dahası meşruiyetini bozmak istedikleri de bu dönüşüm olmuştur. Bunun nedenini anlamak hiç de zor değildir, çünkü izini sürdüğümüz karşıtlıklar mantığına göre, yegâne mutluluk veren şeydir bu. Erostan –tutkulu bir aşktan– aşkın daha “üstün” ve daha uzun soluklu, daha mutlu biçimlerine geçişi yüceltir olmamız da bundandır. Rougemont'un önerdiği ve André Comte-Sponville'in de takip ettiği budur işte; her ikisi de “tutkulu aşktan” “eyleyen aşka” bir geçişi savunmaktadır.²⁰¹ İşin aslı –ki kelime oyunlarını bir kenara bırakalım şimdi– ortaya çıkışının temellerinde her zaman tutku, her

201 Bu konuda örneğin bkz. André Comte-Sponville tarafından aşka ithaf edilmiş 3 CD; Frémaux et Associés Yayını.

zaman eros var ise o hâlde gerçek aşkın, bir “terakki” ve bir devamlılık da istiyorsa eğer, gönüllü bir kararla, bir tercihle bu tutku başladığı andan itibaren kendini biraz geri çekmesi, gölgelemesi gerekir ve bu da kaçınılmaz kaderidir onun. Ötekini seçmek, onunla birlikte yaşamayı istemek gerekir, deriz ya, “ortaya bir şey koymayı” denemek ve artık sadece tutkularla hareket etmemeye çalışmak lazımdır.

Comte-Sponville de işte bu anlamda aşkı betimleyen üç terimin tekrardan yorumlanmasını önermektedir: *eros*, *philia* ve *agape*. Bahsetmiş ve anlamış olduğumuz gibi *eros* insanı avucuna alan ve tüketen, ötekinin yokluğuyla –varlığından değil, yokluğundan– beslenen arzudur. *Philia*, kabaca arkadaşlık olarak tercüme edebileceğimiz bir kavramdır ve aynı zamanda erkek ile kadın arasındaki sevgiyi de kapsayabilir ve bu hâliyle *erosun* tam da tersidir. *Philia* yokluğundan değil yanında olmasından hoşlanır sevdiğinin. Bu bedelsiz mutluluktur *philia*, sadece ötekinin yanımızda olmasıyla yaşanabilen o beklentisiz mutluluk. Yoldan karşıya geçerken her şeyi iyiye döndürüveren bir tesadüf eseri yanımızdan geçen birine kalbimizi kaptırır vermek gibi bir deneyimdir. Dudaklarımıza bir gülümseme yerleşir. Hesapsız bir gülümsemedir bu ve düşünmeden çıkıverir ortaya. Oysa karşı karşıya gelsek ne yapacağımızı ne diyeceğimizi ya da sarılacak mıyız, bir yerlerde bir kahve mi içeceğiz yoksa daha sonra mı görüşeceğiz bilmeyiz. Görürsünüz, o gülümseme hâlâ oradadır. *Philia*’nın özü şudur: “İyi ki varsın!” Tabii bir de *agape* var. Hristiyan aşkı, beklentisizlik ve bir karşılık beklemez oluşun sınırlarını zorlayan, işi ta düşmanını bile sevmeye vardiyan bir sevmek. Dediğimiz gibi *eros* insanı avu-

cuna alan, *philia* da paylaşan aşklar ise bu düzende *agape* ise verici olandır; anne babaların çocuklarına verdikleri sevgi ya da Tanrı'nın insanlara verdiği sevgi gibi.

*“Eros, philia ve agape: İnsanı avucuna alan, tek bildiği mutlu etmek ya da acı çektirmek olan aşk; kendisini mutlu eden ve paylaşan aşk ve kabul eden, koruyup kollayan veren ve terk eden aşk. Aşk ben seni her hâlinle seviyorum. Aç gözlülükle alıyorum seni, kendimi veriyorum, neşeyle ve tatlı tatlı terk ediyorum kendimi. Olduğun şey olduğun için teşekkür ederim; var olduğun için ve benim de var olmama yaradım ettiğin için.”*²⁰²

Neden olmasın ki? Buna saygı duyuyor ve hayranlık besliyorum. Acaba eski dostum André de söylediği gibi “hayatını düşünüp düşündüklerini yaşayabiliyor” mudur? Bunu yapabiliyorsa ne âlâ. Ancak bunun evrenselliğine dair bazı şüphelerim var. Bir kere, tutkunun, doğru ifadeyle *erosun* sadece ve sadece ötekinin, yani sevilenin yokluğundan beslendiği konusunda hiç de ikna olmuş değilim. Ben buna yokluğundan değil uzaklığandan beslendiği derdim ki aynı şey demek değildir bu. Ne ilginçtir ki tutku her şeyi bilmek ve kontrol etmek istemez, gizemi sever; öteki kaçıp uzaklaşsın biraz, her zaman ve tamamen öngörülebilir olmasın, şeffaf olmasın; uzun lafın kısası kontrol edebildiğimiz ve yönlendirebilir olduğumuz diğer her şey gibi, yanlarında bile kendimizi yalnız hissettiğimiz o diğer şeyler gibi sıkıcı olmasın. Budur istediği. Bu kadar anlaşılmaz ve bu kadar

202 Bkz. André Comte-Sponville, *Pensées sur l'Amour (Aşka Dair Düşünceler)*, Albin Michel, 1998, sunum.

fena mı bu? Emin değilim bundan. Kaçtığı ölçüde baştan çıkarıcılığı da artıyorsa, Albertine bir anda sevgilisi için sandığından daha karmaşık ve daha ilginç bir hâl aldığı ve sevgilisi de onun yanında olduğu içindir. Onu tanıdığını sanmış ama yanılmıştır. Sevdiğinin orada olmaması değil ama gittikten sonra farkına vardığı, Albertine'nin bu yeni gerçekliğidir; kendisi elinden kaçırmıştır Albertine'i ama başkaları elde edecektir onu artık ve onun için budur acıların en büyüğü.

Ve dahası da var elbette. Gerçekte, *erostan agapeye* ideal terfi modelinin saflığına leke sürecektir önceden kestirilemezlikler o kadar çoktur ki. Rougemont ve Comte-Sponville'in üzerinde pek hassas olmadıkları aşkın teorik ve dinsel olmayan boyutlarıyla ilgili olanlardan başlayacak olursak, evet bu onların hakkıdır; tamam ama konularını da kısıtlamaktadır. Çünkü, sadece aşağıdan yukarı doğru bir terfi idealine, arada yolu *philia*-dan da geçen *erostan agapeye* doğru bir ilerleyişe sırtını yaslayan idealist anlamdaki bu yaklaşım her şeyi kapsamamakta, açıklayamamaktadır. Tutkunun bir de biyolojisi vardır; evet bu belki fazlasıyla materyalist bir biyolojidir ama önemli de bir rolü, bir etkisi vardır olan biten üzerinde, zira *ositosin* ve *feromon*ları²⁰³ ilgilendiren bir bağlanma biyolojisi, çakan bir şimşek gibi, ilk görüşte aşk gibi ve yoran bir biyolojidir bu; bir ayrılık biyolojisi. Aşkın gerçekte karşılaştığı zorlukları incelerken alıp tüm bunları bir kenara ayırmak pek mümkün değildir. Ayrıca ne denirse densin çok derinlere inen bir psikolojik boyutu da vardır tüm bunların. Binlercesi arasından şu anda bir tanesi aklıma geliyor; Freud'un etkileyici bir mantıkla küçük bir makale-

203 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Lucy Vincent.

sinde ortaya koymuş olduğu, duygusal eğilimlerle cinsel eğilimlerin ayrımıyla alakalı, Rougemont'un ele almış olduğu mitten daha eğlenceli ama o kadar da soylu olmayan fakat etkisi daha çarpıcı bir başka mite dikkat çeken bakış açısı. Anne ve fahişe.

Eros, philia ve *agapeyi* barıştırmak isteyen kim şüpheyle bakar? İdeali budur, ancak gerçeklik bunu kabul etmiyorsa kim karşı çıkabilir gerçekliğe? Oysa Freud'a göre, ki burada büyük olasılıkla çok doğru bir noktaya temas etmektedir Freud, pek çok erkek cinsellik ile aşkı bir araya getirmekte oldukça zorlanmaktadır ve istatistikî olarak, erkeklerde *erosun* karşı konulmaz gücü kendisini daha fazla hissettirmektedir. Buna getirdiği açıklama kısmi ya da "fabrikasyon" bir açıklama gibi görünebilir ama gerçeği de biraz ortaya çıkartır niteliktedir. Argümanını ortaya koyarken, eşlerimizi her zaman değilse de sıklıkla ailesel kalıplar içinde seçtiğimizden bahseder. Bu ifadelerde çok özgün ya da yeni bir yan yok; kabul ediyorum bunu. Ancak dahası, bu şablonların, kalıpların işleyişinde ensest tabunun önemli bir rolü vardır. Anne, zaten sevilen kadın olan anne, bir yandan da kendisiyle sevişmenin kesinlikle ve en şiddetli biçimde yasaklanmış olduğu kadındır. Freud'un aklındaki o meşhur ayrışma da burada çıkar karşımıza: Bir tarafta ideal eş, yani anne, yani bütün duygularımızın, tüm şefkatin yatırım sahası olan ve her şeyin ve herkesin ötesinde saygı duyduğumuz ve aşığılanmasını hiçbir şekilde kabul edemediğimiz (herkes bilir "anan" ile başlayan cümlelerin devamını) fakat aynı zamanda kendisiyle yatamadığımız kişi; diğer taraftaysa yanlış değerlendirildiğimiz, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'de bahsettiği "kancık", çekici ve aslında kendisine karşı bir duygu beslemediğimiz ne

de ne bir şefkat ne de yürekten bir bağlılık duyduğumuz ve sadece “seksi” olduğu için herhangi bir diğer kadın gibi arzu ettiğimiz kadın vardır. Fahişe. Bunlardan ilkinin severiz ama elimizi sürmeyiz. İkincisinin de üzerindedir ellerimiz ama sevmeyiz.

Doğru mudur bu gözlemler; doğru ve derinlemesine gözlemler midir yoksa hezeyanla, sayıklarcasına tahminler midir bunlar? Bu konuda herkes kendi kararını verecektir. Objektif bir değerlendirme yapmamıza olanak vermeyecek derecede nesnellik vardır psikanalitik yaklaşım içerisinde. Ama en azından kesin olan bir şey var ki –ve zaten benim gelmek istediğim husus da budur– varoluşlarımızın bilinç dışı, biyolojik ve tarihsel boyutları, sevgi/aşk mantığımızın yönünü sürekli olarak değiştirmektedir. Aşk yaşantımız sürekli bir şekilde teorik olmayan ve bana göre ideal şablonları yeterince anlamsız kılan karmaşalara maruz kalmaktadır. Eşlerin yaşantısını incelediğimizde, herkesin nasıl istiyorsa öyle yaptığı ve teorisinin modelden çok itici olduğudur.²⁰⁴

Doğrusunu söylemek gerekirse, emin olduğum tek şey Don Juan’ın durumunun gittikçe daha da kötüleştiğidir. Artık gerçek olan sadece değişiklik için değişiklik de değildir. Boşanıyorsak sadece boşanmanın zevki için boşanmayız; herkes için bir yaradır boşanmak. Artık hızı kesilmiş, Rougemont’un tabiriyle “rölantiye alınmış” Don Juanlara dönüşmüş durumdayız: Bir ömre ancak iki-üç evlilik sığdırabiliyoruz; işte o kadar. Ayırılıyorsak, boşanıyorsak, bu bütün aşk hikâyeleri ve bütün masallar, bütün hikâyeler ve bunların sesli versiyonları olan bütün

204 Pascal Bruckner gayet güzel bir şekilde bu gerçekliği ele almıştır; bkz. *Le Paradoxe Amoureux (Aşk Paradoksu)*, Grasset, 2009.

müzikal eserler gibi evliliğin de bir başı, bir gelişme bölümü ve de bir sonu olmasındandır. Ayrıca bu son kimi zaman ölümle de gelebilir. Boşanma kesinlikle bir başarısızlıktır. Ama bir masalın normal yollardan sona erışı olarak da görebiliriz bunu; olan bitende maceranın yaşanmasına izin vermemiş illa ki bir hata, yanlışlık olmak zorunda da değildir. Don Juan'ın aksine, kabul etmek gerekir bu masalların bir parçası olmayı, bu maceraları yaşamak riskine girmek gerekir, zira kendimizi ve birbirimizi hatta fiziksel aşkı da tanıdığımız ölçüde her şey daha da güzelleşir; ve sürekli sevgili değiştiren görüldüğü kadar güzel de değildir. Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse, rölanti-deki Don Juan artık değiştirmek için değiştiren ve değiştirmiş olan, sadece baştan çıkartmış olmak için baştan çıkartan Don Juan değildir artık.

Aşkların sona ermesi, boşanmalar. Tıpkı ölüm gibidir: Bunlar başımıza gelsin istemiyorsak bunu sağlamanın tek yolu hiç yaşamamaktır; hiç yaşamayan biri zaten ölemez ise. Aynı şekilde bir aşk masalının sona ermesini istemiyorsak bunun tek yolu vardır: Hiç sevmemek, hiç âşık olmamak. Ama bu sonlardan sakınmadığımızın en açık göstergesi de biri biter bitmez kendimizi hiç zaman geçirmeden bir diğerrinin kollarına atmamızdır. Çivi çiviye söker ve bizim için hiçbir şey burjuva evliliklerine ya da görücü usulü evliliklere, o devirlere geri dönmek kadar sıkıntı verici değildir. Eski ilişkiler elde edilmiş hedefler gibidir bizim için; acıklı ve duygu yüklü. Zira, yaşarken ölmenin bir tasviri hatta bizzat kendisi gibidirler. Hiç de emin olmadığım bir şey varsa o da ideal bilgelik modellerini esas alarak gerçek varoluşu kabahatli görüp göremeyeceğimizdir. Çiftlerin tutku-

lu bir aşk temeline inşa edilmiş ya da en azından hareket noktası işin başında tutku olan yaşamları işin özünü ortaya koyabilen bir şablona oturtulamayacak kadar karmaşıklıklarla doludur. Herhâlde haklıydı Montaigne; arkadaşlık ve şefkat tutkulu bir aşktan daha sağlam temeller sunarken insana. Ne kadar bilgelikle söylenmiş olursa olsun artık aşk evlilikleri olduğuna göre, bu eski görüşü benimsemek kadar can sıkıcı bir şey olamaz bizim için. Evet, ne kadar bilgelikle söylenmiş olursa olsun, sevdiklerimizle yaşamak istediklerimiz arasında dağlar kadar farklar vardır o devirlere bakıldığında. *Erossuz* kalmış bir çift olmakta, yani tutkusuz bir çift olmakta insanın aklını çelen bir şey yoktur artık. Peki, bir önemi var mı bunun? Bu konuda da emin değilim.

Unutmayalım ki, çift olmak diye adlandırdığımız bu kalıbın dışında da başka sevgi ve aşk biçimleri ya da dostluğun kardeşliğin farklı ve hayatlarımıza aynı şekilde anlam katan ve birçok açılardan daha zor ama daha kalıcı olan biçimleri de vardır. Bu bağlamda, akıllara ilk gelen, hayatlarımız boyunca hep bizimle kalacak yegâne ya da ender sevgilerden biri olan ve diğerleri arasında belki de en bilgelikle ele almamız gereken çocuklarımıza karşı olan sevgimizdir.

Tutkulu aşklardan başka aşklar

Bütün sevgiler arasında çocuklarımıza duyduğumuz sevgi bambaşkadır. Bize *agape* neymiş, belki de en doğru şekilde gösteren de budur. Biraz duralım burada. Görmüş olduğumuz gibi Hıristiyan teolojisinde *agape* beklentisiz, karşılıksız ve insanın düşmanını bile sevmesine kadar gidebilecek bir anlama sahip-

tir. Çocukluğumda, beni kendi isteğim dışında ve aklım erinceye kadar zorla tabi tuttukları bu din öğretisi içerisinde rahibin *agapeden* bahsettiğini ve düşmanını sevebilmenin, bir yanağına tokat attıkları zaman diğer yanağını da dönebilmenin ve bize karşı bir kabahat işlendiğinde bu kabahatleri bağışlayabilmenin ne kadar yüce ve güzel bir şey olduğunu anlatışını anımsarım. Dinlermiş gibi yapardım. Ama aslında hiç düşünmezdim bunlar üzerine. Hiç de düşünmeden, tüm bunların sadece ve sadece o dinî resimler gibi kanıksanmış ve dinlememiz gereken ahlak derslerinden ibaret olduğu ve bu dersler ve öğretilerin de başka bir amacı olmadığına kanaat getirmiştım. İtiraf etmeliyim ki aradan geçen on yıllar boyunca hayatımda inanmadım *agape* diye bir şeyin varlığına; ta ki kendi çocuklarım oluncaya kadar. Bakın neden.

Hans Jonas'ın da *Principe Responsabilité*'sinde²⁰⁵ belirtmiş olduğu üzere, çocuklara duyulan sevgi, hatta başkalarının çocuklarına duyulan sevgi bile her zaman ilk öncelikle karşılıklı ve hatta ucu bucağı olmayan bir sevgi olarak başlamak özelliğine sahiptir. Severiz küçükleri, bakarız onlara onlar aynısını bizim için yapmadan çok önce ve bir o kadar ilginç de askerî tabiriyle "bir geçit töreni edasıyla" yapmayız bunu ve yaptıklarımızın bir geri dönüşü olmasını falan da asla beklemeyiz. Yavrusuyla ilgilenen bir anne bu sevgisine karşılık alabilmek için yapmaz bunu; onunla ilgilenir, ona bakar; yaşasın, rahat etsin ve olabildiğince mutlu olsun diye yapar bunu. İşte bu kadar. Erişkinlere gelince olay çok bambaşka bir hâl alır. Erişkinler olarak birbirimizi sevdiğimiz zaman, mazoşist değilsek eğer, her

205 Sorumluluk İlkesi. Ç. N.

zaman verdiğimiz sevgiye asgari bir karşılık bekleriz. Bizi sevmeyen ve hiçbir şekilde bize bir karşılık vermeyen biriyle birlikte yaşayamayız sonsuza kadar. İlla ki bir eşitlik ilkesi olması lazımdır ve bu eşitlikte bir aksama olması hâlinde işler sarpa sarar: Aşk ve sevmek konusunda da bu dengesizlik genellikle taraflardan birinin diğerinde kıyasla daha fazla talepkâr olmasıyla birlikte ortaya çıkar ve bu “kopuşun başlangıcı” olur; hiç de iyiye alamet değildir. Buna mukabil, söz konusu çocuklar olduğunda –ve çocuklar ne kadar küçükse bu söyleyeceklerim de o denli doğrudur– hiçbir şey talep etmeksizin severiz onları, hiçbir “iade” zorunluluğu gözetmeksizin sadece onlar mutlu olsunlar diye, sadece onları korumak, büyümelerini görmek, kısacası kendimizden çok onların kendisi için severiz. Bu anlamda, çok büyük olasılıkla, aslında daha önceden hiç tanımadığımız duyguları da içimizde ortaya çıkarttıkları da bir gerçektir. İnsan erkek ya da kız kardeşlerini, anne babasını, karılarını kocalarını ya da arkadaşlarını sevebilir, ancak gerçekten bir çocuk sevinceye kadar *agape* nedir, gerçekten de sevmek nedir bilemez. Kiliseye bağlı kadınlar ve erkeklerin belki de düşünmesi gereken bir çelişkidir bu; hatta belki de evlilik konusunu Protestan geleneği bugüne değin olduğundan farklı bir şekilde düşünmeye itmeli onları.

Bu gerçeğin nasıl bir açıklaması olursa olsun –ki Darwinçilikten beslenen biyolojinin elinin altında her zaman iyi bir açıklama vardır– bu açıklama, yalın, tanımlayıcı bir bakışla fenomenolojik bir açıklama olacaktır. Bu açıdan *agapenin* ender karşılaşılan bir fotoğrafı gibidir (Kant olsa “sembolik temsil” derdi herhâlde). Çünkü *agape*, tam da budur aslında, ge-

ri dönüşü olmayan, mecburiyetlerden uzak, ayaklarına pranga vurulmamış, Simone Teil kategorilerini anımsatan bir aşk. Öte yandan kökenlerini zaman zaman kendisine anımsatan Simone Teil de aşkın *agape* hâliyle ilgili olarak Tanrı'nın, dünyanın yaratılışına dair Yahudilerin o meşhur *Tsimtsum*²⁰⁶ teorisini de insanlara kanıtlaması gerektiğinden bahseder. Tanrı insanları ve evreni yaratışında kendisinden taşan bir sonsuz gücü ortaya koyabilmek için değil tam tersine kendisi dışında bir şey var edebilmek için sevgi ile yaratmıştır dünyayı ve bunun için de öyle olağanüstü bir güç kullanmamıştır. Bu bir uzantı değil bir çekilme, yer açmadır ve kendisini daha küçük, daha zayıf bir şey hâline dönüştürmek suretiyle Tanrı bize yer açmıştır. Tüm boşlukları istila etmiş ve eder olan havanın ya da suyun aksine Tanrı yer açabilmek için kendisinden eksiltebilmiştir. İşte size *agape*. Düşünürsek anlayabiliriz bunun aslında çocuklarımıza karşı beslediğimiz sevgiye nasıl benzediğini. Bizler de çocuklarımıza yer açmak için kendimizi geri çekmeye ya da başka bir ifadeyle, daha basit bir şekilde ve çok daha yaygın bir tecrübe ışığında meseleyi ortaya koyabilmek için diyebiliriz ki yemeyip yedirmeye, doymayıp doyurmaya, onlar harcasın diye kendimiz tasarruf etmeye, okumayıp okutmaya ve tekrardan daha genel bir ifadeyle onlara iyi bir hayat vermeye hazırızdır.

Çocuklarımıza verdiğimiz eğitime de kılavuzluk eden yine bu sevgidir. Her zaman başarılı olmaz, o ayrı. Sevgi artık yasanın ya da çeşitli eserlerin yerini alamadığındandır ki, önceden de ifade etmiş olduğum gibi artık bir yer işgal etmeye başlamıştır. Fakat yine belirtmiş olduğum üzere, sevgi ile bazı ha-

206 *Çekilme*, dünyaya yer açabilmek için Tanrının kendisinin olmadığı bir alan yaratması. Ç. N.

taları düzeltir, yasalar, eserler, otorite ve bilgiler olmadan yaşam karşısında çocuklarımızı dünyada kendilerine sağlam ve güvenli bir yer edinebilecekleri kadar güçlendiremediğimizi anlarız. Sevgi bilgeliğidir bu ve bunu anlayıp elde etmek de her zaman kolay değildir.



Felsefenin karşısına dinî bir taleple çıktığımız zaman, onu Hıristiyanlığın yaptığı gibi imkânsız bir ölümsüzlük hırsı olarak yargıladığımızda başarısız kaldığını anlamıştır Gilgamiş. Bu durumda cevap mı yetersizdir yoksa talep mi anlamsız? Bu hipotezin ikinci kısmından yanaysa eğilimimiz o hâlde felsefenin bizi, Odysseus'un bilgeliği gibi rüyalardan alıp gerçekliğe getireceğini, ölümsüzlük hayallerinden kopartıp insan olma hâlimizi benimsetebileceğini ve bunu da bizi umutsuzluğa düşürmeden yapabileceğini—diğer bir deyişle zaten asli işlevini gerektiği şekilde yerine getirebileceğini— kabul ederiz. Eğer ki yaşamak denen basit hakikat bir lütuf ve büyük bir mutluluk ise ve aşk da varlığımıza bir anlam katmak için buradaysa, o zaman evet, Schopenhauerci karamsarlık karşısında hayatın yaşama zahmetine değer olduğunu dile getirmek ve böyle de düşünmek lazımdır. Hatta bu hayat içerisine sığdırılabilecek sevgi miktarını da olabildiğince arttırmaya çalışmak gerekir.

Bu şartlar altında, ölümün bize bir şey ifade etmediğini söylemek pek de bir işe yaramaz ve bu iddia da kimseyi, hatta Lucretius'u bile ikna edemez. Hayatın bir sonu vardır ve sadece basit bağılıklar anlamındaki aşk ile bu bağılılığı sonlandıran ölüm arasındaki çelişkinin de bir sonu yoktur. Bilgele-

re göre bundan kurtulmanın yegâne yolu hiç yaşamamak ve hiç de sevmemekse, o bilgeliğin Moskova Materyalist Felsefe Akademisi'nde vaktiyle "Ölümden Önce Hayat Var mı?" konulu bir yarışma açmış olan Sovyet metafizikçilerinden bir farkı yok demektir. Manastıra kapanıp kendinden vazgeçmek, benliği terk etmek mi? Yok; ben almayayım! Ölüm kendisi için hiçbir şey ifade etmiyor diye "ben"i bu hayatta öldürmek isteyen filozof ve din âlimlerinin aksine Gilgamiş, hayatın yaşama zahmetine değdiğini, degeceğini anlamış, bunun aslında ne müthiş bir armağan olduğunu ve bu hakikatten kaçmanın hiçbir işe yaramayacağını, acıların ve acı çekmenin de bunun kesinlikle bir parçası olduğunu ama tüm bunların da dünyadan el etek çekmek için bir gerekçe olmadığını anlamıştır. Sonunda illa bir ayrılık var diye sevmekten sakınmak yağmurda ıslanmamak için koşup denize atlamaya benzer. Goethe gibi Gilgamiş da içinde bulunduğu anı yaşamak gerektiğini, bu zamanı boşa geçirmek gerektiğini, acele etmeden tadını çıkartarak ama çok ağırdan alıp elinden de kaçırmadan yaşamak gerektiğini anlamıştır. Yavaş yavaş acele etmeyi öğrenmiştir.

Hiç acelemiz yok ama kaybedecek bir saniyemiz de yok!

II. SONUÇ NİYETİNE. SEVGİ DEVRİMİNİN RUHUN YAŞANTISININ BAŞKA İKİ PARÇASI – SANAT VE SİYASET– ÜZERİNDEKİ BAZI ETKİLERİ

Ticaretini yaparak ondan fayda sağlamak ve iyi yatırımlar yapmak için değil de sanatı sanat için ve onu gerçek anlamda kendileri için sevenler için giderek ağırlığını daha fazla hissettirmekte olan bir soru vardır: Çağdaş sanat adı altında kar-

şımıza koyulanlar biraz fazla ve sıklıkla dolandırıcılık gibi gelmiyor mu size? Sizler de sıkılmadınız mı hâlâ, hâlâ gına gelmedi mi size de hazır-sanattan; şu kömür yığınlarından, kırık kavanozlar ve duvara asılmış buruşturulmuş paçavralardan? Damien Hirst'ün *Altın Dana'sı* ya da Jeff Koons'un *Uçan İstakoz Balonu* sizi kendinizden almıyorsa ya siz hiçbir şey anlamıyorsunuz veya bunlara bakıp da kendinden geçenlerin burnu biraz fazla havada. Hangisinin doğru olduğunu kestirmek kolay değil; sanat piyasasına günümüzde akıtılan para insanın ağzını açık bırakacak miktarda. Tüccar mantığıyla nicelerinin gözünde kutsallaştırdığı milyonlarca avroluk bir eserin sizi zerre kadar etkilemediğini söylemek de biraz cesaret ister. Nereden bulacaksınız bu cesareti? Ayrıca, kitabımızın asıl konusu olan sevgi devriminden bu konuyla ilgili ne bekleyebiliriz?

I. Sanatın devrimleri: Avangart yıkımın arkasından insanın yeni boyutlarını arayışı

Şehirde bir akşam yemeğinde –aklım da biraz karışıkta demek ki– bir fikir atmış bulundum ortaya ve dedim ki, “Duvarlarımızı dolduran bunca sanat eserinin günümüzde ve belki de adına layık olabilmek ve sanat olarak hak ettiği yeri alabilmek için özellikle de günümüzde güzellik fikriyle arasındaki bağı daha fazla koruması gereklidir.” Bu gözlemim istisnasız herkesin katıldığı bir kahkaha patlamasıyla karşılandı. Sanki ben bir espri yapmıştım da herkes bu espriye bir anda gülüvermek ve sonra da dediklerimi hemen unutup daha ciddi konulara eğilmek istermiş gibiydi. Kendimi Jurassic Park’tan çıkıp gelmiş gibi, oraya ait değilmiş gibi hissettim; kitabın birinci kısmın-

da anlatmış olduğum o burjuva/bohemlerin âdeta tam ortasına düşmüştüm. Bu ispatlanmıştı. Okuldaki gibi. Ama kesin olan bir şey var ki orada azınlıktım; en azından o bobolar arasında geçirdiğim o akşam boyunca öyleydi. Peki, başka yerlerde büyük gazetelerin redaksiyon ofislerindeki tabiriyle “gerçek insanların” olduğu yerlerde, geçmişe takılıp kalmaksızın, hiçbir tereddüt göstermeden şimdiki zamanı kucaklayan, kopuşun kendisinden kopma cesaretini ortaya koyabilmiş ve sadece ve sadece saf yaratı mantığıyla, kökten bir yenilik düşüncesiyle, bedeli ne olursa olsun ve ne denli zayıf, göze batmaz ve çekicilikten ne denli yoksun olursa olsun özgün olmak arzusundan uzak sanat eserleri görmek isteyenler yok mu? Benim gibi, bunu umut eden başkaları da –daha niceleri– yok mu? Bu umudu benimle paylaşan ve dinle, felsefeyle alakalı olarak düşündüğümüz zaman daima özel bir amaç olarak görülmüş olan o güzellik fikriyle aradaki bağlantıyı çağdaş sanat eserlerinde de görmek isteyenler bu kadar az mı?

Ben yine de denedim fikrimi savunmayı. Sesimi duyacaklarına çok inanmasam da, Batı düşünce tarihinde sanat eserinin her zaman için gayet açık bir tanımı olageldiğini anlattım: Her zaman için ve tüm estetik okullarında sanat eseri daima bir “yüce fikrin” *a priori* olarak akla direnirmiş gibi duran uygun bir malzemeyle –mermerle, ahşapla ya da heykeltıraşın bronzuyla, ressamın tuvali ve boylarıyla veya bestekârın ses titreşimleriyle– âdeta etik, entelektüel ya da önemli manevi semboller sahnelenirmişçesine yeniden hayat kazanması olarak görülmüştür. Sanatçı, filozof veya bilgeden farklı olarak her zaman için kavramlar ve soyut ifadelerden ziyade malzemeye herkes tarafından

her zaman ve derhal algılanabilir olan biçimler vererek çeşitli değerleri, duyguları, fikir veya sembolleri ifade edebilme dehasına sahip olmuştur. Sanat belki de bir lisan olmuştur, ancak kelimelerden oluşan bir lisan olmadığı gibi çeşitli gösteriler ve tartışmalar içeren bir lisan da değildir. *Putların Alacakaranlığı*'nda felsefe ve bilime hayat veren "hakikat istencinden" ziyade estetik değerlere olan bağlılığını vurgulamak isteyen Nietzsche'nin de ifade ettiği üzere, "Gösterilmeye ihtiyaç duyan şeyin zaten pek bir kıymeti de yoktur." Mantıklı olandan ziyade, sanat her zaman hassas, fark edilir olanı kullanır. Budur zaten, tabiri caizse, sanatı "dokunaklı" yapan. "Güzellik" olarak adlandırıl-
 dığımız duygu da zaten budur. Şüphesiz, en azından çağdaş zamanların başından beri orijinal olmak, daha önceden yaratılmamış bir eser ortaya koymak, büyük olasılıkla yaratıcılığı, hat-
 ta dehayı kanıtlayabilmek gerekiyor olabilirdi. Ancak tek kıs-
 tas da bu değildir. Kabiliyeti olmayan bir yaratıcılık, güzellik-
 ten nasibini almamış bir yenilikçilik, duygusuz bir orijinallik
 değildir amaç tek başına.

Sanatın da bir tarihi var. Yunan heykellerine ya da Hollan-
 dalıların resimlerine (ki her ikisine de bayılırım) saplanıp kala-
 mayacağımızı, içinde bulunduğumuz devri yaşamamız gerek-
 tiğini söyleyerek ve biraz da acımayla karşı çıktılar bana. Ola-
 bilir. Ama zaten ardına kadar açık bir kapıdan geçerken kapı-
 yı yerinden sökmek gibi oldu bu biraz; sanatın bir tarihi oldu-
 ğunu kim reddedebilir ki? Bu konuda birkaç kitap yazmış bu-
 lunan bendeniz değil herhâlde? Sanatın daha büyük bir dün-
 ya vizyonuna bağlı sembollerin yeniden hayat bulması gibi da-
 ha genel bir tanımın sabitliğiyle estetik hayatın ezgilerini çıĝı-

ran büyük anların gözler önündeki tarihselliği arasında aslında bir çelişki bulunmadığını daha açık bir şekilde ifade etmem gerekti; ve dahası sanatın bir dünya görüşünün somut bir malzeme üzerinde hayata geçmesi olarak algılanışındaki sıra dışı değişmezliğin de ötesinde düşünsel yaşantının diğer tüm alanlarında da olduğu gibi bir sanat ve sanatçılar tarihi de bulunduğuunun açık olduğundan da bahsettim. Tüm bunların arkasında itici güç olarak fikirler bulunduğunu ve bu fikirlerin de güzellik hissini ortaya koyma biçimlerinin çağdan çağa farklılık gösterdiğini anlattım.

Yunan sanatı mesela, heykellerin sakin ve huzurlu imgelerinde, bedenlerin ya da tapınakların kusursuz oranlarında kozmik ahengi yansıtmaya çalışır ki *Büyük Bütün* bu kozmik ahenk içerisinde merkezi bir öneme sahiptir. Her bir eser, tek tek, âdeta birer mikro kozmos gibi bu fikre hayat vermelidir. Ortaçağ da kutsal olanın harikalarını binlerce farklı şekilde ortaya koymuştur. Tek bir örnek vermek açısından, eğer ki tablolaradaki perspektiften resmedilmiş insanlar farklı bir şekilde gösterilmişlerse bu tamamen bilgisizlikten değil (bu perspektif ki ta Yunan devrinden malumumuzdur) ama Hristiyan feodalitesinin hiyerarşik evreninde önemli insanların küçük insanlardan daha büyük olmasındandır. Protestan reform hareketinin müthiş mirasçısı Hollanda sanatıyla birlikte üçüncü bir devrim araya girer ve bir eşi benzeri görülmemiştir bu devrimin: *Bundan böyle kendisini insanlığın dışında ve üzerinde göre gelen geçmişin aşkın, kozmik ya da kutsal ilkelerinin dışında, insandır söz konusu olan; olduğu gibi insan*. Tarihte ilk olarak böylesine açık bir amaç doğrultusunda, nihayet artık ne kozmik ne dinsel ve bu

anlamda ne de sadece ve sadece insani olan “laik” eserlerde gündelik hayatın her anında yer alan en sade ve en özelliksiz sahneler ve bu sahnelerin en isimsiz, en anonim insanları resmedilmeye başlanmıştı herhâlde. Kısacası, bir cumhuriyetçi sanat birinci hümanizmin doğumuna paralel olarak ortaya çıkar. Pieter de Hooch, Ter Borch, Jan Steen, Brekelenkam, Ostade veya Vermeer’in tuvallerindeki kimseler artık illa ki Yunan mitolojisinden ya da azizler tarihinden alınmış kimseler değildir. İlla “büyük adamlar” da değildir bundan böyle, meşhur savaşların kahramanları, şöhretli kimseler, krallar, prensler, soylu veya zenginler de. Aksine günün en kaba saba, en kutsal olmayan saatlerindeki hâllerıyla en sade insanlar, köylüler veya burjuvalardır; mesela tereyağı yapan bir sütçü, bir roman okurken ayakkabılarını çıkarmış bir kadın, küçük köpeğiyle oynamakta olan bir küçük kız, erkekçe muhabbetleri sırasında bir tavernadaki adamlar, sarhoş kocasıyla tartışmakta olan bir kadın, mütevazı bir evde akşam yemeklerini yiyen köylüler, taranıp süslenmekte olan bir genç hanım. Yani, abartısız, şatafatsız, en sıradan hâliyle insanların hayatları. Tzvetan Todorov’un güzel bir şekilde ortaya koyduğu gibi “gündelik olanın yüceltilmesidir” bu ve benzer bir şekilde ben de bunun “kutsal olanın insan çehresinde yüceltilmesi” olduğunu söyleyebilirim. Hegel’in *Estetik Üzerine Dersler*’inde çok açık bir şekilde belirtmiş olduğu gibi Hollanda resminin tüm iddiası, bu sıradanlığın da bir çekiciliği olduğu ve ne kadar sıradan olursa olsun insanın kutsal değilse bile ilgi çekici olduğudur.

Fakat çağdaş sanatta artık bu sanat vizyonu bir kenara atılmıştır. Eserde “sunulan” ya da resmedilen şeyin artık duygular-

la, hislerle, kozmik, ilahi ya da hümanist bir büyük fikrin güzellik yoluyla ifade edilmesiyle alakası yoktur. Bundan böyle söz konusu olan şey geçmişten bir kopuş, bir yenileşme, saf yaratıcılık ve kökten bir yeniden icat ediş ile orijinal olmak ve geçmiş silerek yerine boş bir sayfa açmaktır. Jean-François Lyotard'ın da tam bu anlamda söylemiş olduğu gibi "gösterilebilir olmayanı göstermek" lazımdır artık; mutlak farklılığı, uyumsuzluğu, bilinçdışı, "bağlam dışı" olanı, Heidegger'in *Varlık*'ı gibi ya da Derrida'nın *Ayrım*'ı gibi ifadeye sığmaz olanı. Bu şartlar altında "Çağdaş sanat hiçbir şey midir, yoksa tutku mudur?" sorusuna cevap vermek de mümkün değildir. Her şey neyi neye göre değerlendirdiğimize göre değişir. Eğer ki sanatın saf yaratıcılık anlamında, gösterilebilir olmayanı göstermek anlamında bizim için ifade ettiği şey bir yenilik ve gelenekten kopuş ise tamam o zaman, zaten çağdaş sanattan daha özgünü yoktur. Ancak, kıstasımız güzellikse eğer, o zaman da çağdaş sanattan daha sefilini bulamayız. Günümüzde de hiç azalmadan devam eden polemiklerin de özü budur.

Ama, bugüne kadar pek de sapılmamış olan yollara girmeye, günümüze biraz özgürce ve eleştirel olarak bakma cesaretini gösterenlerin ayaklarına vurulan prangalardan kurtulmaya cesaret edebilirsek, bu iş burada bitmez. Saf yaratıcılık açısından da şunu itiraf etmek gerekir ki 20'nci yüzyıl boyunca avangart adı altında klasik gelenekleri yerle bir edip durmuş olan yıkım hareketinin pozitif, gerçek anlamda özgürleştirici ve yaratıcı etkileri daha ziyade sanatta değil de başka alanlarda ortaya çıkmıştır. Utanmayı bir kenara bırakıp o kaba saba

ama açık sözlü “Tunalı Köylü²⁰⁷” ağzından belki de itiraf etmeliyim ki 1950’lerin bir Bugatti ya da Jaguarını, güzel bir Jager-Lecoultré’u, Sait-Laurent ya da Ungaro’nun bir koleksiyonunu koysalar bir yana, karşısına da bir Rothko, bir Klein, bir Basquiat ya da Stockhausen’ın bir konserini, hiç tereddüt etmeden arabayı, saati ve koleksiyonu tercih ederdim; bana göre binlerce kez daha güzel olduklarından değil sadece, ama aynı zamanda, bunlar hâlâ geçerli kriterlerse, daha fiziksel, duygulara daha fazla hitap eden, daha yaratıcı, daha yenilikçi, kısacası daha baştan çıkartıcı ve her yönden çok daha derinlikli olduklarından. Çağdaş sanatın serbest bırakmaya çalıştığı da buydu zaten: Bilinç dışı, içimizdeki şiddet, seks, akıl dışılık; garip, saçma, farklı ve çelişkili, kaba, bedensel, ilkel, arkaik, erişkinin içinde uyuklayan bin bir suratlı yoldan çıkmış çocuk ve hatta hatta içimizdeki hayvan. Güzellik ve duygu unsurları olarak sanata girebilecek bütün bunlar aslında başka yere aitti ve “eserler” âleminde ziyade nesneler âlemindeydiler.

Şimdi lafın başına dönebilirim; sanatta artık güzellik fikrinin olmadığından ve *Çakmaktaşlar* dışında herkesin aslında nedenli acınası bir sanat algısı olduğundan bahsettiğim o akşam yemeğine. Temel olarak ve oldukça da adil bir şekilde şunu söylemeye çalışıyordum: ve en azından çağdaş sanat tutkunu dostlarım aracılığıyla da sağlamasını yapma imkânı bulmuştum zaman içinde: Onları ilk olarak ilgilendiren şey yaratıcılık, yenilik kapasitesi ve bunların neticesinde de gelenekten bir kopuştu. Güzellik hissi ikinci plana itilmişti ve bunun da temelinde bir neden vardı elbet; geleneksel olarak güzellik hissinin uyum

207 La Fontaine’nin Tunalı Köylü’süne atf. Ç. N.

hissine bağlı olması. Daha küçük bir çocukken Mozart “birbirini seven küçük notaları bir araya getirmekten” bahsediyordu; bunca zamandır güzelin ne olduğunu ne güzel açıklıyor bu harika sözler, en azından klasikler için. Ama bir kopuş, ahenksizlik ve farklılık sanatı içerisinde ahenge hâlâ bir iş düşünüyor olabilir mi? Boulez’in yanı sıra daha pek çok çağdaş bestecinin de hocası olmuş olan Leibowitz’in *12 Ses Müziğine Giriş*’te²⁰⁸ söylediği gibi güzellik fikri “hatalı ve akli karışık bir psikolojiden” kaynaklanır, aslında –iğrenç demeyelim ama– aptalca bir fikirdir. Evet çağdaş ve modern sanatın kurucu babalarının yazdıkları eserlerde sıklıkla öne sürer oldukları güzel karşıtı bu argüman içerisinde işte böyle kaldırıp atmaktadır yazar kendisini.

Güzellik denince akla ilk geliveren bu bakış açısını çok da paylaşıyor, sanatın bilimin ötesinde, edebiyat, siyaset ya da felsefeden daha fazla ne katabileceğini göremiyorum. Mesele sadece araştırmalar ve fikirler ise, tek amaç yenilikçi olmak, milleti şaşırtıp afallatmak ya da düşündürmekse, akıl dünyasını yansıtan diğer görünümleden farklı, kendine özel olan nesi vardır sanatın? Ve aslında bu şekilde özünden yitirmez mi? Müsaade ederseniz tercihlerimi açıklamama ve Kant’ın muhteşem bir şekilde zaten ortaya koymuş olduğu bir ikilem üzerinden zaten her zaman denene geldiği üzere bu tercihleri gerekçelendirmeme, size sanatın hiçbir zaman geçerli bir kanıtı olmadığını söylerim. Kimse *stricto sensu* olarak şu ya da bu eseri bir diğerinden daha az ya da daha çok beğeniyorsak bu tercihimizde haklı ya da haksız olduğumuzu kanıtlayamaz. Şu çok bilindik deyişi hatırlatmakta yarar var tam da bu noktada; zevk-

ler ve renkler tartışılmaz. Ama aslına bakarsanız, bir kerecik de olsa Kant'la aynı anlamda Nietzsche de yaptığımız şeyin tam da bunu tartışmak olduğunu söyler! Sanat üzerine tartışmaların en büyük çelişkisi de budur işte. Böyle bir şeyi kanıtlamanın imkânsız olduğunu bilmemize rağmen tercihlerimizi açıklamak, tartışmak, zevklerimizi gerekçelendirmek için bastırılması mümkün olmayan bir ihtiyaç duyarız ve bunu da işi basit akılla çözümlenebilecek tartışmaların çok ötesine taşıyan bir tutkuyla yaparız.

Şimdi kendi kanaatimin açıklamasına geri döneyim: Çağdaş eserler benim için ancak dekoratif olabilirler. Güzel bir "Rothko", o güzel matlaşmış portakal rengi ışıltısıyla, şöyle duvarımı süslese. Neden olmasın? Buna karşı söyleyecek –aslında söyleyecek– bir şeyim yok. İşin aslı bu. Aynı şey Raynaud'nun ağaçlar arasına yeşil otlar üzerine yerleştirilmiş devasa saksısı için de geçerli, Klein'in mavisini için de. Denizin ya da göğün mavisini seviyorsam bunu neden sevmeyeyim ki zaten? Ama dedim ya bunları dekoratif ya da kışkırtıcı olmaktan başka bir şeyler oldukları, Peter de Hooch ya da Vermeer'in eserleriyle aynı kefeye konulabilecekleri söyleniyorsa, ben de bu eserler arasında aşılması anlamsız bir uçurum olduğunu ifade etmek zorundayım. Neden mi? Çok basit, bir Peter de Hooch ya da Vermeer'a baktığımız zaman, bunlarda tek tek evrenler gizlidir; sıra dışı bir zenginlik, bir dünya görüşü vardır onlarda. İnsanın büyük şahsiyetler olarak değil gündelik hâlinde olduğu gibi betimlenmesinden doğmakta olan hümanizmin emarelerini barındırırlar içlerinde. Ve insanın nefesini kesen eserlerde yeniden doğmanın ötesinde var olan bu dünya görüşü sade-

ce o sanatçıya da ait değildir. Madem bu örnek üzerinden devam ediyoruz, Hollanda sanatı ve ne mutlu ki modernizmin güya çeşitlilik diye kendi tek-kültürlülüğünü dayatıncaya kadar ki daha niceleri sadece dünyadan izole bireylerin çılgın fikirlerinden ibaret değildir. Bütün bir çağı açıklayıcı ve bütün halklar için geçerli bir dünya görüşüdür söz konusu olan. Sadece bu basit gerçek kendi kendisi gibi bizlerin de kendisini yalnız bir dahi zannettiğimiz o izole bireyden daha yüce, aşkın, daha üstün ve onun daha dışında bir yere yerleştirmeye yeter bu görüşü. Schönberg'in kendi konusuyla ilgili en öne çıkan metinlerinden birinde de yer alır bu konu.

Çağdaş eserlerle ilgili sıkıcı olan tek şey sadece onların bu soyut karakteri de değildir. Bu eserler bir doğu halısı ya da barlardaki bir duvar afişi gibi çirkin de olabilirler, güzel de. Ama artık bir uçtan diğerine çağdaş sanat eserlerinin idaresine girmiş küresel evren içerisinde, iş karşı konulamaz bir şekilde bunların kutsallaştırılmasına gelince, hayır, o arada bir adımlık bir mesafe var ve sadece ortama uyup en azından akşam yemeklerinde başım ağrımasın diye de atamam ben o adımı. Bir de koro hâlinde karşıma geçip de zekâ geriliği olan bir çocuğa anlatırmış gibi ve bana sanki karşımdaki uçurumlar kadar derin farklılıkları çözebileceğim bir anahtar lütfedermişçesine, "Rothko'nun son eserleri aslında gri tonlarda, hatta hatta koskoca ağırlaşmış bulutlar misali siyaha çalmaktadır ki bu da kısa bir zaman sonra intihar edecek olduğunun habercisidir," türünden laflar etmeyin sakın! Gülmekten katılıp kalabilirim. Lagarde ve Michard'ın sanat ve yaşam arasında kurdukları bağlantıya hiç de layık olmayan böylesine inatçı bir sıradanlık içinden çı-

kıp gelen bu klişeleşmiş laflar, sanki resimsel bir mesajın kudretini, bir eserin iletisini açıklayabilirmiş gibi. Sefillik bu!

Artık kimse bundan şüphe edemez: Avangartlar fos çıkmış, diyalektik olarak kendi karşıtlarına dönüşmüş ve Octavio Paz'ın çağdaş şiirin kaderiyle ilgili 1972 tarihli konferanslarında ortaya koymuş olduğu peygambervari öngörülerinde belirtmiş olduğu gibi, akademikleşmişlerdir. Ne diyordu Paz? "Çağdaş sanat reddetme gücünü artık kaybetmeye başlamıştır. Yıllar boyunca reddedişleri artık törensel tekrarlar hâlini almıştır: Başkaldırı bir davranışa, eleştiri hitabete, kuralları çiğnemek bir seremoniye dönüşmüştür. Reddetmek artık yaratıcı olmaktan vazgeçmiştir. Sanatın sonuna geldik demiyorum; diyorum ki, çağdaş sanat fikrinin sonuna geldik."²⁰⁹ Artık içinde aşılabilecek bir sınır kalmamış olan bir toplumda, genel ifadesiyle "yasaklamanın yasak olduğu" demokrat bir dünyada ve her şeyin mümkün, her şeyin dile getirilebilir olduğu bir ortamda bundan böyle sınırlarının aşılmasını reddeden bir tek tüm sınırları aşma ideolojisi kalmış ve açıkça söylemek gerekirse, günümüzde bohem mitolojinin özündeki yıkım ve tahrip hareketi artık tüm gücüyle her türlü sorgulamanın nesnesi olmaya karşı direnen bir aşırı eleştiri hâlini almıştır. Yıkımın büyük ustaları, ister "68 Düşüncesi" yanında yer almasınlar ister çağdaş sanatın yanında, büyücünün çırakları gibi ellerinden geleni artlarına koymamış, eleştirinin gücünü zincirlerinden boşaltmak için her şeyi yapmışlardır. Eleştiri artık gelenekleri hedef almadığı ve gelenekleri karşısına almak riskiyle de karşılaşmaya başladığı içindir ki bu büyük ustalar kelimenin tam

209 *Point de Convergence. Du Romantisme à l'Avant-garde (Birleşme Noktası. Romantizmden Avangarta)*, Gallimard, 1974; Fransızca tercüme s.190.

anlamıyla paniklemişlerdir. Derrida'dan Bourdieu'ye ve Buren'e, Foucault'dan Deleuze ve Boulez'ye ve daha da kötüsü bunların fanatik takipçilerine varıncaya kadar takıntılı demeyelim ama sınırlı bir endişe hâli karşımıza dikilir durur; her türlü sorgulamayı boğmak kaygısıdır bu. Geleneğin eleştirisi mi? Evet; ama sınırları aşana gelince, asla.

Avangardı hâlâ canlı tutan piyasa olmaksızın avangart her zaman neyse sadece odur ve bu, burjuva ve bohem arasında zaten açıklamış bulunduğumuz ve burada yinelemeyeceğim kut-sal ittifakı yeterince ortaya koyan bir ikilem olarak karşımızda durur. Yani, iş kemikleşmiş, inanılmaz derecede yüzeysel ve sıklıkla da gülünç bir ritüel hâlini almıştır. Rastgele elbise avlayan ve ölümün saçmalığını simgeleyen devasa bir vinç gibidir²¹⁰ bu: Aynı anda hem bu kadar tatsız hem bu kadar çirkin nasıl olunabilir? Piyasa ve içleri kültürsüzlük ve laf ebeliği tarafından kemirilmiş kültür bakanlarının suç ortaklığı olmasaydı, zannımca bunların da hiçbirisi olmazdı, olamazdı. Her zaman için az ya da çok şaşırtan o fiyatlar, o yüzeysel değerler ortaya çıkabilir miydi, herkes, masaldaki o küçük çocuk gibi “kral çıplak” diyebilseydi? Daha, hatta aslında çok daha, gaddarca söylemek lazım belki de ama benim için meselenin de özü bu: Avangart tarihinin aslında çok az bir önemi olmuştur. Sanayinin büyük kaptanlarının sürekli yelken bastığı küreselleşmenin de suyunda, sadece yenilik için yeniliğe gereken saygıyı göstermek adına insanın, çağdaş sanat eserlerinin büyük bir kısmının güzel olduğu kadar garip, derinlikli olduğu kadar insanı afal-latan ve akla yatkın olduğu kadar da yüzeysel olduğunu kabul

210 Boltanski'nin Grand Palais'deki sergisine gönderme. Ç. N.

etmesi lazımdır. Büyük bir süratle değişip duran ve sonsuz hareket kabiliyetleriyle aklımızı karıştıran elektronik aletler gibi çağdaş sanat sergileri de piyasa mantığı içerisinde son sürat yaşamakta olanlar üzerinde benzer bir etki yaratabilir, onları aynı şekilde etkileyebilir. Aynı, her ikimizin de davetli bulunduğu çağdaş sanat konulu bir tartışmada André Comte-Sponville'in bana söylediği gibi: "Eğer ki çağdaş sanat bankacılara, finansçılara ve büyük şirketlerin tepesinde oturanlara hitap etmekteyse bu, en temelde, paralarıyla bunu yapabilir olmalarındandır." Yıkıcı olmaktan ilk bohemler ve diğer lanetli sanatçıların hayal edemeyecekleri kadar uzak olan çağdaş sanat aslında sadece küreselleşmenin bir gereği olarak hiçbir şey değişmesin diye her şeyin bir değişim içerisinde olduğu hareketin bir parçasıdır.

Ve hâlâ karşımızda duran büyük soru, evet, bence günümüzde geçerliliğini kaybetmemiş olan asıl soru şudur: 20'nci yüzyılda yaşanmış olan ve başka bir zamanda daha eşi benzeriyle karşılaşılmamış bu altüst oluşları hangi sanat hesaba katabilecek, hangi sanat tüm "geri dönüşlerden" geri durabilecek ve aynı zamanda günümüzde bazı sanatçıların –ki yaptıkları Marcel Duchamp'ın çok önceden hayat verdiği bir şeydir ve günümüzdekiler onun ancak bir zerresi olabilirler– pek bir memnuniyetle yapmayı sürdürdüğü üzere, işin en başındaki o gelenekten kopuşun ve bu geri dönüşlerin içi boş ve sıkıcı tekrarlarını önümüze sermemeyi becerebilecektir? Hangi sanat? Bana öyle geliyor ki müzik alanında Satie, Debussy veya Ravel ama aynı zamanda Mahler, Stravinski ya da Bartok da çok çok daha zor ve çok daha bereketli bir yeni yol açmış ve bunu da kendilerinden önceki ekoller gelip de bu başarılarını maskeleyen önce bece-

rebilmişlerdir. Arayışlar içerisinde olmuş ve mucizevî bir şekilde sadece arayışlarla da yetinmemiş ve aynı zamanda çağdaş bir güzellik anlayışının ilk karakteristik özelliklerini de ortaya koymuşlardır bu sanatçılar. Özellikle de *Bahar Ayini* ve *Ateş Kuşu*, aynı zamanda hem Wagner-sonrasına ait, 19'ncü yüzyılda kesinlikle hayal bile edilemeyecek bir müziğin, hem de muktedir ve kendisinden sonra da başka hiçbir müzik eserinin yapamadığı kadar insana dokunan ve insanı bu denli alıp götürebilen bir çağdaş güzelliğin yolunu açmıştır. Plastik sanatlara gelince, ya nılmıyorsam Staël'in ya da Bacon'un eserleri bu anlamda benzer örnekler teşkil edebilirler ve hem anlamsal olarak hem de sıra dışı olmalarına rağmen gerçek olan belirli formlar dâhilinde güzelliği reddetmeyen bir çağdaşlık yoludur bu.

Çok iyi biliyorum ki bu konuları etraflıca tartışabiliriz. Ama bana öyle geliyor ki avangartların krizine karşılık yeni ve en açık cevapların büyük olasılıkla edebiyat alanında belirme-ye başladığını görmek mümkündür. Burada nihayet soyut sanat ve atonal müziğin edebiyattaki karşılığı olan *Yeni Roman* çıkar karşımıza. Philip Roth ya da Milan Kundera gibi yazarlar içinde yaşadıkları döneme hem bir o kadar ait, hem 19'ncü yüzyılda hayal bile edilemeyecek denli çağdaş oldukları gibi, aynı zamanda modern olmak adına karakterlerinin özellik ve psikolojilerin mekanik zorunluluklarını kırma cesaretini de sergileyebilmişlerdir. "Yol tutuşu" iyidir bu karakterlerin. Manevi, tarihi, siyasi ya da aşk yollarındaki maceraları okuyucuyu tutkuyula kendisine bağlar, zira insanın en temel deneyimlerinin birer tercümesi gibidirler ve sadece edebiyatın yapabileceği bir şekilde dünyayı olduğu hâliyle anlamayı mümkün kılarlar.

Ama bu kadar değil; dahası olmalı. Bana öyle geliyor ki, insanoglunun kendisini bu denli meşgul eden ve en gizli ve hatta en itiraf edilemez köşelere varıncaya kadar peşinden koştuğu insanlığı, bir sevgi çağı olan ikinci hümanizm çağıyla, belki de daha iyi bir ifadeyle insanı sıra dışı boyutlarıyla ele alan bu dönemle alakalıdır. Roth'un romanları politik olarak doğru olmak diye tabir edilen yeni bir tür terörün boyunduruğu altındaki Amerikan üniversitelerine ait bir dünyada geçer. Kundera'nın kilerin arka planında Doğu memleketlerindeki komünizmin prangaları göze çarpar. Ama her ikisi de aşktan bahseder bize; cinselliği ya da yaşlılığı (*Gölünesi Aşklar* veya *Hayalet Çıkar*²¹¹) keskin bir kavrayış ve acımasız bir açıklıkla anlatır. Nietzsche ve Dostoyevski yokluktan tutup çıkartmış olmasa, insanın 20'nci yüzyıl çağdaş sanatının kendi maceraları içinde öngörmüş olması mümkün olmayan en karanlık yönlerini de anlatır bize, ham bir şekilde aşktan/sevgiden de bahseder. Benim gözümde avangart tarihindeki en önemli ve belki de tek erdem de budur. Ne güzellik yarattığı için –ki güzellik de zaten o kadar az ki–ne de liberal küreselleşme denen üst yapının öyle ya da böyle yapmak zorunda olduğu gibi sadece yenilikler getirip gelenekten ayrıldığı için de değildir bu. Bizden sonra gelecek olanlara bu hümanizmin, birinci hümanizmin ancak aşırı mantıklı bir prizmadan görebildiği duygusal, bilinçdışı, saçma veya şiddetli olduğu kadar bir o kadar da duygu yüklü ve sevilmeye layık yönlerini ortaya çıkartan eserler sunduğu içindir.

Resimde ve müzikte bunun dengi ne zaman çıkacak peki? Bilmiyorum. Belki çıkmıştır bile; buraya kadar anmış ol-

211 Philip Roth, *Exit Ghost*.

duğum isimlerin izinde. Öyle değilse bile, dengi gelecektir; en ufak şüphem yok.

II. Siyasi yaşamın devrimleri: Ulusun şanı ya da devrimci düşünce için değil ama diğeri için ve gelecek nesiller için endişe taşımak

Başımızdaki yöneticilerin özel yaşamlarının magazin dergilerinde yer alan aşırılıklardan farklı bir şekilde, bunlardan hiç bahsetmeden, siyasette sevgiden bahsetmek öyle mi? André Comte-Sponville ile Modernlerin Bilgeliği tartışmam sırasında bu konuya meyletme ve değinme tedbirsizliğini göstermiştim. Biraz erkendi ve bir “sevgi siyaseti fikri” o kadar barok görünüyordu ve o kadar da yanlış anlamalara neden oluyordu ki. Konuyu rafa kaldırmıştım ve meseleyi yeniden gündeme getirebilmek için, projeyi ahlaki anlamda, nasıl desem, daha “modası geçmiş” kılacak bir evrimin gerçekleşmesini beklemekteydim. Kendi kendime söz vermiştim. Aynı zamanda bir dostum olan karşımdaki konuşmacı da bu naifliğimden büyük keyif alıyor ve bana direniyordu. Elbette haklı olarak, sevmenin özel bir düzen olduğundan, buna mukabil siyasetin de bir o kadar halka açık olduğundan, aşkın ve sevginin bireyselliği ve siyasetin kamusalılığından ve nihayetinde de siyasetin ciddi bir iş ve temel olarak duyguları mantığa oturtmaktan başka konuyla alakası olmayan kendi çıkarları için didinen devlet denilen soğuk canavarların tekelinde bir mesele olduğunu söyleyerek muhalefet ediyordu. Aslında artık popüler olan ve “İnsan Hakları Siyaset Değildir” diyen bu konuyla ilgili güzel ve iyi bir çeşitlemeyi bu yaptığı.

Oysa, şu an üzerine düşünmekte olduğumuz mahremiyet tarihi ışığında, konuların biraz da olsa derinine indiğimizde özel yaşamlardaki bu denli kuvvetli devrimlerin siyaset üzerinde bir etkisi olmayacağı fikri tek kelimeyle abestir: En küçük bir fikir karşısında bile bu denli hassasiyet gösteren demokrasilerde, bireylerin varoluşlarıyla ilgili bu denli etkili ve derin izler bırakan dönüşümler onların amaçlarında bir değişikliğe nasıl neden olmaz, anlamakta zorlanıyoruz. İşi daha da karıştırmak için, özel yaşam alanının en müşterek kamusal alanı harekete geçirebilir olduğu fikrinin o kadar da açık olmadığını ifade edelim.

Elbette bu sadece kamusal olanın özele indirgeneceği anlamına, hele hele devletin geleneksel olarak siyaset yaşamına yөн veren büyük makro-ekonomik ya da diplomatik meselelere olan ilgi ve beklentilerinin zerre kadar azalacağı anlamına gelmez. Tam da tersine, kişinin kendi tercihleri doğrultusunda evlilikler yapmaya başladığı günden beri özel yaşam tarihinde iz bırakmış olan altüst oluşlar, iddia ediyorum ki gelecek yıllar içerisinde bizleri daha fazla kamusal alana “yatırım yapmaya” götürecektir. Bu zaman içerisinde ona hiç fark ettirmeden geleneksel amaçlardan –örneğin imparatorluğun şanı, hukuk devleti, devrimci düşünce ve bunun soldaki farklı görünümlerinden– farklı hedefler yakıştıracaktır. İnsanın yakınları için endişelenmesi, onları düşünür olması hâli her nesille birlikte, gün be gün etkisini daha çok hissettirecek ve bu durum toplum hayatının sadece çevrecilik bağlamında değil ama her yönünde kendisini gösterecektir. Bu konuya birazdan döneceğiz. Fakat, kanıtları burnumuzun dibinde duran bu görüşün, öncesinde ayrın-

tılı bir şekilde inceleme yapılmasına gerek olmaksızın, *a priori* olarak, özel hayatlara dair liberal gelenek için de her zaman en az sosyalist gelenek kadar geçerli olan konuların devre dışı bırakılmış olmasından kaynaklanan bir dizi itirazla karşılanabileceğini söyleyebiliriz. Bunlar o kadar açıktır ki, kamusal alan ile özel yaşam alanı arasındaki ilintilere dair yeni bir düşünce karşısına –derhal– dikilivereceklerdir. Bu durumda, konuyu biraz açmak adına bu itirazlara şimdiden bakmakta yarar var.

“Sevgi siyaseti” karşısında üç sağlam itiraz

Aile birliğinin özündeki sevginin siyaset hayatında ne olursa olsun bir şeyler değiştirebileceği, daha da kötüsü değiştirmek zorunda olduğu fikrine, insanı naif diye küçük görerek ve bir yandan da toplumumuzun hiç bu kadar eşitlikçi ve aynı zamanda da bireyselci ve rekabetçi, yarışçı ve egoist, güçsüzlere, yoksullara ya da yabancılara karşı da bu denli ilgisiz olması şeklindeki tarihi gerçeklerle, kısacası insanın bu denli sevgi yoksunu olduğu gerçeğinden gelen bir güvenle karşı çıkarlar: “Tüccarların kazançlarına, bankacıların kârlarına, sınır dışı edilen göçmenlere, şu gün Fransa’nın orta yerinde insanlar ayda 900 avrodan aزیyla yaşamaya çalışır ve diğer taraftan cebine iki yüz elli milyon avroyu sıkıştırıp şirketten ayrılan patronlar varken, zenginlerin kibrine bir baksanıza. Kardeşlik ha? Deme yahu! Sevgi ha? Bırak bu ayakları! Duygu namına bir şey olmayan ortamlarda duygulardan bahsetmek hiç de ahlaklı değil. Hayır, yapmamız gereken hiçbir işe yaramayan kısır kardeşlik çağrıları seslendirmek değil; kökten bir değişiklik hatta adaletsizliğe artık bir son verecek bir devrim yapmalıyız.” Mesele belli. Ulusal

Meclis'te de dedikleri gibi, meclis koltuklarından yükselecek alkışları duymak mümkün.

Ama bu çelişkili olmasa da tek kelimeyle hatalı bir tespit. Hatalı, çünkü öncelikle tüm dogmalar gibi o da kendini dile getirenin bakış açısını göz ardı ediyor. İktidar sahiplerinin adaletsizliğini ve arsızlığını kınayan bu ses, (kıskançlık ve öykünmeyi saf dışı bırakırsak eğer) yeni bir kardeşlik talebi dile getirmiyorsa –ki yeni duygusal mantığın güçlenmesiyle bunun bir alakası olmadığını kimse gösteremez bana– nereden yükselmektedir? Ve özgecilik değilse asıl endişesi ortaya koyduğu argümanın, bunun nasıl bir kıymeti olabilir ki? Mesele, günümüz toplumunun bencilliği ve “bireyselciliğini” kınayan devrimcinin komşusunu sevip sevmediği değildir; mesele, bir asırdan fazla bir zamandır aileler içerisinde giderek gelişmekte olan özel hayatın tarihi tarafından, başkasının da kaderiyle alakalı olarak ortaya çıkan bu sempatinin, bilmeyerek de olsa, güçlenip güçlenmediğini sorgulamaktır.

Ama bir kenara bırakalım şimdi bu yanlı fikirleri. Sadece gerçeğe bakalım; tarihsel ve objektif olarak işin özüne. Halkı koruyanların beyanlarının aksine, hiçbir toplum asla başkaları için bu denli endişelenmemiş, onların hakları ve refahı ile günümüzde şu yaşlı Avrupamızın toplumları kadar ilgilenmemiştir. Tekrar ediyorum: Başkası için de endişelenmek, başkasının da haklarını ve refahını gözetmek hiçbir zaman ve hiçbir yerde bu denli önemli olmamıştır. Bunun aksini iddia edecek kim varsa, tarihten ya da coğrafyadan bana bir toplum gösterebilirsin, gerçek bir toplum ki o toplum kriz zamanı olsun olmasın, bugün şu yaşlı Avrupa'mızın doğumundan bu yana var ol-

muş ve gözü kapalı keyfini sürdüğümüz en güçlü ve en etkili refah devletinin oluşumunda yer almış, sadece kendi tabiiyetinden olanları değil ama aynı zamanda gayrimeşru dahi olsalar yabancıları da korumuş olsun. “Bu bile hâlâ yeterli değil” desek buna kim itiraz edebilir? “Kriz zamanlarında eşitsizlikler daha da derinleşiyor” desek kim buna karşı çıkabilir? Ama daha önceden ya da başka bir yerde bundan daha iyisi yapılmışsa ne olur bana da deyiverin!

André Comte-Sponville de oldukça isabetli bir şekilde kaleme almıştır bu konuyu:

“Kimileri ancak krizle birlikte ‘biraz daha cömert, biraz daha az bencil bir döneme tekrar dönebileceğimizi’ umuyor. Ne insanlıktan ne de ekonomiden zerre kadar anlamaz bunlar. Tekrar dönmek mi? Yüce Tanrım! Nereye, hangi döneme tekrar dönmek? İnaniyor musunuz ki 19’ncü yüzyıl toplumu bizimkinden daha az bencil ya da daha cömertti? O zaman tekrar okuyun Balzac’ı, Zola’yı! Ya 17’nci yüzyıl? Pascal’ı, La Rochefoucauld’yu, Molière’i baştan okuyun! Tacitus’u, Suetonius’u, Lucretius’u baştan okuyun! Bencillik yeni bir fikir değildir!”²¹²

Bundan daha iyi ifade edilemezdi herhâlde. Gerçek olanı eleştirmek adına ideale başvurmaliysak, ben varım. Fakat bu şartlarda en azından bahsettiğimiz gerçeğin hangi gerçek ve bağlı bulunduğumuz idealin de hangi ideal olduğunu da belirtmek lazımdır. Oysa görünüşte, gerçek olanda hangi eksik-

212 André Comte-Sponville, *Le Goût de Vivre (Hayattan Keyif Almak)*, Albin Michel, 2010, s.388.

likleri görmek istersek isteyelim Avrupalıların refah devleti gerçekliği, tek bir kelimeyle insanlık tarihi içerisinde tanımış olduğumuz en mülayim gerçekliktir. Bu gerçekliği hangi ideal namına tenkit ediyorsak, işte o ideal de en azından tüm bunların daha da kötüye değil, aksine daha iyiye gitmesi yönünde ümit beslememize neden olan gerekçeleri ortaya koymaktadır hiç değilse. Bir parça Maoizm veya Troçkizm'in de desteğiyle Marksizm-Leninizm ikilisinin, yani insanlara dayatılmış oldukları her yerde en kötü insani yıkımları da beraberinde getiren bu doktrinlerin günümüzde başarısını kanıtlamış olan bu harikulade özgürlük ve refah karışımından daha iyisini yapabilir olduklarından, hiç değilse demokratik cumhuriyetlerimizi bize kazandırabilmiş olabileceklerinden, herhalde, her zaman ve hâlâ şüphe etmeme müsaade vardır.

Tamahkâr olmayalım.

İşin aslı şu ki, eğer günümüzde eşitsizlikler veya adaletsizlikler bize hiçbir zaman olmadıkları kadar dayanılmaz geliyorsa, bu gerçekte durumun eskiye kıyasla daha da kötü olduğundan değildir. Aslında mevcut durum, bütün kusurlarına rağmen eskisinden tartışılmaz bir şekilde daha iyidir. Bizler değiştik, ihtiyaçlarımızı daha yüksek emellere, daha fazla kardeşlik emeline yaklaştırdık ve özel yaşam tarihinin etkisiyle bir de Avrupa'da giderek daha da yaygınlaşan bir sempati duyma idealini ortaya koyup sefalet ve çekilen acılar karşısında aksi iddia edilemez bir biçimde daha az kayıtsız olmaya başladık. En azından insani yardım çalışmaları ve hayır işlerinin önlenemez artışına baktığımızda bunun kanıtını görmek mümkündür. Aslında hiç de az olmayan tüm bu saydıklarımı her şeye muhalefet etme ve

garez kültüründen gelenlerin kabul etmesi hiç kolay olmamakla birlikte, dünyamız daha eski devirlerle kıyaslandığı zaman artık o kadar “katı” bir yer değil kesinlikle. Belki de bizler, evet, zamanında Tocqueville’in de bahsetmiş olduğu demokratik ihtiraslarla dolu bir geçmişin şekillendirmiş olduğu bizler, eskisi kadar kötü değil ve belki de karamsar tarafımızın bizi ikna etmeye uğraştığı kadar da fenalıklarla dolu değiliz.

Çağdaş cumhuriyetlerimizin eleştirisinde ortaya çıkan bu-rukluk ve kinin güçlü etkisine rağmen sakın bir üslupla yinelemekte yarar var ki; refah devletinin de kendisine dayattığı bazı düzeltici önlemlerle daha da yumuşamış olan piyasa ekonomisi sayesinde, Avrupalı toplumlarımız maddi ve manevi ilerlemeler kaydetmiş ve öylesine istisnai derecede rahat bir yaşam kurabilmiştir ki tüm evren buna –bize– gıpta etmektedir. Daima aynı istikamette seyreden ve asla tersine dönmeyen göç akımları da bunun kanıtıdır. Ama eğer ki ikna etmek için tarihsel argümanlar yeterli değilse, şöyle bir zihinsel egzersiz de tavsiye edebilirim: 19’ncü yüzyıl ütopyacılarını, Saint-Simon’u, Leroux’yu, Fourier’yi okuyun ya da bir kez daha okuyun hatta daha da iyisi sadece Victor Hugo’nun *Sefiller*’ine bir bakın. Bu saydıklarımız arasından hiçbirisi kapitalist toplumlarımızda çocuklarımıza daha dünyaya geldikleri andan itibaren dolaşım, seyahat, ifade özgürlüğü, eğitim, kültür, sağlık ve boş zaman hakkı olarak sunduklarımızın onda birini, onda değil yüzde birini bile en çılgın rüyalarında akıllarına getiremez, buna cesaret edemezlerdi.

Hugo’ya gelecek yüzyıl içerisinde eğitim ve sağlık hizmetlerinin ücretsiz olacağını, yoksulların bile bu imkânlardan ser-

bestçe yararlanabileceğini, işçilerin emeklilik hakkı ve ücretli izin hakları olacağını, en azından asgari ücretin taahhüt altına alınmış olacağını, düşünce özgürlüğünün garanti edileceğini ve artık kimselerin hükümeti eleştirdi diye ne Guernesey'e ne de bir başka yere sürgün edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmayacağını, uçan makinelerle tüm dünyanın insanın ayakları altına –ve göz açıp kapayıncaya kadar bir zaman içerisinde– seriyeceğini, her gece milyonlarca evde açılan bir ekranın isteyenlere çeşit çeşit bilgiler verebileceği, yardımlarda bulunabileceği hatta birbirine 'zıt tartışmalara katılma, kitaplar ve tiyatro gibi konularda bunları bizzat yaşatan kimselerin konuşmalarını dinleme imkânı vereceğini ve tüm bunları taçlandırmak adına, insan ömrünün uzayarak kırk seneden seksen seneye dayanacağını söylediğimizi düşünün bir an için. Gülmekten iskemlesinden düşerdi şüphesiz. “Sendikal işçi hareketinin de başarıları var.” diye itirazlar da olacaktır büyük olasılıkla. Bunlara kim itiraz edebilir? Fakat piyasayla ortak liberal sistem haricinde hangi sistem bir muhalefete, grevlere ve özgür seçimlere müsaade eder? Maoizm mi? Ne saçmalık! Kapitalizm *Sefiller* değildir; bizi ondan ayırandır.

Daha basit bir şekilde şöyle ifade edeyim ki, Avrupalı demokrasilerimizi tek bir formüle indirgememiz gerekirse: *İnsan Hakları+Piyasa* olacaktır bu. Ayrıca tarihte hiçbir toplumda, dünyada, coğrafi olarak hiçbir yerde bir benzeri daha görülmemiş ahlaki kaygılar, başka insanlara da saygı duymak ve geçmiş tarihimiz gibi dünyanın geri kalanıyla kıyasladığımız zaman hayran olunacak bir zenginlik. İktisatçı Daniel Cohen'e²¹³

213 *La Prosperité de Vice (Ahlaksızlığın Refahı)*, Albin Michel, 2009.

göre günümüzdeki yaşam düzeyimiz, benim çocukluğumla kıyasladığımız zaman, Fransa'da ortalama üç ila dört kat artmıştır. Her zaman ortaya sürebileceğimiz tüm eleştirilere rağmen bir Afrika'ya, Hindistan'a ya da Latin Amerika'daki sayısız başka ülkelere gitmek yeterli olacaktır yaşlı Avrupa devletlerimizin yasal ve sosyal koruma anlamında ne denli inanılmaz boyutlarda bir önceliğe sahip olduğunu görmek için.

Günümüzde gelecekte ekonominin geleceğini düzenlememizi, bu şekilde dünyadaki finans çılgınlığını sınırlamamızı olası kılacak yönetim araçları kullanmamızı destekleyen binlerce neden vardır ve sanırım herkes bu konuda mutabık. Lakin, şu gerçeği de unutmamalı ki günümüzün liberal toplumlarına hayat veren yegâne ve yerine bir başkası konulamaz olan sosyal-tarih yaratısı, demografik boyut da dâhil olmak üzere her açıdan tehdit altındadır. Dört bir yönden rüzgâra açık bir mumun narin ışığına benzer âdetâ. Ancak, o alevi ellerimizi siper edip korumamız gerekirken, insanlarımızın sayıları her geçen gün artan bir kısmı da üzerine üzerine üflemeğe çalışmaktadır bu alevin. Avrupa'da bugün birbirinden ayrılmaz bir biçimde kaynaşmış ve bize, dünyada başka bir yere değil sadece bize ait olan bu siyasi-iktisadi modeli muhafaza etmek ve daha da güzelleştirip ileriye taşımak istiyorsak, daha adil ve üzerine yük olan eşitsizliklere karşı dursun istiyorsak, o zaman yapmamız gereken aşırı solun bıkip usanmadan beslediği bu çılgın ve marjinal üst-benlik mazoşizminden kurtulmaktır. Buna karşın toplumlarımızın karşısında bir büyük tasarım, bir "medeniyet politikası" yok ve görünürdeki yegâne amaçlarının da nasıl olursa olsun bir şekilde küreselleşmeye uyum sağlamak ol-

duğu açıkça görülüyor. Nitekim bu amaç ta sonsuz bir boşluk hissinden başka bir şey ifade etmiyor. Ben ise iddia ediyorum ki özel yaşamlarımızdaki devrim siyasete bugün itibarıyla her yerde hâkim olandan çok daha başka, bambaşka bir gözle bakmamızı sağlayacaktır; sağlamalıdır.

Bu konuya biraz sonra geri döneceğiz.

Fakat, bu noktada hemen ikinci bir itiraz ilkinden sırasını devralır ki, biraz olsun yansız ve kıyaslayarak düşünen kişi için kolay değildir sessiz kalmak. Şudur bu ikinci argüman: Kabul edelim ki hayır işleri ve başka insanlar için de kaygılanır olmaya dair ne varsa ikinci sava göre giderek daha da güç kazanır. Nitekim eşitsizlikleri bizim için eskiye kıyasla çok daha katlanılmaz kılan duygusal mantık için de bu geçerlidir. Gerçekten de, Avrupalılar tarafından insani yardıma aktarılan rakamlar azalmak bir yana tersi bir ilerleyiş içerisinde ve rakamlar insana hayret veren meblağlara ulaşmaktadır. Aynı şekilde gençlerin de tüm bunlara dâhil olma arzusu da kesinlikle ortadan kalkmış değil ve içinde yaşadıkları topluma kendi faydalarını sağlamak isteyen toplum hizmetlerinde çalışanlar da bunun gayet farkındadırlar. “Saçma!” diyecektir pesimist: “Bu sayılanların içerisinde kardeşlik de yok, sevgi de”. Ona böyle dedirten elbette bencilliğidir; hatta bu yaklaşım kendi kabahatinin üzerine de örtmek içindir; hem de taş atıp kolu yorulmadan. Bir küçük para yardımı, bir çek ya da *Dünya Doktorları*’nda *Fransa Vakfı*’nda ya da *Aşevleri*’nde²¹⁴ bir küçük staj ve işte sıramızı savdık değil mi; artık içimiz rahat kendi işlerimize bakabiliriz.

Kapanmamış hesap kalmasın; ikinciye tamamlayıcı bir

214 Sırasıyla: Médecins du Monde, la Fondation de France ve Restos du Coeur. Ç. N.

üçüncü argüman daha çıkar karşımıza: Diyelim ki bu hayır işleri, endişe ve kaygılar hiç de ikiyüzlü şeyler olmasa bile, en azından “Buna rağmen,” diyeceklerdir “özel alandan kamusal alana, insanı büyüleyen, içtenlikleri altüst eden ya da yokluğuy-la insanı umutsuzluğa sürükleyen sevgiden, çıkarların, en soğuk ekonomik-mali hesapların hüküm sürdüğü ve özel yaşam alanının bireysel mantığıyla taban tabana zıt büyük kitle hareketlerinin yer aldığı toplum alanına nasıl geçebiliriz? Banka yönetiminin ya da Afganistan’daki savaşın, kardeşlikle hiçbir alışverişi olmayan egemen devletlerin bu iktidar politikasının, bu soğuk canavarların duygularla ne alakası var?” diye soracaklardır bize.

Buna ne cevap vereceğiz?

Öncelikle, liberal ve sosyalist geleneklerin neredeyse bir iki yüz senedir inandığı ve savunduğunun aksine, dünyayı her şekilde idare eden şeyin sadece bir takım çıkarlar olduğunu iddia etmek yanlış ve kesinlikle hatalıdır. Bu doğru olsaydı bilirdik ve tek bir örnek vermek gerekirse –ama sağlam bir örnek– eğer bu doğru olsaydı, insanlık tarihinde savaş diye bir şey de olmazdı. Çıkarlar açısından ele alırsak, neden olduğu getiriler ve götördüklerine baktığımız zaman savaş denen şeyin –istisnalar kaideyi bozmaz– her zaman için bir yıkım olduğunu görmek mümkündür. Egemen sınıfın savaşlardan kâr elde ettiğinden, savaşın egemenler için silahları denemek veya satışını gerçekleştirmek, suya, petrole ya da şu ya da bu doğal zenginlik kaynağına erişim elde etmek hatta hatta denetimin azaltılmasını öngören politikalara bir geçişi dayatmak²¹⁵ için iyi bir fırsat olduğundan her daim şüphe duymuş olan Marksçı bakış açısından

215 Naomi Klein’in da tezi, mesela, aynı doğrultudadır.

bunun herkes için de geçerli olmadığı şeklinde bir itiraz getirilebilir bu sava. Ancak, hiçbir zaman olmadığı kadar etrafımızı kuşatmış olan düşünce demokrasisi içerisinde çok iyi bilinir ki “herkestir” gücü elinde bulunduran. Kant’ın da 1795 tarihli *Kalıcı Barış Projesi*’nde öngörmüş olduğu gibi, demokrasileri sistematik bir şekilde savaşı reddetmeye iten en güçlü nedenlerden biri –en azından kendisini sadece savunan değil de aynı zamanda saldırgan ya da bir fatih konumunda görmek isteyen nedenlerden biri– bu malum hakikatin bir parçasıdır. Artık almış seneden fazla bir zamandır *de facto* olarak saptaya geldiğimiz gibi, Avrupa demokrasileri sadece saldırıya dayalı tüm silahlı çatışmalara bir son vermekle kalmamıştır; bu saldırı fikrinin kendisi de bahsettiğimiz demokrasiler için tiksinti verici olmaya başlamıştır. Bu his o denli ortadadır ki geri tepilmesi mümkün görünmeyen herhangi bir ekonomik çıkar uğruna herhangi bir yapay sınıf lideri çıkıp da bu tür bir maceraya atılma riskini göze alamaz.

Buna karşın, tam bir demokrasiye geçiş şansını elde edememiş olan, hâlâ geleneksel cemaatçilikten kurtulamamış memleketlerde insanları en fena vahşetlerin kucağına atmaya devam eden çıkarlar değil milliyetçi, dinî ya da devrimci tutkulardır. Sırbistan, Hırvatistan ve Bosna’ya bakın; ve İrlanda’ya ya da Cezayir’e, Afganistan’a, İran’a, Irak’a ya da Orta Doğu’ya. Başta çok iyi bildiğimiz gibi, özellikle dinin her türlü çıkardan bağımsız olarak neden olageldiği ve dünyayı kana bulamış olan ve bunu yapmaya da devam eden bu örneklerin sayısı maalesef oldukça fazladır. İmparatorluğun ya da ulusun muzaffer olması, fanatik partiler, ışıltılı bir geleceğe olan devrimci inançlar de-

mokratik uluslar nezdinde büyük ölçüde ikinci planda kalan ekonomik çıkarların neden olabileceğinden çok daha fazla ölüme neden olmuştur. Hatta o derecede endişe verici bir hâl alır ki bu durum, “ekonomik milliyetçiliğin” olmaması ve gerçek çıkarlarımızın ikinci plana itilmiş olmasından duyulan endişeyle birlikte açıkların patlama yapmasına neden olan laf ebelikleri neticesinde elimiz ayağımız finans piyasalarının kör ve karanlık düğümlerine dolanır kalır.

*Yeni bir politik tutku ve yeni bir anlam tasarımı:
Gelecek nesilleri düşünmek*

Siyasette tutkuların çıkarlardan daha önemli bir rol oynadığı gerçeğini kabul edebilirsek, aynı zamanda, en azından yapısı itibarıyla kendisi de halkın görüşünü dikkate almak durumunda olan demokrasilerde, özel hayat içerisinde doğan ve bundan daha da geriye gitmeyen, Hobbes ve Makyavelli gibi ifade edecek olursak “en komünal” olanların da toplumsal alanda önemli etkiler yaratabildiğini fark edebiliriz.

Daha önce de belirtmiş olduğum üzere, tutku-aşk ve insanın istediği gibi evlenebilmesiyle birlikte gelen devrimin ilk sarsıntısında bir gelecek nesiller kaygısı vardır. Bu içtenlik ve özel yaşam tarihçesinin de etkisiyle birlikte gözlerimizin önünde yeniden şekillenen şey baştan aşağı yeni siyasi bir meseledir aslında. Öyle görünüyor ki ulusun şanı –imparatorluğundan söz etmiyorum bile– artık aşırı sağdan birkaç kişi dışında pek bir kimseyi etkileyememektedir ve bu bile hâlâ kelimeler bazında bir olgudur. Politikanın satranç tahtası üzerinde çok küçük bir parçayı bir kenara bırakırsak, devrimci fikir

çoktan ölmüş ve yer altındaki makamına uzanmıştır. Hatırlatmak isterim ki, 1960'lı yıllarda dünyadaki en Stalinci partilerden biri olan Fransız Komünist Partisi seçmenlerin dörtte birini hâlâ elinde bulunduruyor, 68 Mayıs'ında "devrim" lafı dudaklardan eksik olmuyordu. Bir elli sene sonra geriye dönüp baktığımız zaman vatanperver milliyetçilik gibi devrimci hayallerin de acınası demeyelim ama modası geçmiş durumda kaldığını görüyoruz. Bundan pişmanlık duyanlar ve hâlâ konuşmalarında buna gönderme yapanlar yok değil. İçinde bulunduğumuz şartlar altında, nasıl ki bu kişilerin bunu yapmaya hakkı varsa, zıtlıkları kabul etmek de demokrasinin onurudur. Ancak bu saptamayı, en azından kimse reddedemez. Yani, özel yaşamlarımızın da etkisiyle vatanperverlik ve devrimcilik meselelerinin gidip yerine yenilerinin gelmiş olması değilse nedir bu? Artık mesele Fransa'nın şanının nasıl korunup arttırılabileceği ya da bir ütopya uğruna şiddet uygulayarak dünyanın nasıl değiştirilebileceği meselesi değildir. Mesele, artık daha ziyade "ipleri ellerinde bulunduran biz yetişkinlerin çocuklarımıza nasıl bir dünya bırakmaya cesaret edebileceğimiz" meselesidir.

Çevrecilerin anlamış olduğu gibi –ki belki de başlıca başarılarıdır bu– gelecek nesiller meselesi hâlâ en temel meseledir. Ve bu farkındalık, en azından bu görüştekilerin yüz yıldan fazla bir zaman önce Avrupa'da doğmuş olan kapsamlı bir siyasi hareket olması konusunu yeterince açıklayıcıdır. Bir tesadüf değildir bu: Artık insanların hür iradeleriyle ve isteyerek yaptığı evliliklerdeki özel yaşam alanlarında maruz kaldıkları yeni sevmeye biçimleri de düşünüldüğünde, çocuklarımızın kaderi bizi hiç olmadığı kadar ilgilendirmekte ve meşgul etmektedir.

Devletten önce sivil toplumla bir bağdaşım kurmuş olan çevreciler, çocuklarımızın geleceği konusunu yeterince erken bir dönemde fark ederek “çocukların geleceği” denildiği zaman ortaya çıkıveren kaygılardan gereğince yararlanmayı bilmişlerdir.

Öte yandan doğru olan bir şey daha var ki, gelecek nesillere karşı duyulan bu ilgiden çok daha fazlası da vardır çevrecilik çerçevesi içerisinde. Neler mi? Mesela mesele artık on ya da on beş sene öncesine kadar esamesi okunmamakla birlikte günümüzde ağır ama emin adımlarla vatandaşlarımızın akıllarındaki yerini sağlamlaştırmakta olan borçlar ve kamu açıkları meselesini de açıklayıcıdır aynı zamanda. Aramızda bunu önceden görmüş olanlar olabilir, mesele çok soyut bir mesele de olabilir ama neden, bizlerin bugün almış olduğu ya da almak cesaretini kendimizde bulamamış olduğumuz kararlar, evet, neden çocuklarımızın hayatını yaşanmaz kılsın demek istemiyorum ama en azından onların hayatında neden geri dönüşü mümkün olmayan bir iz bıraksın? Çekinerek de olsa gerçek anlamda farkına varmak. Olan budur. Bu iyidir ve gelecek nesillerin varoluşu buna bağlıdır, bütçenin beklenmedik ve özünde yer alan anlaşılmazlıklara değil. Ancak, geleneksel amaçlardan, milliyetçi ya da devrimci amaçlardan geleceğe dair yeni kaygılara geçiş bundan böyle siyasi hayatın her alanında kendisini gösterip hissettirecektir. Çevreciliğin ve borçların ötesinde, mesele aynı zamanda insanların ve halkların dimağında olduğu kadar dünya düzeni içerisinde de yavaş yavaş yer etmeye başlamış olan bir “medeniyetler çarpışması” meselesidir de. Ve aşağıda can alıcı sorusunu bir kere daha yineleyeceğim bu meseleye, toplumu ilgilendiren bilimsel krizler ya da şiddet eylem-

lerindeki kaygı verici artış gibi daha niceleri de dâhil olmaktadır. “Bizler, biz yetişkinler bizden sonra çocuklarımıza nasıl bir dünya bırakmak istiyoruz?”

Burası bir siyasi program oluşturma, inşa etme yeri değil; bu çok açık. Başka yerlerde²¹⁶ ana hatlarıyla ama bazı kesin örnekler ve rakamlarla da buradakine benzer bir bakış açısından ele almıştım konuyu; toplumsal alanın özel yaşam alanında ortaya çıkan yeni endişeleri de hesaba katmasından bahsediyorum. Uzun bir süredir, açıklamakta olduğumuz yeni çerçeve içerisinde –küreselleşme çerçevesi içerisinde– yeni nesilleri ilgilendiren soruların nasıl sorulacağına dair tek bir örnek verelim. Bu yeni siyasi bahsin üzerine parmak basmak şerefi gelecek nesilleri amaçlarının kalbine yerleştiren çevreciliğin olduğuna göre, o hâlde biz de çevreciliğin kendi problematiğinin küreselleşme bağlamında nasıl şekilleneceği hakkında bir şeyler söyleyelim.

İlk defa ortaya çıktığı 1970’li yıllarda, çevreci politika esas olarak iki önemli tema etrafında şekillenmişti: küçülme ve korku. Roma Kulübü kapitalizmin çıldırmış olduğu, bu bolluk düzeninin devam edemeyeceği fikrini ortaya atmak suretiyle insanları kurtuluşa götürecek olan bir bilinçlenmeyi tetikleyecek büyük bir kıyametin yaklaşmakta olduğu korkusunu yaymakla meşguldü. Çevrecilerin felsefelerinde, örneğin Alman çevreci-savaş karşıtlarının kutsal kitap gibi benimseyecekleri eserlerinde bu konuya sayfalar ayıran Hans Jonas’da bu endişenin olumlu bir tutku olarak kullanılması konusu daha önceden de ele alınmıştı. Onları harekete geçiren fikir, hiç de utanılacak ya da çocukça olmayan korkunun aksine dünyayı tehdit eden teh-

216 *Face à la Crise (Krizle Karşı Karşıya)* adlı kitabımda; Odile Jacob, 2009.

likeler karşısında bilinçlenmek yönünde atılan bir ilk adım olduğuydu. O dönemden beri de ekonomik kalkınmanın “sürdürülebilirliği”, yani şu sözde “sürdürülebilir kalkınma”, yöneticilerimizin olduğu kadar insanların da akıllarındaki ilerlemesini kesmeden devam ettirdi. Oysaki günümüzde artık sorun tam da bir karşıtlık hâlini almış, her iki önerme arasındaki tezler ve karşı tezler aynı derecede haklı gibi görünür olduğundan iyice çözülmesi zor bir hâl almıştır.

Mesele en basit olarak belki de şu şekilde açıklanabilir:

Tez: Ekonomilerimizin büyümeye ihtiyacı vardır ve büyüme olmadan, şirketler kapanacak, işsizlik ve sefalet artacak ve buna bir de kamu açıkları eklenerek yönetilmesi imkânsız ekonomik krizlerin kapısı açılacaktır.

Karşı-Tez: Mevcut bilgi birikimimiz itibarıyla açık olan şudur ki dünyadaki büyümenin asla savunulur bir yanı yoktur ve kimseler de ciddi ciddi reddedemez bunu. Hindistan ve Çin de artık son sürat Batılı bir usulde üretim ve tüketim mantığıyla hareket etmeye başlamıştır. Oysaki bu iki ülkede yaşayan iki buçuk milyar vatandaşın hayat standardı, bizlerin hayat standardıyla aynı düzeyde olsa, diğer bir deyişle, mesela onlarda da kişi başına düşen motorlu araç sayısı bizdekiyle aynı olsa dünyanın doğal kaynakları (çelik, petrol, hammadde vs.) bunu karşılayamayacaktır.

Savunulacak herhangi bir yanı olmasa da büyüme gereklidir. Bu karşıtlık, peki, nasıl ortadan kaldırılabilir? Ne yazık ki elimizdeki kabul edilebilir yanıtların sayısı sadece iki. Bu yanıtlardan ilki Roma Kulübü’ne bağlı, küçülmeyi desteklemekte ve kendince radikal bazı çevreci nazariyatçılarca geliştirilmiş

olan bir cevaptır.²¹⁷ Şu son dönemlerde sürekli karşımızda olduğumuz çevre felaketi temalı filmlerin birçoğuna ilham veren ama bunu da saman altından su yürüterek ve sezdirmeden yapan da bu ekoldür. Onlar için “sürdürülebilir kalkınma” ve “yeşil büyüme” kavramları aldatmacadan ibarettir. Küçülme kaçınılmazdır ve böyle olduğundandır ki acilen politik olarak programlanması ve edilgen bir boyun eğiş yerine bilerek ve isteyerek ele geçirilmesi lazımdır. Bunun felsefi ve ahlaki önermesi ise tüketim denen şeyin yanıltıcı ve dünyayı sadece bir meta olarak gören bakış açısından kurtulmamız gerektiğidir. Ne bireysel özgürlüklerden ne de tüketimden haz edenler için yeterince güçlü ve çekiciliği olan bir amaçtır bu.

Ancak yine de iki zorlu itirazla cebelleşmesi lazımdır ki, bunlardan ilki zaten karşıtlık tezimiz içinde yer alanlardan biridir. Buna göre büyümenin olmaması işsizlik ve sefaletin engellenemez bir biçimde artması, hatta belki bazı devletlerin iflas etmesi ve muhtemelen dünya savaşlarının yeniden hortlayacağı anlamına gelmektedir. Fakat, katıksız ve sağlam çevreci bu sonuçları kabullenir ve her şeye rağmen buna değeceğini düşünmeye devam ederse, ilkinin karşı olmuş olsak da aslında ikinci itirazın da geçerli olduğu kendisine anımsatılacaktır: Hindistan ve Çin’e hiçbir şey, evet altını çizerek söylüyorum hiçbir şey dayatılamaz; özellikle de otoriter, doğum sınırlayıcı politikalar istemeyen ve aşırı-aşırı-liberal ve Avrupalı bobo çevreciliğimizi zerre kadar umursamayan Çin’e. Ekonomik kalkınma ve büyümenin gereklilikleri hükümet için kesinlikle önceliklidir ve biz Avrupalılar ne ister-

217 Fransa ile ilgili olarak aklıma özellikle Yves Cochet’nin çeşitli yayınları geliyor. Ancak, Almanya, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri’nde de bu konuyla ilgili önemli sayıda külliyatlar yer almaktadır.

sek isteyelim, ne yaparsak yapalım bu konuda katiyen hiçbir şeyi değiştiremeyiz. Asıl sorun da burada yatıyor zaten, başka yerde değil. Zira, sadece Fransa sınırları ya da Avrupa sınırları içine hapsolmuş yeşil ilkelerimiz tek bir sosyalist ülkedeki sosyalizmden asla farklı değildir. Kendi kendimize çevre vergileri uygulamak –karbon vergisi mesela– doğru bir hareket tarzı olmakla birlikte, Çin ya da Brezilya açısından bakıldığında, tek başımıza katlandığımız bu mazoşizmin, dürüstçe söylemek gerekirse, alay konusu olmayı hak ettiğini de kabullenmemiz gerekir. Ayaklarımızı bunun gibi hangi prangaları vurursak vuralım saydığımız memleketleri etkileme şansımız oldukça zayıftır. Dahası da var: Zamanında gönlümüzce sömürgecilik yaptığımız ve paşa gönlümüze göre har vurup harman savurduğumuz ülkeler ve halklara zerre kadar özen göstermemekle bizi suçlayanlara verebilecek bundan da başka bir dersimiz yoktur.

Dolayısıyla, nafile başka değişkenler ummaktansa bu oyunu bildiğimiz değişkenlerle oynamamız lazımdır. Konuyu neresinden ele alırsak alalım, yenilik ve bilim bahisleri öylece karşımızdadır. Asıl görevimizi işte tam da bu noktada ifa edebilir, en azından tarihsel olarak diğerlerinden ileride olduğumuz gerçeği hâlâ geçerliliğini korurken, gerçek anlamda bir manevrayı tam da burada gerçekleştirebiliriz. Şunu da belirtmeden geçemeyeceğim ki, Batılı ülkeleri günümüzde etkileyen bilimsel krizlerin birer facia niteliğinde oluşu da işte tam da bu nedenledir. “Gezegeni kurtarmak” istiyorsak eğer, bunu dünyanın karşısına yeni çözümler (elektrikli araba, güvenilir nükleer enerji, düşük tüketimli binalar, etkin toplu taşıma imkânları vs.) ve yeni öneriler koyarak yapabiliriz ancak. Dolayısıyla biraz hızlan-

mamız lazımdır; biraz risk almalı, temkinli olacağız diye kendi elimizi kolumuzu bağlayacağımıza araştırmaya biraz daha değer vermeliyiz. GDO'ya ayak direyen çevreciler, aslında bilimsel çalışmalarla geçen yıllara karşı bir kayıtsızlık içerisinde kendi proje ve hedeflerini kendi elleriyle baltalamaktadırlar.

Burada sadece ana hatlarıyla ortaya koymakta olduğumuz her bir argüman ya da karşı-argümanı daha da genişletmek ve ayırtılandırmak elbette mümkün. Ama işin özü bu değil. Çevrecilik konusunda takdire şayan olan şey esasen çağdaş siyasetin ekonomik ve mali idareyle alakalı üç temel konusunun –aynı şeyi siyasetten başka bir alanı örnek almış olsak yine söylemek mümkün– aslında nasıl birbirine bağlı konular olduğunu bize göstermesidir. Bu konuların birincisi siyasetteki geleneksel ve ulusal kontrol mekanizmalarımızı elimizden alan küreselleşme, ikincisi küreselleşmenin bir neticesi olarak bir yandan ufak da olsa bir hareket sahası bulabilmek ve aynı zamanda, belki de özellikle demokratik halkların temenni eder oldukları hedef ve amaçları görebilmek maksadıyla uluslar-üstü yapılar oluşturma zorunluluğu ve üçüncüsü de özellikle de ve tekrarla çocuklarımız ve çocuklarımızın çocuklarından başlayarak gelecek nesillerin korunmasıdır. İşte bu noktada özel yaşam alanımıza ait olan sevgi toplumsal hareketin motoru ve yakıtı olacaktır aynı zamanda. Sağlam bir motivasyon olmaksızın –ki vardır bu motivasyon– çevre konusunda bir adım dahi atmak, hatta daha genel bir ifadeyle dünya düzeni konusunda bir ilerleme kaydetmek mümkün değildir.

O meşhur “Haydi evlatlar...” sözleriyle başlayan *La Marseillaise*'in²¹⁸ ve Gaulle'ün söylemlerine ya da ölülerimiz

218 Fransız Milli Marşı'ndan. Ç. N.

adına dikilen anıtlara bakarak “milletin evlatlarına” çağrımız ve hürmetimizin zaten hiç bir zaman kesintiye uğramadığı sayıyla, insanın çocukları için endişelenmesinin yeni bir şey olmadığı yönünde itirazlar gelebilir. Aslına bakarsanız bunlar yerinde itirazlar da olabilir. Bu ifadelerden şüphemiz yok, ancak şunu da görmek lazımdır ki bu geleneksel ifadelerdeki söz konusu evlatlar ve üzerinde kafa yorduğumuz konuya ilişkin çocuklar birbirinden farklıdır. Birbirine zıt değil ama yanıltıcılık payı olan iki farklı realite gizlidir bu kelimelerde. Ulusal marşımızın güftesinde yeterince açık görülebildiği üzere, marşımızda bahsedilenler, kendilerinden Fransa’nın ebedi varlığı için can vermelerini, adanmışlık ve görev bilinciyle kirli kanı tarlaları sulayacak düşmanın karşısına çıkıp ulusal geleneğin ya da vatanperver devrimin geleceğini teminat altına almalarını istediğimiz “vatan evlatlarıdır”; ailemizin, aşkımızın meyveleri değil. Zaten kızlar da bu kategoriye asla girmezler. Bu noktada, 1970’li yıllarda çocuklarını Vietnam’dan sakınabilmek için yeri göğü oynatan Amerikalı aileler örneğindeki gibi, evimizde el bebek gül bebek büyüttüğümüz, uğruna her şeyi göze alacağımız küçük, sevgili yavrularımız ile savaşa gönderdiklerimiz arasında nasıl gidip geldiğimizin altını çizmeye gerek var mı?

Siyasetin artık kendisini ailelerin bu yeni gerçeğine göre ayarlaması gerektiği yeterince açıktır. Artık ondan beklenti, bundan böyle gençlerin “açılmalarına” olanak tanınması, onları geleceğe hazırlaması, iyi iş ve eğitim olanakları sunması, silahlı çatışmalardan kaynaklanacak yıkımların önüne geçmesi, onlara geleceğin kapılarını açması ve onlara mümkün olduğunca güzel bir gelecek sunmasıdır. Bugün, eğer ki tüm çağdaş Avru-

pa ülkelerinde tartışmaların, grevlerin ve gösterilerin ana konusu eğitim haline geldiyse, bu, ilk defaya mahsus olarak gelecek nesillere bu denli anlam ifade eden bir toplumun bütün umut ve endişelerinin kavşak noktasının eğitim olmasından ileri gelir.

Tamamen hatalı da olsa genel kabul gören bir anlayışın aksine, burada değinmekte olduğum Batılı değerler hiç de gerilemekte değildir; Hindistan, Çin ya da Afrika gibi diğer yeni oyuncuların büyümesi neticesinde asla marjinalleşmiş de değildir bunlar. Tam da tersi geçerlidir aslında; kimi çağdaş aydın gözlemcilerin²¹⁹ de işaret ettikleri gibi, büyümeye başlayan yeni ülkelerin aklında tek, bir tek fikir vardır: Vatandaşlarını geleneksel anlamda cemaatçi anlayışların cenderesinden kurtarmak suretiyle batılı anlamda bir bireysellik ile onlara daha önceden eşi benzeri görülmemiş özgürlükler ve refah yaşatmak. Kaldı ki belki de tek şansımız, tek umudumuz da bu olabilir. Yeter ki Çinliler daha hızlı bir şekilde küçük-burjuvallaşsın, severek evlensin ve aileleri için benzer endişeleri duysun, kendilerini korumak için sendikalar oluştursun ve bir “refah devleti istiyoruz” desin. Böylece dünya daha iyi bir yer olacaktır. Tarihsel düzen içinde önce gelecek nesilleri kapsayacak şekilde ortaya çıkmış olan kardeşlik hissinin giderek yayılacağı ve eşzamanlı olarak dünyadaki diğer ortaklarımızı da kapsayacağı açıktır. Avrupa’da akıllara sömürgecilik ve etnik kökenleri getiren her şeyin külliyen reddedilir olması bu anlamda hiç şüphe yok ki bir ilk adım niteliğindedir. Bu anlamda, 1940’lı yıllarda çevrilen ve Afrikalılar ya da Kızılderililerle ilgili filmleri günümüzde çevrilen filmlerle karşılaştırmakta yarar vardır ve bu türden

219 Örneğin bkz. Jacques Attali, *L'Express*, 28 Temmuz 2010.

bir karşılaştırma, ötekiyle ilgili görüşlerin zaman içerisinde nasıl büyük bir değişim geçirdiğini görebilmemizi sağlar.

Fanatiklikler ve köktenciliklerden kaynaklanan savaşlar elbette bizim çocuklarımızdan da ırak olmayacaktır. Dünyayı kurtaracak olan yine de ne bencilliktir ne de körlemesine çıkarlar; dünyayı kurtaracak olan kardeşlik ve karşılıklı yardımlaşma düşüncesi, almak kadar vermekten de keyif alır olmaktır. Ben Avrupalıların büyük olasılıkla fazlasıyla yavaş ama geri dönüşü olmayan bir biçimde bunu anlamaya ve bu doğrultuda kendilerini dönüştürmeye başladıklarına inanıyorum.