

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>

Pierre Hadot

YAŞAM İÇİN
FELSEFE



PIERRE HADOT
YAŞAM İÇİN FELSEFE

PIERRE HADOT, filozof, filolog ve antik felsefe tarihi uzmanı. 1922 yılında Paris'te doğdu. Çocukluğu Reims'de son derece dindar katolik bir ailenin içinde geçti. Felsefe ve teoloji eğitimi aldıktan sonra 1942 yılında papazlık görevine getirildi. 1952 yılında papazlığı bırakarak kiliseyle bağlantılarını kesti. 1947 yılında Paris'te lisans ve yüksek eğitimi tamamladı. Daha sonra, Fransa'da birçok akademik ödüle layık görülecek olan, Marius Victorinus ve Porphyre üzerine doktora çalışmasına başladı. 1964'e kadar CNRS'de çeşitli araştırma ve öğretim görevlerinde bulundu. 1964 ile 1985 yılı arasında EPHE'de Latin patristik dönem çalışmalarını, sonra da Helenistik ve Roma dönemi teoloji ve mistik üzerine çalışmalarını yönetti. 1982 yılında Michel Foucault'nun inisiyatifiyle Collège de France'a seçildi. 1990 yılında aktif öğretim hayatını bıraktı, fakat konferansları ve yazdığı kitaplarıyla entelektüel yaşamına devam etti. Pierre Hadot 24 Nisan 2010'da hayatını kaybetti. Hadot'nun çalışmaları iki kulvarda ilerlemiştir; bir yandan son derece uzmanlık gerektiren antik metin edisyon kritikleri ve çevirileri yaparken, diğer yandan antik dönem felsefi yaşam üzerine oldukça yenilikçi eserler kaleme almıştır. Filozofların oluşturduğu topluluklar, felsefi yaşam biçimlerinin farklı özellikleri, felsefi yaşantının politik yaşantı üzerindeki etkilerini, felsefeci olanlarla olmayanlar arasındaki ilişkileri büyük bir titizlikle incelemiştir. Bu bahiste özellikle antik dönemdeki felsefi “ruhani alıştırmalar” kavramını ön plana çıkartmış ve o dönemden çağdaş insanın kendisi için ne bulabileceği üzerine düşünmüştür.

KAĞAN KAHVECİ, 1983 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Teknik Üniversitesi'nde mühendislik okudu; daha sonra Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde lisans eğitimini tamamladı. Şu an aynı üniversite ve bölümde yüksek lisans tezini yazmaktadır.

PİNHAN YAYINCILIK

Cihannüma Mah. Akdoğan Sk. No: 15/2

Beşiktaş 34353 İstanbul

Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 259 27 61

www.pinhanyayincilik.com info@pinhanyayincilik.com

Sertifika No: 20913

Pierre Hadot, Yaşam İçin Felsefe

Fransızca Basımı: La philosophie comme manière de vivre

© Pierre Hadot, 1990

© Pinhan Yayıncılık, 2012

Türkçe çeviri © Kağan Kahveci, 2011

Yayın Yönetmeni: Niyazi Zorlu

Yayıma Hazırlayan: Nihan Özyıldırım

Birinci Basım: Şubat 2012

Dizgi: Meltem Çağlayan

Kapak Fotoğrafı: Felsefe Çayı (İçindekiler: Fındık yaprağı, kuşburnu, elma, mabet ağacı yaprağı, ebegümeci çiçeği, gül yaprağı, nergis çiçeği, lavanta çiçeği, ayçiçeği.)

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:

Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203

Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03

Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi

Pierre Hadot / Yaşam İçin Felsefe

1. Felsefe 2. Estetik 3. Monografi

Pinhan Yayıncılık: 22 Felsefe Dizisi: 8

ISBN: 978-605-5302-02-3

YAŞAM İÇİN FELSEFE

(Jeannie Carlier ve Arnold
I. Davidson ile Konuşmalar)



Pierre Hadot

Çeviren:
Kağan Kahveci



pinhan

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	7
1. Kilise'nin Eteklerinde.....	15
2. Araştırmacı, Öğretim Görevlisi, Filozof.....	55
3. Felsefi Söylem	85
4. Yorum, Nesnellik ve Yanlış Yorum	97
5. Birleştirici Deneyim ve Felsefi Yaşam	115
6. Ruhani Alıştırma Olarak Felsefi Söylem.....	131
7. Bilgelik Arayışı ve Yaşam Olarak Felsefe.....	145
8. Sokrates'ten Foucault'ya. Uzun Bir Gelenek.....	175
9. Kabullenilemez?	205
10. Yalnızca Şimdi Bizim Mutluluğumuzdur	227
SONSÖZ	245

GİRİŞ

Yaşamı değiştirmek, en azından bir yaşamı değiştirmek. Çok az kitap bu etkiye sahiptir. Bununla birlikte bu; felsefeci olmayan genç bir Amerikalı tarihçinin Pierre Hadot'ya onun *Qu'est-ce que la philosophie antique?*¹ adlı kitabını okuduktan sonra yazdığı şeydir: “Yaşamımı değiştirdiniz.” Bu okuyucu böylece benim burada Pierre Hadot'ya sorduğum soruya önceden cevap vermiş oluyordu: büyük bir uzmanlık eseri olmalarının ötesinde, kitaplarınız aslında “protreptik,” yani okuyucuyu felsefi yaşama doğru “döndürmeye” (Yunanca *trepein*) yönelik kitaplar değil mi? Bir taraftan okuyucuya, Yunanlar için felsefenin bir sistem oluşturuna değil bir yaşam seçimi olduğunu çok da itiraza yer bırakmayacak şekilde bir olgular bütünü olarak iletmek, diğer taraftan, okuyucuyu gizliden gizliye bu şekilde anlaşılan felsefeye doğru “döndürmek”: Hadot'nun bu iki projesi arasındaki ayrım, Pierre Hadot'nun oldukça az gündem yaratan (fakat bununla birlikte çok satan) kitabının Fransızca başlığı *Exercices spirituels et philosophie antique* (Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe) ile bu kitabın İngilizce çevirisinin başlığı *Philosophy as a way of life* (Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe) arasındaki farkta yansımaktadır [İngilizce çeviriyi yayımlayan ve çeviriye önsöz yazan kişi, elinizdeki kitapta da bir söyleşisi yer alan Arnold I. Davidson'dur]. Bununla birlikte aslına sadık olmayan bu İngilizce başlık aslında tamamen yanıltıcı değildir. Pierre Hadot, elinizdeki kitapta yer alan söyleşilerde, antik felsefe üzerine üç büyük uzmanlık kitabının –*Exercices spirituels et philosophie antique*(1981) (Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe), *La citadelle intérieure*(1992) (İçsel Kale), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*(1995) (İlkçağ Felsefesi Nedir?)– “dolaylı olarak prot-

¹ *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Mina Cedden, Dost Kitabevi.

reptik” denebilecek karakterini açıklıyor. İnsanlara “bunu yapın” demekten çok, der Hadot, Kierkegaard’ın “dolaylı iletişim yöntemi”nin yardımını alarak; “başkası tarafından yaşanmış ruhani deneyimin tasvir edilmesi sayesinde (...) ruhani bir tavır sezdirebilir, onu telkin edebilir ve bir çağrının anlaşılmasını sağlayabiliriz.” İşte bu, söz konusu üç kitabın asla ağır olmayan, her zaman sade fakat kusursuz bir uzmanlıkla yaptığı şeydir ve gelen mektupların kanıtladığı üzere çağrı anlaşılmıştır. Elinizdeki kitap bu ihtiyatlı önerilerin belki biraz ötesine geçiyor. Bu kitap, Yunan ve Latin filozoflardan çokça söz ediyor olsa da bir “Qu’est-ce que la philosophie antique?” değil. Pierre Hadot, söyleşilerin başında bir program olarak değil ama sonunda bir toparlama olarak sorulan bir soru vesilesiyle şöyle diyor: “Filozofların en temel meselesi, en temelde felsefe yapmanın ne olduğunu bilmektir.” Bu merkezi soruya, felsefe yapmak nedir sorusuna, Pierre Hadot aslında tek, fakat bir tema üzerine yapılan çeşitlemeler gibi, farklı biçimlerde ifade edilen bir cevap verecektir. Ve bu cevaplar öncelikle, ilk iki söyleşide onun entelektüel ve ahlaki yolculuğuyla ve ardından, izleyen söyleşiler boyunca sorulan şu tür sorulara verdiği cevaplarla bağlantı içinde olacaktır: Antik felsefeyi nasıl okumalı ve nasıl yorumlamalı, onda hâlâ kalıcı olan veya bugün artık alımlanamayacak olan ne var? Antik felsefeler gibi “deneysel laboratuvarlar” hakkında bugün nasıl bir değer yargısı verebiliriz, kısacası hangi noktada bugün bizim daha iyi yaşamamıza yardımcı olabilirler?

Felsefenin ne olduğuna dair verdiği ilk cevap, Pierre Hadot’nun çok erken dönemlerine dayanır çünkü gökyüzü – yıldızlı gökyüzü – ona unutulmaz, söze gelmez bir deneyim, lütfettiğinde neredeyse daha bir çocuktur (en önemli şeyin ifade edilemeyeceği fikri daha o zaman belirir Hadot’da). Daha sonra, Romain Rolland’ı okuyunca, yaşadığı bu deneyimin, yazarın “okyanus hissi” diye adlandırdığı şey olduğunu fark edecektir, “...dünyanın ya da her şeyin varlığı ve benim bu dünyadaki varlığımın duygusunun yol açtığı, aynı zamanda hem dehşet verici hem olağanüstü zevkli bir sıkıntıya boğulmuştum” ve deneyiminden

altmış yıl sonra, işte o andan itibaren filozof olduğunu söyleyecektir. O halde Hadot, felsefenin bir sistem inşası değil yaşanmış bir deneyim olduğunu öğrenmek için antik filozoflarla tanışmayı beklememiştir (ilk tanıştığı da aslında sistematik bir felsefe olan, Thomasçılıktır). Pierre Hadot artık Romain Rolland'ın "okyanus hissi" ile Michel Hulin'in, burada sıklıkla söz ettiği "yaban gizem"inin (*mystique sauvage*) aynı şeye işaret ettiğini düşünüyor. Olgun yaşında onu büyülemiş olan Plotinos'a ait olumsuzlama mistiğinden, sıyrılma kavramındansa (*aphele panta*, "her şeyden sıyrıl"), benimseme mistiğini tercih ediyor: "her şeyi benimse." Bu kitabın kapanışı için Pierre Hadot'nun yaptığı muhteşem seçki okunduğunda, yaşamı boyunca sık sık yaşadığı "okyanus hissi" deneyiminin onun felsefi düşünümünü beslemeye hep devam ettiği gayet iyi anlaşılıyor. Hadot'un kökenini antik düşüncede bulamadığı tek tema şudur: Antikler hayranlık verici metinlerinde kozmos karşısında duydukları hayreti ve bizi taşlarla, ağaçlarla, hayvanlarla, insanlarla ve yıldızlarla bağlantı içine sokan, varlığın bu büyük zincirine ait olduğumuzun canlı bilincini ifade ettiler, ama Bütün ile olan bu *kaynaşma* (fusion) hissini yaşadılarsa da, bunu dile getirmediler.

Pierre Hadot'nun antik felsefeyle ilk gerçek teması dolaylı yoldandır. Montaigne sayesinde Platon'un ünlü tanımıyla karşılaşır: Felsefe yapmak ölmeye hazırlanmaktır. "O zamanlar bu sözün anlamını belki tam anlamadım," diyor Pierre Hadot, "ama felsefeyi teorik söylemden başka bir şey olarak düşünmemi sağlayan metinlerden biri oldu." Bağlam dışı ve mutlak haliyle alındığında birçok yorumun önünü açabildiği için çok doğurgan olan bu metin, hem bir insan hem de bir bilgin olarak Pierre Hadot'nun düşüncesinin kalbine yavaş yavaş yerleşecektir.

Bununla birlikte, antiklerin felsefi söyleminin bir sistem inşası değil ama aslında, belli bir düşünümünden sonra ve modanın tersine gitmekten korkmaksızın (ki bu kaygıyı asla gütmeyi) "ruhani alıştırma" olarak adlandırdığı şey olduğunu keşfetmesini sağlayan bu Platon-Montaigne cümlesi değildir. Tersine bu net bir planı olan tekrarların, çelişkilerin olmadığı, iyi bağlanmış

bir kompozisyon için üçüncü sınıftan itibaren öğrenilen iyi Fransızcanın tespiti. Antiklerin felsefi söylemleri bu netlik ve düzen kriterlerine cevap vermez; Aristoteles, Augustinus dağınık yazarlardır, Platon'un diyalogları birbirleri ile çelişir. Pierre Hadot, kuşkusuz, bu duruma dikkat çeken ilk kişi değil, ama o buradan önemli bir sonuç çıkardı. Önceki eserlerine nazaran bu kitapta Pierre Hadot, uzman olmayanlar için belki daha anlaşılabilir bir şekilde, antik filozofun özel bir dinleyici topluluğu veya bir dinleyici için konuştuğunun (ve sonrasında yazdığının) kabul edilmesi ve bilgilendirmeyi değil, fakat aslında ikna etmeyi, dönüştürmeyi, bir "biçimleme etkisi" uyandırmayı arzuladığının anlaşılması halinde bu tutarsızlıkların açıklığa kavuşacağını gösterir. Kısacası, antik incelemeler neredeyse istisnasız, protreptiktir ve diyalog olsunlar veya olmasınlar, bu söylemler aynı zamanda dinleyicinin yararınadır; bazen dinleyicinin de katılımıyla "düşünce deneyimleri", nasıl düşünüleceğiyle ilgili alıştırmalar haline gelirler. İşte bu nedenle, antik insanlar için felsefe her şeyden önce bir yaşam biçimidir, bu nedenle onlar, hiçbir teorik söyleme sahip olmayan kinikleri ve hatta hiçbir şey yazmamış, eğitim vermemiş ama filozofça yaşamış kadınları, mütevazı vatandaşları, politikacıları filozof diye adlandırdılar. Ve yine antikler, Sokrates'e, onun yazılı olmayan ve kendisinden sonra onun adından yararlananlar tarafından hemen sahiplenilip değişikliğe uğratılan doktrininden ziyade, yaşamı ve ölümü için hayranlık duyuyorlardı. Pierre Hadot burada, bu temanın Hristiyan ortaçağdan sonra nasıl dirildiğiyle ilgili kısa işaretler verir. Ayrıca felsefe yapmanın, kusursuz ve tercihen yeni bir teorik söylem inşa etmek olduğunu düşünmeye yönelik bir eğilimin, bütün filozoflarda var olduğunun altını çizer. "Kavramsal bir yapının az ya da çok ustaca inşası kendinde bir amaca dönüşecektir", "filozofun her zaman söylemiyle yetinme eğilimi vardır." Bu eğilim, felsefe tezlerinin pek çok iş olanaklarına kapı araladığı bir ülkede özellikle kuvvetlidir.

Platoncu ve Stoacı geleneğe ait antik metinlerle yıllarca uğraştıktan sonra Pierre Hadot'nun Platon'un ölüm alıştırması

üzerine olan metnini yorumlayışı, ölümün yaşama tercih edilir olduğunu söyleyen bütün yorumlardan, ölüme atfedilen cazibeden, Hristiyan *memento mori* anlayışından radikal bir şekilde ayrılır. “Ölmeye hazırlanmak”, der Pierre Hadot, “gerçekten yaşamaya hazırlanmaktır”, yani “parçalı ve taraflı ben”i aşmak, “yukarıdan bakış”a, “evrensel perspektif”e kendini yükseltmektir. Bu üç tema, ki aslında tek bir temadır, bu söyleşiler boyunca tekrar tekrar ele alınan bir ana motif gibidir, çünkü bütün düzeylerde, yaşamın bütün durumlarında, bütün insanlıkta uygulama alanı bulur. “Parçalı ve taraflı ben”i aşmak her şeyden önce, insan topluluğuna olan aidiyetimizin ve eylemlerimizde bu *koinônia*’nın iyiliğini sürekli gözetme zorunluluğumuzun farkına varmaktır. Pierre Hadot, Sokrates’ten Plotinos’a kadar, “profesyonel” filozof olmayan fakat bunların temel ilkelerinden esinlenen insanları da dahil ederek verdiği örneklerle antik felsefenin sadece söyleminde değil, aynı zamanda filozofların pratiğinde de bu temanın önemli yeri olduğunu göstermekte güçlük çekmez. Stoacılığa mensup Scaevola ailesinin dürüst bir yönetim sergilediği, vilayet yöneticisi Mucius Scaevola’nın alışık olunduğu üzere ceplerini doldurmadığı ve hatta yolculuğunun parasını kendisinin ödediği, beraberinde getirdiği maiyetini de aynı dürüstlüğü zorladığı biliniyor muydu? Ya milyonlarla sayılabilen bir tebaayı yöneten Stoacı imparator Marcus Aurelius’un trapezci çocukların ölümlerini öğrenince bu gösterilere ağların eklenmesi için düzenleme yapma zahmetine katlandığı? Aynı Marcus Aurelius’un Sarmatyalılara karşı Balkanlarda bir yerde Roma sınırlarını savunurken bu savaşın meşruluğunu sorguladığı? Bu ilkel ve örnekler, herhangi bir “güncelleştirme” yapma ihtiyacı duyulmaksızın günümüz demokrasilerinde işlevsel olabilirler.

Pierre Hadot için, Antiklerin ve özellikle Aristoteles’in izinde, “parçalı ve taraflı ben”in aşılması, “yukarıdan bakış”, “evrensel perspektif” kuralları kendini bilgine de dayatır: “Bir metin veya mikroplar ya da yıldızlar üzerine çalışan biri kendini öznelliğinden sıyırmalıdır.” Bilimsel çalışmada olduğu gibi demokratik pratikte de “rasyonel benin evrenselliğine yükselmek

için bireysel ve muhteris benin taraflılığından kendini sıyırmak gerekir.” Bu vesileyle Pierre Hadot, bugün çok moda olan; bütün söylemlerin geçerli olduğu, bütün yorumların eşit düzeyde öznel olduğu, sadece nesnellığe ulaşmanın değil bu işe çabalamanın bile imkânsız olduğu fikrine karşı bir mızrak atmış olur. Ama bu konuda yanılmamak gerekir yine de. Tarihçi, özellikle felsefe tarihçisi söz konusu olduğunda; evrensel bir perspektifte konumlanmak; metinlerin, üretildikleri zamandan, yerden, toplumdan kopuk yorumlanacağı anlamına gelmez hiç de. Pierre Hadot, çok yaygın olduğunu söylediği, zamanlar ve yerler üstü bir felsefi söylem tasavvurundan bu söylemin tarih içine yerleştirilmesi gereğinin idrakine geçişinin nedenlerini burada anlatıyor.

Antikler için, bu kendini aşma, bu evrensel perspektif sadece politikacı ve bilgini değil bütün insanlığı ilgilendirir. Yunanlar, köleler de dahil insan topluluğunun birliğini idrak eden, kendilerini “dünya vatandaşları” ilan eden ilk insanlardı. Bu “evrensel perspektif” ve onun Kant’ın “evrensel yasa”sı ile bağlantısı üzerine sorulan bir soru üzerine Pierre Hadot benzerliklerin altını çiziyor: Kant’ta “Ahlak (*moralité*), bizi sınırlı bir perspektiften evrensel bir perspektife geçiren beklenmedik ve bir bakıma kahramanca bir atılımda kendi kendini yaratır” veya “sadece kendi çıkarını gören benden, başka insanlara, evrene açılan” bir perspektife geçilir. Bu, Atinalılara, “Sizinle ilgilenmek adına kim benden daha çok kendi kişisel çıkarını unuttu?” diye soran Sokrates’in mirasıdır.

Biraz önce bahsettiğimiz temayla iç içe geçen üç tema daha söz konusudur ve bu temalar, burada birkaç satırla ifade edemeyeceğimiz kadar mükemmel şekilde bu kitabın sonundaki küçük metinler derlemesinde ifade edilmiştir. Pierre Hadot, ilk temayla bakalorya sınavında, Bergson’un felsefeyi “kişinin kendisine ve çevresine *naif biçimde* bakma kararı” olarak tanımlayan metni üzerine yazdığı deneme sayesinde karşılaşır ilk defa. Bu naif algıyı, Antiklerde, örneğin adını andığı Seneca’da ama aynı zamanda, çağımıza daha yakın ressamalarda veya şairlerde de

bulur. Bu naif algıya, Epikürosçular ve Stoacılar tarafından sürekli dile getirilen, anın önemli olduğu hissi (Epikürosçu Horatius'un *carpe diem* sözünün gerçek anlamı budur) bağlanır ki, bu hissi aynı zamanda modernlerde, “yalnızca şimdi bizim mutluluğumuzdur” diyen Goethe ve Montaigne’de de buluruz. Anın bu zenginliğine, Pierre Hadot’nun “var olmanın yalın mutluluğu” diye adlandırdığı his, hayret, ama aynı zamanda, modernlerde iç sıkıntısı ve hatta varoluşun gizemi karşısında duyulan dehşet de katılır.

Bütün bu temaların birbirinin içine geçtiği görülür: Örneğin “okyanus hissi,” Pierre Hadot’nun kozmik bilinç olarak adlandırdığı halin nihai noktasıdır. Şimdiki anın -parçası olduğumuz uzamların ve zamanların uçsuz bucaksızlığı içinde tutunduğumuz tek yer ve tek zaman- önemini tecrübe etmek, her saati sanki sonmuş ama aynı zamanda ilkmış gibi, bu dünyaya “naif biçimde” sanki ilk kez bakıyormuşuz gibi yaşamaktır. Ve dünyaya ait olma bilinci, aynı zamanda insan topluluğuna, bundan doğan bütün yükümlülükleri sırtlanarak dahil olmaktır. Pierre Hadot’nun, kendisi söz konusu olduğunda, kusursuz bir sistem inşa etme eğiliminden kendini uzak tutabildiği söylenebilir mi? Onda bunun kısıntısı yoktur. Elinizdeki kitapta metafizik ve hatta ontolojinin hiçbir türü bulunmuyor. Platon, zamanında, erdemin kötülüğe göre daha yararlı olduğunu, kendi çıkarımız için iyilik yapmamız gerektiğini ispatlamaya girişmişti. Burada böylesi hiçbir şey yok. Hiçbir şey kanıtlanmıyor. Bize mutluluk vaat edilmiyor. Aslında, hiçbir şey vaat edilmiyor. Sadece bugünde Sokrates’in ve Marcus Aurelius’un zamanlarında olduğu gibi, bu filozofların gündelik yaşamlarını yönlendirmiş olan belli sayıda ilkenin bizim için de “daha bilinçli, daha rasyonel, başkalarına ve dünyanın uçsuz bucaksızlığına daha açık” bir yaşamı yaratabileceği söyleniyor.

O halde herkes için yazılmış bir kitap söz konusu. Peki bu, mesleği felsefe eğitimi vermek olan insanlar için kitabın bir yararının olmayacağı anlamına mı geliyor? Ben buna inanmıyorum. Öngörülebilir olayların ve tesadüflerin sonucu olarak bu ki-

tap, dostlukla bir araya gelmiş üç kişinin katkılarıyla oluştu. Arnold I. Davidson Chicago Üniversitesi'nde felsefe hocasıdır ve ABD'de herkesten önce Pierre Hadot'nun eserlerini tanıtan ve çevirten kişidir. Bir süredir de Hadot ile söyleşiler gerçekleştirme tasarısı vardı. Beni uzun süredir Pierre Hadot'ya ve eşine bağlayan dostluktan haberi olan editörümüz Hélène Monsacré ona benim sorularımı cevaplamayı kabul edip etmeyeceğini sordu ve sonrasında dördümüz bir araya gelerek işi Arnold I. Davidson ile benim paylaşmamıza karar verdik. Sorularımızın, ilgilerimizin ve yeteneklerimizin aynı olmadığını biliyorduk. Arnold I. Davidson gerçekten bir felsefeci ve çağdaş felsefi problemlerle ilgileniyor. Bana gelince, Ecole des Hautes Etudes en Science Social'de verdiğim seminerde astroloji, dua ve Stoacı determinizm eleştirileri gibi sadece kıyısından köşesinden felsefi diyebileceğimiz temalarla ilgilendim. Ortaya çıkan ürüne gelirsek –antik felsefi söylemler gibi– bu kitap, çelişkiler olmasa bile, en azından tekrarlamalar, farklı bakış açılarından ele alınan temalar içeriyor ve cevapların dinleyiciye, “sivil” veya “meslekten” felsefeciye uyarlandığı söylenebilir. Kitabın birliği, felsefi bir tahlilden çok bir sonata benziyor. Demek oluyor ki, burada bir sistem inşası değil fakat bir yaşam biçimi olarak felsefenin söz konusu olduğu açıktır.

Jeannie Carlier

Kilise'nin Eteklerinde

Jeannie Carlier: 1922 yılında Paris'te, Fransız bir anne ve baba tarafından dünyaya getirildiniz, ama kuzenleriniz Almanca konuşuyordu ve bu nedenle sizin Montaigne kadar Goethe'yi de sevmeniz tesadüf olmasa gerek...

Annem 1871 yılında Alsas-Loren'in ilhakı sırasında Almanya'yı tercih etmeyi reddetmiş bir Loren'in kızı. Büyükbabam Reims'te, bir şampanya evinde mahzenci olarak iş bulmuş. Çocukluk dönemimde, yani aşağı yukarı 1930'lu yıllarda, her sene Loren bölgesine tatile giderdik. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra burası tekrar Fransa'ya geçmişti. Kuzenlerim, Sarreguemines ve Sarralbe'dan uzak olmayan, Alman sınırındaki köylerde veya küçük kentlerde yaşıyorlardı. Birçoğu sadece Almancanın bir lehçesini konuşabiliyordu; Fransızca bilmiyorlardı. Örneğin garlarda, seyahat edenler için konmuş bütün tabelalar Almancaydı. Ayrıca papazlar ki laik Fransa'ya olan düşmanlıklarını hiç gizlemezlerdi, vaazlarını yüksek Almanca verirlerdi ve çocuklar da dualarını kilisede Almanca okurlardı. Katoliklik orada oldukça katıydı. Giydiğim kısa pantolonlar skandal etkisi yaratıyordu. Benim yaşındaki çocuklar, Bliesbrück papazının deyimiyle "ten parçaları"nı gizli tutmak için diz altına kadar inen pantolonlar giiyorlardı. Papazlar, Vatikan ile yapılan bir anlaşma sayesinde savaştan sonra da Alsas-Loren'de kalmayı sürdürdüler; etki alanlarında bulunan herkesin mutlak efendileriydiler. Örneğin Zetting papazı, sırf savaş sonrası modaya uyarak saçlarını kestirdi diye kuzenimin komünyon törenini yapmayı reddetmiş onu cemaatin önünde küçük düşürmüştü.

Dolayısıyla gerek Loren tatillerinde yaşadığım şeyler gerekse büyükbabamın ve 1914 yılında Reims'i yürüyerek terk etmek zorunda kalıp Paris'e sığınan anne babamın anlattığı hikâyeler nedeniyle Fransa ve Almanya arasındaki karmaşık problemlerle çok erken yaşta tanıştım. Annemle babam benim 1922 yılında Paris'te doğmamdan bir ay sonra, bombardımanlar nedeniyle neredeyse yok olmuş olan Reims'e geri dönmüşler. Şehir katedralinin tamir edilmesi için yirmi yıl gerekti, katedral 1939 yılında yeniden kullanıma açıldı, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen arifesinde... 1922'den 1945'e kadar işte burada, Reims'te yaşadım. Katedrali ve şampanyasıyla ünlü bu şehri hep sevdim.

Loren meselesine tekrar gelirsek, "içteki Fransızlar"ın (Lorenliler böyle derdi), Almanca konuşulan fakat Fransa'nın bir parçası olan bu bölge hakkındaki cahillikleri beni hep sinirlendirmişti. Savaşın başlangıcında, 1939'da, Loren tamamen boşaltılmıştı. Lorenli kuzenlerimden biri, inanılmaz bir gayretle köyüne geri dönmeyi başardığında karşısında yağmalanmış evini görmüştü: Domuzları bile aptalca tutup dolaplara kapatmışlardı. Almanca tabelaları gören Fransızlar kendilerini Almanya'da sanyorlardı.

Daha genel olarak, Fransızların çoğunun Almanya gerçeği karşısındaki cahillikleri beni öfkeliendiriyor. Örneğin 1970 yılı sırasında gerçekleşen ve oldukça dramatik bir şekilde sonlanan bir olay geliyor aklıma. Genç bir Alman akademisyen konferans vermek üzere Paris'e davet edilmişti. Bu vesileyle, ailesi soykırım sırasında öldürülen Yahudi kökenli bir Fransız tarihçiyle karşılaştı. Bu Fransız, Alman meslektaşının elini sıkımayı reddetti. Alman akademisyen, olaydan ötürü çok üzüldüğünü, kendi babasının da komünist olduğu için aynı toplama kamplarında öldürüldüğünü daha sonra bana kendisi anlattı. Başkalarının da karşı tarafta, kendisiyle aynı acıları çekmiş olabileceğini bilmeyen ya da bilmek istemeyen Fransız akademisyenin bu sistematik ve kör tavrı neden? Ama sanırım bu konuda söylenebi-

lecek her şey, Alfred Grosser'ın *Suç ve Hafıza (Le Crime et la Memoire)* adlı hayranlık verici eserinde söylendi. Eserinde Grosser, "bilmek istememek yönünde açık irade sergileyen" entelektüellerden bahsediyordu.

J. C.: Anneniz dini gereklilikleri yerine getiren bir Katolik miydi?

Annem fazlasıyla dindardı; her sabah ayine giderdi. Çok karmaşık bir kişiliğe sahipti: çok şendi, hep şarkı söylerdi, bazen suratını şekilden şekle sokarak etrafını ve kendisini eğlendirirdi. Çok sosyaldi (babamsa insanlarla bir arada olmaktan o kadar hazzetmezdi), perhizlerin ve abartılı çileci ibadetlerin düşmanıydı, ama yine de neredeyse fanatik bir inanca sahipti. Çocukluğumda, annemle babam arasında bir tür çatışma olduğunu hissederdim. Annem, kendisinin günah çıkarmak için gittiği Brétizel papazı hakkında tuhaf imalarda bulunan ve artık ayinlere katılmayan babamın yeniden dine dönmesi için bana dua ettirirdi. Sonradan anladım ki, benim doğumumdan sonra annem çok hastalanmıştı ve artık çocuk sahibi olamıyordu. Bu nedenle papaz, evliliğin gerektirdiği ilişkilere girmeyi kilise doktrinine dayanarak yasaklamıştı anneme: Sonunda doğum yoksa, birleşme de yok. Annemle babam ayrı odalarda yatıyorlardı. Daha sonra babam pazar ayinlerine katılmaya başladı ama sabah altı veya yedide oraya gidiyor ve hep yalnız oluyordu. Ayrıca o zamanlar şampanya evlerinde çalışanlara verilen bir ayrıcalık olan sekiz günlük iznini de tek başına geçiriyordu; çalışanların ve işçilerin ücretli izin hakkını kazanmaları için 1936'yı beklemek gerekecekti. Babam bu tatillerde, ya Alsas'a ya da Sarre'a gidiyordu.

J. C.: Bu biraz silik baba hakkında neler hatırlıyorsunuz?

Çok çeşitli konularda bana anlattıkları nedeniyle ona çok şey

borçluyum. Kendi kendisini yetiştirmiş biriydi. Marne tarafında, Vertus civarlarında bir köyde doğmuştu. Ailesi çok fakir olduğu için daha on bir veya on iki yaşlarındayken Chalons-sur-Marne’da çalışmaya başlamıştı. Bütün bu zorluklar onu Almanca, İngilizce, stenografi ve muhasebe öğrenmekten alıkoyamamıştı. O dönem aynı zamanda *Esperanto*’nun, şu evrensel dil yaratma girişiminin çağıydı. O yıllarda, babamın Avrupa’nın çeşitli yerlerinden *Esperanto* dilinde yazdığı mektup arkadaşları vardı. Almanca kitaplardan oluşan iyi bir kitaplığı vardı ve Almanya’da fizik eğitimi kuruluşları (*Turnvereine*) hakkında bir çalışma yapmıştı. Çok güzel desen ve resim yapardı, otoportrelerinden birini hâlâ saklarım. Elli yaşlarına doğru, Piper Heidsieck şampanya evinin yetki sahiplerinden biri olmuştu. Birkaç yıl sonra, bir kaza sonrasında kör oldu. Ölümüne kadar, yirmi sene boyunca, bu acıya örnek bir sabırla dayandı. Ona körler alfabesini öğrettim. Çok içli dışlıydık: ona sık sık kitaplar okuyordum, birlikte gezintilere çıkıyorduk.

J. C.: O halde babanız dinden biraz uzaktı, ama siz yine de oldukça dini bir eğitim aldınız. Öyle mi?

Evet, hatta Denise Bombardier’nin romanına göndermeyle, “kutsanmış suda bir çocukluk” geçirdiğimi söyleyebilirim. İlkul eğitimimi Reims’te, Contrai Sokağı’ndaki Frères des Ecoles Hristiyan okulunda aldım. Oradaki öğretmenler çok özveriliydi ve bana öyle geliyor ki bize çok iyi bir eğitim verdiler. Teneffüslerimizde bize oyunlar düzenleme zahmetine bile giriyorlardı. Ama yine de, her sabah ahlak dersinde bize anlattıkları nedeniyle oldukça korkuyorduk. Örneğin mason localarında yapılan seanslarda şeytanın nasıl kendisini gösterdiğinden veya örnek bir Hristiyan yaşamı sürdürmesine rağmen sırf günah çıkartırken ölümcül bir günahı sakladığı için cehennemde ebedi işkencelere maruz kaldığını başka bir dindarın rüyasına girerek anlatan kaddından bahsederlerdi.

Annemin üç oğlu vardı (ben en küçükleriydim, birinden on diğerinden on beş yaş daha küçüktüm) ve üçünün de rahip olmasına karar vermişti. Bunu öyle bir tutku ile istiyordu ki, kardeşlerimden biri, ki belki de aramızdan en çok sevdiği oydu, eğer rahip olmaktan vazgeçerse ne diyeceğini kendisine sorduğunda, hiç tereddüt etmeden “Öldüğünü görmeyi tercih ederim” cevabını vermişti. Bu cevapla annem, vaazlarda bahsedilen Blanche de Castille’in oğlu Saint Louis’e ölümcül günahla ilgili söylediklerini yineliyordu aslında. Her nasıl olursa olsun, hayatımda iki kardeşinden farklı bir şey yapabileceğimi hayal dahi etmiyordum ve doğal olarak, daha on yaşımıdayken kendimi Reims’in papaz okulunda buldum.

İki yıl boyunca yatılı olarak kaldım orada sonra da nazik sağlık durumum nedeniyle derslere dışarıdan katıldım. Orada eğitim veren rahipler de oldukça özverili ve nitelikliydi, özellikle de üst sınıflarla, yani birinci ve ikinci sınıflarla ilgilenenler. Hepsi gerçekten de hümanist insanlardı, bana antikçağ sevgisini aşılayanlar onlardır. Ama “gramer sınıfları”nda eğitim verenler yani altıncı, beşinci ve dördüncü sınıflara girenler arasından birçoğu ne aynı seviyeye ne de aynı ahlaki niteliğe sahiptiler. Aralarından biri, beşinci sınıfların hocası Beugé herkesin nefret ettiği biriydi ve gerçekten sadist davranışlara sahipti. Safça, kendisini günah çıkartacağım kişi olarak seçmiştim. Odasında günah çıkartırken, beni o kadar uzun süre dizlerimin üzerinde durur vaziyette bırakıyordu ki sonunda hastalık sahibi oldum ve her defasında oturabilmek için ondan izin almak zorunda kalıyordum. Ders verdiği beşinci sınıfta, yere oturmuş, bir sözlüğü kendisine özellikle en çok acı verecek şekilde tutan talihsiz öğrencilerle karşılaşmak her zaman mümkündü. Bu tür uygulamalar okulun genel yönetim tarzından da pek uzak sayılmazdı. Altıncı sınıftaki bir öğrencinin yatakhane gürültü yaptığı için okul yöneticisi tarafından herkesin ortasında dayakla cezalandırılması bir yana, bir önceki haftayla ilgili çalışma ve davranış notlarının verildiği

pazartesi akşamı, yemekhanede, hocaların yemek yediği yükseltilmiş platformun etrafında diz çökmüş halde veya bir köşede arkası dönük duran ve açlıkla cezalandırılan öğrencileri görmek mümkündü.

J. C.: Siz de inançlı bir çocuk muydunuz?

Evet, tamamen naif bir inanca sahiptim, ama bu inancın coşkun olmadığını da eklemeliyim. Örneğin ilk komünyon günümde büyükbabam bana o günün hayatımın en güzel günü olduğunu söylemişti, ama ben bana böyle bir şey söylediği için hiç de hoşnut değildim, çünkü özel hiçbir şey hissetmiyordum. On iki yaşında, iki kardeşimle beraber Roma'ya hac ziyaretine gittiğimde ve papa *sedes gestatoria*¹ üzerinde belirlediğinde kardeşim Henri “yaşasın papa” diye bağırmaya başlamıştı ve ben bu coşku karşısında şaşakalmıştım. Bunu ilginç buluyordum, ama kendini böyle bir ruh haline sokmanın da gerekli olmadığını düşünüyordum.

Ergenliğimde artık birçok şey değişmişti. Uzun süre, sanki dünyaya ergenliğimle birlikte gelmişim gibi hissettim ve kişiliğimin doğuşunu yansıtan yazılarımı –Hristiyan tevazuuyla– bir kenara attığım için hep pişmanlık duyacağım; çünkü o zamanlar yaptığım, beni allak bullak eden keşiflerin psikolojik muhtevasına yeniden ulaşmak benim için artık çok zor. Bununla birlikte, genel çerçeveyi hatırlıyorum. Bir tanesi, yatılı okumadığım için papaz okulundan ailemin evine gitmek üzere her akşam takip ettiğim yol üzerinde, Ruinart Sokağı'nda olmuştum. Geceydi. Uçsuz bucaksız gökyüzünde yıldızlar parlıyordu. O zamanlar, yıldızları hâlâ görebiliyorduk. Başka bir sefer de, evimizin bir odasındaydı. Her iki durumda da, dünyanın veya Bütünün ve bu dünyada bulunan benim mevcudiyetinin duygusu tarafından

¹ Papaların üzerinde taşındıkları tahta verilen isim –y.n.

tetiklenen hem korkulu hem tatlı bir kaygıyla kuşatılmıştım. Aslında yaşadığım şeyi tanımlayamıyordum, ama zamanla bu deneyimlerimin şu tür sorulara tekabül edebildiğini düşündüm: “Ben kimim?”, “neden buradayım?”, “içinde var olduğum bu dünya nedir?” Orada-olma’nın tuhaf, şaşkınlık ve hayranlık verici hissini deneyimliyordum. Aynı zamanda dünya tarafından kuşatıldığımı, en küçük bitki filizinden yıldızlara kadar uzanan bu dünyanın bir parçası olduğumu hissediyordum. Bu dünya mevcudiyet olarak karşımdaydı, yoğun bir şekilde huzurumdaydı. Çok sonraları, dünya ile kuşatılmışlığımın, Bütün’e aidiyet hissimin, Romain Rolland’ın “okyanus hissi” olarak adlandırdığı şey olduğunu anlayacaktım. O zamandan beri felsefeci olduğuma inanıyorum, tabii felsefeden bu varoluş, dünyada-olma bilincini anlarsak. O zamanlar yaşadıklarımı nasıl açıklayacağımı bilemiyordum, ama yazma ihtiyacı duyuyordum ve çok net hatırlıyorum ki yazdığım ilk metin, bedenini ve etrafındaki dünyayı keşfeden Adem’in bir tür monologuydu. O andan itibaren başkalarından ayrı olduğum hissine kapıldım, zira arkadaşlarımın, ebeveynlerimin veya kardeşlerimin bu türden şeyler hayal edebileceğini düşünemiyordum. Ancak daha sonraları birçok insanın benzer deneyimler yaşadığını ama bundan bahsetmediklerini keşfettim.

Dünyayı yeni bir şekilde algılamaya başladım. Gökyüzü, bulutlar, yıldızlar, kendi kendime söylediğim gibi, “dünya akşamları” bütün bunlar beni kendimden geçiriyordu. Sırtımı pencerenin pervazına dayayıp yıldızlı, uçsuz bucaksız gökyüzünü sanki onun içinde yüzüyormuşum gibi seyrediyordum. Bu deneyim bütün hayatım boyunca hüküm sürdü. Birçok defa bunu yeniden deneyimledim. Örneğin Ascona’daki Lac Majeur karşısında, Alp sıradağlarını gördüğümde, Lozan’da Léman kıyılarında veya Valais’de bulunan Salvan üzerinde yol alırken. Her şeyden önce, bu deneyim benim için, kesinlikle Hristiyan inancı ile alakası olmayan, büyüleyici ve heyecan verici bir şeyin keşfi demektir. Do-

layısıyla içsel gelişimim konusunda çok büyük rol oynadı. Ayrıca felsefe kavrayışımı da güçlü bir şekilde etkiledi: felsefeyi her zaman, dünya algısının dönüştürülmesi olarak değerlendirdim.

O zamandan beri, kendi varoluşumuzun ve dünyadaki varoluşumuzun bilincinde olmaksızın, alışkanlıkların ve otomatik davranışların yönlendirmesiyle bir tür yarı bilinçsizlik içinde yaşayan, gündelik yaşam ile yoğun bir şekilde yaşadığımız, dünyadaki varlığımızın bilincinde olduğumuz ayrıcalıklı haller arasında kökensel bir karşıtlık olduğunu hissettim. Heidegger ve Bergson, ikisi birden ben'in bu iki düzeyini açık şekilde birbirinden ayırır; Heidegger'in "herkes" diye adlandırdığı düzeyde kalan ben ile yine onun "otantik" olarak adlandırdığı ben. İşte o zamandan beri, yaşadıklarımı kimseye anlatmaya cesaret edemediğimden, bazı şeylerin söze dökülemeyeceğini hissettim. Ağzımı her açtığımda, sıradan kelimelerden başka bir şey çıkmayacaktı. Ve fark ettim ki papazlar Tanrı veya ölüm gibi ezici veya korkutucu gerçeklikler hakkında konuştuklarında, bana sıradan ve yapay gelen ezbere cümleler kuruyorlardı. Bizim için en asli olan şeyler dile getirilemiyordu.

J. C.: Sonuç olarak, felsefi yaşamınızın ana temalarından biri olan ve sıklıkla "varolmanın salt mutluluğu" olarak adlandırdığınız şey ile en önemli olanın dile getirilemez olduğu kanısı ergenliğinizden itibaren, sanki tesadüfen ortaya çıkıp yerleşmiş; üstelik öyle anlaşılıyor ki bu düşüncelerinizin papaz okulunda veya evinizde aldığınız dini eğitimle bir ilgisi bulunmuyor.

Bu Hristiyanlığa tamamen yabancı bir deneyimdi. Bu bana, Hristiyanlık içinde veya dini tören ve ayinlerde yaşayabileceğim deneyimden çok daha özsel, çok daha temel geliyordu. Hristiyanlık bana daha çok gündelik sıradanlıkla bağlantılı görünüyordu. İki dünya; gizemli deneyim ve toplumsal düzen sonuç olarak yan yana geliyordu, çünkü o yaşlarda kendime bu duru-

mu sorunsallaştırmıyordum; durum bu şekildeydi, nokta, bu kadar. Daha sonra, bu durumu sorunsallaştıran biriyle tanıştım. Bu kişi Rainer Schürmann'dı (*Principe d'anarchie* kitabının yazarı, Le Seuil, 1982), kendisi 1970'li yıllarda, Ecole Pratique des Hautes Etudes'de en az bir sene dinleyicim olmuştu ve o zamanlar Saulchoir'da Dominiken rahip adayıydı.² Heidegger'den çok fazla etkilenmişti ve kendisinin Hristiyanlık inancı, "otantik" varoluş, Varlık'a açılma deneyimiyle yan yana gitse de onunla ahenk içinde değildi. İçinde yaşadığı zihinsel kargaşayı ifade ettiği notlarını bana okutmuştu ve ben ona yardım etmek konusunda tamamen aciz, şaşkın bir haldeydim. Kendimi onun Hristiyan bakış açısının içine yerleştirmeye ve onu söz konusu ikiliğin birlikte var olabileceği konusunda ikna etmeye çalıştım. Ama sanırım sonunda Hristiyanlık inancını reddetti.

Diğer taraftan, yine papaz okulunda, orada sahip olduğum mükemmel hocalar sayesinde, Latin ve Yunan antikçağını, Yunan trajedi yazarlarını, Vergilius'u, *Aeneis*'i keşfettim. Üçüncü sınıfta Dido ve Aeneas bölümünü çalıştık: aşka dair her şey bizden saklanırken, bu tema üzerine çok dokunaklı dizeler vardı orada; allak bullak olmuş gibiydim fakat bunu açıkça anlayamadım orada da Hristiyanlığa tamamen yabancı bir deneyim vardı.

² Rainer Schürmann Alman kökenliydi, ama hayranlık verici bir Fransızcası vardı. 1971'de tezinin 3. oturumunda jüri olarak bulundum: *Maitre Eckhart ou la joie errante*. Büyük Heidegger uzmanı H. Biralult, onun bu filozofa getirdiği yorumu şiddetle eleştirmişti. 1980'lere doğru kabul edilen tezi (*Le Principe d'anarchie*, Paris, Le Seuil, 1982) Heidegger'in düşüncesinden bazı sonuçlar ortaya çıkarmayı amaçlıyordu: Gerçekliği merkezi bir ilke etrafında birleştirmenin imkânsızlığı. Daha sonra ABD'de parlak bir hoca oldu ve takdire değer bir otobiyografik anlatı yazdı: *Les Origines*, Paris, Fayard, 1978.

J. C.: Romain Rolland'ı takiben "okyanus hissi" olarak adlandırdığınız hal, "kozmik his" olarak adlandırılrsa daha uygun olurdu sanki, çünkü daha genel bir ifade. Zaten daha düşük yoğunlukta da olsa herkesin başından geçmemiş midir böyle bir şey? Fakat bunun için yapacak bir şey yoktur, öylece geliveren bir histir. Diğer taraftan, bu hissin Hristiyanlığa tamamen yabancı olduğunu söylüyorsunuz. Doğrusu, Eski Ahit müstesna (Yer ve Gök, Tanrı'nın ihtişamını anlatır), alıntılıdığınız bütün Hristiyan metinlerinde, özellikle Hristiyan ruhani alıştırma- larında, bu his pek fazla göze çarpmıyor. Fakat diğer taraftan antikçağda, doğa karşısında hayret hissi sıradışı bir lirizm ile sürekli tekrarlanır; hem de yalnızca Lucretius gibi şairlerde değil, Epiktetos gibi üslubu en kuru filozoflarda bile bu böyledir. Bu durum sonuç olarak ciddi bir kırılma değil mi?

Romain Rolland tarafından kullanılan "okyanus hissi" ifadesini savunacağım ve buna bağlı olarak bu deneyimi, benim de deneyimlediğim doğa karşısındaki hayret hissinden ayıracağım. Romain Rolland, "okyanus hissi" hakkında konuşurken çok hususi bir nüansı ifade etmek istedi: Sınırsız bir okyanusta bir dalga, gizemli ve sonsuz bir gerçekliğin parçası olma intibai. Michel Hulin, hayranlık verici *Mystique Sauvage* (Yaban Gizem) (ve onun için yaban gizem, okyanus hissinden başka bir şey değildir) adlı kitabında bu deneyimi şöyle tarif eder: "Kendisi de yoğun bir varlığa sahip olan bir dünyanın bağrında burada ve şimdi var olma hissi." Ayrıca "ben ve onu çevreleyen evren arasında özsel bir karşılıklı aidiyet hissi"nden bahseder.³ Burada temel olan kuşatılmışlık izlenimidir, benim, parçası olduğu için yabancı olmadığı bir Başka'ya açılmasıdır.

Doğa hissi İncil'de de bulunur. İsa zambak bahçelerinin ihtişamından bahseder. Ama doğa hissinden farklı olan okyanus

³ M. Hulin, *La Mystique Sauvage*, Paris, 1993, s. 56-7.

hissi, benim deneyimlediğim haliyle, Hıristiyanlığa yabancıdır, çünkü burada ne Tanrı ne İsa işin içine girer. Bu salt var olma hissi düzeyinde bulunan bir şey. Yunanların bile bu hissi tanıdıklarından emin değilim. Onların doğa hissine, üstelik en yüksek düzeyde sahip olduklarını söylerken haklısınız, ama Bütün'le kuşatılmış olma hakkında çok nadir konuşurlar. Elbette Seneca'da⁴ şöyle bir cümlecik vardır: *toti se inserens mundo*, "dünyanın bütünselliğine dalmak." Kâmil ruh hakkında Seneca böyle söyler, ama bunun bile hakkında konuştuğumuz deneyime karşılık geldiğini söyleyemeyiz. Lucretius sonsuz uzamı düşünürken kendisini kavrayan ürperti ve ilahi haz (III, 29) hakkında konuşurken bahsettiğimiz deneyime atıfta bulunuyordu belki de. Yazınsal tanıklıkların olmaması deneyimin yaşanmadığı anlamına gelmez, ama bunu asla bilemeyeceğiz.

Yine de bu deneyim hiç de istisnai sayılmaz. Çok çeşitli yazarlar buna atıfta bulunurlar. Örneğin Julien Green *Journal*'inde, Arthur Koestler *Gün Ortasında Karanlık*^{*} adlı romanında, Michel Polac *Journal*'de, Jacqueline de Romilly *Sur les chemins de Sainte-Victoire* (Sainte-Victorie Yollarında) adlı kitabında, Dostoyevski *Karamazov Kardeşler*'de, Rousseau *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde^{**} ve liste daha da uzatılabilir. Aynı duyguyla başka kültürlerde de karşılaşırız, Hindu (örneğin Ramakrishna⁵) veya Çin kültüründe örneğin. Çin düşüncesi ve resim sanatının bazı veçhelerinde bu histen izler görülebilir.

⁴ *Lettres à Lucilius*, 66, 6.

^{*} A. Koestler, *Gün Ortasında Karanlık*, çev. Pınar Kür, İletişim Yayınları, 2011.

^{**} J.J.Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Pinhan Yayıncılık, 2011.

⁵ Bkz. Michel Hulin, *op. cit.*, s. 27.

J. C.: 15 yaşında, Büyük Ruhban Okulu'na giriyorsunuz. Oradaki izlenimleriniz nelerdi? 30'lu yılların sonunda nasıl bir yerd i Büyük Ruhban Okulu?

Bakaloryanın ilk kısmından sonra, Fransızca bir tez yazına zorunluluğu da vardı, 1937 yılında Reims'teki Büyük Ruhban Okulu'na girdim. Orada çok mutluydum. Kendimize ait lüks denebilecek bir odamız vardı ki o zamana kadar hiç böyle bir odanı olmamıştı. Gece olduğunda, elektrik kesiliyordu. Sık sık, uyumadan önce, yıldızlı göğün ihtişamını seyrediyordum. Entelektüel çalışmalar hoş bir ortamda yürütülüyordu. Her sabah meditasyon oluyordu, sonrasında da iki ayine katılıyorduk. Daha sonraysa gün, dersler, etüd ve ruhaniyet hakkındaki eserlerin okunmasıyla geçiyordu. Felsefe dersleri iki sene sürüyordu. Orada Thomasçı felsefe çalışıldığı gibi Bergson da okutuluyordu. Bergson, *L'évolution créatrice* (Yaratıcı Tekamül) kitabını yazdığı için kilise tarafından itham edildikten sonra *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı) eseriyle birlikte neredeyse bir Kilise Babası haline gelmişti. Bergson'un felsefesi, sürede ve istemde tecrübe ettiğimiz ve yaşayan evrimi üreten atılımda gördüğümüz bir varoluş, yaşam taşması deneyimini merkeze aldığı için, benim düşünce evrimim üzerinde ciddi bir etkiye sahip oldu. Felsefe bakaloryasını 1939 yılında bitirdim ve yazdığım tezin konusu Bergson'un şu cümlesinin yorumu üzerincydi: "Felsefe bir sistem inşası değildir, kişinin kendisine ve çevresine naif biçimde bakma kararını almasıdır." Bu konuyu incelerken deneyimlediğim coşkudan çok sık, belki de fazla sık bahsettim. Ama bu durum aslında, bunun benim için ciddi bir olay olduğu anlamına geliyor. Ayrıca 1939 yılında, felsefe profesörlerinin, felsefenin özü sorusunu kendilerine sık sık sorduklarına da delalet ediyor.

J. C.: Aynı yıl savaş patlak verecekti. Savaşı siz nasıl yaşadınız?

“Tuhaf savaş” olarak adlandırılan dönemden sonra, Mayıs 1940 saldırısı gerçekleşti. Reims sakinlerinin tümünün yaşadıkları yerleri boşaltmaları gerekiyordu. Ruhban Okulu Luçon en Vendée’ye sığındı. Bu durum bana Vendée papazlarının inanılmaz muhafazakâr zihin yapılarını keşfetme fırsatı tanıdı. Katedralde pazar günleri yapılan büyük ayin sırasında cumhuriyet için dua edilmiyordu (o zamanlar bu duanın adı Latinceyle: *Domine salvam fac rempublicam*’dı). Ayin sırasında, org çalma sırası bana geldiğinde, daha ilk notaları çalmaya başlamamla birlikte orada bulunan diğer öğrenciler yaptığım duaya şaşırarak, bunu bir skandal olarak nitelendirdiler, onlara göre sanki devrimci bir şeyler yapıyordum. Ayrıca Luçon Ruhban Okulu’nda ders veren bir hocanın haziran 1940 ateşkesini ve Pétain hükümetinin kuruluşunu bize duyururken yaptığı yorumu hatırlıyorum: “Nihayet, ulusal eğitimden sorumlu Katolik bir bakanımız var.” Milyonlarca Fransız sefalet içinde yollara dökülmüştü, yüz binlerce asker esir düşmüştü; Fransa ele geçirilmiş, aşağılanmıştı ve bize söyleyebildiği tek şey buydu!

Çok az bir zaman sonra, La Rochelle yakınlarına sığınan ailemin yanına gittim. Ekim ayına kadar Croix-Chapeau köyünde ikamet ettik ve sonrasında tekrar Reims’e geri dönebildik. Böylece Ruhban Okulu’na yeniden katılabildim.

J. C.: İşgal dönemi boyunca hep orada mı kaldınız?

Hayır, sadece 1940-1942 yılları arasında oradaydım. Bizim fil-dişi kulelerimizde hayat aynen eskisi gibi akmaya devam ediyordu. Tek problem beslenmeydi, ama bu işle görevli rahipler de gizlice et ve patates getirmek konusunda oldukça başarılıydı ve köylüler de çok cömert davranıyorlardı. Bir gün, bir Alman pilot, maharetleriyle insanları kendine hayran bırakmak için bize yakın bir lisenin üzerinde akrobatik hareketler yaparken Ruhban Okulu’nun şapelinin üzerine düştü, o sırada içinde bulunduğumuz yemekhaneye düşmediği için şanslıydık! Olay üzerine,

Almanlar koşarak geldiler ve Ruhban Okulu'nu bastılar. Koyun ve danaları bir dersliğe saklayabilecek zamanı güçlüklerle bulabildik, burada bol bol ihtiyaç giderdiler tabii.

Açlıktan işte bu şekilde korunarak, mistik yazarların eserlerini okuyabiliyorduk. Ben özel olarak başrahip Brémond'un anıtsal yapıtı *Histoire littéraire du sentiment religieux* (Dini Duygunun Edebi Tarihi) ile ilgileniyordum. Orada özellikle Jean de la Croix ve onun hayranlık verici şiirleri vardı. Sonra Thérèse d'Avila ve Thérèse de Lisieux. Onları okudukça mistik birleşmeyi deneyimlemeyi yürekte istiyordum. Tanrı ile doğrudan temas kurma fikri beni kendimden geçiriyordu. O zamandan itibaren kendime şu soruyu sordum: "Eğer Tanrı'yı Mutlak olarak değerlendiriyorsak, görelilik ile Mutlak arasında nasıl olur da bir temas hatta bir özdeşleşme yaşanabilir?" Okuduğumuz mistik kitaplarda, vicdan denetçisi bu yolda çok önemli bir rol oynuyordu: yönlendirdiği kişileri ya arındırıcı (*purgatif*) yola, ya aydınlatıcı (*illuminative*) yola ya da birleştirici (*unitive*) yola yönlendiriyordu, bu üç etap zaten yeni-Platonculuktan miras alınmıştır. Bunları okudukça oldukça büyük bir hayal kırıklığına uğruyordum çünkü benim vicdan denetçilerim bu konu ile pek ilgiliymiş gibi görünmüyorlardı. Bu sorularla daha içli dışlı biri ile çalışmayı umut ederek vicdan denetçimi bile değiştirdim, ama hepsi bu konuda fazlasıyla ihtiyatlıydı.

J. C.: Kilisenin mistisizm konusundaki ihtiyatlı duruşunun sistematik bir tavır olduğunu düşünüyor muydunuz? Çok büyük Hristiyan mistikleri olmasına rağmen, mistisizme belli bir güvensizlikle bakılıyordu, desteklenmiyordu, aynı şekilde bugün de mucizeler ortaya çıktığında Kilise bu olaylara mümkün olduğunca az karışıyor gibi. Siz ne dersiniz?

Burada sanırım tarihsel bir problem var. Bana öyle geliyor ki 16. ve 17. yüzyılda, Jean de la Croix veya sonrasında gelen Fénélon zamanında, mistik fenomenlere ve yeni-Platonculuktan

kalma klasik güzergâha (arındırıcı yol, aydınlatıcı yol, birleştirici yol) çok daha fazla önem veriliyordu. Sonra zihniyet yapısı değişti, ama sebeplerini bilmiyorum. Sebebi her ne olursa olsun, mistik deneyime ulaşmamızın hiç de desteklenmediğini biliyorum, çünkü temelde, bunun tamamen istisnai bir fenomen olduğu düşünülüyordu. Önemli olan ödevlerini yerine getirmektir. Her şekilde, salt insani olanaklarla ulaşılamayacak ilahi bir lütuf olarak Hristiyan mistik deneyiminin, ancak Tanrı tarafından, onun takdirine göre lütfedildiği düşünülüyordu.

Her ne olursa olsun, Hristiyan anlamda mistik bir deneyimi ben hiç yaşamadım, bunda da şaşılacak bir durum yok aslında, ama oldukça duygusal bir imanım vardı. Kutsal Hafta boyunca, İsa'nın çilesine çok kuvvetli bir şekilde katılıyordum, o kadar ki; Kutsal Cumartesi'ye veya Paskalya Pazarı'na gelindiğinde, kendimi gerçek bir kurtuluş içinde hissediyordum. Perşembe gecesi ile Kutsal Pazar boyunca, bütün gece nöbetleşe dua ediliyordu ve ben, İsa'nın ıstırabına ortak olmaya çabalıyordum. İsa'nın dünyanın sonu gelinceye kadar ıstırap içinde kalacağını ve o zamana kadar hiç uyumaması gerektiğini sadece Pascal'da okumuştum.

J. C.: Teoloji eğitiminizin hâlâ canlı etkileri var mı üzerinizde?

O zamanlar aldığım teoloji eğitiminin büyük kısmı kutsal kitap metinlerinin tefsiriyle ilgiliydi. İhtiyatın cisimleşmiş hali olan bir tefsir hocamız vardı. Ama yine de, özellikle Yeni Ahit tefsirinde, ama Eski Ahit'inde de, bu kutsal metinde büyük bir insani yön olduğu seziliyordu. İşte tam o sıralar, Jean Guitton'un sıradışı bir kişiliğe sahip, kör bir Lazaristin hayatını ve fikirlerini anlatan *Portrait de Monsieur Pouguet* (Mösyö Pouguet'nin Portresi) adlı hayranlık verici eserini okudum. Yönetim, İncil metinlerini incelemek için eleştirel ve tarihsel, yani bilimsel denebilecek bir yöntem kullandığı için tefsir dersleri vermeyi ona yasaklamıştı. Yorum faaliyeti sırasında kutsal ki-

tapların yazarlarını etkilemiş olan kolektif zihniyet yapılarının hesaba katılması gerektiğini öne sürüyordu. Hayatımın büyük kısmını adadığım metin yorumlaması konusunda aldığım eğitimin ilk etabı oldu bu benim için.

Büyük Ruban Okulu'nun yönetimi, 1941-1942 eğitim yılında teolojik eğitimime ara vermememe karar verdi, çünkü yaşıam çok gençti (yirmi bir) ve her an göreve atanabilirdim. Bu nedenle bir sene boyunca papaz okulunda gözetmen olacaktım. Aynı zamanda felsefe lisansına başlamam gerekiyordu (fakat dersleri takip için Paris'e gidemiyordum). Gündüzleri "büyükler"ın derslerinde, geceleri ise "küçük"lerin yatakhaneğinde gözlemci olarak geçirdim o seneyi. 1942'nin haziran ve temmuz aylarında Klasik Edebiyat İncelemeleri Sertifikası (sertifika almak için Balzac'ın bütün romanlarını, *Les Romans de la table ronde*'u (Yuvarlak Masa Romanlarını) ve Chénier'nin eserlerini okumam gerekti) ve Felsefe Tarihi Sertifikası aldım (makale konuları Descartes ve Kant'da *cogito* ve Seneca'nın bir metninin Latince yorumu üzerineydi). Ekim 1942'de Büyük Ruhban Okulu'na geri döndüm ve 1942-1943 eğitim yılını orada geçirdim. Ama o yıl, Mecburi Çalışma Hizmeti yasası çıktı ve tıbbi bir kontrolden sonra Almanya'da bir göreve atandım. 1943'te bu göreve gitmem gerekiyordu. Mecburi hizmet yapacak olanlar çok fazlaydı ve yönetim, oraya gidince dünyadan haberi olmayan ahmaklar gibi gözük-meyelim diye bir kereye mahsus olmak üzere bize, normalde papaz yardımcılara mahsus olan, cinsel yaşama giriş dersleri verdi. Benim için tamamen bilinmez olan bu dünya sadece bir akşamda bana ifşa edildi ve itiraf etmeliyim ki afallayıp kalmıştım.

O sıralar Versailles Büyük Ruhban Okulu'nda hoca olarak çalışan ağabeyim mecburi hizmetimi Fransa'da yapmamı sağlayacak bir prosedür biliyordu. Bu prosedür büyük okulların (grande écoles) öğrencileri için geçerliydi. Metal uzmanları Almanya'ya gitmekten muaf tutuluyorlardı çünkü Fransız sanayinin vazgeçemeyeceği bir iş koluydu bu. Şimdi ayrıntılarını pek

hatırlamadığım ve nihayetinde SNCF'ye (Fransız Demiryolları) atanmama neden olan idari başvuruda bulunmak üzere Paris'e geldim. Sonuç olarak kendimi Rhone-Poulenc fabrikasının yakınında, bütün şehre ağır klor kokuları yayan ve uzun süre de yaymaya devam edecek olan Vitry-sur-Seine lokomotif tamirat fabrikasında buldum. Fabrika müdürüyle görüşmem sırasında, sahte metal uzmanı arkadaşlarımın uzun süre bana gülmesine neden olan, tuhaf bir düşüncemi onunla paylaştığım için içinde lokomotif sökümlünün yapıldığı en külfetli atölyeye yerleştirildim. Korkunç ağır çeşitli parçaları sökmek için makinelerin altında çalışıyorduk, çıktığımızda her yerimiz çamurlanmış oluyordu. Elimden geleni yapıyordum ama beceriksizliğim nedeniyle verimlilik primlerini düşürdüğüm için ekibime ayak bağı oluyordum. Fakat işçiler bu nedenle bana sitem etmiyorlardı. Ayrıca tesviyecilik belgesi almam için bana çıraklık yaptırdılar ve elimdeki parçaları testereyle kestikten sonra çekiçle tesviyelediğim halde bana bu belgeyi verdiler.

J. C.: Elleriyle çalışan ilk filozof siz değilsiniz: Kleanthes hamallık yapmıştı sanırım. Ama tesviyecilik, ne sembol ama!

O zamanlardan öğrendiğim en azından bir önemli şey oldu. O zamana kadar, yazdıklarımda, edebi, felsefi veya teolojik olsun, metali değil ama fikirleri törpülemiş, düzeltmiştim. Hal böyle olunca şöyle ya da böyle idare edebiliyorsun. Kavramlar kolayca dövülebilir, yumuşatılabilir. Ama madde söz konusu olduğunda, işler ciddileşiyor. Oyuna, yaklaşıklığa, az çok yapay düzeltmelere yer yok. Bu zihinsel eserlerde kesinliğin mümkün olmadığı anlamına gelmiyor. Ama bu oldukça nadirdir, kendine ve başkalarına yanılmalara yaratmaksa çok kolay.

J. C.: O halde Paris'teydiniz, Reims'ten, Kilise ortamından uzakta?

Her akşam yorgunluktan ölmüş vaziyette uyuyor ve Lhomond sokağında Saint-Esprit rahiplerinin saat altıda başlayan ayinine katılmak üzere her sabah saat beşte uyanıyordum. Sonra, Vitry'e gitmek üzere trene biniyordum. Pazarları, yine sabah erkenden kalkıyor ve günümü kardeşimin de görevli olduğu Versailles Ruhban Okulu'nda geçiriyordum. Mümkün olduğunca Kilise'nin eteklerine sığınmaya çalışıyordum.

Eylül ayında, çalıştığım fabrika değiştirildi. Artık Masséna İstasyonu'nda vagon körüklerinin tamiratında çalışıyordum. Daha az külfetliydi bu. Ekimde, yeni bir değişim. Hemen sonra, Direniş eylemleri, trenler sık sık raydan çıkıyordu. Onları kaldırmak için çok kuvvetli bir vinç vardı, Avrupa'nın en büyüğü olduğu söyleniyordu, bu makine de yine sanırım Masséna İstasyonu'nda bulunuyordu. Direnişçiler tarafından yok edilmek istenecek bir hedef olabileceği düşünülüyordu. Bu nedenle Almanlar vincin gece gündüz korunması emrini verdiler. Koruma ise makinenin yanında bulunmak ve eğer patlatılacaksa da onunla beraber havaya uçmaktan ibaretti. Sonuç olarak bu süreçte bir rehin hayatı sürdüm. İşçiler eşliğinde bir lokomotif kaldırmak üzere yola çıktığı zaman, bu vincin yanında gitmek ve ilke olarak içinde kalmak gerekiyordu. Ancak sadece bir kez, bir usta-başı taşıma boyunca, geceleyin bile, bu gürültülü ve hırıltılı makinenin içinde kalmamı istedi. Ama diğerlerinin hepsi hoş sayılabilecek yolculuklardı. Günlerce süren yolculuklar boyunca vagonlarda uyuyor ve yemek pişirebiliyorduk. Örneğin o kısıtlı şartlarda nadir bir yemek olan patates kızartması yapabiliyorduk.

Bu rehin hayatının bazı avantajları da yok değildi. Koruma görevimin hareketsizliği içinde kitap okuyabiliyordum. Platon'un *Phaidros*'unu bu şekilde keşfettiğimi hatırlıyorum. Gece-leri göreve çıktığım zaman, gündüzleri Paris kütüphanelerine, Guimet Müzesi'ne gidebiliyordum, örneğin o sıralar Hint mistisizmiyle ilgileniyordum.

Sene sonuna doğru, Almanya'ya gitmek zorunda olduğum anlaşıldı. İstisnalar artık kabul edilmiyordu. Ancak bu sefer de Versailles Büyük Ruhban Okulu sürece müdahale etti. Şimdi ayrıntıları pek hatırlamıyorum, bir iş müfettişi tarafından davet edildim, sonradan bu kişinin bir direnişçi olduğunu öğrendim. Tıbbi kontrolden geçmem için beni doktora gönderdi. Doktor kalbimde bir hırıltı olduğunu fark etti ve bu düzmece bir hastalık değildi. Hayatım boyunca peşimi bırakmayacak olan kalp rahatsızlığımın başlangıcıydı bu. "Ruhban Okulu ataması" bu şekilde gerçekleşmiş oldu, iş kartımın üzerinde bu ibare geçiyordu.

Benim ve benim gibi ilahiyat öğrencilerinin birçoğunun yaşadığı deneyim, o dönemde gelişen işçi-rahip hareketini ortaya çıkaran temel nedenler arasındaydı sanırım. Aslında, işçilerin dünyası ile Kilise'nin dünyası arasında neredeyse aşılamayacak bir uçurum olduğunu keşfetmişlerdi, Kilise burjuvazinin önyargı ve değerlerine fazlasıyla bağlıydı.

J. C.: Ruhban Okulu'ndaki son yılınız 1944'te, Versailles'da geçti o halde?

Evet ve takip eden sonbaharda, Reims'te, tamamen Amerikan askerleri tarafından işgal edilmiş bir okulda görev almak üzere papaz olarak atandım. O zaman 22 yaşındaydım ve Roma tarafından verilen yaş iznini almam gerekiyordu, ama o sıralar Roma ile iletişim kurmak imkânsızdı. Beni o kadar hızlı göreve çağırılmalarının nedeni, 1944-1945 eğitim yılı için Reims Büyük Ruhban Okulu'nda felsefe hocasına ihtiyaç olmasıydı.

J. C.: Papazlık görevine hiçbir tereddüt yaşamadan mı gittiniz?

Bu olayı, çocukluğum ve gençliğim çerçevesinde değerlendirmek gerek. Size daha önce de dediğim gibi, annem üç erkek çocuğunun da rahip olmasını istiyordu. Başka bir şey olabileceğimi hiç hayal etmedim. Annemden kaynaklanan, babamın hiç ortak

olmadığı, bir baskı vardı. Büyük Ruhban Okulu'ndayken kesinlikle bir mahalle papazı olmaya uygun olmadığımı hissettim, zira yetim çocuklarla ilgilenmek, dini telkinlerde bulunmak için fazla entelektüeldim. Bu nedenle, kendi kendime Dominiken bir din adamı olmanın yerinde olacağını söyledim. Ayrıca Saint Jean de la Croix nedeniyle Karmelitlere katılmak da aklımdan geçti. Cizvitliği düşünmedim, çünkü Pascal'ın *Provinciales*'de çizdiği kara tablonun bıraktığı izlenimin etkisi altındaydık: "Cizvitlerden beteri yoktur." Ama anneme bu konuyu açtığımda, haykırarak bunun kesinlikle imkânsız olduğunu, babamın bu nedenle ölebileceğini söyledi (babam kördü ve bana çok bağlıydı). Doğrusu, annem bizi hep yakınında görmek istiyordu. Bir manastıra kapanmamı ve artık onu gelip göremememi asla kabul edemezdi.

Sonuçta geleceğim daha çocukluğumdan itibaren programlanmıştı. Başka bir şey hayal etmiyordum. Denebilir ki, Kilise ile ilgili olmayan herhangi bir şey bana tamamen yabancıydı ve mecburi hizmette geçirdiğim altı ay boyunca, bir tek gün bile bana "dünyayı" çekici şey gibi sunmamıştı. Ancak göreve başlamadan önce benden istenen modernlik karşıtı yemin fazlasıyla canımı sıkmıştı. Bu formalite hakkında önceden bilgilendirilmemiştik ve neredeyse her satırı bana ters gelen bir metin okutturuldu. Sanırım artık bu yemin okutturulmuyor. 1 Eylül 1910 tarihinde X. Pie'nin talimatıyla yürürlüğe sokulmuştu. Başka şeylerin yanı sıra, havariler ve kilise babaları tarafından aktarılan inanç doktrininin en başından beri aynı kaldığını ve dogmaların evrim geçirdiği fikrinin sapkınca olduğunu düşündüğümü beyan etmeliydim. Ayrıca kutsal metinlerin ve Babaların salt bilimsel yorumunun kabul edilemez olduğunu, bu alanda yargı özgürlüğünün yasak olduğunu da beyan etmem gerekiyordu. Bu beklenmedik durum karşısında tamamen sersemlediğimi, ama nihai olarak kendime "bakalım, görelim" dediğimi hatırlıyorum. Şimdi yaşlılığın getirdiği bakışla yorumladığımda, takındığım bu tav-

rın, aynı merhamet gibi, yıkıcı olduğunu ve birçok drama neden olduğunu tespit edebiliyorum. Sonuç olarak bu modernlik karşıtı yemin sırasında duyduğum kuşku dışında herhangi bir tereddüdüm olmadı, aslında taahhüdümün ne anlama geldiği hakkında hiç bir fikrim yoktu. Nedenini bilerek karar almamıştım. Ancak yavaş yavaş hayatın gerçeklerini keşfettim.

J. C.: O halde 1944 güzünde, taze bir papaz olarak, lisansınızı bitirmeden felsefe eğitimi vermek üzere göreve başladınız. Bu ikili öğrenci-öğretmen hayatını hangi koşullar altında sürdürdünüz?

1944-1945 eğitim yılını felsefe eğitimi vererek geçirdim. Sadece Büyük Ruhban Okulu'nda değil, ruhbanlar tarafından yönetilen bir yatılı kız okulunda (bazı öğrencilerden sadece birkaç yaş büyüktüm) da felsefe dersleri veriyordum. Yatılı okulda yaptığımız derslerde, bir rahibe, sınıfın arka tarafında, söylediklerimin dogmaya ve terbiyeye uygunluğunu denetlemek için gözlemci olarak bulunuyordu.

Reims başpiskoposu, bu eğitim yılının sonunda, lisansımı bitirmek üzere beni Paris'e gönderdi. Hem Sorbonne'un hem de Katolik Enstitüsü'nün derslerini takip etmem gerekiyordu. İşte böylece Ekim 1945'te Paris'e geldim. Orada, Katolik Enstitüsü'nde eğitim gören öğrencilerin barındığı Cassette Sokağı'ndaki bir yurttaki kaldım. Bu yurt Katolik Enstitüsü'ne bakan Karmelitlerin okulunun çok yakınındaydı ve dışarı bakıldığında Devrim sırasındaki Eylül katliamının gerçekleştiği kapı görülebiliyordu.

Katolik Enstitüsü'nde bir ultra-Thomasçı olan rahip Lallemand'ın, Kant'ı iyi bilen Verneaux'nun ve Platon uzmanı Simeterre'in derslerini takip ettim. Poirier⁶, Sorbonne'da mo-

⁶ René Poirier (1900-1995), Enstitü üyesi, 1937'de Sorbonne'a hoca ola-

dern mantık dersi veriyordu (Katolik Enstitüsü'nde formel mantık, yani son kertede skolastik mantık eğitimi alıyorduk). Modern mantıkta başarılı olamayacağım gün gibi ortadaydı. Poirier mantık dışında her şey hakkında konuşuyordu, sıra mantığa geldiğinde ise pedagojiden tümüyle yoksundu. Bu durum, şubat 1946'da direnişçiler ve mecburi hizmeti delenler için özel olarak düzenlenen bir sınava girerek mantık sertifikası almama engel olmadı. Zira 1943 yılı sonunda Versailles'daki iş müfettişini ziyaretimin ardından, hiç talep etmemekle birlikte, mecburi hizmetin dışında kaldığıma dair bir belge almıştım. Paris Verginaud 14. Cadde'deki Direniş Derneği "Les négriers" buna kefil olmuştu. Bu tabii tümüyle yalandı. Bu kendi icat etmediğim yalanı sadece mantık sınavını kolay ve hızlı bir şekilde geçebilmek için kullandım. Kolay oldu, çünkü nedenini anlamadığım bir şekilde bazılarının işbirlikçilikle suçladığı Poirier (dersleri sırasında etrafta broşürler dolaşıyordu), o dönemin programında sadece formel mantığın yer almasına karar vermişti. İşte bu zayıflığın cezası eğitimimdeki ciddi bir eksiklik oldu. O zamandan itibaren bu boşluğu doldurmaya çalıştım, ama çok eksik bir şekilde.

Bir de ahlak dersleri veren Albert Bayet⁷ vardı. Biraz alaycı

rak seçilmiş, 1939-1945 arası Brezilya'da görev yapmış, 1945'ten sonra Sorbonne'a geri gelmiştir. İki önemli kitabın yazarıdır: *Remarques sur la probabilité des inductions* (Tümevarım İhtimalleri Üzerine Tespitler), *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* (Zaman ve Uzam Kavramlarının Bazı Özellikleri Üzerine Deneme). Genel olarak ele alındığında yapıtları epistemolojiyle ilgiliydi. Bir tür "entelektüel antropoloji" tanımlamaya çalışıyordu. Müthiş kıvrak bir zihni vardı, dersleri sırasında, benim hiçbir şey anlamadığım mantık teorilerini anlattığı gibi, örneğin; kıskançlık ve inanç hakkında oldukça incelikli psikolojik analizler de yapıyordu.

⁷ *Histoire de la morale en France* (Fransa'da Ahlakın Tarihi), *L'Idée de bien* (İyi Fikri), *La Science des faits moraux* (Ahlaki Olguların Bilimi) kitaplarının yazarı Albert Bayet, ahlak bilimi (ahlaki olgula-

bir tonla konuşurdu. İlerlemeye çok fazla inanıyordu ve bize insanların aya gittiğini göreceğimiz kehanetinde bulunmuştu. René Le Senne⁸ adeta bir makale gibi yazılmış; girişi, gelişmesi, sonucu olan hayranlık verici dersler yapıyordu. Ayrıca onun *Traité de Morale générale* (Genel Ahlak Üzerine İnceleme) adlı eserinden çok şey öğrendim. Georges Davy⁹ sosyoloji, Raymond Bayer¹⁰ sanat eserleri üzerinden estetik dersi veriyordu. Jean Wahl'ın¹¹ Heidegger üzerine derslerini ise, saatle ilgili bir

rın bilimi) ile bilimsel ahlak (yani bilim üzerine kurulu ahlak) arasında gidip gelen laik bir ahlakın baş savunucusuydu.

⁸ Sorbonne'da hocalık yapan René Le Senne (1888-1954), diğerlerinin yanı sıra şu kitapların yazarıydı: *Traité de morale générale* (Genel Ahlak Üzerine İnceleme), *Traité de caractérologie* (Karakteroloji Üzerine İnceleme), *Obstacle et valeur* (Engel ve Değer). Düşüncesi ruhaniyetçi ve idealist gelenek içinde yer alır. Ondan aldığım eğitimden bende özellikle “ödevlerin çatışması” fikri kaldı.

⁹ Durkheim okulundan sosyolog. *La Foi jurée* (Yeminli İnanç) adlı kitabında, sözleşmeye dayanan ilişkinin biçimlenmesini açıklamak için, G. Davy, yerlilerin *potlatch* (denk bir armağan verme talebini oluşturan armağan) adetine büyük önem veriyordu. Bu kelime öğrencileri oldukça eğlendiriyordu.

¹⁰ R. Bayer, Emile Bréhier'nin kızıyla evliydi; bu kadın, benim de aralarında olduğum, kocasının öğrencileri ile büyük bir özenle ilgileniyordu, özellikle eşinin ABD'deyken geçirdiği ve felçle sonuçlanan beyin kanaması sırasında R. Bayer iki önemli eser kaleme aldı: *Traité d'esthétique* (Estetik Üzerine İnceleme) ve *Esthétique de la grâce* (Lütfun Estetiği).

¹¹ 1936'dan itibaren Sorbonne'da hocalık yapan J. Wahl (1888-1974), Yahudilere yapılan zulümler sonrasında 1942'de ABD'ye göç etti. 1945'te Sorbonne'daki kürsüsüne geri döndü, *Revue de Métaphysique et de Morale*'i (Metafizik ve Ahlak Dergisi) yönetti ve Felsefe Koleji'ni kurdu. Bazı eserleri: *Le rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes* (Descartes Felsefesinde An Fikrinin Rolü), *La Philosophie pluraliste d'Angleterre et d'Amérique* (İngiltere ve Amerika'nın Çoğulcu Felsefesi), *Etude sur le Parménide de Platon* (Platon'un Parmenides'i Üzerine İnceleme), *Le Malheur de la consci-*

problem yüzünden ne yazık ki takip edemedim.

1945-1946 yılı, savaş sonrası ortam ve varoluşçuluktan kaynaklanan coşku ile oldukça yoğun entelektüel faaliyetler içinde geçti. Sadece Sorbonne ve Katolik Enstitüsü'nü takip edip onlara tekabül eden iki lisansı birden almakla kalmadım, aynı zamanda birçok konferans dinledim, özellikle Henri-Irénée Marrou'nun, Berdiaev'in¹² ve Albert Camus'nün konuşmalarını. Her Cuma akşamı, Gabriel Marcel'in etrafında toplanan çevrenin buluşmalarına katılıyordum. Büyük Ruhban Okulu'nda onun birçok kitabını okumuştum, bunların arasında tiyatro eseri olan *Le Monde cassé* de (Kırılmış Dünya) vardı, ondan çok şey öğrenmiştim. Hangi vasıtayla olduğunu hatırlamıyorum ama bir şekilde cuma akşamları yönettiği tartışmalara kabul edilmiştim. Bunlara bir sene boyunca devam ettim, ama yakından gördüğüm o kişi gibi onun etrafını saranlar da yapay laf kalabalıklarla canımı sıkıyorlar.

J. C.: Varoluşçulukla ilk temasınız o halde, Hristiyan varoluşçuluğu üzerinden oldu?

ence dans la philosophie de Hegel (Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu), *Etudes kierkegaardiennes* (Kierkegaard Üzerine İncelemeler), *Traité de métaphysique* (Metafizik Üzerine İncelemeler). Fransa'da anglo-sakson felsefenin ve Heidegger düşüncesinin tanıtılmasına büyük katkısı oldu.

¹² N. Berdiaev (1874-1948), Kiev'de doğdu, düşmanca yaklaşmadığı 1917 Devrimi'nden sonra, orada "ruhani kültür"ü korumaya çalıştı. Yazarlar birliğinin ikinci başkanı, ardından 1920'de Moskova Üniversitesi'nde hoca oldu, ancak 1922'de uzaklaştırıldı. *Un nouveau Moyen Age* (Yeni Bir Ortaçağ) kitabını yazdığı Almanya'da bir süre ikamet ettikten sonra, 1924'te Fransa'da Clamart'a yerleşti. Burada en önemli kitaplarını yazdı: *Essai d'autobiographie spirituelle* (Ruhani Otobiyografi Denemesi), ayrıca Jacob Boehme'den bir çeviri: *Mysterium Magnum*. Hem mistik hem devrimci olan Berdiaev'in eseri düşünce özgürlüğünden yana bir savunmadır.

Thomasçılığı ve varoluşçuluğu uzlaştırmaya çalışıyordum. Böylece, Jacques Maritain örneğini takip etmeyi düşündüm, *Sept Leçons sur l'Être* (Varlık Üzerine Yedi Ders) adlı eserinde, metafiziğin nesnesi olan varlığın anlamını elde edebilmek için spekülatif düşünmenin yeterli olmadığını, “şeyleri canlı ve derin bir şekilde hissetmek” gerektiğini söylüyordu. Özellikle de, Aquinalı Thomas'ın doktrininin güncel felsefeyi de işin içine katan oldukça renkli bir versiyonunu öneren Etienne Gilson'u takip etmeyi düşünüyordum. Ona göre hakiki varoluşçuluk esas olarak öz (*essence*) ve varoluş (*existence*) arasında yapılan Thomasçı ayırımdayatıyordu. Ayrıca Sartre ve Marleau-Ponty felsefesine atfen bir övgü kaleme almıştı: “Uzun süreden beri ilk defa, felsefe ciddi şeyler hakkında konuşmaya karar veriyor.” Ve bu bağlamda, “bizzat bedeninin hayati bir şekilde ilgili olduğu” bütün varlığın deneyiminden bahsediyordu. Gilson için felsefe, bir sistem üretmeye ve inşa etmeye değil, bilmeye dayanıyordu. Thomasçılıkla başlamış olmaktan da asla pişmanlık duymuyorum; bu en azından “formel” konuşmaya çabalayan bir felsefeydi ve ben, modern felsefenin bulanık kavramlarından hep ümitsizliğe kapıldım.

Sonra Paul Henry¹³ ile tanıştım; Plotinos editörü bir Cizvitti; hem Katolik Enstitüsü hem de Sorbonne'daki tez konumun belirlenmesinde ve hepsinden öte, çalışma yöntemimin şekillenmesinde, hatta belki de ruhani evrimimde çok büyük etkisi olan biridir benim için.

Tanışmamız, kendisi de benim gibi Katolik Enstitüsü'nde öğrenim gören ve sıklıkla gördüğüm bir rahibe aracılığıyla gerçek-

¹³ Belçika kökenli P. Henry, Katolik Enstitüsü'nde teoloji hocasıdır. Oldukça aydınlanmış bir teoloji öğretiyordu; H.-R. Schwyzer ile birlikte Plotinos'un *Enneadlar*'ının şahane bir edisyonunu hazırladı. Teilhard de Chardin'in araştırmalarına sempati duyuyordu. *Plotin et l'Occident* (Plotinos ve Batı) adlı eserinde, Plotinos'un Latin dünya-sındaki etkisini gösterdi.

leşti. Ona karşı platonik olduğu kadar tutkulu bir aşk duyuyordum. Bunu fark eden Peder Henry artık birbirimizi görmememi istedi. Ama biz yine de mektuplaşmaya devam ettik ve arkadaş kaldık.

J. C.: Paul Henry, isteklerinizi pek tatmin etmeyen ve geniş halk kesimlerinin ilgisini çekmeyecek, yüksek tirajlar vaat etmeyen bir tez konusu önerdi size, öyle değil mi?

Aslında ben, Jean Wahl yönetiminde Rilke ve Heidegger üzerine bir tez ile Raymond Bayer yönetiminde, MS 4. yüzyılda yaşamış Hristiyan bir yeni –Platoncu olan, esrareniz, gizemleri henüz çözülmekten uzak Marius Victorinus üzerine bir tez arasında gidip geliyordum. Ama Paul Henry'nin de etkisiyle Victorinus'ta karar kıldım. Gençliğimden beri, mistisizmin her türlü formu beni fazlasıyla cezbediyordu, bunlar Tanrı'nın söze gelmez deneyiminin kapılarını benim için açabilirdi sanki. Saint Jean de la Croix ve Plotinos gözde okumalarım arasındaydı. Böylece, mistisizme olan ilgilimle üniversite çalışmalarımı birleştirmeyi düşünüyordum. Paul Henry'yi görmeye gittiğimde, bana Plotinos üzerine bir çalışma yapmamı önereceğini düşünüyordum. Sürpriz bir şekilde, karanlık bir Latin yazarını, Marius Victorinus'u çalışmamı tavsiye etti, neredeyse anlaşılamaz olduğu düşünülen bu yazarın Latince kitaplarında Plotinos'tan çevrilmiş parçalar bulabileceğimi düşünüyordu. Böylece, bu yazar üzerinde doktora tezimin basılmasına kadar, aşağı yukarı yirmi yıl çalıştım. Onda ne mistik ne de Plotinos buldum, daha çok sanki öğrencisi Porphyrios'tan izler vardı.

Reims başpiskoposu, bu çalışmaya başlamam için bana ek bir sene (1946-1947) daha verdi. Ama eğitim yılı daha yeni başlamıştı ki acil bir durum nedeniyle beni tekrar çağırdı. Charleville'deki Saint-Rémy kolejinin felsefe hocasıyken genç bir kızla çekip giden rahibin yerine birinin geçmesi gerekiyordu. Böylece,

bir erkek koleji ve kız yurdunda ders vermek üzere kendimi Ardenne's ayazında buldum. Şehir kütüphanesinde Proclus ve Damascius'un 19. yüzyıldan kalma eski çevirileri vardı, tezimi yazmamda bunlar bana yardımcı olabilirdi. Bu iki yeni-Platoncuyla ögle aralarında, Olympe Dağı'nın tepesinde, Meuse kıyısında okuduğumu hiç unutmam.

Sonraki yıl (1947-1948), tezime ciddi bir şekilde çalışmak için Paris'e gitmemin zorunlu olduğunu hissettim. Bu nedenle her hafta trenle Paris ve Charleville arasında mekik dokudum. Paris'te geçirdiğim günlerde Antony'de kalıyor, yolculuk ve konaklama giderlerimi karşılamak için, orada bir kız yurdunda ders veriyordum. Ama bu düzene uzun süre dayanamadım ve aşırı yorgunluk yüzünden bütün derslere ara vermem gerekti. Vosges'te ve sonra İsviçre'de dinlendikten sonra, o sene ve sonraki sene Saint-Germain-en-Laye şehrindeki hastanede hemşirelik hizmeti veren rahibelerin yanında konuk edildim.

1949-1950 yılından itibaren, Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün dördüncü şubesinde Pierre Courcelle'in¹⁴ ve beşinci şubesinde Henri-Charles Puech'in¹⁵ derslerini takip etmeye başladım.

¹⁴ P. Courcelle (1912-1980), Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün Tarih-sel ve Filolojik Bilimler Bölümünün direktörlüğünü yaptı, sonra Collège de France'ta Latin Edebiyatı kürsüsünde çalıştı (1952-1980). Birçok önemli eser kaleme aldı: *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore* (Macrobius'tan Cassiodorus'a Batı'da Yunan Mektupları), *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 1968 (Saint Augustin'in İtirafı Üzerine Araştırmalar), *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire* (Edebi Gelenek İçinde Saint Augustin'in İtirafı). Kendisini Paul Henry'nin öğrencisi ve onun, edebi etkilerin tespitinde edebi alıntılama konusundaki yönteminin takipçisi olarak görüyordu.

¹⁵ H.-Ch. Puech (1902-1986), Ecole Pratique des Hautes Etudes'in Dini Bilimler Bölümü yöneticiliği yaptı, sonra Collège de France'ta, Dinler Tarihi kürsüsünde görev aldı (1952-1972). Gnostisizm ve manihizm uzmanı, Nag-Hammadi'de bulunan gnostik metinlerin birçoğu-

Yine 1949'da Raymond Bayer, Victorinus hakkındaki doktora tezime çalışmam ve kendisinin yönetimindeki ortaçağ felsefi kavramlar sözlüğüne katkıda bulunmam için beni Centre National de la Recherche Scientifique'e (CNRS-Milli Bilimsel Araştırma Merkezi) kabul ettirdi. Aynı sene Katolik Enstitüsü'nde tezimi bitirdim. Marius Victorinus'ta *causa sui*, Tanrı nosyonu üzerine bir çalışmaydı. Tez danışmanım oldukça gizemli bir kişilik olan başrahip Cadiou¹⁶ idi, jüride Paul Henry ve sanırım Dominique Dubarle vardı. Son derece Thomasçı ama varoluşçu bir anlayışla ele aldığım bir doktora konuşması hazırladım: Öz ve varoluş arasında gerçek ayırım. Henri-Charles Puech ve Pierre Courcelle sözlü savunmama katıldılar. Victorinus hakkındaki aynı çalışmayı, Raymond Bayer yönetiminde Sorbonne'da sundum ve *Etudes supérieures* diploması aldım. Puech yine Victorinus üzerine olan çalışmamı Ecole Pratique des Hautes Etudes'den bir diploma için sunmam konusunda beni teşvik etti. Raportör Alexandre Koyré idi. Bu sefer Victorinus'un Hristiyanlıkla ilgili eserlerinin tercümesi söz konusuydu. 1950-1960 yılları arasında kendimi bu işe adadım. Bu çalışma 1960 yılında "Sources chrétiennes" (Hristiyanlığın Kaynakları) koleksiyonunda yayımlandı.

nun çevirmeni ve editörüdür.

¹⁶ Katolik Enstitüsü hocalarından ve Origenes üzerine ilginç çalışmaların yazarı olan R. Cadiou, Katolik Enstitüsü'ndeki tezimi büyük özenle yönetti. Gizemli olduğunu söylüyorum çünkü Kilise karşısındaki konumunun ne olduğunu hâlâ merak ederim. Kendisine Kilise ile ilişkilerimi kestiğimi bildiren bir mektup yazdığımda bana şöyle cevap vermişti: "Size kendi fikrimi söylemem oldukça güç. Kendi hissiyatım pek farklı olmasa da, açıklama yapmaktan kendimi muaf tutmak istiyorum. Papaz sınıfının mevcut hali beni hiçbir zaman memnun etmedi ve oldukça tasvip edici bir eğilimle gördüm ki, Doğu Kiliselerinin bakış açısıyla, özellikle saygıdeğer kardinal Suhard'ın doktorininde bir yakınlaşma girişimi söz konusu."

J. C.: O halde 1949-1950 arası dönem bir dönüm noktasına işaret ediyor. Katolik Enstitüsü'nde bir tez, Etudes supérieures diploması ve hepsinden önemlisi CNRS'ye girerek öğrenim hayatınızı büyük oranda sonlandırıp para kazanmaya başlamanız, bu da sizin Kilise'ye daha az bağımlı olmanızı sağlıyor. 1949'dan itibaren Kilise hayatı ile olan ilişkileriniz nasıl gelişti?

1949'da, Saint-Séverin ("öğrencilerin dini bölgesi") papazından Sorbonne'a çok yakın bir papaz evinde kalma, oradaki cemaatin yaşamına katılma izni aldım. Bu papaz sayesinde, iki yıl boyunca olağanüstü bir ortamda yaşadım. Yeşil ormanlarla çevrelenmiş o güzel kiliseye hayran kalmaya hep devam ettim. Bu konukseverliğe karşılık olarak, birkaç hizmette bulunmam gerekiyordu, özellikle cemaat gazetesinin hazırlanmasıyla uğraşıyordum. Böylece orada bir gazetenin nasıl çıkarıldığını öğrenmiş oldum. Çok ilgi çekiciydi. Gazete için birçok makale kaleme aldım, özellikle biri Albert Camus'nün *L'homme revolté*'si (Başkaldıran İnsan) üzerine oldukça uzun bir değerlendirmeydi. Hatta Camus, yazım nedeniyle bana bir mektup göndermişti ama ne yazık ki mektubu kaybettim. Tezime çalışıyor ve Hyppolite'in Hegel ve özellikle Heidegger üzerine derslerini dinlemek üzere Sorbonne'a gidiyordum. Hölderlin'e ayrılmış *Holzwege* bölümünü açıklıyordu özellikle: "Şairler neden hüznün çağında?" Hyppolite'in oldukça çetin metinleri açıklarkenki sarahatine hayran kalıyordum.

Saint-Séverin'de geçirdiğim yıllar hayatımda kesin bir dönüm noktası oldu. Ancak ondan sonra Kilise karşısında eleştirel bir tavır takınmaya başladım. Bazı nedenlerim vardı. Örneğin bölge din adamları arasında bir vekil papaz vardı. Bu kişi, 2 Şubat Meryem Ana arınma gününde, yakın zamanda doğum yapmış kadınlara, Yahudi yasasına uygun şekilde Meryem Ana'nın maruz kaldığına benzer bir seremoninin uygulanmasını istiyordu. Üstelik bir de tıp doktoru olan bu papaz, cinsel ilişkiye girmeleri

ve doğum yapmaları nedeniyle kadınların saf olmadıklarını ima ediyordu. Ben bunu aşırı buluyordum. Ayrıca cemaat yaşantısının gerçeklerine alışması gereken iki seminer öğrencisi vardı ve bunlar gençlik heyecanıyla, İsa'nın öğretilerine ters buldukları Kilise zihniyetine isyan ediyorlardı. Aslında ben de çoğu zaman onlar gibi hissediyordum. Papazın sıklıkla yersiz ve zamansız bulunduğu bazı işgüzarlıklara kalkışıyorlardı: bazı günler, daha doğrusu geceler, evsiz barksız dediğimiz zor durumdaki insanları evin her yerine yayılmış bir şekilde bulunca, papaz onları kovmak durumunda kalıyordu. Seminer öğrencisi gençler, bu nedenle, onu İsa öğretisinden nasibini almamış olmakla suçluyorlardı. Ne de olsa İsa'nın pratikleri bizim yaşam biçimimizi toptan değiştirmemizi gerektirirdi!

Bir de Jean Massin vardı, ruhani grupları yöneten geleceğin müzikologu: bu gruplar birçok öğrenciyi bir araya getiriyordu, özellikle Ecole Normale Supérieure'den. O da yavaş yavaş Kili-se'ye karşı eleştirel bir konuma geçti. Papaz tarafından bu gruplara daha ortodoks bir tını kazandırmakla görevlendirilmiştim. Böylece bu harekete dahil oldum. Hareket öğrencilere, İncil'le ilgili sorunlara bir tür giriş eğitimi veriyordu ve bu süreçte tutarlı olmaya çalışan tarihsel ve tefsire dayalı bir yöntemi kullanıyordu. Yine burada da, özellikle tefsir alanında, Massin'in eleştirilerinin bir zemini olduğunu kabul ediyordum. Ama onun kişiliği, belagati ve hicivci karakteri karşısında soluk bir figürdüm (öyle bir belagat ki onu dinlerken ağlayan öğrenciler gördüm ve bir hatta belki de iki saat boyunca, Tekvin bölümünün şu iki basit kelimesi üzerine konuşabiliyordu: "İbrahim oturur"). Alaycı zihni sıklıkla, üstünkörü de olsa psikanalizden esinlenirdi, örneğin; "iyi eğitilmiş" (éduqué) demek yerine "iyi ödipli" derdi.

Bütün bunlara korkunç bir şok eklendi: 12 Ağustos 1950 tarihli *Humani Generis* papalık genelgesi. Beni Kilise'de tutan her şey mahkûm ediliyordu: Teilhard de Chardin'in evrimciliği ve ayrıca ekümenizm (Protestan *Réforme* gazetesini hep büyük bir

ilgiyle okuyordum). Bir de 1 Kasım 1950 tarihli Meryem Ana'nın göğsüne yükselişi doktrini ile ilgili bildiri hayal kırıklığımı daha da derinleştirdi. IX. Pie'den beri Meryem Ana teolojisinin bu gelişimi ve Günahsız Gebelik doktrini bana Hristiyanlığın özünden bile bir sapma olarak görünüyordu. Neden Meryem Ana insanlık durumlarından koparılacak istenir ki? Son olarak bütün bunlara duygusal bir mesele eklendi. 1949'dan beri, daha sonra on yıldan fazla bir süre evli kalacağım kadını seviyordum ve diğer meslektaşlarım gibi ben de ikili bir yaşam sürmeye hakkım olmadığını düşünüyordum. Sonuç olarak, bütün bu etkenlerin bir araya gelmesiyle Haziran 1952'de Saint-Séverin'i ve Kilise'yi terk etmeye karar verdim. Evlenmek istediğim kişiyi tanıyan çevremdeki insanların bütün uyarılarına, birlikteliğimizin hiç uygun olmayacağını söylemelerine rağmen Ağustos 1953'te evlendim (tam on bir yıl sonra boşanma ile son buldu bu evlilik).

J. C.: Kilise'den ayrılmanız annenizde korkunç bir hayal kırıklığı, belki bir başarısızlık hissi yaratmış olmalı.

İtiraf etmeliyim ki Reims'e gidip onunla yüz yüze gelmeye cesaretim yoktu. Sanki bir cinayet işlemişim gibi ona bir mektup yazdım. Zihnimde şehrin üzerine bombalarını bırakan bir pilotun görüntüsü vardı. Onun için bu, bütün umutlarının yerle bir olması demekti. Buna bir de, beni artık görmeye hakkı olmadığını fikri ekleniyordu. Ama sonuç olarak, gerilim zamanla azaldı ve sonraki senelerde onu ziyaret etmek için ara sıra Reims'e gittim.

J. C.: Kararınızın beraberinde getirdiği duygusal gerilimler dışında, bir de maddi problemlere göğüs germek durumunda kaldınız herhalde, öyle değil mi?

Aslında, durumumun değiştiğini CNRS'e bildirmemle birlikte aldığım ücrette ciddi bir artış gerçekleşti. Çünkü CNRS Kilise'yle ilişkisi olanlara, başka gelirleri de olabileceği ilkesinden yola

çıkarak, ödeneklerinin, hatırladığım kadarıyla, dörtte birini veriyordu. Ama maddi şartlarım yine de içler acısıydı. İlk önce, Jean Massin'in bana bıraktığı, Pyramides Sokak 14 numaradaki hizmetçi odasına yerleştim. Böylece 1952-1953 yılları arasında sevgili Paris burjuvazisinin çalışanlarına sunduğu konfordan yararlanma fırsatı buldum. 20 odalık bir binada sadece bir veya iki tuvalet, ısınma yok, yazları ise kavurucu sıcak... Bir gün bir arkadaşımı öğlen yemeğine davet ettiğimde, eğreti bir dolabın üzerinde bulunan kitaplar patates kızartması dolu kâsenin içine düşmüştü, tabii her yer yağ oldu...

Evliliğimden sonra, Rhone-Poulenc'ten gelen klor kokusunun her yere sindiği Vitry-sur-Seine'e taşındım. Eşimin teyzesinin yanında kalıyorduk ama maddi şartlar rahat olmaktan çok uzaktı. Çok sıkıntılı yıllardı. Aile problemlerinin dışında, geleceğim için hep endişeliydim. O zamanlar, CNRS çalışanları şimdi ki gibi memuriyetin rahatlatıcı sosyal güvenliğine sahip değillerdi. Senelik sözleşme yapmaları gerekiyordu ve CNRS'te ancak geçici olarak kalabileceğimiz duyurulmuştu. Bir gün, komisyon yersiz bir kararla birçok araştırmacının işine son verdi. İşsizlikten Maurice de Gandillac sayesinde kurtuldum, araştırmacı kadrosunda kalmamı o sağladı. Bu nedenle, bir de Kilise'den ayrıldığımı öğrendikten sonra bana gönderdiği son derece anlayışlı mektup nedeniyle ona minnettarım. Seminerine katıldığım Pierre-Maxime Schuhl¹⁷ çıkarılma ihtimalim nedeniyle çok endişelendi. Bana, ders verme yetkisi (*agrégé*) almadığım için üniversite-

¹⁷ P.M.Schuhl (1902-1984) Aurillac Lisesi'nde ve birçok taşra üniversitesinde eğitim verdikten sonra, 1939'da askere düştü. Sonra esir düştü ve Almanya'nın farklı kamplarında hapis tutuldu. Savaştan sonra Sorbonne'a hoca olarak geldi. Eserlerinden bazıları: *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Yunan Düşüncesinin Oluşumu Üzerine Deneme), *Machinisme et philosophie*, (Makinecilik ve Felsefe), *Le Merveilleux, la pensée et l'action* (Olağanüstü, Düşünce ve Eylem). Ayrıca resim sanatını icra ediyordu.

de pozisyon bulma umudunun olmadığını söyledi. Kütüphane memuru olmak için sınava girmemi öğütledi, ben de onu dinleyerek bir sene kadar kütüphanecilik yaptım ve burada çok şey öğrendim. Ama kütüphanecilik kariyeri beni çok çekmiyordu. Bu nedenle CNRS'te kaldım ve doktora tezime çalışmaya devam ettim.

J. C.: Sonuç olarak, on yaşından otuz yaşına kadar, yirmi sene boyunca Kilise'nin bağrında yaşadınız. Yakından tanıdığınız bu dünyayla ilgili şimdi ne düşünüyorsunuz?

Her şeyden önce, orada verilen mükemmel entelektüel eğitim için minnetimi ifade etmeliyim; hocaların çoğu kendilerini bir şeyler öğretmeye vakfetmişti. Aynı şekilde Reims başpiskoposluğuna da minnet borçluyum, her ne kadar bunu daha sonra fark etsem de, eğitim hayatımın bütün aşamaları onlar tarafından finanse edilmişti. Eğer önce Papaz Okulu'na ardından da Büyük Ruhban Okulu'na devam etmemiş olsaydım, eğitim masraflarımı ailem kesinlikle karşılayamazdı.

Ayrıca belirtmeliyim ki, Kilise ile bağlarımın kopması arkadaşlarımdan da kopmam anlamına gelmedi; özellikle Paul Henry, Jean Daniélou, Claude Mondésert ve tabii ki sevgili Georges Folliet dostluklarını benden esirgemediler. Hristiyanlık inancından ise çok yavaş uzaklaştım. Bir süre, ara sıra kilisedeki dini törenlere bile katıldım, ama Vatikan II Konsili'nden sonra, şarkılar ve dualar Fransızca okunmaya başladığından beri bu törenler bana çok yapay geldi hep. İlke olarak tercüme yapılmasına karşı değildim, ama tercüme, 20. yüzyıl dünyası ile Hristiyan ayininin mitik deyişleri veya kalıp sözleri arasındaki devasa mesafeyi büsbütün ifşa ediyordu, halk söylenenleri anlamadığı zaman bu mesafe daha az hissediliyordu. Henri-Charles Puech de sanırım aynı intibaya kapılmıştı, zira bir keresinde, *Agnus Dei* tercümesini ima ederek kahkahalarla, "İsa, Tanrı'nın koyu-

nu” demişti. Aslında anlaşılmayan Latince değildi, daha çok, Latincenin arkasında yüzyıllardır saklı duran kavramlar ve imgelerdi.

Benim 1930 ila 1950 arasında tanık olduğum Kilise dünyası ile bugünün Kilise dünyası arasında açıkça büyük farklar var. Bu arada, Vatikan II Konsili toplandı ve burada geçmiş dönemin mutsuz tecrübeleri ve yüzyılın ilk yarısında büyük teologlar tarafından öne sürülen eleştiriler dikkate alındı. Bu teologlar arasından, konsil tarafından yapılan reformda büyük rolleri olan Lubac, Congar ve Chenu’nun yazılarını büyük coşkuyla okumuştum.

Ama eleştirmem gereken bazı şeyler de var. Ruhban sınıfı temel eleştirimin muhatabı, özellikle Sulpicienler. Sulpicienler, Fransa’daki ruhban okullarının büyük bölümünü yöneten, 17. yüzyılda kurulmuş bir papaz derneği. İster Reims’tekiler ister Versailles’dakiler olsun, bunların çoğunluğu sanki hâlâ kurucu babaları Jean-Jacques Olier döneminde yaşadıklarını zannediyorlardı. Meraklı okuyucu bu oldukça tuhaf kişilik hakkında *Journal de l’abbé Mugnier*’den¹⁸ bilgi edinebilir. Bir örnek vermek gerekirse; hem Reims’te hem de Versailles’da, her gün yemekten önce, 17. yüzyılda yaşamış bir Sulpicien olan Monsieur Tronson’un vicdan muhasebelerini okumak için bizi topluyorlardı. Metin biraz modern zamanlara uyarlanmıştı, at arabaları kaldırılmıştı, ama tüm o vicdan muhasebeleri 20. yüzyılın değil 17. yüzyılın günlük yaşantısı gözetilerek yapılıyordu. Bu alıştırmalara saygısızca *tronsonnade*, Sulpicienlerin aperatifi, adını vermiştik. Ama bu sadece eğlenceli bir ayrıntıydı. En beteri ise dış dünyadan tamamen yalıtılmış yapay ortamdı, orada her türlü kişisel girişim, orijinallik, sorumluluk alma, hepsi bastırılıyordu. Dünya gerçekliklerinden, özellikle de kadın dünyasından tama-

¹⁸ *Journal de l’abbé Mugnier* (Papaz Mugnier’in Günlüğü), Paris, 1985, s. 378.

men habersizdik. Annem, Reims'in genç ve güzel org hocası Matmazel Chevrot'dan bana ders vermesi için ricada bulunmamı önerdiğinde (ki onun böyle bir teklif yapması beni çok şaşırtmıştı) korkarak reddetmiştim, çünkü bilinçaltımda, kadında şeytani bir şeyler olduğu düşüncesi vardı. Bu kısıtlı eğitimin sonucu olarak, 1944'te bana rahip görevi verildiğinde, normal insanların yaşadığı gündelik hayatın somut gerçeklikleri karşısında tamamen hazırlıksızdım. Ancak azar azar kendimi özgürleştirebildim ve ifade edebildim. Bir burjuva dini bölgesinin şık ortamında en iyi şekilde papazlık yapabiliyorduk, ama örneğin büyük şehirlerin banliyölerindeki hüznü gerçeklik karşısında tamamen savunmasızdık.

Şimdi işlerin epey değiştiğini sanıyorum. Yine de, kötülüğün gerçek kaynağının her zaman, benim doğaüstücülük diye adlandırdığım şeyde olduğunu düşünüyorum. Doğaüstücülüğten anladığım şey, doğaüstü araçlarla davranış biçimini değiştirebileceğin fikri, inayetin gücünün her şeye yeteceğine dair kör inanç. Yakın zamanda televizyonlarda ve gazetelerde pedofil rahiplerin hikâyelerini dinledik. Bu vesileyle doğaüstücülüğün tam olarak neye dayandığını açıkça gözlemleyebiliriz. Günah çıkartan rahipler ve piskoposların çoğuna göre, eğer birisi dürtülerine hâkim olamıyorsa, kişinin dua etmesi yeterlidir (özellikle Kutsal Bakire'ye mesela); böylece dürtülerinden kurtulacaktır. Aslında, bu tavırda çok ciddi bir psikolojik eksiklik var ve yukarıda bahsettiğim pedofili vakaları konusunda, sorumluluğun tamamen günah çıkartan rahiplerde ve piskoposlarda olduğu söylenebilir. Çünkü bu rahiplerin günahlarını çıkartan papazlar, onları Tanrı'nın lütfuna güvenmenin yeterli olduğunu inandırırılar ve onlara, dua ederek zorluklardan kolayca kurtulabileceklerini telkin ederler. Tabii çocuklarla temas kurmalarına imkân olmayacak görev bölgeleri bulmaları gerekirken bunu yapmayan piskoposlar da sorumlu. Vaktiyle, zaaflarının farkında olan bir rahibin, zayıflıklarını körükleyen ortamdan uzaklaşmak üzere görev yerinin

değiştirilmesini talep ettiğini hatırlıyorum. Piskopos ona şöyle cevap vermişti: “Eğer Tanrı sizi buraya koydu ise, bu zorlukları aşmak için gerekli olan lütfu da vermiştir; dua etmek yeterli, her şey daha iyi olacaktır.”

Aslında, doğaüstücülük; Thomasçı teolojide, hatta genel olarak bütün Hristiyan teolojisinde, ondaki Vahiy ve Kurtuluş öğretisi gereği artık doğal ahlaka gerek olmadığı fikri üzerinde temellenir. Sahip olduğum skolastik felsefe elkitabında, ahlak dışında felsefenin bütün dalları inceleniyordu, çünkü orada da açıkça dile getirildiği gibi; salt doğal bir ahlakı ruhban okulu öğrencilerine öğretmek bir taraftan tek hakiki ahlak, teolojik ahlak olduğu için yararsızdır. Diğer taraftan eğer doğal ahlak öğretilseydi öğrenciler doğalcılık tehlikesiyle karşı karşıya gelebilirlerdi, zira Tanrı’nın inayeti olmadan erdemli davranılabileceği sanısına kapılabilirlerdi. Ayrıca bu eğilimin diğer bir veçhesine de işaret edilebilir. Bu eğilime göre önemli olan Tanrı’ya olan inançtır, bir günahkâr olup olmadığımız buna göre daha az önemlidir. Paul Henry ara sıra bana, hemfikir olduğunu belirterek, Luther’in bir deyişini alıntılardı: *Pecca fortiter et crede fortius* (“Bütün kuvvetinle günah işle ama daha kuvvetli bir şekilde inanmaya devam et”). Bu esasen Graham Greene’in *The Power and the Glory* (Güç ve Zafer) adlı romanının da temasıydı.

Bir günahkâr olduğunu itiraf etmek çok iyi, ama daha iyisi işlediğimiz günahlarla başkalarına verdiğimiz zararı düşünmek. *Le Canard enchainé*’nin (evet, *Le Canard enchainé*’yi ara sıra okuduğum oluyor) 6 Aralık 2000 tarihli sayısında Evreux piskoposu Jacques David hakkında bir haber vardı. Haberde piskoposun pedofil bir rahibe, girdiği yoldan çıkmasını, tövbe etmesini salık verdiği söyleniyordu: “Geçmişte meslektaşlarıma (yani diğer piskoposlara), zorluk yaşayan rahiplere karşı bu şekilde davranmaları gerektiği tavsiyesinde zaten bulunmuştum.” Bu çok iyi. Ama *Canard* haklı olarak şunu ekliyordu: “Zorluk yaşayan daha çok küçük oğlan çocukları.” Burada çok tanıdık bir Kilise

tepkisiyle karşı karşıyayız. Kilise'nin bakış açısına göre her şeyden önce gelen, zor durumdaki rahip ve onun zora soktuğu Kilise'dir. Kurbanlar öncelikli değildir, onların maruz kaldığı tehlikelere hemen bir son verilmesi gerektiği düşünülmez. Geçmişte ve bugün hâlâ, bu tür entrikaları saran sessizlik anlaşmasının kurbanı olan mutsuz çocukları hayal edebilirsiniz. Bu tür ikiyüzlülükleri uygulayan tek başına Kilise de değil. Benzer durumlarda, ordunun ve polisin de farklı davrandığı söylenemez, onlarda da kol kırılır yen içinde kalır zihniyeti vardır. Devlet menfaati gereği, Kilise menfaati gereği; her zaman güzel bahaneler bulunabilir.

Bu doğaüstücülüğün sonuçlarından biri de rahiplerin, eğer kendileri için veya Kilise için yararlı görüyorlar ise, doğal erdemleri hayata geçirmekten imtina edebileceklerine inanmalarıdır; dindarca yalanlarla adalet erdeminin kenarından kolayca geçebilmektedirler. Örneğin dindarlar tarafından yönetilen işletmelerde çalışan işçiler çoğunlukla düşük ücretler alırlar çünkü Kilise'nin hizmetindedirler ve kendilerini onun için feda etmeleri gerekir. Benim tanık olduğum başka bir vakada, Katolik Enstitüsü'nün kütüphanesinde Migne'in *Patrologie* adlı bazı sayfaları yırtılmıştı ve çok muhtemelen bunu Kilise mensupları yapmıştı.

Konu buraya gelmişken, eski bir hikâyeyi, "Amerikancılık" hikâyesini hatırlamak yararsız olmayacaktır. Amerikancılık, dogmalar ve dindarlıktan çok, ahlaki ve sosyal problemlere verilen dikkat, laiklerin özgürlüğüne ve bireysel sorumluluklarına saygı gibi 19. yüzyıl sonu Amerikan Katolikliğine özgü bazı özellikleri içinde barındıran bir hareketti. Başrahip Klein, Amerikalı bir piskopos olan Monsenyör Ireland'ın (1894) eserlerini çevirerek ve Amerikan Katolikliğine özgü eğilimlerin esinleyicisi vasfıyla tartışmalı bir üne sahip peder Hecker'in hayatını anlatan bir kitaba (1897) önsöz yazarak Fransa'da büyük bir tartışma yarattı. Öyle ki papa XIII. Leon, 1899'da Baltimore piskoposu kardinal Gibbons'a Amerikancılığı malikûm eden *Testem bene-*

volentiae başlıklı bir mektup yazdı ve tartışmalara son verebileceğini düşündü. Mektuba göre; “Amerikancılar,” muhalifleri kendi taraflarına çekebilmek için, doktrinin daha az önemli olduğunu düşündükleri unsurlarını gölgede bırakmanın veya hafifletmenin uygun olacağını savunuyorlardı; ayrıca laiklere düşünce özgürlüğü sağlamak için ve onları Kutsal Ruh’un esinini takip etmekte daha özgür bırakmak için inananların Kilise otoritesine olan bağlarını gevşetmenin zorunlu olduğunu ileri sürüyorlardı. Din adamları hâkimiyeti ile laik teşebbüs arasındaki karşıtlığın Kilise’de her zaman bir problem olduğunu da hatırlatmak isterim, bu karşıtlık, örneğin Ruedi Imbach’ın *Dante, la philosophie et les laïcs* (Dante, Felsefe ve Laikler) adlı eserinde görülebilir. Son olarak, “Amerikancılar” doğal ve aktif erdemlerin, doğaüstü ve pasif erdemlere göre şimdiki zamana daha uygun olduğunu düşünüyorlardı. “Doğalcılık” karşısındaki Roma kaynaklı bu güvensizlik, bir yüzyıl sonra, bugün hâlâ canlıdır. Ve sanıyorum, Kilise mensupları hâlâ büyük sıklıkla doğal ahlakı ihmal ediyorlardır.

J. C.: Rahipliğe atanma töreniniz sırasında size dayatılan anti-modern yemini ve papaz-işçi hareketinin başlangıcına biraz önce kısaca değindiniz. Kilisenin bu iki konu karşısındaki tavrını siz nasıl gözlemlediniz?

Roma kaynaklı mahkûmiyetlerden bahsettim biraz önce. Bu mahkûmiyetlerin hoyrathlığına esef etmek gerektiğine inanıyorum. Bu özellikle modernizmle birlikte, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında başladı. Modernizmle suçlanan Loisy, büyük aforoz ile cezalandırılmıştı. Bu şu anlama geliyor: Örneğin Collège de France’ta hocalık yapan Loisy orada çalışan bir idarecinin dini cenaze törenine katılamamıştı, çünkü onun oradaki mevcudiyeti bile dini görevlinin töreni kesmesine neden olacaktı. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, papaz-işçiler XII. Pie’nin yönetimindeki başpiskoposluk tarafından mahkûm edilmişti. Bu ko-

nuda, François Leprieur'ün *Quand Rome condamne: dominicains et pretres ouvriers*¹⁹ (Roma Hüküm Verince: Dominikenler ve Papaz İşçiler) adlı dikkate değer eserini anmak isterim. Burada Leprieur, papaz-işçi hareketine bağlı Dominikenlerin “doğal hakkı zedeleyici” şekilde nasıl mahkûm edildiklerini gösterir. Çoğu, başlarına böyle bir şey gelmesinin tam nedenini bazen bilmeden cezalandırıldı (ders verme yasağı, bazen sürgün). Ve dava başladığı zaman, sanık, mahkemeye girerken ne ile suçlandığını bilmiyordu, dosyası ona daha önce hiçbir şekilde gösterilmemişti. Hatta davanın sonunda, soruşturma ve mahkûmiyet sırasında söylenenlerin gizli tutulma zorunluluğunun yemin altında kendisine dayatılacağını bilmiyordu. François Leprieur, sonuç kısmında, Roma yargılamalarının kalplerde bıraktığı onmaz yaradan bahseder. Burada ayrıntıya giremem, ama muhtemelen IX. Pie'den beri, merkeziyetçi ve diktatör bir sistemle karşı karşıya olduğumuzu kabul etmemiz gerekir. Suçluları, infaz için neyse ki artık seküler kolluk güçlerine teslim edemiyorlar, ama yine de engizisyon kokan bir kalıntıyı koruyorlar hâlâ ve sık sık, insanlık onurunu hiçe sayan bir tavır sergiliyorlar. II. Vatikan Konsili'nde bu yaklaşımı düzeltmek adına övgüye değer bir çaba sarf edildi. Ama öyle görünüyor ki, İsa'nın öğretisi ile alakası olmayan bu sistem şimdiye kadar maalesef uygulanmaya devam etti, ediyor. Ünlü bir örneği alırsak, Galileo vakasından beri, asla değişmez saydıkları hakikatin kendi tekellerinde olduğuna inanan Romalı teologların, fikirleri ve yöntemleri yüzünden insanları şiddetle mahkûm etmesi ve birkaç sene sonra bu teologlar da dahil olmak üzere herkesin mahkûm edilen insanların haklı olduğunu kabul etmek durumunda kalması olağanüstü ve şaşırtıcıdır. Bu durum tefsir alanında da aşikârdır.

¹⁹ Editions du Cerf'ten yayınlandı, 1989. Ayrıca bakınız: Y. Congar, *Journal d'un théologien, 1946-1956*, (bir Teologun Günlüğü) Paris, Le Cerf, 2001.

2

Araştırmacı, Öğretim Görevlisi, Filozof

Jeannie Carlier: 1953'ten itibaren, zamanınızın tümünü özgürce doktora tezinizin yazımı için kullandınız herhalde?

Peder Henry ile birlikte Marius Victorinus'un eleştirel bir basımını yapmakla başladım işe. Bu işbirliği çalışma yöntemimde belirleyici bir dönüm noktası oldu. O zamana kadar sadece felsefeciydim. Metafizikle ve ayrıca mistisizmle, özellikle Plotinos'un mistisizmiyle ilgileniyordum. Ama o andan itibaren, filologluk ve tarihçilik alanında çıraklığa başladım. O zamana kadar hiç başvurmadığımı filolojik disiplinleri keşfettini; metin eleştirisi, elyazınası okumaları, en azından Latince elyazınaları... Kendini bu okunalara hazırlamak için, Ecole des Chartes'ta ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün dördüncü kısmında bazı dersleri takip ettim.

Birçok felsefeci antik metinleri çalışmanın ne anlama geldiğinin farkında değildir. Bazen öyle olurdu ki, Marcus Aurelius'u çevirirken belli bir bağlamda, belli bir kelimenin ne anlama gelebileceğini bulmak için tam bir gün çalışırdım. Sonuç olarak, Paul Henry ile birlikte Marius Victorinus'un teolojik eserlerini yayına hazırladık; Milanlı Ambrosius'un *Apologie de David* (Davud'un Savunması) eserini ve Porphyrios'a ait olduğunu düşündüğüm *Parmenides Üzerine* adlı yorum kitabının fragmanlarını yayına bizzat hazırladım. Ayrıca Afganistan sınırındaki Ay Hanım'da bulunan ve muhtemelen Aristoteles'in kayıp diyaloglarının birinden bir parça barındıran fragmanın yayına hazır-

lanmasına katkıda bulundum, son olarak Marcus Aurelius'un *Düşünceler* adlı eserinin ilk kitabını yayıma hazırladım. Bu eserin diğer kitaplarını yayıma hazırlamak için hâlâ çalışıyorum.

O dönemde, tarihsel yöntemi de keşfettim. Daha önce, ister Aristoteles'in, ister Aziz Thomas'ın, ister Bergson'un olsun, felsefi metinlerini sanki zamansızlarmış, kelimeler her çağda hep aynı anlama geliyorlarmış gibi inceliyordum. Yüzyıllar içinde evrim geçiren düşünceleri, zihniyet yapılarını hesaba katmak gerektiğini anladım. Henri-Irénée Marrou, kitabının bir baskısını bana ithaf ederken şöyle yazmıştı: "Tarihçiye dönüşen felsefeciyeye, felsefeciyeye dönüşen tarihçiye." Filoloji disiplini külfetlidir ama çoğu zaman belli bir haz verir; örneğin herkes tarafından kabul gören bir metnin açıkça hatalı olduğu fark edildiğinde ve elyazmalarının veya bağlamın ya da gramerin gözden geçirilmesi sayesinde doğru yorum bulunduğu. Marcus Aurelius ve Ambrosius üzerine çalışırken ben de bazen benzer hazlar tatmıştım. Filoloji felsefeci için yararlı bir disiplindir, ona tevazu aşılar, zira metinler çoğunlukla sorunsallar barındırır ve onları yorumlama iddiasında bulunulduğunda çok ihtiyatlı olmak gerekir. Ayrıca tehlikeli olabilecek de bir disiplindir; filoloji kendi kendine yetebilir ve hakiki felsefi düşünüm çabasını erteleyebilir. Paul Henry için filolojinin, onu önemli felsefi sorular üzerinde düşünmekten alıkoyan bir araç olduğu kanaatindeyim.

J. C.: Kimsenin tanımadığı bu Marius Victorinus kimdir?

Roma kentinden bir hatip, Plotinos'un risalelerini çevirmiş ve sonrasında Hristiyanlığa ihtidâ etmiş. İznik Konsili'nin de ileri sürdüğü, Üçleme'nin üç kişisi arasındaki eş-tözlülüğü savunan bir ilahiyat çalışması bırakmış arkasında. Bu eser son derece esrarlıdır. Plotinos'tan alıntı yapar, Plotinos'un takipçisi Porphyrios'a atfedilebileceğini düşündüğüm yeni-Platoncu bir metafizik geliştirebilir. Ama yakın zamanda Michel Tardieu, onun

eserinden bazı parçaların gnostik bir metne, *Apocalypse de Zostrien*'e harfi harfine karşılık geldiğini keşfetti. Ancak bu gnostik metnin de sadece Kipti versiyonunu biliyoruz. Muhtemelen Victorinus'un metni ile gnostik metnin dayandığı ortak bir kaynak var, ama hangisi?

Hayatımın yirmi yılını (1946-1968), en azından bazı dönemlerini, Victorinus'u çevirmek ve onun hakkında doktora tezi yazmakla geçirdim. Sonuç olarak, tamamen kaybedilmiş bir zaman olmadı. Onun hakkında çalışırken; tarihsel yöntem açısından olduğu kadar eleştirel yöntem açısından da çok şey öğrendim, yeni-Platonculuğun az bilinen yönlerini, özellikle de, Porphyrios'a ait olduğunu düşündüğüm *Parmenides* üzerine yorumum muhtemelen fragmanlarını keşfettim. Ama bu muamma üzerinde belki de çok fazla oyalandım. Yine de birinin çıkıp Victorinus kaynaklarındaki gizemi çözmesini isterdim.

J. C.: 1959'da, Fransa'da Wittgenstein hakkında konuşan ilk kişiler arasındasınız. Victorinus ile bir bağlantısı var mı?

Bir anlamda var. Aslında, Victorinus üzerine araştırmalarım felsefe tutkumu pek tatmin etmiyordu. Bu nedenle, özellikle 1958-1960 yılları arasında farklı araştırma ortamlarına katıldım: Paul Ricœur'ün başını çektiği *Esprit* dergisinin felsefi araştırmalar grubu; burada özellikle Jean-Pierre Faye ile tanışmış oldum; Ignace Meyerson'un Karşılaştırmalı Psikoloji Araştırmaları Merkezi; burada Emile Poulat ile tanıştım. Yine burada, Jean-Pierre Vernant, Madeleine Biardeau, Doktor Hecan ile de tanıştım. Ignace Meyerson 1960 yılında Royaumont'da, kişilik hakkında, benim de katıldığım bir kolokyum düzenledi, bu kolokyum sırasında Louis Dumont'a ve diğerlerine dostlukla bağlandım. Dumont'la her zaman ilişki içinde olduk. Yine aynı 1958-1960 yılları arasında, Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Phi-*

*losophicus** adlı eserini ve sonra yine onun *Felsefi Soruşturmalar*** adlı eserini keşfettim. Mantıksal pozitivist olarak tanıtılan bu filozofun eserinin son sayfalarında mistisizmden söz ettiğini gördüğümde olağanüstü şaşırdım. Bunun nasıl mümkün olduğunu anlamaya çalıştım. İşte bu dürtüyle, 29 Nisan 1959'da Jean Wahl yönetimindeki Collège Philosophique'te *Tractatus* üzerine bir konferans verdim. Tam tarihi, Marie-Anne Lescourret'nin *Emmanuel Lévinas* kitabı sayesinde biliyorum, orada Collège'de yapılan seminerlerin canlı tasvirleri vardır, bu toplantılar Saint-Germain-des-Prés giriş kapısının karşısındaki binada yapılırdı. O dönem, Fransa'da çok az bilinen Wittgenstein üzerine bir dizi makale yazdım. Hatta *Tractatus*'u çevirmeyi bile denedim, ama hep bir taslak olarak kaldı.

1963 yılında, Angèle ve Hubert de Radkowski'nin talebi üzerine "La Recherche de l'Absolu" (Mutlak Arayışı) koleksiyonu için bir ayda, sonrasında defalarca tekrar yayımlanacak küçük bir kitap yazdım: *Plotin ou la Simplicité du regard*. (Plotinos ya da Bakışın Basitliği) O sıralar Plotinos'un mistisizminin cazibesi altındaydım, onun modern dünyaya ne kadar yabancı olduğunu hissetmeme rağmen.

1968'den itibaren, özellikle Eranos buluşmaları için "Yeni-Platonculuğun doğa felsefesi üzerindeki etkileri" başlıklı konferansa hazırlanırken, başka bir istikamete girdim. Doğa mefhumu üzerine düşünmenin önemini anladım ve umarım, bu alandaki otuz yıllık araştırmalarımın sonunda, şimdi belki bunları bir kitap olarak yayımlamayı başarabileceğim.

J. C.: 1964 senesi de sizin için birçok açıdan dönüm noktası oldu. Ecole Pratique des Hautes Etudes dini bilimler bölümündeki çalışmaların yöneticisi olarak seçildiniz ve eşinizle tanıştınız.

* *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, 2011.

** *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2010.

Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün beşinci kısmında tanınmayan biri değildim. Henri-Charles Puech'ün derslerini takip etmiştim ve yine onun yönetiminde Marius Victorinus'un eserinin çevirisini sunarak yeterlilik almıştım, ayrıca André-Jean Festugière'in derslerini de takip etmiştim. Onu, Marinus'un *Vie de Proclus* (Proclus'un Hayatı) eserini ve Proklos'un Platon'un Timaios'unu yorumlayan kitabını çevirirken ve yorumlarken dinledim. Onu dinlerken çok şey öğreniyorduk. Adaylığım herkesten önce René Roques¹ ve Paul Vignaux² tarafından destekleniyordu. Marius Victorinus üzerine çalışmalarım nedeniyle, sanırım pek de zorlanmadan Latin patristik kürsüsüne seçildim.

J. C.: Aynı sene, Hardt Vakfı'nda, ileride eşiniz olacak bir Almanla tanışıyorsunuz.

Daha doğrusu, ona yeniden kavuşuyorum. Eğer kadere inansaydım, onunla karşılaşmamın gökte yazılı olduğunu söylerdim. Aslında, onu ilk defa Köln'de, ortaçağ felsefesi kongresinde görmüştüm ve ona ilk görüşte çarpılmıştım. Sonrasında, kitap alışverişlerinde bulunduk, mektuplaşmaya başladık, ama bir mektubun kaybolmasıyla her şey durdu. 1964 Eylülünde Genève-Vandœuvres'te bulunan Hardt Vakfı'na gittim. Teolog Carl Andresen ile birlikte Victorinus'un Artemis Verlag'dan yayımla-

¹ R. Roques, Albi piskoposluk bölgesi papazıdır ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'de görevlidir. Yönettiği çalışmalar: “Geç Ortaçağ Yöntem ve Öğretileri.” Onunla 1945-1946 yıllarında, Paris'teki eğitimim sırasında, Cassette Sokağı'ndaki yurttan tanışmıştım.

² P. Vignaux (1904-1987) 1934'te V. kısımda, Etienne Gilson'un halefi oldu. “Ortaçağ Teolojileri Tarihi” çalışmalarını yönetiyordu. Söz konusu kısımda, 1962 ve 1972 yılları arasında başkanlık yaptı. Özellikle ortaçağ sonu nominalist filozoflarıyla ilgileniyordu. Hristiyan militan bir sendikacıydı, C.F.D.T.'nin yaratılmasında önemli bir rol oynadı. 1960'lı yıllarda C.F.D.T. çalışmalarına katılıyordu ve o sıralarda kendisiyle birlikte çalışma fırsatım olmuştu.

nacak Almanca çevirisine son halini verecektik. Oraya vardığımda, Ilsetraut Marten'in orada olduğunu söylediler. Benim için yeni bir hayatın başlamakta olduğunu o an anladım. 1966 yılında Berlin'de evlendik.

Tanıştığımız sırada, eşimin Berlin *Freie Universität*'ta Paul Moraux yönetiminde bir doktora tezi hazırladığını ve konusunun benim ilgi alanlarıma son derece yakın olduğunu hiç bilmiyordum. "Seneca ve antikçağda ruhani yönlendirme geleneği" üzerine bir tez yazıyordu ve uzun zamandan beri temel güdüsü ruhani alıştırma ve yaşam biçimi olarak felsefe tanımına ulaşmaktı. Düşüncelerimin gelişiminde karımın çok ciddi etkisi oldu.

Dahası, hâlâ hayatta olmamı ona borçlu olduğuma inanıyorum. Zira Paris hastanelerinin önemli müdahavimlerindenim. Geçen yirmi yıl içerisinde, çok ağır dört ameliyat atlattım. Eğer eşim gece gündüz yanı başımda olmasaydı...

J. C.: Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün V. kısmında yönettiğiniz bölüm Latin patristik kürsüsü olarak adlandırılıyordu. Bu başlığı siz kendiniz mi seçtiniz?

Meslektaşlarım, zamanında Paul Monceaux tarafından meşhur edilmiş bu derslerde geleneğin korunmasını istiyorlardı. Ayrıca Marius Victorinus üzerine çalışmalarım ve onun eserlerini çevirmem Latin dili uzmanı olduğum izlenimini verebiliyordu. Ama birkaç yıl sonra, meslektaşlarım başlığı "Helenistik Yunan ve antikçağ sonu teolojileri ve mistikleri" olarak değiştirmeme olur verdiler. Milanlı Ambrosius'un vaazları ve Augustinus'un dünya yazınının başyapıtlarından olan *İtiraf*lar'ı (Bibliothèque de la Pléiade için bu eseri çevirmeye başlamıştım fakat sonra proje iptal oldu. Yine de bu proje sayesinde hep hayranlık duyduğum Brice Parain ile tanışma fırsatım oldu.) üzerine dersler verdikten sonra, Plotinos'un mistik metinleri, Marcus Aurelius ve antikçağ mantığı üzerine dersler yapabildim. Bu son konu,

sonradan ünlenecek dinleyicilerimin olmasını sağladı. Hautes Etudes seçkin bir enstitüdür. Dinleyiciler takip edip etmemekte, çalışmaları yönlendiren kişi konusunu seçmekte özgürdür. Dersler özgün araştırmaların meyvesi olmalıdır. 1971 veya 1972'den itibaren, kısım sekreteri oldum; ilk önce eğitimden, sonra da yönetimden sorumlu oldum ki bu oldukça ağır bir görevdi. İlk kalp krizim şiddetli bir tartışmanın ardından geldi. Sonuç olarak, bir iş kazası, kardiyologum böyle demişti.

1968'de, “olaylar”ın izlerini hâlâ taşıyan Sorbonne'da, “Porphyrios ve Victorinus” adındaki tezimi nihayet verdim, buna ek olarak, bu oldukça esrarlı Hıristiyan hatibin hayatı ve eserleri hakkında başka bir tamamlayıcı tez (1972'de basıldı) daha sundum. Jürideki isimler; Maurice de Gandillac, Henri-Irénée Marrou, Joseph Moreau, Pierre Courcelle, Pierre-Maxime Schuhl idi.

O sıralar yabancı ülkelerde de biraz okunmaya başladım. Yine 1968 yılında Ascona Eranos Buluşmaları'na³ davet edildim. Bu davette, V. kısımdan meslektaşım Henry Corbin'in etkisi oldu; benim de Jung'un arketipleri, büyük melekler ve “hayali olan” (*imaginaire*) hakkında kendisiyle benzer bir coşkuya sahip olduğuma inanırdı. Kadro göz kamaştırıcı, diğer davetliler son derece sempatikti, ama ben hâkim ortodoksinin taraftarlarından biri değildim. Yeni-Platonculuğun doğa felsefesi üzerindeki etkisi üzerine bir konferans verdim, oldukça ölçülü bir heyecanla

³ Hâlâ devam eden Eranos buluşmaları ilk olarak C. G. Jung'un girişimleriyle büyüleyici bir mekânda başladı: Ascona'da, Majeur Gölü kıyısında. İlki 1933 yılında, “Doğu'da ve Batı'da yoga ve meditasyon” başlığı altında yapıldı. Bu buluşmalara diğerlerinin yanında (liste çok uzun) şu kişiler davet edildi: H. Corbin, J. Daniélou, G. Holton, K. Kerényi, L. Massignon, P. –J. De Menasce, P. Pelliot, H. –Ch. Puech, K. Raine, S. Sambursky, G. Scholem, E. Schrödinger, vs. 1968'deki katılımım sırasında beni en çok etkileyen kişi biyolog A. Portmann olmuştur.

karşılandı bu, 1974 yılında ikinci kez davet edildim. Majeur Gölü'nün manzarası her zamanki gibi muhteşemdi. Sokrates figürü üzerine konferansım biraz daha iyi karşılandı, ama o zamandan sonra bir daha çağırılmadım.

Hans Blumenberg sayesinde, 1970 yılında Académie des Sciences'et de Littérature de Mayence (Mainz Bilimler ve Edebiyat Akademisi) üyesi oldum. Oturumlara titizlikle katıldım ve bu sayede Alman meslektaşlarımla sürekli temas halinde kalabildim.

J. C.: O halde 1968'e doğru, kürsünüzde ilgilenilen konular geniş ve Marius Victorinus arkanızda duruyor. Onun hakkında yaptığınız çalışmalar filolojik disiplini edinmenizi sağladı, sizi buna mecbur etti. Ve yine biraz da onun sayesinde, tutarsızlıkları nedeniyle, kendinize antik felsefenin ne olduğunu sormaya başladınız. Araştırmalarınız böyle bir güzergâhta mı ilerledi?

İlk olarak, eğitimim sırasında araştırmalarımı Plotinos'un mistik risaleleri üzerine yoğunlaştırdım ve sonunda, ancak daha sonra hayata geçirebildiğim, Plotinos'un eserlerinin yorumlu bir çevirisini yapma arzusu duydum. Ama Plotinos ve özellikle de o zamanlar kendisi hakkında dersler vermeye başladığım Marcus Aurelius üzerine yaptığım çalışmalar bu sefer beni, antik felsefe fenomeni üzerine daha genel bir şekilde düşünmeye sevk etti; sadece ruhani bir fenomen olarak değil; sosyal, sosyolojik bir fenomen olarak. Kendime şu soruyu sormayı denedim: Bir filozof olmak neydi, felsefe okulları nelerden meydana geliyordu? İşte böylece felsefeyi salt bir teori olarak değil, bir yaşam biçimi olarak tahayyül etmeye başladım.

Bu dönemle birlikte; antikçağdaki ruhani alıştırmalara, yani fiziksel alanda besin rejimi, söylemsel düzende diyalog veya tefekkür, görüsel (*intuitif*) alanda temaşa gibi pratiklere çok daha fazla önem vermeye başladım. Bunların her biri uygulayan özne-

de değişim ve dönüşüm gerçekleştirmeyi amaçlıyordu. Felsefe üstadının konuşmasının bizzat kendisi bile, öğrencinin onu dinlemesi veya diyaloga katılmasıyla ruhani bir alıştırma biçimine bürünebiliyordu, zira ancak böyle bir katılım sergileyen öğrenci ruhani olarak ilerleyebilir, içsel olarak dönüşebilirdi. Tam da bu sıralar, Paul Rabbow'un *Seelenführung* (Ruhların Yönlendirilmesi) adlı kitabını okudum; Epikürosçularda, Stoacılar da bu pratiklerin alabildiği biçimler anlatılıyordu. Kitap aynı zamanda antikçağın maneviyatı ile Hristiyan maneviyatı arasındaki sürekliliğe işaret etme meziyetine de sahipti, ama ruhani alıştırma-
ların sırf retorik veçhesiyle kendini belki de çok fazla sınırlayarak yapıyordu bunu.

Karımın kitabı ve onunla yaptığımız sohbetler anlamaya çalıştığım fenomenin yeni veçhelerini ortaya çıkardı. Sonuç olarak bu çalışmalar 1977 yılında, *Annuaire de V^e section*'un (V. Kısım Yıllığı) giriş yazısı olarak yayımlanan "Ruhani Alıştırmalar" makaleme öncülük etmiş oldu. Bu makale açık ki, derslerimde yaptıklarımın bir numunesini vermeyi amaçlıyordu. Ama aynı zamanda, yavaş yavaş fark ettim ki, bu makalede dini bir yaşamı süremeyen veya sürmek istemeyenlere salt felsefi bir yaşam modeli seçeneğini öneriyordum.

J. C.: Dinle ilgisiz insanlara salt felsefi bir yaşam seçeneğini sunmak, başlı başına dikkate değer bir program değil mi? Bu proje, başka bir seviyede, uzmanlık araştırmalarınızın bir bölümüne de anlamını veren şey değil mi? Ama bu makalenin adı "Ruhani Alıştırmalar"dı. Her şeye rağmen bu ifadede yine de dini bir şeyler yok mu? Tek hakiki din felsefedir veya Porphyrios gibi, "sadece bilge kişi din adamıdır" şeklinde bir düşünceniz var mı?

Hristiyan ruhani alıştırmaları olduğu için, ruhani alıştırma denen şeyin dinin alanına girdiğine inanılıyor. Ama Hristiyan

ruhani alıştırmaları, Hıristiyanlığın, 2. yüzyıldan itibaren, kendini Yunan felsefesi modeli üzerine kurulu bir felsefe gibi sunmak isteği sonucunda ortaya çıktı, yani Yunan felsefesinden ödünç alınmış, içinde ruhani alıştırmaları barındıran bir yaşam modeli olarak kendilerini sunma gayretindeydiler. Bireyin içsel bağlanışını gerektirmeyen, daha çok sosyal bir fenomen olarak gözüken Yunan ve Roma dinleri ruhani alıştırmalar mefhumundan tamamen habersizdi. Bununla birlikte, Budacılık veya Taoculuk gibi birçok din, takipçilerine ruhani alıştırmaları da kapsayan felsefi bir yaşam biçimini salık veriyordu. O halde felsefi ruhani alıştırmalar ve dini ruhani alıştırmalar olabilir. Örneğin laikliğin en şaşılaştıran zamanlarında, 1900'lere doğru yayımlanan *L'Education de la volonté* (İradenin Eğitimi) adlı kitabında Payot, benim ruhani alıştırmalar dediğim şeyi öneriyordu; ruhani geri çekilmeden bahsediyor, bunun kalabalık bir ortamda dahi mümkün olduğunu söylüyordu, vicdan sorgulamasını ya da kendine hâkim olmak için farklı teknikleri konu ediniyordu.

Daha genel bir yaklaşımla bana öyle geliyor ki, felsefe ve dini keskin bir şekilde ayırt etmeye özen gösterilmesi gerekiyor. Bu sorunu, bugün artık aramızda bulunmayan fakat zamanında benim sıkı bir dostum olan Neuchatel'li felsefeci Fernand Brunner ile sıklıkla tartıştım. Dine felsefi bir tını, felsefeye de dini bir tını vererek ikisini mümkün olduğunca yaklaştırmaya çalışırdı. Kendi adıma, -belki de yanlışlıyorumdur- "din" kelimesinin, Tanrı'ya veya tanrılara adanmış ingeleri, kişileri, adakları, yerleri ve bayramları içinde barındıran bir fenomeni betimlemek için kullanılması gerektiğini düşünüyorum. Bunların hiçbirisi felsefede kesinlikle yoktur. Şöyle sorulabilir: Zihindeki ve hakikatteki bir dinle, toplumsal veçhelerinden ve ritüellerinden arındırılmış; Tanrı'nın mevcudiyetinin alıştırmasını yapmaya indirgenmiş bir dinle ne yapacaksınız? Böyle bir soruya onun, bilgeliğin veya felsefenin alanına girdiğini söyleyerek cevap verirdim.

Yine bu nedenle, farklı dinlerde görünüyor olabilseler de,

mistik fenomenlerin hususi olarak dini olduklarını düşünmüyorum. Biraz önce saydığım toplumsal veçheleri kendilerinde barındırmazlar ve örneğin Plotinos'ta salt felsefi bir perspektifte bulunurlar. Bunları, Georges Bataille gibi tamamen ateist felsefecilerde de gözlemlediğimiz olur.

Kökenlerinden itibaren felsefe bir din eleştirisi olarak gelişti. Örneğin Ksenophon'un ki yıkıcı bir eleştiriydi çünkü o, insanların tanrıları kendi hayal dünyalarında yarattıklarını söylüyordu. Aristoteles'in, Platon'un, Epikürosçuların, stoacıların ve sonra yeni-Platoncuların yaptıkları ise felsefenin son noktada dini felsefeye dönüştürme eğiliminde olması anlamında, arındırıcı eleştirilerdi. Bunu ya bir teoloji ama salt rasyonel bir teoloji geliştirerek ya da farklı tanrıları felsefi biçimde düşünebilmek için alegorileri kullanarak yapıyorlardı; örneğin stoacılar için Zeus'un ateş Hera'nın su olması gibi. Benzer bir şeyi yeni-Platoncular, pagan tanrıları ile Platoncu varlıkları özdeşleştirerek, Epikürosçular ise tanrıları bilgiler gibi tahayyül ederek yapıyorlardı. Felsefenin genel olarak dini, onu mitik içeriğinden arındırarak ve ona felsefi bir içerik vererek akılcılaştırma eğilimi hep var oldu.

J. C.: 4 ve 5. yüzyıllarda yeni-Platoncuların tamamen dine özgü pratikleri felsefelerine kattıkları söylenerek size itiraz edilebilir, çünkü felsefi yaşam biçimleri içinde ritüeller, teürji ritüelleri bulunuyordu. Teürji büyü olmasa da, ruhani bir etki yaratmak için maddi nesneleri kullanması ölçüsünde büyüye benzetilebilecek bir şeydi.

Her şeyden önce şunu anlamak gerekir; yeni-Platoncuların, pagan tanrılarını kendi sistemlerindeki çeşitli unsurlara karşılık gelecek şekilde kurgulamaya çalışması, insani hayal gücünün bu ürünlerindeki kutsal korkuyu ve cazibeyi tamamen öldürdü. Onların arındırıcı eleştirisi neredeyse yıkıcı bir eleştiridir. Ama diğer taraftan, felsefeye bazen batıl ve çocuksu denebilecek pratik-

leri soktular. Bu tamamen doğru. Ve bunun affının zor olduğunu düşünüyorum. Tam da bu nedenle İambilikos ve Proklos'u sevmem. Dinin felsefe alanına bu şekildeki sızıışı benim için hep bir muamma oldu. Burada, o dönemde, kendini Platonculuk tavrına yakın duran, ama bir yandan da arındırıcı ritüelleri olan bir felsefe gibi sunan Hristiyanlıkla girilmiş talihsiz bir rekabet çabasının söz konusu olduğuna inanıyorum.

Bu sızma, İambilikos'un haleflerinin metafiziğiyle de ilintiliydi. Onlar da biraz Hristiyanlar gibi düşünüyorlardı; ruh gerçekten de bir tür ilk günah nedeniyle maddenin içine düşmüştü ve bu nedenle de ancak, ilahi lütfun yardımı ve maddi ritüeller yoluyla kurtuluşa erişilebilirdi. Ama bunlar Plotinos'ta yoktur.

J. C.: Platonculuk, Platon'dan beri geleneksel olarak, seçkinlere mahsustur. Hoi polloi, harfi harfine "kalabalıklar", kitle, hiçbir şey anlamaz Platonculuktan. Ama, yeni-Platoncu İambilikos teürjide üç seviye belirler ve bunlardan birini, maddeye bağlı, sıradan insanlar için öngörür. Belki burada da Hristiyanlar kadar geniş bir alanı kapsama çabası söz konusu, zira Hristiyanlar hep kendi mesajlarının evrensel olduğunu söylüyorlardı.

Evet, burada pagan filozofların Hristiyanlıkla ona özgü alanda mücadele etme kaygılarını görüyoruz yine. Daha sonra, imparator Julien, pagan rahiplerin Hristiyan rahipler kadar ağırbaşlı olmalarını ve kendilerini hayırseverlik işlerine adanmalarını isteyecekti. Bir tür yeni-pagancılığın doğuşuna tanıklık ediyoruz burada; bir teolojisi olan, farklı tanrıları tek ve bilinemez bir İlke'den sudur edişe indirgeyen ve *polloi*'a da kendi kurtuluşunu vaat eden arındırıcı veya kutsal ritüellere sahip yeni bir pagancılık. Rönesans'ta Gémiste Pléthon ve diğer hümanistlerin yeniden canlandırmaya çalıştıkları bu yeni-pagancılıktır. Böylece, bu yeni-pagancılıkta Hristiyanlığın ve paganlığın birbirine bulaşmış olduğunu ortaya koyabiliriz.

J. C.: “Gerçek” dinlerin çoğu, yani teologların kuramsallaştırdığı değil de insanların uyguladığı dinler, dualar (kurbanlar, adaklar, büyü ritüelleri, aklınıza gelebilecek diğer her şey) sayesinde, başka türlü umutsuz gözükten durumlara tanrıların çare olacağı umuduna karakteristik olarak sahip değil mi? İncil’in Tanrısı, Yunan tanrılar boyun eğmeye razı olurlar. Filozofların tanrısı ise hiç öyle değildir. Nitekim Homeros’un şu ünlü dizesi bütün Yunan filozofların öfkelenmesine neden olmuştur: “Tanrılar da boyun eğderler.”

Evet. Arındırıcı eleştirinin özelliklerinden biri de bir şey talep eden duaların boşunallığını gözler önüne sermek ve bunun saçmalığının altını çizmekti, çünkü en çelişkili yakarışlar tanrılara yöneltilir; insanlar yağmuru ve güzel havayı aynı anda isterler, kendi zaferlerine karşılık başkalarının mağlubiyetini talep ederler.

Ama bu konuda, iki ince farkı belirtmek gerekir. Bir taraftan, Yunan olsun Latin olsun filozof pekâlâ Tanrı’ya veya tanrılara yönelebilir. Ama burada tanrıları yumuşatmayı amaçlayan “dini” bir dua söz konusu değildir; tersine, Epiktetos’un dediği gibi, tanrılara övgüler düzen ilahiler söz konusudur. Bu stoacı filozofun uğraşlarından biri de Tanrı’yı yani ona göre Evrensel Akıl’ı terennüm etmektir. Bu temaşaya dayalı ruhani bir alıştırmadır.

Diğer taraftan, stoacılar da ve Platoncu gelenekte dinin felsefe kesin hatlarla belirlenmiş bir yeri olduğunu dikkate almak gerekir. Din tam olarak, “ödevler” teorisi kapsamında yer alır. Epiktetos’un *Kılavuz*’unda görülebileceği gibi, tanrılara karşı ödevler, filozof olarak onları yumuşatma amacı gözetmeksizin onların iradesini kabul etmeyi ama aynı zamanda vatandaş olarak site dininin gereklerini yerine getirmeyi, örneğin ataların adetlerine uygun şekilde şarap içerken bir parçasını da toprağa dökmeyi, kurban adamayı içerir. Tanrı mefhumunun arındırıl-

ması ve toplumsal konformizm bu şekilde bir arada var olur. İşte bu nedenle bazı filozoflar, örneğin Cicero, din eleştirisini sürdürürken, kendilerini çevreleyen toplumsal gerçekliğin bir unsuru olarak dini uygulamaların, kurbanların, kehanetin ve daha başka şeylerin meşruluğunu kabul edebilir.

J. C.: Birkaç istisna hariç antik filozoflarda dine karşı takınılan bu ortak eleştirel tavır, ortaçağın sona ermesinden sonra Rönesans'ta yeniden ortaya çıkıyor.

Ortaçağda her şey değişir, çünkü filozof artık dinin hizmet-kârından başka bir şey değildir, ama felsefe teolojiden bağımsız hale gelir gelmez, yeniden, arındırıcı veya yıkıcı, bir din eleştirisi haline gelir. Bütün filozoflarda, örneğin Kant'ta olduğu kadar Spinoza'da da felsefenin her zaman Tanrı fikrini arındırma, onu dine özgü temsillerinden soyma eğilimi vardır.

Doğal din olarak adlandırılan şey bana kalırsa teist bir felsefeden başka bir şey değildir, onda dinin özü olan ritüeller yoktur. Bu arada, dini bu şekilde tanımlayarak, Tanrı'dan, aşkınlıktan, gizemden her bahsedildiğinde din kelimesini kullanan oldukça yaygın bir alışkanlıkla zıt düştüğümün farkındayım. Bu durumu Thomas Mann'da⁴ gözlemledim; mektubunda şöyle bir tespitte bulunuyor: “Bir gizem içinde yaşıyor ve ölüyoruz ve bu durumun bilincinde olmayı, eğer istenirse, dinselikle diye nitelendirebiliriz.” Aynı şekilde Einstein, bilimsel dinselikle veya kozmik dinden bahseder, ödüllendiren veya cezalandıran bir Tanrı'yı tamamen reddederek kendi konumunu şöyle sunar: “Yaşamın gizemi karşısında, yoğun bir heyecan yaşıyorum.”⁵ Marleau-Ponty ise açılış dersinde, Einstein ve Thomas Mann ile aşağı yukarı

⁴ Thomas MANN, *Lettres* (Mektuplar), c. III, 1948-1955, Paris, 1973, s. 424.

⁵ A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde* (Dünyayı Nasıl Görüyorum), Paris, 1979, s. 10 ve s. 17-9.

aynı şeyleri söyledi, ama tabii haklı olarak, felsefi bir tavrın söz konusu olduğunun altını çizerek: “Felsefe dünyanın ve bizlerin varoluşunun kendinde bir sorunsal taşıdığını fark etmemizi sağlar, öyle bir sorunsal ki; Bergson’un dediği gibi ‘üstadın defterinde’⁶ bir çözüm aramaktan asla bıkmayız.” Marleau-Ponty bu felsefi tavrı ateist olarak nitelendirmeyi reddeder çünkü bu tavır, kutsalın yerini değiştirmekten ya da onu farklı şekilde tanımlamaktan ibarettir.

J.C.: Siz ne ders verme icazetine sahipsiniz ne de Ecole Normale Supérieure mezunusunuz ve moda olan bir tez konusu seçerek kariyerinizi parlattığınız da söylenemez. Yine de, 1982’de, Collège de France’a seçildiniz. Her ne kadar Foucault ile sizi ayıran pek çok şey olsa da onun girişimleriyle gerçekleşti bu.

Süreç 1980 Sonbaharında başladı. İlk kalp ameliyatımdan sonra, hastaneden henüz çıkmıştım. Foucault’dan bir telefon aldım. Hautes Etudes’deki bir dinleyicim, Pasquale Pasquino, Foucault ile yakından tanışıyordu ve onu ruhani alıştırmalar üzerine makalemden haberdar etmişti. Telefonda bana Collège’e takdim edilmek isteyip istemediğimi sordu. Hem çok şaşırdım hem çok sevindim. Burada seçimler hep iki ayrı evreden oluşur. İlk önce, kürsünün adı seçilir, fakat önceden hangi kürsünün hangi adaya karşılık geleceği bilinir. Bu ilk evre için “unvanlar ve çalışmaları” hakkında bir yazı yazmak gerekir, sonra bilimler ve edebiyat alanlarında çalışan tüm hocalar ziyaret edilir. Bu ziyaretleri 1981 sonbaharında yaptım. Çok ilginç bir deneyim oldu. Biliminsanlarının yazınsal alana dair geniş kültürleri ve benim çalışmalarına olan ilgileri karşısında şaşırmıştım. Sonunda seçim günü geldi; 29 kasım pazar günüydü. Beni takdim eden Paul Veyne oldu. Öğleden sonra Foucault telefonla arayarak ku-

⁶ Marleau PONTY, *Eloge de la philosophie* (Felsefeye Övgü), Paris, 1953, s. 53-4-5.

rulun benim başvurduğum kürsüyü kabul ettiğini söyledi. İkinci evre pek zor olmayan, daha çok törensel bir anlamı olan “isim” seçimi idi. Yine bir ritüel olan üçüncü evre, Şubat 1983’te açılış dersimi verişimdi. Konuşmamda, antik felsefe mefhumuna ne anlam verdiğimi sunmaya çalıştım. Böylece bu saygıdeğer kuruma kabul edildim, kurul üyeleri devasa bir masanın etrafında oturuyorlardı ve arkalarında, kurumun I. François tarafından kuruluşunu temsil eden kocaman bir tablo vardı. Üyelerine kendi araştırmalarını geliştirme özgürlüğünü vermesi ve bunlardan geniş halk kesimlerinin yararlanmasını sağlamasıyla öne çıkan bir kurum. Onu sadece biraz fazla iddialı bulduğum sloganı nedeniyle eleştirebilirim: *Docet omnia*.^{*} Çünkü elbette orada her şey öğretilmiyor ve aynı şekilde her profesör uzmanı olduğu alandaki bütün bilgileri öğretmiyor, sadece kendi disiplindeki belli hususi alanlarda bilimi ilerletmeye çabılıyor. Bu kendi başına çok iyi bir şey zaten. Bana gelince, eğitim verdiğim dokuz sene boyunca, üzerinde çokça çalıştığım ve çok sevdiğim konular hakkında konuştum: yaşam tarzı olarak felsefe, antiklerin doğa karşısındaki tavrı, Plotinosçu mistisizm, Marcus Aurelius’un stoacılığı.

Sonuç olarak aşağı yukarı on sene boyunca çok büyük bilgilerle birlikte oldum ama bundan yararlanmayı bilemediğim ya da beceremediğim için pişmanlık duydum. Ancak tek tük arkadaşlar kurabildim.

J. C.: Kirk senelik araştırmalarınızdan ve hocalığınızdan sizde kalan genel izlenimler nelerdir? Fransız üniversite sistemi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Her şeyden önce, bünyesinde kişisel araştırmalar yapabildiğim kurumlara art arda kabul edildiğim için çok şanslı olduğumu teslim etmeliyim. CNRS’te araştırmacı olarak başladım ve o

^{*} Her şeyi öğretir. -y.n.

zamanlar insan bilimlerinde araştırmacılar bireysel olarak kolektif projelere katılsalar bile (örneğin ben, Raymond Bayer'in gerçekleştirmeyi arzuladığı *Vocabulaire philosophique du latin médiéval* (Latin Ortaçağ Felsefe Sözlüğü) için bazı başlıklar hazırlamıştım) özellikle kendi seçtikleri projelerle ilgili çalışmalarını için serbest bırakılıyorlardı. Ama şimdi, kesin bilimlerde normal olan bir yöntem kopya ediliyor; araştırmacılar ekip çalışmasına katılmaları isteniyor ve bu da onları esas meşguliyet alanlarından ve belki de uzmanlıklarından uzaklaştırıyor. Bu nedenle o hale gelindi ki tek bir araştırmacının veya küçük bir araştırma grubunun çok daha hızlı gerçekleştirebileceği bir iş için ciddi sayıda personel toplanıyor. Öte yandan, 50'li veya 60'lı yıllarda benim tanıdığım araştırmacıların yalıtılmışlıkları feci bir durumdu. Daha sonra iki ideal kuruma kabul edildim; Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE) ve Collège de France. Buralarda biraz önce de dediğim gibi araştırma ve hocalık faaliyetlerinizi olağanüstü bir uyum içinde sürdürebilirsiniz. EPHE'ye elimde doktora tezim yokken ve ders verme icazetine sahip değilken kabul edildim, Collège'e ise, temel şartlarından biri Ecole Normal Supérieure mezunu olmak olan entelektüel seçkin sınıfından biri olmadığım halde kabul edildim. Bugün beşeri bilimler ortamında sesini duyurabilmek için vazgeçilmez olan iyi yetişmiş insan dilini bile konuşamıyordum.

Dolayısıyla çok şanslıydım. CNRS'e Raymond Bayer'in tek bir tavsiyesiyle kabul edilmiştim. O dönemde, 1950 veya 1951'de, CNRS komisyonlarının üyeleri olan hocalar sınırsız bir güce sahiptiler. Sonra, Katolik Enstitüsü'nden tanıdığım René Roques ve öğrencisi olduğum Henri-Charles Puech'ün desteği sayesinde EPHE'ye kabul edildim. Biraz önce dediğim gibi, eğer Collège de France'a seçildiysem bu büyük ölçüde Michel Foucault'ya benden bahseden Pasquale Pasquino nedeniyledir. O kadar az tanınıyordum ki, Foucault'nun benim adaylığımı tavsiye ettiği meslektaşlarından biri, beni karımla karıştırmış; "Ah evet, şu Seneca üzerine kitap yazan!" demişti. Çok şanslı olduğumu söy-

leyerek, aslında daha şimdiden ulusal eğitimdeki seçimleri yöneten sistemi eleştirmeye başlamış oluyorum. Başarılı olmak için yapılması gerekenlerden habersiz olmama rağmen şanslıydım. Doğru zamanda doğru kararlar almak gerek. Ailelerin, Ecole normal supérieure veya diğer büyük okulların sınavlarında çocuklarının nasıl başarılı olabileceğini daha liseden itibaren düşünmesi gerekiyor: En iyi lise hangisi, en iyi hazırlık sınıfı nerede? Sonra tez danışmanını iyi seçmeniz gerekir, sizi CNRS'e veya üniversiteye kabul ettirebilecek güçlü biri olmalı. Zira her şey güçlü bir hamiye bağlı.

İster kariyer, ister kitap yayımı söz konusu olsun, her şeyi düşünmek, akıllı bir taktik benimsemek gerekiyor. Collège international de philosophie'nin bir seansı sırasında, birkaç sene oluyor, *Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe* adlı kitabımı, "gizlice" dağıtım ağı zayıf olan bir yayınevinde, Etudes Augustiniennes'de yayımlattığım için neredeyse azarlandım. Ama geniş kesimleri hedefleyen yayım ortamlarıyla hiç ilişkim yoktu ve çalışmalarımın bir derlemesi olan kitabımı basmayı kabul ettiği için arkadaşım Georges Folliet'e minnettardım. Collège de France'ta hoca olduğum zaman işler değişti. Garip biçimde, saydamlığım ortadan kalkmıştı! Kesinlikle önceden öyleydim, çünkü Collège'de bir kürsü için aday olan biri adaylığı için beni ziyarette geldi ve beni tanıdığı için mutlu olduğunu söyledi. Oysaki, daha iki üç yıl önce katılımcı sayısı pek de fazla olmayan bir kolokyuma birlikte katılmıştık: Gözünün önünde bir konuşma yapmıştım, onunla beraber karşı karşıya defalarca yemek yemiştik ve hatta onunla konuşmuştum... Ama o zamanlar sadece EPHE'de bir yöneticiydim ve bu, büyük bir kariyer perspektifinden bakınca pek işlevsel olmadığından pek ilgi çekici de değildi. Dolayısıyla özel olarak onun dikkatini çekmemiştim.

Eğitim sisteminde düzenlenen seçimler çoğunlukla talihin, farklı çıkarların ve farklı politikaların tesadüfen bir araya gelmesiyle belirlenir. Bahsettiğim üç seçim için de aynı şey söz konu-

su; kişisel meziyetlerim nedeniyle kabul edildiğim ispatlanmış olmuyor. Bununla övünmek hata olurdu. Bir enstitüye seçilmiş olmak, ne kadar itibarlı olursa olsun, sizin de muteber olduğunuzu kanıtlamaz hiçbir şekilde. Bazen seçkin sistemden, seçkinlikten veya liyakatçilikten bahsedilir. Ama gerçekten seçtiğimiz bir seçkinler grubu mudur? Seçim her zaman, uzmanlığa, zekâya, ahlaki değere, çalışmaya göre mi yapılır? Seçime etki eden gerçek etkenler nelerdir? Bu nihai olarak bir tesadüfler kümesidir: doğum, talih, iyi seçilmiş lise, beceriklilik, şans (o sırada hazırlıklı olduğumuz sorularla karşılaşmak veya güçlü bir hamiyeye sahip olmak ya da bir müzakerede pazarlık payı olmak). Kariyer yollarını açan, devletin personel ihtiyacını karşılayan bu ünlü sınavlar çoğunlukla “koşulların ve rastlantının sınavları” değil mi?

J. C.: Yarışmalardan ve özellikle de ders verme icazetinden pek hoşlanmıyor gibisiniz.

Yarışma sistemi, özellikle de ünlü ders verme icazeti, adayların bilimsel ve insani gelişimine zarar vermiyor mu sizce de? Retorik niteliklere, bir konu yeterince bilinmese bile onu kurnazca ele alma becerisine, zarif ve karanlık bir şekilde konuşma sanatına öncelik tanınmıyor mu çoğunlukla? Daha 1841’de, Balzac *Köy Papazı* adlı kitabında onun döneminde de var olan yarışma sisteminin işleyişini ustaca betimliyordu (bir gencin herhangi bir yarışmada başarılı olması, diyordu Balzac, onun olgunluk çağında nasıl bir değere sahip olacağı hakkında hiçbir kesinlik vermez). 1900’de, René Haussoulier, Charles Michel’in yaptığı Yunan kitabeleri derlemesine yazdığı önsözde, “küçük düşürücü sınavlar”dan, “lisans veya ders verme icazetiyle sınırlanmış ufuklar”dan, “farklı işlere girişmek için ne boş zamana ne de cesarete sahip olan Fransız öğrencileri”nden bahsediyordu. 1961-1962 eğitim döneminde Ecole Pratique des Hautes Etudes’ün V. kısımın-

da verdiği dersler hakkında yazdığı raporda, Peder Festugière şunları belirtiyordu: “Fransız öğrencilerin tamamen meraktan yoksun olması oldukça üzücü bir şey. Anlamsız rutinler içinde zihinler kararıyor ve beşeri bilimlerin özünü oluşturan zihinleri biçimlendirme uğraşının yitip gittiği görülüyor.” 21. yüzyılın başlamasıyla bir şeylerin değiştiği gerçekten söylenebilir mi?

Her ne olursa olsun, başlangıçta bahsettiğim probleme geri dönersek eğer, adayın nitelikleri bazen bir elemeye, karar vermeyi sağlayan esas etken olmayabiliyor. İşlerini her zaman iyi yaptıklarına inanan insanları sorumlu tutmuyorum burada, bana kusurlu gelen seçim sisteminden bahsediyorum. Bu sistemde, politika çoğunlukla büyük rol oynuyor, “politika” kelimesinden özellikle yerel politikayı anlıyorum. Üniversitelerde, avantaj zaten o yerde olan adaylara veriliyor, bu bir noktaya kadar anlaşılabilir, ama yine bu durum, diğer adayların meziyetlerinin değerlendirilmesini ortadan kaldırıyor. Ayrıca emekliliği yaklaştırmış birçok hoca, kendi mirasçılarını düşünüyor ve uzmanlıklarıyla ileride kendi yavrularının seçilmesini tehlikeye atacak veya gereksiz kılacak birçok yetenekli adayın seçilmesine engel oluyorlar. Politika ayrıca şu veya bu hocanın şu veya bu akademiye seçilmek konusundaki meşru arzusu nedeniyle de devreye giriyor. Ama bunun için, insanın kendisini faydalı biri haline getirmesi gerekir. Bazen şu veya bu akademisyenin kendi desteklediği adayın seçilmesi için ısrarcı tavsiyelerde bulunmasına hoşgörüyle bakılabilir, zira bu kişi, kendi adayının değerli katkılarda bulunabileceği kanısında olabilir. Ama diğer taraftan, güçlü kişiliklerin etkisi altında, Ecole Pratique des Hautes Etudes ve Collège de France’ın seçimleri hakkında fikir belirtme hakkı olan şu veya bu akademi, bu enstitülerden birinin kurul kararını kabul etmeyi reddedebilir. Bunu yaparak, daha çok politik ve bazen de bilimsel olmaktan çok dini nedenlerle, şu veya bu adayın bakanlık tarafından atanmasını engellerler. Sonuç olarak seçim sırası değiştirilir: ikinci sırada seçilen birinci sıraya

yerleştirilir. Bu nadiren olur. Ama görülmemiş değildir. Ünlü örnekleri olmuştur bunun. Ne mutlu ki milli eğitim bakanlığı etki-leme çabalarına her zaman taviz vermiyor. Ayrıca bu durumun yüzyıllık bir mesele olduğu söylenebilir, zira 1909 yılında Ahlakî Bilimler Akademisi, aynen bu şekilde, modernist Alfred Loisy'nin Collège de France'a seçilmesini engellemeye çalışmıştı.

Collège de France hususunda ise. seçimlerin nesnelliğini sağ-
lama almak için bu kurumun oldukça ciddi önlemler aldığını ka-
bul etmek gerekir. Aday, aldığı unvanları ve çalışmalarını, ayrı-
ca hatları çok belirgin bir eğitim projesini sunmalıdır. Kurulun
bütün üyelerinin de bunları dikkatlice okuduğu bilinir. Dahası,
aday bütün hocalara ziyaretler yapmalıdır, böylece hocalar
onunla konuşarak adayın kişisel nitelikleri hakkında da fikir sa-
hibi olurlar. Ama kurul, “biliminsanları” ve “edebiyatçılar”dan
oluşur ve “biliminsanlar”ının “edebiyatçılar”ın projelerini anla-
makta, “edebiyatçılar”ın da “biliminsanları”nın projelerini anla-
makta zorluk çektiğini söylemek lazım. Ayrıca, adayların araş-
tırmaları bazen o kadar hususi oluyor ki, en azından edebiyat
alanında, kendi meslektaşları bile adayın çalışmalarının değerini
takdir etmekte zorlanıyor. Buna nasıl bir çare bulunabilir? Belki
çalışma alanları adayınkilere çok yakın olan, kurul dışından,
mümkünse Fransa dışından uzmanların fikrine başvurarak. Her
durumda, burada belki de çözümü olmayan ama gerçek bir
problem var. Zorlukları gözlemliyorum ama bir çözüm bulmak
için meselenin her yönüyle uzun uzun değerlendirilmesi gerekti-
ğini düşünüyorum.

J. C.: CNRS'den bahsetmeyecek misiniz?

CNRS'de aşağı yukarı on dört sene boyunca bulundum. Araştırmacıların o dönemdeki güvencesiz konumunu göz önüne
alarak, ki CNRS hâlâ şaşaalı bir zamanındaydı, işten çıkarılma
durumunda, eğer mümkünse savunulmak için bir sendikaya,

CFDT'ye kaydoldum. Ve o zamanlar, CFDT'nin üye sayısı o kadar da fazla olmadığı için ben de insan bilimleri sektöründe bazı sendikal görevleri yerine getirmek durumundaydım, biyolog Matmazel Yon da sağın bilimler sektörüyle ilgileniyordu. Örneğin, araştırmacıların komisyonlarda delege sahibi olma hakları olduğunda, kendilerini orada temsil edecek bir CFDT temsilcisini seçme hakları oluyordu. Ben de, sendikanın temsilcisi olarak felsefe komisyonuna seçilmiştim. Bu, CNRS'nin yönetimine katılmamı ve işlerin nasıl yürüdüğünü görmemi sağladı. Benim naçizane fikrimi sorarsanız, o dönemde araştırmacı alma yöntemi oldukça kusurluydu. Orada hüküm süren; *do ut des* (veriyorum ki sen de veresin) ilkesiydi.

Karakteristik bir örnek: Katıldığım bir oturum sırasında, komisyon başkanı, ki kendisi birkaç hafta önce şu veya bu adayın dosyasını okuyarak değerlendirmelerini sunacak raportörleri seçmişti, Bay X'e desteklediği adayın dosyasını vermişti ve karşılığında raporunu hazırlamak üzere Bay X'in desteklediği adayın dosyasını almıştı. Ama sonradan anladım ki komisyon başkanı iki rapor hazırlamıştı: lehte rapor; Bay X'in sözleşmeyi doldurması durumunda okunacak rapor ve Bay X'in sözleşmeyi doldurmama durumu için hazırlanmış aleyhte rapor. Sonuçta başkanın desteklediği aday kabul edilmişti ve hemen sonra da Bay X'in desteklediği aday. Bu başkanın gözünde, Bay X'in adayının gerçek değerinin çok az önemi vardı. Onun için sadece ödüllendirmenin veya intikam almanın bir aracıydı.

Ayrıca, CFDT sendikasının CNRS'de, en azından o dönemde, pek de kuvvetli olduğu söylenemezdi, öyle ki araştırmacı olarak kuruma kabul edilebilmek için FEN'ye bağlı bilimsel araştırmacıların ulusal sendikası tarafından desteklenmek gerekiyordu. EPHE'de, 1964'ten sonra, yönetici konumuna geldiğim zaman, her bakımdan yetkin ve bunun kanıtlarını da uzun süredir gösteren bir adayı sunmak istedim ama kabul edilmesini sağlamayı başaramadım. Takip eden üç sene boyunca aynı adayı gösterme-

ye devam ettim ama sonuç alamadım. En sonunda kendisine şöyle dedim: başka bir sendika sizi aday gösterebilir, Untel'e gidip bir bakın. Sonraki sene hemen kabul edildi. Yani adayların kabulü onların değerine göre değil, sendikal politikaya göre gerçekleşiyordu.

1968 veya 1969 yılında CNRS reformu için bizden tavsiyelerde bulunmamız istenmişti. Dönemin insan bilimleri yöneticisine yazdığım mektupta yabancı ülkelerdeki, Almanya'da, İsviçre'de ve sanırım Kanada'da da uygulanan bir sisteme geçilmesinin uygun olacağı tavsiyesinde bulunmuştum. Zira orada, bir araştırmacının seçimi veya bir araştırma laboratuvarının kuruluşu veya bir kitabın basımı için ödenek ayırma söz konusu olduğunda, komisyon dışı uzmanlardan bir rapor hazırlamaları isteniyor. Hatta bu uzmanlar çoğunlukla yabancı ülkelere gidiyor.

Üniversiteden veya sendikadan belli kişilerin bu hakimiyetinin, bazı alanlarda, en azından insan bilimleri alanında CNRS'nin uyumlu gelişimine zarar verdiğini düşünüyorum. Felsefe komisyonunda bulunduğum dönemde, şunu söylemeyi alışkanlık haline getirmiştik: doğada organı yaratan işlemdir ama CNRS'de organ işlevi yaratıyor. Bununla şunu demek istiyordum; eğer güçlü bir profesör veya güçlü bir Untel sendikacısı devlet desteği ile bir laboratuvarın kurulmasına niyetlenirse, muğlak bir araştırma projesi sunması yeterdi ve komisyon söz konusu disiplin için bu projenin yararlı ve acil olup olmadığını sorgulamadan onun zaruri bir ihtiyaç olduğuna karar verirdi. Bir keresinde, CNRS reformu için toplanan komisyonda, üyeleri abuk sabuk bir metafor kullanarak güldürmüştüm: "Aslanı görünce tüyen köpekbalıkları". Öfkeli olduğum için beni mazur gördüler.

J. C.: Üniversite kütüphanelerinin işleyici konusunda kuşkusuz daha anlayışlı değilsiniz?

Üniversite kütüphanelerine odaklanmak için ünlü Fransa Ulusal Kütüphanesi problemini bir kenara bırakıyorum. Başka ülkelerde bulunduğunuzda ve Kanada'daki, İngiltere'deki, Almanya'daki, İsviçre'deki (ABD'de bulunmadım), kütüphanelere baktığınızda, öğrencilerin çok daha fazla dokümana Fransa'ya göre çok daha kolay bir şekilde ulaşabildiklerini gözlemlersiniz. Kanada'da, öğrencilerin içinde çalışabildikleri, bilgisayar kullanabildikleri küçük odacıklar barındıran kütüphaneler gördüm. Büyük Britanya'da ve Kanada'da, öğrencilerin kütüphane raflarına girişi serbesttir. Almanya'da, Frankfurt kütüphanesinde, kitap raflarına ulaşım imkânı vardı; Berlin'de ise, kocaman bir salonda, öğrenciler, bütün temel kitapları, yararlı literatürü, metin koleksiyonlarını, tarihsel koleksiyonları birebir ellerinin altında tutabiliyorlardı. Sorbonne kütüphanesinin okuma salonunda ise birkaç sözlük vardır, sonra Fransa Üniversiteleri Koleksiyonu (Grek veya Latin kaynaklı iki dilli metinler) vardır ki bu inanılmaz bir gelişme, ama nihai olarak oldukça yetersiz.

En üzücü olansa öğrencilerin yer bulmakta oldukça zorlanmaları, ihtiyaçları olan kitapları; ya ciltlemede olduğundan ya ödünç alındığından ya da çalındığından, elde etmek için bin bir zorluk çekmeleri. Uzun yıllar önce, bir kış günü, Sorbonne kütüphanesinin okuma salonunun yarısı kısmi olarak karanlığa gömüldü ve bu durum en ufak bir tamirat girişiminde bulunulmadan aylarca sürdü; öğrenciler ya el fenerleriyle geliyorlardı ya da hiç gelmiyorlardı. O dönem, kütüphane yöneticisine gidip tepki mi belirttim ama hiçbir işe yaramadı. Belki de o sırada yeterince saygınlığım olmadığından. Ama bu tür acil meseleler söz konusu olduğu zaman, saygınlık gibi kavramların rafa kaldırılması gerekmez mi? Taşra kütüphanelerinin büyük sefaletinden de kısaca bahsetmek gerekebilir. Bir keresinde, Marrou'nun önünde bir doktora tezinin kalitesini eleştirmiştim. O da bana şöyle cevap vermişti: "Ne bekliyorsunuz ki, adam taşrada çalışıyor."

J. C.: 1991 güzünde emekliliğinizi almadan önce, kariyeriniz sırasında hiç biraz geri çekilmek; ders vermek ve kitap yazmak dışında başka bir şey yapmak istediğiniz oldu mu?

Beş yaşındayken ailemin bana piyano alması ve piyano dersi aldirmaları benim için büyük şans oldu. On yaşında Küçük Seminer'e girene kadar piyano dersleri almaya devam ettim. Mozart ve Beethoven'dan sonatlar, Chopin'den valsler çalıyordum. Yaşım biraz büyüdüğünde, sabahları Mozart, öğlenleri Beethoven, akşamları ise Chopin çalmak gerektiğini söylüyordum. Sonra, org çalmayı öğrendim. Büyük katedraller için yapılmış, çalan kişiye emrinde bir orkestra olduğu izlenimi veren harika bir enstrümandı. Ayinlere org çalarak katkı sağlıyordum. Büyük Seminer'de ayin müziklerinden sorumlu kişi fazla duygusal ve romantik parçalar çaldığım için bana çıkmıştı. Elime klavsen için yazılmış, Bach'ın eserlerinden oluşan bir defter tutuşturmuştu ve başka da bir şey çalmamamı istemişti. Trioletlerden oluşan bir parçayı oldukça cansız ve gevşek bir şekilde icra ederek ondan intikam almıştım, öyle ki, öfkeli bir şekilde karşıma dikilip kesinlikle Bach'tan başka bir şey çaldığımı iddia etmişti. Ona zafer dolu bir edayla bana verdiği defterden çaldığım sayfayı göstermiştim. Bu arada, org için yazılmış Bach eserlerinin hayranlık verici olduğunu da eklemeliyim. Gençliğimde, piyano benim için bir tutkuydu. Ailemin yanındayken, her gün saatlerce çalıyordum. Kilise'den ayrıldıktan sonra çalmaya devam ettim, ama sonuç olarak iş ve kaygılar bana boş zaman bırakmadı. Ama sıklıkla tekrar başlamak için kendimi zorladım. Hatta daha geçen sene ders aldım. Çalıştığım konu fazla yoğunlaşma gerektirmediğinde müzik dinlediğim olur. İştittiğime göre Merleau-Ponty de bunu yaparmış. Bazı operalar başımı döndürür, örneğin *Chevalier à la Rose* (Pembe Şövalye), her yıl Saint-Sylvestre gecesinde videokasetten dinlerim. Wagner'e bayılırım. Baudelaire, Wagner dinlerken yerçekiminden kurtulmuş bir şekilde bu

radan dünyanın üzerine doğru süzüldüğünü söyler, aynı coşkuyu ben de paylaşıyorum. Ayrıca César Franc, Gabriel Fauré ve *Requiem*'in *In Paradisum* bölümü ve sonra Gustav Mahler var ki onun *Résurrection* senfonisinden bazı parçalar bana varoluşun belirişini ifade ediyor gibi gelir.

Yaptığım tüm okumaların dökümünü yapmayacağım. Hayatım boyunca tekrar tekrar okuduğum yazarlardan bahsedeceğim. Antik felsefeyle tanışmamı sağlayan Montaigne oldu ve onu tamamiyle keşfettiğimi hâlâ söyleyemem, öylesine tükenmezdir Montaigne.

Rilke, özellikle 1945-1960 yılları boyunca nerdeyse kutsal kitabımdı. Onu 1944 yılında, Gabriel Marcel'in *Homo Viator* kitabı sayesinde keşfettim. Bu kitabın içinde güzel bir bölüm vardır: *Rilke, témoin du spirituel* (Rilke, Ruhsallığın Tanığı). Angeloz'un yorumlu, harika edisyonundan Rilke'nin *Ağütler* ve *Orpheus'a Soneler* eserlerini okudum. Daha önce de dediğim gibi, Jean Wahl yönetiminde Rilke ve Heidegger üzerine bir tez yazmak istemiştin, çünkü Heidegger, kendisinin *Varlık ve Zaman*'da söylediklerinin *Ağütler*'de şiirsel bir biçim altında ifade edildiğini söylemişti. Bu projeden vazgeçtiğimde Jean Wahl çok üzölmüşüü ve Raymond Bayer'e sinirlenmişti: "Sadece zamanımı almakla yetinmiyor (Bayer en az on beş dakika Jean Wahl'in dersi hakkında onunla konuşurdu), bir de öğrencilerimi elimden alıyor." Heidegger, yedinci *Elégie*'deki dize ile aynı fikirde olur muydu bilmiyorum: "Varlık burada bir ihtişamdır", ama ben bu sözü kendime sıklıkla tekrar ediyordum. Ayrıca Rilke'nin *Genç Bir Şaire Mektuplar*, *Malte Laurids Brigge'nin Notları*, *Saatler Kitabı* eserlerini okudum. Bu kitaplarda sıklıkla Tanrı'dan bahsediliyordu ama Hristiyanlıkta olduğundan çok daha farklı bir biçimde; ileride gelecek olan, kendi varoluşumuzla yapmaya başladığımız, bütün yaşamları, en basitlerini bile yaşayan bir Tanrı'dan bahsediliyordu. Rilke, endüstriyel ve teknik medeniyet eleştirisi ile insan ve dünya, insan ve doğa, insan ve kozmik bir-

lik arasında açılan yarığı çok daha kuvvetli bir şekilde hissetmemi sağladı. Rilke ile coşmuş bir şekilde, 1950 yılı civarında, Sierre'ye ve Rarogne'a Rilkeci bir hac ziyaretinde bulundum. Sierre'de Muzot şatosuna gittim ve orada Rilke'nin bir arkadaşı olan Rudolf Kassner ile tanıştım; Rarogne'da ise mezarını ziyaret ettim. Valais'nin, bu Rhone Vadisi'nin manzarasını seyrederken, kendini Léman gölünü atmadan önceki Rilke'nin mevcudiyetini hep hissettim. Duino'nun manzarasını görmediğim için pişmanım.

Rilke'yi keşfettiğim dönemde, başka bir keşif daha yapıyordum. Albert Béguin'in *L'Ame romantique et le rêve* (Romantik Ruh ve Düş) adlı kitabı sayesinde, Alman romantizmi ile haşır neşir oluyordum. Bu nedenle uzun süre boyunca, özellikle *Disciples à Sais* (Sais'te Müritler) ve *Hymnes à la Nuit* (Geceye Övgüler) eserleriyle Novalis ve Schelling beni kendilerine tutkuyla bağladı. Tam olarak bir romantik diyemesek de Lichtenberg'i de eklemeliyim, zira eserlerini tekrar tekrar okurum, aforizmaları bazen eğlendirici de olabilir ama her zaman derindir.

Özellikle 1968'den itibaren Goethe ile ilgilendim. Ascona için hazırladığım doğa felsefesi konferansı beni buna itmişti. Goethe'nin doğa bilimlerine dair estetik kavrayışı beni büyülemişti. Yaptığı çalışmalar sonuç olarak bilimsel değer taşımasa da, bunların daha o zamandan Bergson'un ve Merleau-Ponty'nin algı felsefesini haber verdiğini düşünüyorum. İnsanların boş ve budalaca gevezeliklerini eleştirme şeklini çok sevmiştim, bu durumu, etkili tasvirlerle doğanın sessizliği ve vakarının karşısına koyuyordu. O zamandan itibaren, *Affinités électives*, *Wilhelm Meister*, *Faust*, özellikle de *Faust II*yi defalarca okudum. Orada şimdiki anın değerine vurgu yapan Epikuroscu ve Stoacı geleneğin mirasını buldum. Bitmez tükenmez bir eser. Goethe'yi ve onun hakkında yazılanları okudukça anladım ki, genel kanının aksine o bir Olymposlu değildi. İnsani olarak biraz hayal kırıklığı yaratan, çoğunlukla cesareten yoksun, oğluna

oyuncak niyetine giyotin almasından anlaşılacağı gibi bazı tuhaf fikirleri olan bir kişiliğe sahipti. Goethe'nin içsel bir huzura sahip olmaktan çok, bir sonraki eserimde göstermeyi umduğum gibi, dehşet ve hayret arasında bölünmüş bir insan olduğunu düşünüyorum.

Sürekli okuduğum bir yazar daha var, Nietzsche, ama tamamıyla değil. Yani düşüncesinin temelini bilmekten uzağım. Onu ilk olarak Ernst Bertram'ın *Nietzsche. Essai de Mythologie* (Nietzsche. Mitoloji Denemesi) kitabı üzerinden keşfettim. Bu kitap beni ilk olarak formuyla cezbedti: Kitap, Nietzsche'nin eserlerinin dikkat çeken her çeşit detayını birleştirici temalar ve semboller üzerinden gruplandırma özgünlüğüne sahipti. Örneğin, Dürer'in tabloları; Şövalye, Ölüm ve Şeytan veya Sokrates figürü, ya da Portofino ve Venedik manzaraları. Bu yöntemin verimli olduğunu sanıyorum çünkü bir yazarın eserleri ile onun yaşadığı çeşitli deneyimler ve gördükleri arasında bağlantı kuruyor. Bu alışılmadık formundan bağımsız olarak, kitap Nietzsche'nin bizzat kendisini, onun içsel yaşantısının sıradışı zenginliğini tanımamı sağladı. Thomas Mann'ın hayranlık beslediği Bertram'ın bu kitabı, Nietzsche düşüncesi uzmanları tarafından, özellikle Charles Andler'den, Nietzsche doktrinini görmezden geldiği gerekçesiyle yoğun tepki aldı. Ama kişisel olarak, bir insan olarak Nietzsche'nin bütün çelişkileriyle kitapta yansıtıldığını düşünüyorum. Bernard Condominas sayesinde, ilk baskısı 1932'de yapılmış olan bu eserin çevirisinin tekrar gözden geçirilerek yayımlanmasını sağlamayı başardım ve önsözünü de ben yazdım. Önsözde özellikle Bertram'dan ve onun da bağlı bulunduğu Stefan George çevresinden bahsettim; hayatını ve fikirlerini eleştirmenin yanlış olmayacağı bir Bertram. Nietzsche'nin kendisine gelince; onu aforizma okur gibi okuyorum, onun zekâsından ve kavrayış gücünden hep haz alarak.

Tamamen başka bir alana gireceğim ama yine de modern bir romancıyı kısaca anmak istiyorum: David Lodge. Üniversite or-

tamını ve yine aynı şekilde kilise ortamını tasvir etmedeki hakkaniyeti ve mizah duygusu nedeniyle kendisine hayranlık besliyorum. Hem eğlendirici hem de derin.

J. C.: Ama emekliliğinizde de hâlâ çalışmaya devam ediyorsunuz, değil mi?

Aslında, bu özgürlükten yıllardır ilgi bekleyen kitapları yazmak için yararlanıyorum: Plotinos'un yorumlu çevirileri, Marcus Aurelius'un *Düşünceler* eseri üzerine bir çalışma (*La Citadelle intérieure* (İçsel Kale)), Marcus Aurelius'un birinci kitabının çevirisi (devamının geleceğini umuyorum). Bu küçük kitabı yazabildiğim için de ayrıca mutluyum: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (İlkçağ Felsefesi Nedir?) Otuz yıl kadar önce başladığım, Doğa'nın örtüsü temalı çalışmamı da sonlandırmaya çabalıyorum. Sekiz yaşındaki küçük oğlum zamanımın önemlice bir kısmını kaplıyor. Bazen, uydurduğu hikayeleri bilgisayara yazmamı istiyor ve çalışma odamda ileri geri yürüyerek bana dikte ediyor. Bundan oldukça mutluyum ve gururluyum.



3

Felsefi Söylem

Arnold I. Davidson: Bir antik felsefe metnini sanki bir modern felsefe metniymiş gibi, yani dünya, insan, vb. üzerine sistematik bir teori, adeta soyut bir düzlemde kanıtlayabileceğimiz ya da çürütebileceğimiz bir önermeler topluluğuymuş gibi değerlendirmeye eğilimimiz var. Ama sizin görüşünüze göre antik felsefe metinlerini ve modern felsefe metinlerini aynı şekilde değerlendirmek yanlış bir yönelim. Bu iki tip metin ve dolayısıyla bu metinlerin gerektirdiği okumalar arasındaki temel farklılıkları açıklayabilir misiniz?

Tamamen haklısınız. Antik felsefe metinleri, modern felsefe metinlerinden son derece farklıdır. Farklılıkların ilki, antik felsefe metinlerinin sözellik ve konuşma usulü ile her zaman bir bağlantısının olmasıdır. Örneğin Platon'un diyalogları topluluk önünde okunmak üzere hazırlanmışlardır. Aristoteles yorumcularının zor metinleri bile, ilk önce öğrencilere sözlü olarak sunuluyordu. Genelde bunlar, dersler sırasında öğrencilerin tuttuğu notlar sayesinde bize ulaşmışlardır. Sokrates öncesi filozofların metinlerinin de ilk önce topluluk önünde okunduğu varsayılabilir. Kaldı ki bu felsefeye özgü bir olgu da değildi. Dilbilimci Antoine Meillet'nin dediği gibi, antikçağın bütün yazınsal eserlerinin de sözellik ile ilişkisi vardı ve işte bu ilişki, bu metinlerin “verdiği yavaşlık izlenimini”¹ açıklar. Bazı tarihçiler bu konuda ne düşünürlerse düşünsünler, ben inanıyorum ki antik ve or-

¹ A. MEILLET, *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, 1931, comptes rendus, s. 23.

taçağ medeniyetinde sözellik hâkimdi. Buradan şöyle bir sonuç çıkar: herhangi bir zamanda ve herhangi biri tarafından dünyanın her yerinde, binlerce kopya üzerinden okunabilen modern kitaplardan farklı olarak, antik felsefe metinleri her zaman sınırlı bir muhatap kitlesine yöneliktirler. Antik metinlerin çok belirli muhatapları vardı; bazen bir grup öğrenci bazen tek bir şakird için yazılıyordu bunlar. Aynı şekilde bu metinler, belli ve özel koşullar altında yazılıyordu: ya daha önce verilmiş dersler yazıya geçiriliyordu ya da soru sormuş birine cevap yazılıyordu. Antikçağın felsefi yazılarının büyük çoğunluğunu karakterize eden bir başka şey de bunların bir soru-cevap oyununa tekabül etmeleridir, çünkü yaklaşık üç yüzyıl boyunca, yani Sokrates'ten milattan önce birinci yüzyıla kadar, felsefe eğitimi neredeyse hep soru- cevap şemasına göre gerçekleşti. Her zaman bir soruya, bir öğrenci veya bir üstat tarafından sorulmuş olan bir soruya cevap vermek söz konusuydu. Örneğin Sokrates, öğrencisini kendi düşüncesinin tüm muhtevasını anlamaya zorlamak için bunu yapardı. Bu “soru” kültürü ortaçağ skolastiğinde de sürdü.

O halde, eğitim büyük oranda diyalog formunda yapılıyordu. Daha sonraları, milattan sonra birinci yüzyıldan sonra, doğrudur, modern diyebileceğimiz bir şeyler ortaya çıktı: Platon'un, Aristoteles'in, Khrysispos'un, diğer stoacıların ve Epikürosçuların metinleri açıklanmaya ve yorumlanmaya başladı. Ama Hans Georg Gadamer'in² dikkat çektiği gibi, bu yorumların kendileri de metne sorulmuş sorulardır ve çoğunlukla metin yorumlaması hâlâ bir soruya cevap vermekten ibarettir. Felsefi sorular, metin yorumlaması aracılığıyla ele alınıyordu. “Platon, dünyanın ebedi ve ezeli olduğunu düşündü mü?” sorusu, örneğin “dünya ebedi ve ezeli midir?” sorusunu ele almaya hizmet ediyordu. Şu halde, antik felsefe tarihinin bir ucundan diğerine ne-

² H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, (Hakikat ve Yöntem) p. 345.

redeyse hep aynı durum var: felsefi yazılar sorulara cevap verir. Örneğin Porphyrios, *Plotinos'un Yaşamı* adlı eserinde, Plotinos'un kendi yazılarını, derslerde sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşturduğunu söyler. O halde, son derece ilginç bir olguyla karşı karşıyayız: Yazıda sunulan düşünce, gerçekliğin bütüncül bir sistemini sergilemek için geliştirilmez. Söz konusu gerçekliğin bütüncül sistemi, muhtemelen Platon'un veya Aristoteles'in veya Epikuros'un yahut Khryssippos'un zihninde vardır, ama bu sadece, sorulara verilen yanıtta ya da sorulan soruların türünde varsayılmıştır. Yazının kendisi, sistematik tarzda bir açıklama değildir. Şunu da ekleyelim, eğitime sıkı sıkıya bağlı olan yazıların bu durumları nedeniyle, sorular veya verilen cevaplar dinleyicinin ihtiyaçlarına göredir. Kendisi yazan veya sözleri yazılan üstat öğrencilerini tanır, daha önceki tartışmalar üzerinden onların ne bilip ne bilmediğini bilir. Ayrıca moral durumları ve onlarla ilgili problemler hakkında bilgi sahibidir. Üstat sık sık bu özel durumları dikkate alarak da konuşur. Her zaman az çok bir durum dolayısıyla yazılmış bir yazı karşısındayızdır, bütün zamanlar ve bütün ülkeler için geçerli, tamamen evrensel menzili olan yazılar değildir bunlar, tam tersine çok hususidirler. Tüm bu söylediklerim, özellikle Victor Goldschmidt tarafından öğütlenen ve antik felsefede sözelliğin rolünü minimize etmeye çalışan yapısal yönetime karşı gelir.³

A. D.: Demek oluyor ki sözelliğin, artık belli bir gruba verilen eğitimle de sözellekle de neredeyse hiçbir bağı olmayan modern yazının kine benzemeyen, kendine has zorlukları var. Siz diyalogun antikçağa özgü bir tür olduğunu mu düşünüyorsunuz? Felsefi tür olarak diyalog bugün neredeyse kayboldu bizde, dala

³ V. GOLDSCHMIDT, "Réflexions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie" (Felsefe Tarihinde Yapısal Metot Üzerine Düşünceler), *Métaphysique, Histoire de la philosophie*, Fernand Brunner armağanı, Neuchatel, 1981, s. 230-1.

çok sistematik incelemelerimiz var. Çok özel bir gruba, çok özel bir dinleyici topluluğuna bağlı yazınsal bir tür olarak diyalogun ön plana çıkmış olması hakkında ne düşünüyorsunuz?

Antikçağda diyalogun eğitimin en temel formlarından biri olduğu doğrudur. Basitleştirerek söyleyelim, eğitim epey çeşitli formlar alabiliyordu. Kodlanmış kurallarla yapılan kanıtlama alıştırmaları şeklini alabiliyordu. Aynı zamanda, zihni biçimlendirme ve öğrenciyi sitenin veya mahkemenin hitabet yarışmalarına hazırlama gibi bir amacı vardı. Bundan başka, diyalog serbest bir söyleşi şeklini de alabiliyordu; kimi zaman bu söyleşi öğrencinin tek bir sorusundan ve üstadın uzun ve ustalıkla bir sunumla bu soruya cevap vermesinden ibaret oluyor fakat her zaman çok belirli bir dinleyici kitlesini hedef alıyordu. Epiktetos’un, hocası Musonius’un söyleşileri hakkında söylediği gibi, öğrencilerin her biri Musonius’un özellikle kendisine hitap ettiği izlenimine kapılıyordu.⁴ Cicero, *De finibus*’unun ikinci kitabının başında, bu farklı diyalog biçimlerini güzel bir şekilde betimler. Ama konumuz açısından önem taşıyan karşılıklı konuşma formudur (*dialoguée forme*), daha önce bahsettiğimiz soru-cevap şemasıdır. Latinlerin, felsefi bir yazıdan bahsettiklerinde onu “diyalog” olarak adlandırdıklarını tespit etmek çok ilginçtir. Örneğin her zaman gerçek veya kurgusal bir konuşmacı tarafından sorulan soruları içeren Cicero’nun veya Seneca’nın eserlerinden bahsederlerken bunlara “diyalog” derlerdi.

O halde antikçağda felsefe özsel olarak diyalogdur, idelerle soyut bir bağ olmaktan çok kişiler arası canlı bir ilişkidir. Victor Goldschmidt’in⁵ Platon’un diyalogları hakkındaki muhteşem tabirini hatırlarsak, antik felsefe biçimlenmiş bildirmekten ziyade biçimlemeyi hedef alır.

⁴ EPICTETE, *Entretiens* (Söyleşiler), III, s. 23-9.

⁵ V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon* (Platon’un Diyalogları), Paris, 1947, s. 3.

Ama şunu da belirtmek gerekir ki, antikçağda başka felsefi yazın türleri de vardı. Örneğin daha önce andığımız ve bir metin hakkında sorular sormaktan ibaret olduğunu söylediğimiz yorumlar veya Öklid'in *Unsurlar*'ındaki modele uygun biçimde, geometrik usulde sistematik olarak yazılmış metinler de vardı. Bu sistematik yazın cinsinin Epikuros'ta (*Lettre à Pythoclès*–Pithocles'e Mektup) şekillenmeye başladığını görürüz ve Proklos'ta (*Eléments de théologie, et Eléments de physique*–Teolojinin Unsurları ve Fiziğin Unsurları) eksiksiz halini buluruz. Bence bunların amacı aksiyomlaştırmayla ilgili kuramsal bir alıştırma sunmaktan çok, tutarlı bir kanıtlama sayesinde öğrenciye, hayatını düzenlemesi gereken okul dogmaları hakkında sarsılmaz bir kesinlik kazandırmaktır. Bunun Epikuros söz konusu olduğunda yeterince açık olduğunu düşünüyorum, ama Proklos hususunda da böyle olması çok muhtemeldir.

A. D.: Antikçağda bugün kaybolmuş olan başka felsefi türler de vardı: örneğin “teselliler”, mektuplaşma. Ancak sistematik inceleme bir noktada bütün felsefeyi istila etmişe benziyor: “teselliler” ve mektuplaşmalar tümüyle özel hale geldi; istisnalar dışında, hakiki diyaloglardan eser kalmadı. Bu farklı yazınsal türlerin yokluğuyla ne kaybettik?

Teselliler ve mektuplaşmalar, filozofun belli bazı durumlar karşısında öğrencilerini ya da arkadaşlarını teşvik ettiği yazınsal türlerdir. Bu, teselliler söz konusu olduğu zaman üzücü bir olay, mektuplaşmada ise, Epikuros'un ve Seneca'nın *Mektuplar*'ında olduğu gibi, hayatın farklı hal ve durumları olabilir. Nihayetinde bunlar başka diyalog formlarıdır. Bu yazınsal türler, –diyalog, teselli, mektuplaşma– ortalıkta, Rönesans'ta ve hatta 17. yüzyılda yazınsal bir form olarak var olmayı sürdürdü, fakat felsefe eğitiminin kendisi diyalojik bir form almadı. Berkeley'in, Hume'un ve başka filozofların diyalogları bu türdendir. Descar-

tes'in Prenses Elizabeth'e mektupları zaman zaman, antikçağa yaraşır ruhani yönelimli bir yazışma halini alır. Sanıyorum ki filozofun kendi sistemini önermek niyetiyle yazdığı sistematik incelemeler, 17 ve 18. yüzyıllarda başlar (Descartes, Leibniz, Wolff). Bundan sonra antik yazınsal türler gittikçe kaybolur.

Bana bir kayıp yaşanıp yaşanmadığını soruyorsunuz. Tekrar bu konuya döneceğiz ama, her şeyden önce, kısmi olmakla birlikte gayet reel bir kayıp var. Bu da bir yaşam tarzı, yaşam seçimi, aynı zamanda iyileştirici (*therapeutique*) olarak felsefe tasavvurunun kaybıdır. Felsefenin kişisel ve de toplulukla ilgili olan veçhesi kaybedildi. Üstelik, felsefe bu tamamen formel olan yolda, ne pahasına olursa olsun yenilik için yenilik arayışına saplandı. Filozof için artık söz konusu olan mümkün olduğunca orijinal olmaktır; bunu yeni bir sistem yaratarak yapamıyorsa hiç değilse, orijinal olmak adına fazlasıyla karmaşık olmaya çalışan bir söylem üretir. Kavramsal bir yapının az çok ustaca inşası kendinde bir amaç haline geldi. Sonuç olarak da, felsefe insanların somut yaşamından gittikçe uzaklaştı.

Bu evrimin tarihsel ve kurumsal etmenlerle de açıklanabileceğini teslim etmek gerekir. Üniversitelerin dar perspektifi içinde, öğrencileri, diploma elde etmelerini sağlayacak ve onlara meslek kazandıracak bir okul müfredatına hazırlamak söz konusu olduğu için, felsefenin kişisel ve toplumsal olanla bağı zorunlu olarak kaybolur ve yerini herkese hitap eden, yani aslında kimseye hitap etmeyen bir eğitime bırakır. Ne yazık ki, antik felsefenin diyalojik karakterini günümüzde tekrar diriltmenin son derece zor olduğunu düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki, sadece, felsefeyi topluluk halinde yaşamak (*sumphilosophein*) için organize edilmiş antik okullar tipindeki topluluklarda eğitimin bu diyalojik formu gerçekleştirilebilir. Acaba bu, manastır tipi topluluklarda mümkün olabilir mi? Ama inanıyorum ki, gündelik hayatta ya da üniversite yaşantısında bu diyalojik form çok yapay kaçacaktır.

Bununla birlikte, eğitimin diyalojik formuna dönülmese de, 19. yüzyılın başından itibaren bugüne kadar, Schleiermacher ve Feuerbach'ta ortaya çıkmaya başlayan ve daha sonra Buber'de ve ayrıca Habermas'ta gelişen, Ben ve Sen ilişkisine yani diyaloğun etik ve felsefi verimliliğinin yeniden keşfine, tanıklık ettiğimizi düşünüyorum.

A. D.: Bir metnin anlamıyla onun yazınsal türü arasında sıkı bağlar olduğu görülebilir. Bu, sizin Marcus Aurelius'un Düşünceler'i hakkındaki yorumunuzda da çok açıktır. Eğer Düşünceler'in sistematik bir inceleme olduğu düşünülürse her türlü tutarsızlık ve çelişkiler hemen saptanır, bir yapı yokmuş gibi gözükür. Ama eğer yazınsal tür ve yazınsal tür ile Marcus Aurelius'un Düşünceler'inin felsefi ereği arasındaki bağ iyi kavranırsa, metni başka bir bakış açısıyla anlayabiliriz, orada bir mantık görebiliriz ama bu hiç de modern sistematik bir incelemenin mantığı değildir. Marcus Aurelius'unki gibi bir metnin, yazınsal tür ile felsefi özgüllüğü birlikte ele almanın zorunluluğunu nasıl örnekleyebildiğini açıklayabilir misiniz?

Marcus Aurelius'un kitabı, yazınsal türler problemini açıklamak açısından tamamen ayrıcalıklı bir örnektir. Temelde, çağlar boyunca farklı tarihçiler Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ini kendi ideallerindeki felsefi yazın türü üzerinden anladılar. Burada dikkat çekici olan bir nokta, 17. yüzyılda Marcus Aurelius'la ilgili çok iyi işler çıkartan İngilizlerin, yani Thomas Gataker ve Meric Casaubon'un (gerçi Casaubon İngiliz değildi ama İngiltere'de yaşardı), Marcus Aurelius'un yazılarındaki hakiki yazınsal türün ne olduğunu hemencecik görmüş olmalarıdır. Bu insanlar, kendi için tutulan notlar anlamına gelen Yunanca *hupomnemata* sözcüğünü kullandılar ve üstelik kitapta Marcus Aurelius'un kendi kendisini teşvik ettiğini gayet iyi gördüler. Bunların tam tersine, yine aynı 17. yüzyıl boyunca, Jean-Pierre de Joly gibi

bir Fransız, Marcus Aurelius'un başta sistematik bir inceleme yazdığını ama sonrasında bunların parçalara ayrıldığını ve biraz Pascal'ın *Düşünceler*'inde olana benzer şekilde, birinin bunları düzene koymaya çalıştığını düşünmüş, *Düşünceler*'inin açıkça bağlantısız ve kopuk karakterinin bundan ileri geldiğini sanmıştı. Romantizm döneminde ise, bunların Amiel'in veya Maurice de Guérin'in defterleri gibi günlük olduğu düşünüldü, buna göre Marcus Aurelius, Tuna'daki savaşların akşamında bu defterlerde üzüntüsünü ve yaşam tiksintisini dile getiriyordu.

Son yıllarda Gataker ve Casaubon'un konumuna dönüldü yine, özellikle Brunt'un bir makalesinde⁶, Rutherford'un kitabında⁷ ve benim çalışmalarında da: Marcus Aurelius'un, hayatını yönetmesi gereken ama ikna edici güçlerini kaybeden stoacı dogmaları kendi içinde diriltmeye çalıştığı fikri tekrar ortaya atıldı; bu durumda Marcus Aurelius'un durmadan ve yeniden kendini ikna etmeye çalışması gerekiyordu. Onun amacı, stoacı dogmaları, özellikle Epiktetos'un üç temel kuralını, etkili bir biçimde elinin altında tutmaktır: nesnel olmayan hiçbir şeyi zihnine kabul etmemek, insan topluluğunun iyiliğini her zaman eylemlerine bir erek olarak seçmek, arzularını evrenin akli düzenine uydurmak. O halde, Marcus Aurelius'un kitabının bir iç mantığı vardır. Ama bu kuralların her türlü koşulda hatırlanabilmeleri için çarpıcı ve kısa olmaları, onlara yeniden hayat verecek aforizma formunu almaları gerekir. İşte bu çok ilginç bir yöndür, sanıyorum daha genel olarak antik felsefeyi anlamak için de çok ilginçtir. Bu perspektifte, *Grammaire de l'assentiment*'in (Kabullerin Grameri) yazarı Kardinal Newman'dan gençliğimde

⁶ P. A. BRUNT, "Marcus Aurelius in his Meditations" (*Düşünceleri*'nde Marcus Aurelius), *Journal of Roman Studies*, 64 (1974), s. 1-20.

⁷ R. B. RUTHERFORD, *The Meditations of Marcus Aurelius* (Marcus Aurelius'un *Düşünceleri*), Oxford, 1989.

etkilenmiştim. Bu kitapta Newman kabulleri, kavramsal kabuller ve gerçek kabuller, İngilizcesiyle *notional* ve *real assent* olarak ikiye ayırır. Kavramsal kabul, soyut bir şekilde katıldığımız teorik bir önermenin kabul edilişidir, iki çarpı iki dört eder şeklindeki matematiksel önermede olduğu gibi. Bu tamamen zihinseldir, bizi hiçbir şeye bağlamaz. *Real assent* ise bütün varlığımızı bağlayan bir şeydir: Anlarsınız ki katıldığımız önerme hayatımızı değiştirecektir. Newman bu teoriyi Hristiyan ilahiyatı perspektifinde geliştirdi, ama bence bu teori Marcus Aurelius örneğinde de uygulanabilir. Marcus Aurelius'un yapmak istediği, stoacı dogmaların, önermelerin *real assent*'ine sahip olmaktır. Örneğin ahlaki iyinin ve kötünün dışında iyi ve kötünün olmadığı veya başka başka insanların akıl itibarıyla aralarında akraba oldukları ve dolayısıyla onları sevmek ve affetmek gerektiği gibi önermeler... Bu gerçek kabule ulaşmak için imgeleme yetisini, muhakemeyi ve bütün bir psikolojik disiplini de kullanmak gerekir.

A. D.: Bu problem bağlamında, Wittgenstein'in Felsefi Soruşturmalar'ının aynı çerçeve içinde okunabilmesini dikkate değer buluyorum. Bu eser, hiç de sistematik bir inceleme değildir. Eğer kimi zaman Amerika'da yapıldığı gibi sistematik bir incelememişçesine okunursa, Marcus Aurelius'un yazısına yöneltilen aynı eleştiriler yöneltilebilir; birçok tutarsızlıklar barındırdığı, dağınık yazıldığı söylenebilir. Ama aslında, örneğin Stanley Cavell ve başkalarının gayet iyi gösterdiği gibi, eser bir tür diyalogdur. İçinde, her defasında yenilenen birçok küçük diyalog vardır ve her seferinde bir fenalık meylinin aşılması, hakiki bir iyileştirmenin gerçekleştirilmesi gerekir, çünkü muhatap yalnızca görüşü değil hayatı da değişmelidir ve bu muhatap aynı zamanda Wittgenstein'dır da, Wittgenstein'in bizzat kendisini değiştirmesi gerekir. O halde, Wittgenstein'i keşfetmiş ilk Fransız olmanız tesadüf değil. 1959 ya da 1960 tarihli bir metin-

de, (“Dil Oyunları ve Felsefe”de) Wittgenstein hakkında belki de ilk defa siz “ruhani alıştırmalar” ifadesini kullandınız ve Wittgenstein’da modern tipte bir sistematiklik olmadığı, onda tamamen bir iyileştirme olduğu konusunda ısrar ettiniz. Bu durum, antikçağ tipi felsefenin ve yazınsal türün bugün dahi bulunabileceğini gösterir. Yani felsefe tarihinin her anında bunları yenilemeye çalışan bir yazar bulunabiliyor. Üniversite vb. gibi daha önce belirttiğiniz şeyler yüzünden biraz örtülü kalmış olmasına rağmen bu modelin –hayat tercihi, kendini dönüştürme zorunluluğu olarak felsefenin- hep canlı kaldığını düşünmeniz neden?

İlk önce küçük bir parantez açmak isterim. Wittgenstein okuyucularının, *Felsefi Soruşturmalar*’da birçok tutarsızlıklar bulunduğunu düşündüklerini vurguladınız. Bir hayat tercihi ve ya ruhani alıştırmalar olarak felsefe mefhumunun bende doğuşuyla ilgili olarak, bazı filozofların bariz tutarsızlıklarının nasıl açıklanabileceği üzerine düşünmeye başlamamın da etkili olduğunu söylemem gerekir. Hatta 60’lı yıllarda Münih’te, sanıyorum “Felsefede Sistem ve Tutarsızlık” başlığıyla, hiç yayımlanmamış bir konferans vermiştim. Tarihçilerin “Aristoteles tutarsızdır”, “Augustinus dağınık yazar” demeleri beni her zaman şaşırtırdı. Ve işte tam da bu, beni, antikçağdaki felsefi eserlerin bir sistem ortaya koymak için değil zihinleri biçimlendirmek (*formation*) için yazıldığı fikrine götürdü. Filozof, okuyucularının ya da dinleyicilerinin belli bir manevi hale girebilmeleri için zihinlerini çalıştırmayı istiyordu. Sanıyorum ki bu oldukça önemli bir noktadır. Sözelimi Budizm’e rakip olabilecek iyileştirici bir felsefe vb. konularda az çok ahlaki birtakım düşüncelerden yola çıkmadım. Hayır, söz konusu olan sıkı sıkıya yazınsal bir problemdi: Neden antik felsefe yazıları genel olarak tutarsızlık izlenimi veriyorlar? Neden onlarda bir plan teşhis etmek bu kadar zor?

Antik felsefe modelinin yinelenme imkânıyla ilgili sorunuza cevap olarak şimdilik, şu anki konumuz bu olduğu için sadece yazınsal türler probleminden söz edeceğim. İlk olarak, sözelliğin antik medeniyetinin, kendisi de daha sonra internet tarafından aşılacak olan matbaanın keşfinden itibaren kesin olarak kaybolduğunu düşünüyorum ve işte bu nedenle biraz önce felsefi eğitimin diyalojik karakterinin yeniden yaşatılabilme olasılığından kuşkulu olduğumu söyledim. Ama Rönesans'tan günümüze kadar, antik yazınsal türleri yazılarında yeniden kullanmaya çalışmış yazarlar olduğunu söylemekte haklısınız. Örneğin tamı tamına Plutarkhos'un incelemelerinin türünü hatırlatan Montaigne'in *Denemeler*'ini, okuyucunun zihin yapısını ve görme biçimini dönüştürmesi için gerekli zamanı hesaba katan ruhani alıştırma- lar olan Descartes'ın *Meditasyonlar*'ını, Marcus Aurelius ve Epiktetos'tan esinlenmiş olan Shaftesbury'nin *Alıştırma- lar*'ını, Schopenhauer'ın ve Nietzsche'nin aforizmalarını veya Wittgenstein'in *Tractatus*'unu sayabiliriz.

Belli bir manada denebilir ki, her zaman felsefenin birbirine zıt iki tasavvuru oldu, biri söylem kutbuna vurgu yaparken, diğeri hayat tercihi kutbunu vurguladı. Daha antikçağda sofistler ve filozoflar çarpışıyorlardı. Birinciler, diyalektiğin incelikleriyle veya kelimelerin büyüyle öne çıkmaya çalışıyorlar, ikinciler ise öğrencilerinden somut olarak belli bir hayat tarzına bağlanmalarını talep ediyorlardı. Sonuç olarak, bu durum, bazı çağlarda bir eğilimin, bazılarında ise diğerinin ağır basmasıyla sürüp gitti. Sanıyorum ki, filozoflar hiçbir zaman “konuşma hazzı”yla duydukları tatminden asla kurtulamayacaklar. Her ne olursa olsun, felsefenin derin ilhamına (bu ilhama sokratik de denilebilir) sadık kalmak için felsefi söyleme dair yeni bir etik önermek gerekir. Bu etik sayesinde filozof, kendisini kendinde bir amaç olarak almaktan, daha beteri felsefeyi filozofun belagat sergilemesinin aracı olarak görmekten vazgeçecek; tersine felsefe, kendini aşmanın bir aracı haline gelecek ve evrensel akıl ve başkalarına açılma boyutuna geçiş yapacak.

Yorum, Nesnellik ve Yanlış Yorum

Arnold I. Davidson: Çağdaş akımların hepsi, bir metnin nesnel yorumunu vermenin imkânsız olduğu, yorumun her zaman yorumcunun bakış açısına bağlı olduğu konusunda ısrar ediyor. Bu hermenötik problemi şu soruyla ilişkilendirmek gerekir: “Bir metni anlamak için en önemli şey, yazarın muradı, onun söylemek istediği şey midir, yoksa metnin kendisinin özerkliği midir?” Sonuç olarak, bir metni yorumlamak için, yazarın niyetini bulmaya çalışmak gerekir mi ve bu az ya da çok nesnel bir şekilde yapılabilir mi?

Hans Georg Gadamer'in, öznenin, metinleri kendi öznelliğine göre yorumladığını gösteren teorilerini ve aynı şekilde, Raymond Aron'un, nesnel olmanın zorluğundan bahseden çok ilginç *Tarih Felsefesine Giriş*'ini okuduktan sonra kendime sıklıkla sordüğüm bir soru bu. Bu teorilerin bir değeri olduğunu teslim etmeliyim: Tarihçinin ihtiraslarının, kırgınlıklarının, sosyal konumunun ve felsefi tercihlerinin, yorumları üzerindeki etkisini hesaba katmayarak tarihçinin nesnelliğiyle ilgili kafamızda yaratabildiğimiz yanılsamaları haklı olarak ifşa ettiler. Bu kesinlikle doğru, ama problemin sadece bir veçhesini yansıtıyor. Sanıyorum, bu görelcilik aslında bir tehlike barındırıyor zira buradan hareketle, bir anlamda Foucault'nun da bir noktada kabullendiği bir konuma gelindi çabucak: Bir taraftan yorumcu, yazarın tam olarak ne demek istediğini bilmekte yetersiz, diğer taraftan -ve asıl önemlisi- yazarın kendisi artık yaşamıyor. Böyle olunca da, herhangi bir konu hakkında, herhangi birşeyin söylendiği yorumlar yayımlanabilir hale geliyor. Bunun çok tehlikeli olduğunu düşü-

nen yalnız ben değilim ve birçok örnek de bunu kanıtıyor. Özellikle, Gombrich'in sanat üzerine kitaplarından birindeki gözlemleri bana çok çarpıcı gelmişti.¹ Gombrich bu kitapta, Piccadilly Circus'ta 1886-1897 yılları arasında yapılan bir çeşmenin üstüne koyulmuş Eros heykelinin anlamı üzerine düşünür; çeşme, büyük bir hayırsever olan VII. Shaftesbury kontunun anısını onurlandırmak için yapılmıştır. Bu anıt hakkında yapılmış yorumları art arda sıralar. Vaktiyle heykeltıraş Albert Gilbert, Eros figürü yardımıyla Shaftesbury'nin Hristiyan merhametini sembolize etmek istediğini bildirmişti. Bununla birlikte, hemen sonrasında, şimdi burada sıralayamayacağımız her türden açıklama öne sürülmüştü. Gombrich bu örnekten esinlenerek, bir sanat eserini ya da bir metni yorumlamak için her şeyden önce eser sahibinin niyetinin araştırılması gerektiği ilkesini öne sürer kararlılıkla. Bu bahiste, D.E. Hirsch'in yazınsal eserlerin yorumuyla ilgili çok önemli bir kitabına atıfta bulunur.² Hirsch burada anlam (*sens*) ve anlamlama (*signification*) arasında ayrım yapar. Hirsch, bu ayrım ile yazar tarafından murat edilen bir anlamın, kavranmaya çabalanması gereken bir niyetin olduğunu gösterir. Ama sonrasında, çeşitli toplulukların esere verebileceği farklı anlamlamaların keşfedilmesinin mümkün olduğunu da teslim eder. Bu, Piccadilly Circus'taki Eros heykeli hakkında sonradan sıralanan yorumları açıklayabilir. Öte yandan, şu ya da bu ifade ya da sembol, kendi başlarına çeşitli içerimlere (implication) sahip olabilir. Örneğin Eros figürünün seçilmesi, Eros figürüyle ilgili kolektif temsiller nedeniyle yazarın muradı dışına çıkan bazı sonuçlar doğurabilir. André Gide'in *Paludes*'ta (Bataklıklar) söylediği gi-

¹ E.H. GOMBRICH, *Symbolic Images, Studies in the Art of Renaissance* (Sembolik İmgeler, Rönesans Sanatı Üzerine Çalışmalar), II, Oxford, Phaidon, 1978, s. 1-5.

² D.E. HIRSCH, *Validity in Interpretation* (Yorumda Gerçeklilik), New Haven, 1967.

bi: “Ne demek istediğimizi bilsek bile, sadece “bu”nu mu dediğimizi bilmiyoruz. Her zaman “bu”ndan daha fazlası söylenir.” Hirsch’in kitabının önemli bir katkısı daha var. Bir metnin yazar tarafından murat edilen anlamının, bu metnin konumlandığı yazınsal türe sıkıca bağlı olduğu konusu üzerinde ısrarla durur Hirsch. Görülüyor ki, aslında bir hayli ince ayrımı içinde barındıran bu kitap, bugünkü modaya aykırıdır. Onu çevirebilmek için giriştiğim bütün çabalara rağmen halen Fransızcaya çevrilmemiş olması acaba bu yüzden olabilir mi? Yasak kitaplar indeksinin sadece Roma’da olmadığına inanması geliyor insanın.

A. D.: Yazarın muradının araştırılması yoluyla bir metnin anlamının bulunabileceği fikrini eleştiren insanlar, yazarın muradını, bulunup çıkarılması gereken psikolojik gizli bir gerçeklik olarak tasarlıyorlar. Bir gizi ortaya çıkarmadan ya da psikolojik veya biyografik bir keşif yapmadan Marcus Aurelius’un Düşünceler’ini okumak için gereken anahtarı bulduğunuz söylenebilir.

Marcus Aurelius’un kitabının aforizmalarında üçlü bir şema teşhis edebiliriz: Üç disiplin veya üç çile arasında ayrım; arzuların disiplini, eylemin disiplini, yargının disiplini. Bu disiplinler de sırasıyla arzuların, eylemlerin ve yargıların akla uydurulmasından ibarettir. Bu kitabın sayfaları boyunca kolayca fark edilebilen bu şemanın varlığı, onun yazarın bir muradına karşılık geldiğini gösteriyor bize. Zira bu tekrarlar, örneğin okuyucuları stoacı öğretinin hakkında bilgilendirmeye yönelik değildir. Hayır, yazarın niyeti açık. Marcus Aurelius için söz konusu olan, yaşamını yönlendirmesi gereken dogmaların kendisi için yeniden gündeme getirilmesi, uyandırılmasıdır. Elyazmaları, Marcus Aurelius’un kitabını haber verir: “Kendisi için” düşüncelerdir bunlar ve işte bu, tamı tamına yazarın niyetine denk düşer. Bunlar, yazarın başkalarına yönelik “*Düşünceler*”i ya da yazarın hissiyatının yayılması değildir. Burada söz konusu olan psikolojik veya

biyografik bir keşif değildir. Yazarın niyeti, eserin muhtevasında ve formunda açık olarak kayıtlıdır. Bununla birlikte, modern bir yorumcu için yazar tarafından murat edilen anlamın ve yazarın niyetinin kavranmasının çok zor olduğunu teslim etmek gerekir. Yazarın içinde yazdığı tarihsel koşullar hakkında, kimi hedeflediği, belki de kimi kopya ettiği gibi bilmediğimiz çok şey olduğu için anakronizme düşmek çok kolay. Marcus Aurelius'un, kitabında bize gündelik ruh hallerini bildirdiğini veya Augustinus'un *İtiraflar*'ında Rousseau gibi itiraflarda bulunduğunu ya da Platon'un *Diyaloglar*'ında metodik olarak sistemini sunduğunu sandığımızda olan şey budur. Aslında Augustinus'un kitabının başlığı olan *Confessiones*, "Tanrı'ya övgüler" anlamına gelir; eserin daha ilk satırlarında bu durum kendini gösterir zaten. Bu kitapta, Tanrı'nın Augustinus için, ama genel olarak insan içinde, yaptıklarına övgüler bulunur, zira Augustinus kendi yaşamındaki olayları kurtuluş (*salut*) tarihinin sembolleri olarak görme eğilimindedir. Örneğin gençliğinde geçen meşhur armut hırsızlığı olayını betimleyerek, aslında Adem'in cennet bahçesinde korunan meyveyi almasıyla yaptığı hatayı betimlemek ister. Bu eserde görülen, Kutsal Kitap'taki metinlere yapılan imalar, bunu açıkça gösterir. Platon'un diyaloglarına gelince, Platon'un sözlü eğitimi konusundaki tartışmaya girmeden, bana öyle geliyor ki herkes onun bu diyalogları biçimlenmiş gibi bildirmek için değil biçimlemek için yazdığını söyleyen Victor Goldschmidt'le hemfikir olacaktır. Her ne olursa olsun, Hirsch'in gayet güzel dikkat çektiği gibi, yazarın niyetini teşhis etmek için ilk araç, eserin ait olduğu yazınsal türü araştırmaktır.

Aslında, genel bir biçimde, antik yazarlar örneğinde söylemin kuralları sıkı sıkıya kodlanmıştır. Bu dönem yazarlarının her yazınsal türün kendine özgü gerekliliklerine tabi olan geleneksel bir sistem içinde yazdıklarını hesaba katmak gerekir; birini teşvik ederken veya teselli ederken, birine bir doktrin sunarken veya diyalog kurarken hep aynı tarzda yazılmaz. Bir savın kapsa-

mını, hele hele bir eserin genel manasını tam olarak anlamak için, ilk olarak yazarın (örneğin Platoncu veya stoacı olduğu için ya da şu veya bu yazınsal türü kullandığı için ya da az çok belirli şu ya da bu dinleyici kitlesine hitap ettiği için) neyi söylemesi *gerektiğini*; sonra, yazarın neyi *söyleyebileceğini*, (örneğin zihinleri daha iyi sarsabilmek için bir doktrinin sunumunu abartmış olabilir veya belli bir muhataba uyum sağlamak için okulunun dogmalarına o sırada sadık olmayabilir) ve son olarak yazarın ne demek *istediğini*, onun esas niyetini özenle birbirinden ayırmak gerekir. Örneğin Marcus Aurelius'un esas niyeti kendini teşvik etmektir. Augustinus'un *İtiraflar*'ında esas niyet itirafta bulunmak değil, Tanrı'nın insandaki ve dünyadaki eserlerini terennüm etmektir.

Arkaik yazarların ya da okul kurucularının kendilerinin de daha önceden var olan bir gelenekle veya yazınsal türle koşullanıp koşullanmadıkları sorulabilir. Ben koşullandıklarını düşünüyorum. Tarihte mutlak başlangıç asla yoktur. Yunanistan'ın ilk düşünürleri Doğu'daki modellerden etkilenmişlerdi. Gérard Naddaf,³ Sokrates öncesi filozofların yazılarındaki üçlü şemanın önemini gösterdi: tanrıların ortaya çıkışı, insanın ortaya çıkışı, site'nin ortaya çıkışı. Kutsal Kitap'taki Tekvin bölümü de, Babillilerin evrendoğumsal mitlerinden miras kalan bu yazınsal tür içindedir. Bu şema, kendisi de bir *Tekvin* anlatımı, doğuşların (*generations*) tarihi olan *Timaios*'ta da bulunur. O halde bu yazarlar kendilerinden önce gelen bir geleneğe bağlılar. Okul kurucuları birçok geleneğe bağlıdır: Platon örneğin, Sokratik, Pitarasçı ve sofist geleneğin içinde konumlanır. Başka bir taraftan, sanırım bunu söyleyen Bergson'du, tüm filozoflar başka bir düşünüre karşı tepki olarak düşünürler. Bu durum dahi onları

³ G. NADDAF, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis* (Yunan Physis Kavramının Kökeni ve Gelişimi), The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter, Kanada, 1992.

koşullandırır, onlara belli bir problematik dayatır, bazen düşüncelerinin atılımını kısıtlar.

Öte yandan, dediğiniz gibi, eğer yazarın maksudından bahsediyorsak, söz konusu olan gizli bir psikoloji değildir. Bu tip psikolojik yorum, yazar üzerinde sürekli etkili olan zorlamaları hesaba katmayan romantik bir fikir -sanat eserinin biricik bir bireyselliğin ifadesi olduğu fikri- üzerinde temellenir. Bu tip yorum, antik dünyadan biri için, o zamanki yazınsal tablonun ne olduğunu hesaba katmaz. Yazarın istenci dediğimiz, aslında, eserinin amacı için yaptığı seçim, sunum tarzı, metodu, kendisine dayatılmış kurallarla oynama tarzıdır.

Tarihsel psikolojiyi çok ihtiyatla ele almak gerekir, örneğin genç Marcus Aurelius'un retorik öğretmeni Fronton, Aurelius'a yazdığı mektuplarda hastalıklarından bahsediyor diye veya Galien anatomi derslerini Romalı aristokratların huzurunda veriyor diye, İsa'dan sonra ikinci yüzyılda yaşayan insanların hastalık hastası olduğuna inanmamak gerekir. Burada bile, gerçek niyetleri belirlemeyi gözetmek gerekir. Mektupların içeriğinde, Fronton'un hastalıklarını hoşnutlukla anlatma niyetinde olmadığı, aslında sadece eksiklikleri için hoş görülmeyi istediği görülür. Romalı aristokratlara gelince, hastalık merakı değil, bilimsel merak söz konusudur. Bu kişilerin Aristotelesçi oldukları ve dolayısıyla bilimsel araştırma için yanıp tutuştukları bilinir. Lucretius'un, iyi bir Epikürosçu olarak, insanları içdaralmasından (*angoisse*) kurtarmaya çalışması, onun da bu ruh hali içinde olduğu anlamına gelmez. "Lucretius'un yürek darlığından"⁴ (*anxiété*) bahsetmek çok tehlikeli.

Yazarın, dediği her şeyi demek istemediği ve bir metnin cümlelerinin zorunlu olarak yazarın düşüncesini ifade etmediği durumlar da vardır. Özellikle, yazarın, en azından antikçağın

⁴ Dr. LOGRE, *L'anxiété de Lucrece* (Lucretius'un Yürek Darlığı), Paris, 1946.

sonunda (ve bazen günümüzde) olduğu gibi, başka bir yazarı, adını belirtmeden kullanması söz konusudur. Örneğin Latin Babalar ve Yunan Babalar bazen vaazlarını paganlardan ödünç alınan güzel düşüncelerle süslemek isterlerdi. Aynı şekilde Plotinos'u, adını belirtmeden, çoğunlukla *tek* bir cümlesi için alıntılarlardı; alıntılanan bu cümle ile vaazın genel anlamı arasında var olan ilişki rahatça görülebilir. Yani Plotinos'un bir pasajını, sadece bir cümle için alıntılarlamak isterler; onlara önemli gelen bu cümleden farklı bir şey anlatmasına rağmen bağlamı da verirler. Bu yüzden birçok yorumcu, Ambrosius veya Nyssa'lı Gregorios'un Plotinosçu olduğunu söyler. Ama bağlamından kopararak alıntılanmış pasajda içerilmiş olan bütün doktrini yazara yükleyemeyiz. O halde, yazarın metninde bulunan ama yazarın bir iddiasına karşılık gelmeyen cümleler de var. Bu durumda, yazarın asıl niyetinin şu ya da bu doktrini olumlamak olduğu söylenemez. Yazarın maksadını gerçeğe yakın bir şekilde açığa çıkarmak için, metnin sıkı bir eleştirisinin yapılması gerekir.

A. D.: O halde, yorumlamada belli bir nesnellığe ulaşabilmenin mümkün olduğunu düşünüyorsunuz.

Yorumcunun bütün işi, mümkün olduğunca nesnel olguları tayin etmeye çalışmak olmalı. Geç antikçağdan bir örnek alırsak, Milan'lı Ambrosius'un bir metnini okuduğumuz ve orada Origenes'in Yunanca bir metnini kelimesi kelimesine çevrilmiş bulduğumuz zaman –ki *l'Apologie de David* (Davut'un Savunması) vaazında bu benim de başıma gelmişti– bir şey kesindir: Ambrosius'un bu Yunanca metinle bir teması olmuştur. Ayrıca bu bazen o kadar aşikardır ki, Ambrosius tarafından yapılan Origenes çevirileri söz konusu olduğunda çoğu zaman, Ambrosius'un Latince çevirisi sayesinde, Origenes'in esas metnindeki eksik kelimeyi bulabiliriz. İşte bilimsel kesinliğe ulaşılan bir alan. Paul Henry'nin kafama iyice soktuğu büyük fikir, dokt-

rinler arası karşılaştırmının sonuç verici olmadığı, ama sadece yazınsal karşılaştırmının kesin bir kaniye vardırıdığıdır. Yani, doktrinler arası bağlantılar ararken, tarihçilerin çoğunun yaptığı gibi sadece muğlak birtakım benzerliklere veya birçok yazar tarafından paylaşılan mekânlara bakarak bir yazarın başka bir yazardan etkilendiği savunulabilir. Ama bu hiçbir şeyi kanıtlamaz. Bunun tersine, tartışmasız pek çok metinsel paralellikler elde ettiğimizde, yazarlar arasında bir bağlantı bulunduğu sonucuna nesnel bir şekilde varabiliriz. Bu, hususi bir alanda bir örnektir sadece, ama başka birçok örnek de sayılabilirdi. Böylece, çok hususi kavramsal yapılar arasında var olan ve karakteristik bir sözcük dağarcığıyla ifade edilen paralellikler de sonuç verici olabilir, örneğin birçok defalar sözünü ettiğim Epiktetos ve Marcus Aurelius'daki ortak üçlü şema. Burada da aynı şekilde nesnel olgular tespit edilebilir.

Bilimsel kesinlik problemi ruhani alıştırmalar açısından da son derece ilginçtir. Aristoteles'ten beri, bilimin tarafsız olması, çıkar gözetmemesi (*désintéressé*) gerektiği kabul edildi. Bir metni veya mikropları ya da yıldızları inceleyen biri öznelliğinden kurtulmalıdır. Gadamer ve Raymond Aron bunun imkânsız olduğunu söyleyeceklerdir, ama yine de ben bunun belli bir pratikle ulaşılmaya çalışılması gereken bir ideal olduğunu düşünüyorum. Belli bir konuda yanıldıklarını kabul edebilmek gibi az rastlanır bir cesarete sahip olan veya önyargılarının etkisi altında kalmamaya çabalayan yazarlar, böylece, kendinden kopma adını verebileceğimiz bir ruhani alıştırmayı uyguladılar. Nesnelliğin bir erdem, üstelik gerçekleştirmesi çok zor bir erdem olduğunu söyleyelim. Bireysel benin taraflılığından kendini kurtarmak ve rasyonel benin evrenselliğine yükselmek için yanıp tutuşmak gerekir. Asıl uygulanması gereken haliyle demokratik siyaset uğraşının da bu tavra uygun olması gerektiğini düşündüm daima. Kendinden sıyrılma tavrı, bilginden (*savant*) olduğu gibi siyasetçiden de talep edilmesi gereken bir tavidir.

A. D.: Yorumun nesnelliği hakkındaki düşüncenizin başka bir veçhesine geçelim. Sizi alıntılıyorum: “Geçmişe yönelik araştırmaların güncel, kişisel, biçimleyici, varoluşsal bir anlamının olması gerekir.” Bu nokta üzerinde her zaman ısrarla durdunuz ve dolayısıyla akla şu soru geliyor: yorumun nesnelliğiyle, felsefi bir metnin güncel anlamını nasıl uzlaştırmalı? Bertram’ın Nietzsche üstüne kitabının önsözünde yazdıklarınızı sıradışı buluyorum.⁵ “Tarih yazımı, muhtemelen bütün insan aktiviteleri gibi, biri diğeri kadar acil olan iki karşıt gerekliliğe cevap vermeye çalışan bir *coincidentia oppositorum** olmak zorundadır: tarihsel gerçekliği idrak etmek ve değerlendirmek için, hem bilinçli ve bütüncül bir bağlanmaya hem de bütüncül bir kendinden sıyrılışa, nesnellik ve tarafsızlığı hedeflemeye gerek vardır. Benim bakış açım göre, sadece bilimsel kesinlik galesi, nesnel ve tarafsız bir yargının gerektirdiği bu kendinden sıyrılış, bize kendimizi tarihe dahil etme ve ona varoluşsal bir anlam verme hakkını sağlayabilir.” Bir metnin güncel bir anlama sahip olabilmesi bu iki gereğin kısıkcı altında nasıl mümkün olabilir?

Bunu yazdığımı hatırlayamadım, ama alıntılıdığınıza çok memnun oldum, çünkü bu alıntı bugün bu problemle ilgili hissettiklerime çok iyi uyuyor. Bir bilgin için, aslında sadece bilgin için de değil, eski metinleri okuyan herhangi biri için de birinci gereklilik, nesnelliği ve mümkünse doğruluğu hedeflemektir. Yani, modern yaşamın gerekliliklerine ya da ruhun özlemlerine uydurmaya çalışmak için bir metnin anlamını çarpıtmak hiçbir işe yaramaz. Her şeyden önce ilk ödev, nesnellik hedefidir.

Öte yandan, metni, eğer mümkünse, her zaman tarihsel perspektifine yerleştirmeye çabalamak gerekir. Metne güncel bir an-

⁵ E. BERTRAM, *Nietzsche. Essai de mythologie* (Nietzsche. Mitoloji Denemesi), Paris, 1990, önsöz, Pierre Hadot, s. 34.

* Karşıtların birliği. -y.n.

lam verme telaşıyla anakronizm hatasına düşülmemesi son derece önemlidir. Metinlerin yorumlanmasıyla ilgili olarak, özellikle anakronizmden sakınmak adına sürekli dikkat ettiğim bir şeye kısaca değinmek isterim: eserleri, mümkün olduğunca yazıldıkları somut koşullara yerleştirmek gerekir. Bu koşullar, bir yandan felsefe, retorik veya şiir geleneği gibi ruhani koşullar, diğer yandan da okul ortamı ve sosyal ortam ya da somut yazı araçlarından kaynaklanan güçlükler, tarihsel şartlar gibi maddi koşullardır. Bütün eserler, içinden çıktıkları praksise yerleştirilmelidir.

Ancak nesnellik çabasına Aristoteles'in haz hakkında söylediği gibi, kendi ruhsal besinimizi bulabileceğimiz bir ek, bir fazlalık katılır. Bu defa, belli bir anlamda, yoruma biz de dahil oluruz. Metni nesnel olarak, iyice anlamaya çabalarsak inanıyorum ki sonrasında, neredeyse kendiliğinden, insani anlamı keşfedebiliriz; yani insanlığın ve insanların genel sorunları açısından hiç aydınlatıcı olmasa bile onu yine bu çerçeve içinde konumlandırabiliriz. Demek ki temelde, stoacıların fikirleri sunarken yaptıkları gibi yapılabilir; ilk önce en uygun ve nesnel yargıyla başlanabilir -bu söylenmiş olandır- ve sonra gerektiğinde değer yargısında bulunulabilir; bunun benim yaşamım için şöyle veya böyle bir anlamı var gibi. Bu sonuncusunda, evrensel perspektife yükselmeye çalışan bir öznelliğe dönüş söz konusudur.

Aslında antik yazarın kastettiği anlam hiçbir zaman güncel değildir. O antiktir, nokta, hepsi bu. Ama bizim için, bize güncel bazı fikirlerin kaynağı olarak gözüktüğü ölçüde veya hepsinden öte bize güncel bir tavır, şu ya da bu içsel eylemi veya şu ya da bu ruhani alıştırmayı esinleyebildiği için, güncel bir anlam alabilir. Bu bahiste, Raymond Ruyer'in yazdıklarını ilginç buluyorum:⁶ “ Epikürosçu ahlakın ve Demokritosçu atomculuğun gerekçeleriyle veya stoacıların Herakleitos'un fiziğinden nasıl ya-

⁶ R. RUYER, *La Gnose de Princeton* (Princeton İlahiyatı), Paris, 1974, s. 220.

rarlandığıyla uzmanlar dışında kimse pek ilgilenmez. Ama birer tavır olarak, stoacılık ve Epikürosçuluk her zaman çok canlıdır.” O halde, ideoloji ile onu bir zamanlar meşru kılmış somut ve güncellenebilir tavrı birbirinden ayırmak gerekir. Antikçağın bir mesajını güncel kılabilmek için, onu o çağı imleyen her şeyden, çağa özgü düşünce dünyasından ayırmak gerekir, Bultmann’ın İncil’le ilgili olarak söylediği gibi, onu “mitlikten çıkarmak” gerekir. İç işleyişe, ihtiva ettiği somut tavra gitmek gerekir. Örneğin Epikürosçulukta şimdinin iyi karşılanması tavrı vardır ve bu Epiküros’un muhtemelen Aristoteles’ten aldığı, hazzın maksimumu ve minimumuyla ilgili çok teknik teorilerden bağımsız biçimde sürekli geçerli olan bir tavidir. Benzer şekilde, kendini geçmişin altında ezilmeden ya da gelecekte endişelenmeden, şimdiye odaklamaya dayanan stoacı tavır da her zaman geçerli kalan bir tavidir. Bu arada, bahsettiğimiz tüm sosyolojik ve mitolojik koşullanmalardan tamamen bağımsız antik bir formül de olabilir. Örneğin Marcus Aurelius “yakında her şeyi unutmuş olacaksın, yakında herkes seni unutmuş olacak” diye yazdığı zaman, bu aforizma bize dolaysız biçimde hitap eder. Denebilir ki, bunun ebedi bir değeri vardır. Nietzsche, “zamanın çarkına çok dayanıklı, değişen her şeyin ortasında ölümsüz olan iyi özdeyiş”ten⁷ söz eder. Marcus Aurelius tarafından kastedilen anlam, kendisini ölüm düşüncesine karşı cesaretlendirme ihtiyacına bağlıydı. Bu anlamda tarihsel olarak imlenmiştir. Ama hiçbir güçlük çekilmeden, yeniden güncelleştirilebilir.

A. D.: Eğer sizi doğru anlıyorsam, söyledikleriniz nesnellik arayışından sonra ikinci bir değerlendirme uğrağının olduğuna işaret ediyor. Antik bir metni değerlendirmek amacıyla, onu tekrar güncelleyebilmek için bir şeyler yapılması gerekiyor. Çarpıtma-

⁷ NIETZSCHE, *Humain trop humain* (İnsanca, Pek İnsanca), c. II, *Fragments posthumes*, 168, c. III, 2, Paris, Gallimard, 1988, s. 74

malı ama onu güncel gerekliliklerimiz doğrultusunda, başka bir bağlamda tekrar kullanmalıyız. Yani önemini muhafaza eden şey, tekrar güncellenecek anlamın özüdür. Bu, sizin evrensel felsefi tavırların var olduğuna dair fikrinizi akla getiriyor, yani her zaman aynı kalan, ama her zaman farklı bir bağlamda hep tekrar güncellenen bir evrensel Platonculuk tipi, evrensel bir Epikürosçuluk tipi gibi.

Şüphesiz, evrensel tavırların olduğunu iddia etmek, insan doğası gibi bir şeyin olduğu fikrini varsayar. En azından bu tavırların, tarih-üstü ve kültür-üstü olduklarını söyleyebiliriz. Bu soruyu *La Citadelle Intérieure*'de (İçsel Kale) gündeme getirdiğimde, eğer doğru hatırlıyorsam şöyle demiştim: Sonuçta varoluş karşısında oldukça az sayıda olası tavır vardır ve farklı medeniyetler tarihsel sıra içerisinde birbirleri ile etkileşime girmeden benzer tavırlara sürüklenmişlerdir. Çinliler için bu açıktır. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* adlı eserimde kız kardeşinin domuzuyla meşgul olup, kümes hayvanını pazara satmaya götürüp tıpkı diğer insanlar gibi bir hayat sürerek mutlak kayıtsızlığa ulaşmaya çabalayan Pyrrhon'un sıradışı örneğini alıntılıdım ve sonrasında da, karısına yardım etmek için domuzlar ve ev işleriyle ilgilenerek tamamen aynı şeyi yapan Çinli filozof Lie Tseu'yu alıntılıdım. Bu kayıtsızlık tavrı –örneğin; şartlar nasıl olursa olsun hep aynı kalmak, şeyler hakkında değer yargısı vermeyi reddetmek, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söylemeyi reddetmek, yaşamda olup biten her şeyi kabul etmek, her şeyi diğer insanlar gibi, ama hiçbir şeye bağlanmadan, her şeye kayıtsız kalarak yapmak– septik tavidir. 17. yüzyılda anlaşıldığı anlamda, yani kesinliğin zihinsel reddi anlamına gelecek şekilde “septik” demek istemiyorum ama her iki tarafta, Yunanistan'da ve Çin'de, şeyler arasında değer yargıları vererek ayırım yapmanın reddi söz konusudur. Bu açıkça evrensel olma havası taşıyan bir tavidir, öyle ki biri bunu kendi kendine keşfedebilir, şunu ya da bunu

okumasına gerek yoktur, tek başına bu sonuca varabilir. Olivier Lacombe, Plotinos gizemciliğini, Hindu düşüncesinin belli eğilimleriyle karşılaştırdı. Her iki tarafta da, her türlü ikiliği aşma çabası olduğu söylenebilir. Bu benzerliğin, mistik deneyimin evrensel formlarından birinde temellendiği düşünülemez mi? Başka bir örnek: Kadere razı olmaya ve kendini evrensel bir perspektifte konumlandırmaya dayanan stoacı tavır, Çin’de de bulunur; Jacques Gernet tarafından alıntılanan Çince metinler bu konuda şüpheyi yer bırakmayacak türdendir. Èmile Bréhier stoacı tavır ile bazı Budist tavırları karşılaştırmıştı. Epikurosçuluğun yani dinginlik tavrının da evrensel olabileceğini düşünebiliriz. Ruhani tavırların evrenselliği fikri; bir tavırda, bir yaşam seçiminde özsel olanı mitik ve geleneksel örtüsünden kurtarma çabası perspektifinden de ele alınabilir.

A. D.: 1968’de küçük bir metinde, “Felsefe, Metin Yorumlaması ve Yanlış Yorum”da⁸ taslağını çıkardığınız başka bir metodolojik alanı da anmak isterim. Felsefe tarihinde yanlış yorumlamaların ve anlana yetersizliklerinin olduğunun altını çiziyorsunuz ve bunların “sık sık felsefe tarihinde dönüşümleri kışkırttığını ve özellikle yeni mefhumları ortaya çıkardığını” söylüyorsunuz. Kuşkusuz, yanlış yorum nesnelliğin bir kipi değil, fakat siz yaratıcı yanlış yorumlar diye adlandırdığınız yorumların önemine işaret ettiniz.

Bahsettiğiniz, otuz yaşını geçmiş küçük metinde, felsefe tarihinin dönüşümünü anlayabilmek için, genel ilkelerini adeta formüle ederken belki de biraz pervasızdım. Felsefe tarihindeki yanlış yorumlamalardan bahsederken daha çok antik felsefeyi düşünüyordum. Örneğin Aristoteles’in, Sokrates öncesi filozofların düşüncelerini maruz bıraktığı çarpıtmalar iyi bilinir. Pla-

⁸ *Etudes de philosophie ancienne* (Antik Felsefe Çalışmaları) içinde, Paris, 1988, s. 3-11.

ton'un diyaloglarından alınmış tutarsız ve sık sık uzlaşmaz mefhumları yapay bir şekilde sistemleştirmeye ve dahası, onları, Orpheusçu şiirlerden veya *Oracles Caldaïques*'den alınmış mefhumlara bağlamaya çalışan yeni-Platoncular da bundan geri kalmamışlardır. Antik herinenötik, özellikle de yeni-Platoncu olanı, antik metinlere dedirtmek istediğini dedirtiyor ve böylece çok çeşitli formlar alabilecek bir yanlış yorum çokluğu yaratıyordu. Ayrıca bunu yaparken hizmetinde çok etkili bir araç, alegori vardı. Stoacıların, Platoncuların ve Hristiyanların çok sevdiği alegori, metinlere orijinal anlamlarından en uzak anlamları vermeyi sağlıyordu. Alegori, özellikle Hristiyanların, M. Tardieu'nun gösterdiği gibi, Yeni Ahit ile Eski Ahit arasında bir süreklilik olduğunu öne sürebilmelerine olanak sağlayacaktır.⁹

Yeni kavramların, yanlış değerlendirmeler ve yanlış yorumlar vesilesiyle ortaya çıktığı doğrudur. Bana öyle geliyor ki, alışkanlıkla, "Doğa gizlenmeyi sever (*phusis kruptesthai philei*)" şeklinde çevirdiğimiz Herakleitos'un aforizması iyi bir örnektir. 1983 yılında Collège de France'taki derslerimde bu metnin yorumlanmasının tarihini çalışmıştım ve yakında bu konuda bir kitap basmayı umuyorum. Bu aforizmanın orijinal anlamını belirlemek oldukça zordur. Bu konudaki bütün tartışmayı, yeniden ele almaksızın, sadece bu anlamın bana yaşam ve ölüm arasındaki antitezle ilintiliymiş gibi geldiğini söyleyebilirim. *Phusis* kelimesinin bu dönemdeki anlamı veri alınsaydı; ya "doğuran, öldürmek eğilimindedir" veya "doğmuş olan ölmek eğilimindedir" derdik. Ancak takip eden asırlarda *phusis* kelimesinin anlamının evrimiyle birlikte, aforizma farklı felsefelerde çok farklı anlamlar kazandı. Miladın başında bu aforizmayı nakleden İskenderiyeli Philon ona, bana orijinal anlamına nazaran yanlış bir yorum gibi gözüken "Doğa gizlenmeyi sever" anlamını verir çünkü Philon

⁹ M. TARDIEU, 12.04.1991 tarihli açılış dersi, Paris, Collège de France.

için Doğa, yaratıcı Tanrı'dan başkası değildir. Bu perspektifte, Doğa gizlenir çünkü aşkındır. Aforizma, yeni-Platoncularda yeni bir anlam daha kazanır. Onlara göre, Doğa gerçekliğin en aşağı parçasına, hissedilir dünyaya ve aşağı tanrısallıklara (*divinités inférieure*) karşılık gelir. Eğer Doğa gizlenmeyi seviyorsa, bu artık onun aşkınlığı nedeniyle değil bilakis zayıflığı ve aşağılığı nedeniyle. Ve bu perspektifte “gizlenmek”, mitin ve cismin örtüleriyle kuşatılmış olmak anlamına gelir. Bu temanın tüm tarihini şimdi çıkaramam, sadece Heidegger'de Herakleitos'un aforizmasının yine yeni bir anlam kazandığını söyleyeceğim; Heidegger aforizmayı; “gizlenmek Varlığın tercihinine aittir” şeklinde çevirir. O halde *phusis* ve Varlığı bir tutuyor: gizlenmek Varlığın özüdür. Görünen şeyler var olanlardır. Ama Varlık -onların görünmesinin kendisi, onların görünmesini sağlayan- kendini ifşa etmeyi reddeder. Görünmeyi sağlayan gizlenir. Herakleitos'un kastettiği anlamından emin olamadığımız bu üç muammalı kelimeden yeni bir anlamlar dizisi çıkabilmiştir. Her durumda, yaratıcı yanlış yorumlardan, yeni anlam yaratmalardan bahsetmek mümkündür, çünkü bu anlamlar Herakleitos'un fikir sahibi bile olmadığı kavramlar ihtiva eder. Bu, söz konusu yanlış yorumların hakikat yarattıkları anlamına gelmez.

1968'de beni etkileyen; anlama yetersizliklerinin, yanlış değerlendirmelerin, alegorik fantezilerin, bütün tarih boyunca ya da en azından antik felsefe boyunca süregitmiş birikimiydi, örneğin Aristoteles'ten Kilise Babalarının ve skolastiklerin teolojik tartışmalarına kadar *ousia* yani öz ya da töz mefhumunun hikâyesi. Ne Babil kulesi ama! Aklın bu kadar akıldışı metotlarla işlediğini ve felsefi söylemin (ve teolojik söylemin de), yorumsal fantezilerin ve yanlış yorumlamaların tesadüfıyla dönüşebilmiş olduğunu düşünmek huzursuz edici. Ama bu, birkaç cümlede inceleyemeyeceğimiz bir problem ve ben, az önce dediğim gibi, bu konuya çok kısa bir metinde eğilecek kadar pervasızdım.

A. D.: İlk önce nesnellikten, sonra “güncel anlam” arayışından, sonrasında da yaratıcı yanlış yorumdan konuştuk. Belki bazen, yaratıcı yanlış yorum “güncel anlam” gerekliliğine bağlıdır. Yanlış yorum ve “güncel” anlam gerekliliği arasında bir bağlantı var mı? Antik düşüncenin güncellenmesi bazen yanlış yorumları gerektirmiştir. Nesnellik ve güncel anlam biçiminde iki gereklilik olduğunu ve yeniden güncellemenin bazen yanlış yorumla sağlandığını düşünüyor musunuz?

Size cevap vermek için, Husserl’den aldığımı ve Collège de France’taki açılış dersimde geliştirdiğim bir örnekten söz edeceğim. Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*’ının sonunda düşüncesini açıklamak için Augustinus’un bir formülünü alıntılar: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*. “Dışarıda arama, kendine dön, hakikatin ikamet ettiği yer insanın içidir.” Augustinus’un bu metni, Saint Paul’un mektubundan bir alıntıdır. Ancak, Augustinus’ta sunulduğu şekliyle bu alıntı, Saint Paul’un metnine nazaran bir yanlış yorumdur. Hata Augustinus’tan değil ama Augustinus’un alıntı yaptığı Kutsal Kitap’ın Latince versiyonundan kaynaklanır. Bu versiyon, farklı iki cümleye ait olan öğeleri yakışıksızca bir araya getirdi. İlk cümlede, Paul, İsa’nın tilmizlerinin kalbinde yaşamasını (a) dilediğini söyler. İkinci cümlede, Paul, tilmizlerinin içteki insanla ilgili yönlerini kuvvetlendirmelerini diler (b). Augustinus’un alıntıladığı Latince versiyon metni şöyle sunar: “İsa yaşasın(a) içteki insanda (b).” Bu kelime grubu yazarın muradına şüphesiz uymaz. Ama Augustinus orada kendi doktrinini tespit eder. İsa’yı hakikatle yer değiştirir, bu onun için çok açıktır. Hakikatin, benin kendine doğru yön değiştirmesinde bulunduğunu olumlamak için formülü kullanarak ona yeni bir anlam verir. Husserl ise bu formülden, onu başka bir formüle, Delphoi kâhininin formülüne bağlayarak yararlanır: “Kendini bil.” Ve şunu yazar: “Delphoi kehaneti olan ‘kendini bil’ yeni bir anlam kazandı. Sonrasında

kendinin evrensel bilinci içinde dünyayı tekrar bulabilmek için, ilk önce *epoke* ile (yani dünyanın fenomenolojik paranteze alınmasıyla) onu kaybetmek gerekir: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.*” Her şeyden önce burada Paulcü formülün, Augustinus tarafından içe dönüş tavrını betimlemek için kullanılması ve güncellenmesi karşısındayız, sonra, Delphoi formülünün Husserl tarafından güncellenmesi, kendini bilmenin transandantal Ego’nun bilincine varılması haline gelmesi karşısındayız ve son olarak, Augustinusçu formülün Husserl tarafından güncellenmesi karşısındayız: içsel insan transandantal Ego haline gelir. Önümüzde yeniden güncellenmenin çok güzel bir örneği var. Husserl, ona göre Descartes’ın *Meditasyonlar*’ına kadar uzanan antik geleneğe dikkate değer bir saygı sunuyor. Ve burada gerçek anlamıyla bir yanlış yorum yok, çünkü Delphoi kehanetinin örneğinde olduğu kadar Augustinus ve son olarak Husserl örneğinde de, Husserl’in yeniden güncellemesi kavramsal bir düzende konumlanmaz, bir metnin yorumlaması söz konusu değildir. Burada varoluşsal bir tarzın yeniden üstlenilmesi, dünyadan onu daha iyi bulabilmek için kopuş ile bilincin derinleşmesi söz konusudur. Tam olarak yapılan; ruhani bir alıştırmanın, zihinsel bir ediminin art arda yeniden güncellenmesidir. Bir tavrı, bir ruhani alıştırmayı, içsel bir edimi güncellemek mümkünse de, buna karşılık, bir metin kendi çağının perspektifinde yorumlanmalı ve anlaşılmalıdır. Her ne kadar beklenmedik şekilde yeni kavramlar ortaya çıkaran yaratıcı yanlış yorumlar var olsa da, bu bir metnin yanlış yorumlar pahasına güncelleştirilebileceği anlamına gelmez. Nesnellik zorunluluğu asla kaybolmamalıdır. Başka bir deyişle, böylece bu söyleşinin başlangıç noktasına dönüyoruz, eski bir metni çağdaş bir metin gibi inceleyemeyiz; bu, anlamı tamamen çarpıtma riski taşır. Bu durum, çoğunlukla, filozofları hiçbir tarihsel çekince koymadan inceleyen analitik filozofların hatasıdır. Tuhaf bir şekilde, neredeyse Aristoteles’in Russell ve Whitehead’in *Principia Mathe-*

matica 'sını bilmemesine şaşırırlar. Bana öyle geliyor ki, bir felsefe tarihçisinin, şüphesiz bir filozofun da, sahip olması gereken ilk nitelik tarih algısıdır.

5

Birleştirici Deneyim ve Felsefi Yaşam

Arnold I. Davidson: Uzun süredir mistisizme, özellikle Plotinos'un mistisizmine, derin bir ilgi gösteriyorsunuz. Bu ilginin kökeni ve sebepleri nedir?

Bu ilgi, daha önce anıştırmada bulunduğum ergenlik deneyimlerimden gelmiyor. Dini eğitimim sırasında Hristiyan gizemciliğıyle tanıştıysam da, yaşadıklarım ile Hristiyan mistiklerinden okuduklarım arasında bir ilişki kurmadım. Daha çok gençken, şu ünlü formülü kullanan Pascal'ı okumuştum: “Kalpte hissedilen Tanrı.” Bir de, ölümünden sonra giysisine dikili olarak bulunan ve 1654'te deneyimlediğı bir tür ekstazı anlatan şu “anı” vardı. Her nasıl olursa olsun, “mistik deneyim” terimini ben ilk defa, yeni-Thomasçı Jacques Maritain'in, mistik deneyimi bilginin doruğı olarak sunduğı *Distinguer pour Unir ou les Degrés du Savoir* (Birleřtirmek İçin Ayırt Etmek ya da Bilginin Dereceleri) adlı kitabında keşfettim. Ama hepsinden öte, Büyük Seminer'de yaptığımız “ruhani” okumalarda, Saint Jean de la Croix'ın eserleri vardı. Bu mistik, mistik yolu üç safhaya ayırarak izlenmesi gereken aşamaları düzenledi: Her üçü de yeni-Platonculuk ve Plotinos'dan miras alınan arınma yolu, aydınlanma yolu, birleştirici yol. Ama Croix aynı zamanda, zamanında beni fazlasıyla baştan çıkarmış olan hayranlık verici şiirler de yazmıştır. Benzer deneyimler yaşamayı arzuladım. Benim gözlerimde, insan yaşantısının yükselebileceğı en yüksek noktaydı bu. Naif bir şekilde, tüm Hristiyanlar gibi aslında, oraya ulaşabileceğime

inaniyordum. Jean de la Croix beni öylesine büyülemişti ki, Karmelit tarikatına, daha doğrusu Jean de la Croix'ın temaşa ve inzivaya ağırlık veren tarikatına girmek için dünyevi ruhbanlığı bırakmak istiyordum. İnzivaya çekildiğim Fontainebleau yakınlarındaki Avon karmelinin başrahibi Tanrı'yla dolaysız temas kurma arzusunun hata olduğunu, bunun İsa aracılığıyla gerçekleşmesi gerektiğini anlamamı sağladı. Burada ayrıca Hristiyanlığın mesajının gizemcilikle bağdaşıp bağdaşmadığını kendimize sorabiliriz, çünkü biraz önce dediğim gibi mistik deneyimde Tanrı'yla dolaysız temas sağlanabileceği kabul edilirken, Hristiyanlıkta İsa vazgeçilmez aracıdır. Ama şimdi bu çok zor problem üzerinde durmayacağım. Ne olursa olsun, en küçük bir mistik deneyim yaşamadım.

Maritain kitabında, Plotinos'un gizemciliğini, onun hangi noktada Hristiyan gizemciliğinden aşağı olduğunu göstermek için, birçok defa anar. Ama Maritain, Plotinos gizemciliğinin Saint Augustinus'u etkilemiş olduğunu teslim eder. İşte bu nedenle 1945-1946 yıllarında Plotinos'u, özellikle onun kendi mistik deneyimlerinden bahsettiği incelemelerini okumaya koyuldum. Böylece salt felsefi bir gizemciliğin varlığını keşfettim.

Şunu da ekleyeceğim, uzun süre Plotinos'un mistik metinleri üstüne çalışmış olmama rağmen, bunu yaparak, evrensel gizemciliğin devasa alanının sadece küçük bir parçasıyla ilgilenmiş oldum. İşte bu yüzden, gizemcilikten sadece utana sıkıla bahsedebilirim.

A. D.: İstenen sonucu yani mistik birleşmeyi garanti etmese de, mistik deneyim için felsefi bir hazırlık var mıdır? Soru başka bir şekilde de sorulabilir; ruhani alıştırmalar ve birleştirici deneyim arasında sizce nasıl bir bağ bulunur?

Plotinos'ta deneyime hazırlayan iki yol vardır: İlki, içinde teoloji, özellikle negatif teolojinin çalışıldığı bilişsel yoldur. Burada

Plotinos, yolu gösteren ama yolu katetmenizi sağlamayan işaret levhalarının söz konusu olduğunu söyler. İkincisi ise, gerçek güzergâha, somut olarak deneyime götüren pratik bir yoldur. Plotinos'a göre pratik yol; arınma, çile, ruhani alıştırma, erdemlerin uygulanması, Tin'e (*Esprit*) göre yaşama çabasıdır. Bu anlamda, denebilir ki Plotinos için felsefe, hem söyleminde hem de yaşam seçiminde, mistik deneyime hazırlar. "Tin" kelimesini bazı Plotinos çevirilerimde yaptığım gibi bilerek kullandım. Tin kelimesiyle belirttiğim, -Plotinos yorumcularının ve çevirmenlerinin büyük çoğunluğunun, bunu haklı olarak "Zihin" ile karşıladıkları bir gerçektir- Plotinos'a göre mutlak Bir olan en yüce gerçeklikten doğrudan sudur eden ilk varlıktır. İlahi olan Zihin, varlıkların bütün Formlarını ve bütün İdeleri kendinde barındırır. Tin kelimesini, açık ruhani yan anlamları olan bu terimi kullandıysam, bu tamamen "Tin'e göre yaşamak" ifadesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak içindi. Zira Zihin'e göre yaşamak demekle ne demek istenmiş olabileceğini anlamak galiba daha zordur. Ama Èmile Bréhier'nin çok iyi gösterdiği gibi, Zihin, Plotinos için ruhani bir tavır, kendi içine doğru dahlışı temsil eder.¹ İnsani ben Zihin veya Tin'e göre yaşar ya da kendini onunla özdeşleştirir dediğinizde, bu, onun kendiyile kurduğu ilişkide eksiksiz bir şeffaflığa sahip olduğu, evrensellik ve içkinlik düzeyine ulaşmak için benin bireysel veçhesini aştığı anlamına gelir. Aslında Zihin neredeyse bütün varlıkların birbirine içkin olduğu, her bir Formun hem kendisi hem de diğer bütün Formlar olduğu o yerdir. Öyleyse ben, kendisine, başkalarına ve Tin'e içkindir. Benin bu düzeyine ulaşmak, mistik deneyimin birinci derecesine zaten ulaşmış olmak demektir, zira burada bir varlık tarzı ve akıl-üstü düşünce söz konusudur. Üst derece ise tam birlik hali, aynı zamanda İyi olan Bir ile temas olacaktır.

¹ E. BREHIER, *La Philosophie de Plotin* (Platin'in Felsefesi), Paris, Vrin, 1982, s. 97-8.

A. D.: Demek oluyor ki mistisizmin seviyeleri var. Ama mistisizmin tipine bağlı başka bir problem var. Mistik bir deneyimin yapay araçlarla, örneğin uyuşturucu maddelerle oluşturulabildiği durumlar var, bu yolla sağlanan deneyimle büyük mistiklerin birleştirici deneyimi arasında bir fark var mı?

Bu noktaya yetkin bir şekilde cevap verme iddiam yok. Sadece Michel Hulin'in bu konuyu mükemmel bir şekilde inceleyen kitabının okunmasını salık verebilirim. Kitabının adı *Mystique Sauvage* (Yaban Gizem), ondan daha önce bahsetmiştim.² Hulin bu terimle, bir dine ya da ruhani bir geleneğe bağlı olmayan mistik deneyimlerin bütününe belirtir ve bunun altına bir yandan "okyanus hissi"ni, diğer yandan da uyuşturucu kullanımıyla edinilen deneyimleri toplar. Uyuşturucu etkisi altında edinilen ve mistik deneyime benzer bir izlenim veren deneyimlerin yapay olduğunu gösterir. Bu tür deneyimler, moral ve çileci bir hazırlık çerçevesinde, bireyin gerçek bir dönüşümü üzerine kurulu olmadıkları için en sonunda bireyin, kendisini gerçek-dışılık hissi, umutsuzluk, bunalım tehlikesi karşısında bulmasıyla sonuçlanır ve sonuç olarak daha ziyade yıkıcı deneyimler söz konusu olur.

Michel Hulin'in son derece ilginç sayfalar ayırdığı "okyanus hissi" meselesine gelince, benim özellikle gençken ve sonrasında zaman zaman yaşadığım deneyimleri konuşurken buna değinmiştik. Genel olarak bu deneyimler, özellikle başlangıçta, kendilerini bana çileci ya da zihinsel bir hazırlık olmaksızın, aniden ve kendiliğinden sundular. O zamandan beri, bu deneyimin yoğunluğunu tekrar yakalayabilmek için, evrenin bir parçası olarak varoluşumun bilincini sık sık uyandırmaya çalıştım ve bazen bunu başardım. Her ne olursa olsun deneyimlediğim şeyin benim için bir şans olduğunu düşünüyorum: bu deneyim felsefi yolculuğumun, Doğa'ya, Evren'e ve varoluşa olan daha büyük bir du-

² Paris, P.U.F., "Perspectives critiques," 1993. Cf. *supra*, s. 27.

varlığın kökeninde durur. Sanıyorum ki, “okyanus hissi” mistik deneyimden, örneğin Hristiyan veya Plotinosçu deneyimden oldukça farklı. Bu iki deneyimde ortak olanın, benin bir mevcudiyet hissi, başka bir şeyle bütünleşme hissi yaşaması olduğu elbette söylenebilir, ama bana öyle geliyor ki, Hristiyan ya da Plotinosçu mistik deneyimde, sık sık aşk sözlüğünden ödünç alınan terimlerle ifade edilen, belli bir kişisel ilişki vardır. Plotinos’taki bu kişiselleştirme eğilimini, Bir hakkında bir Tanrıymış gibi konuştuğu zamanlarda sezebiliyoruz.

A. D.: Mistik deneyimi ve aşk deneyimini betimlemek için kullanılan terimler aslında çoğu zaman aynıdır. Aşk deneyimi ile mistik seyir arasındaki ilişki tam olarak nedir?

Bütün ruhani geleneklerdeki mistiklerin hepsinin, deneyimledikleri şeyi, aşk deneyiminden ödünç alınmış terimlerle tasvir ettikleri bir vakıdır. Bu, evrensel bir fenomendir, örneğin Yahudi geleneğinde “Neşideler Neşidesi” hem bir aşk şiiri hem de mistik bir şiirdi. Müslümanlar, Hindular ve Hristiyanlar için de geçerlidir bu, onlar da Tanrı ile birleşmeyi ifade etmek için yine Neşideler Neşidesi’nin ifadelerini kullanırlar. Aynı şekilde yine, Platoncu gelenekte, Platon’da, *Phaidros* ve *Symposion*’da yüceleştirilmiş aşk vardır. Plotinos’ta, Platon’dan farklı olarak dikkat çekici olan şey, -bunu ellinci risaleyi (*traité*) çalışırken fark ettim- mistik deneyime, Platon’da olduğu gibi sadece eril aşkın değil karşı cinsler arası aşkın da model olabilmesidir. Aslında Plotinos’ta Tanrı ile birleşme ve aşk birleşmesi arasında bir karşılaştırma yoktur sadece: Onda, insani aşkın, mistik deneyimin başlangıç noktası olduğu ve bu deneyimin insani aşkın uzantısı olduğu fikri vardır. Zira eğer bir varlığı seviyorsak, bu en başta ve özellikle en yüce Güzellik’i sevdiğimiz, o varlık aracılığıyla, en yüce Güzellik bizi kendine çektiği içindir ve bu, daha şimdiden mistik bir deneyim olanağının ilanıdır. Öte yandan, bedenlerin

birleşmesi, birde iki olmak, mistikle deneyim nesnesi arasındaki birleşmeye model sağlar. Bu bağlamda, tamamen başka bir meseleyi de ele almak gerekir: Mistik deneyim, mistik için, aşkın hazlarından çileci mahrumiyetin bir telafisi olabilir, aynı şekilde, mistik deneyimin cinsel hazlarla, bedende cinsel bir yankıyla birlikte gelmesi mümkün olabilir. Ama ben, mistiklerin psikolojisi hakkında konuşabilecek kadar bu konunun uzmanı değilim.

A. D.: Az önce negatif teoloji ve mistik deneyim arasında önemli bir ayrım yaptınız. Negatif teoloji rasyonel bir yöntem, felsefi bir söylemdir ama mistik deneyim, rasyonel bir söylemin ötesinde somut bir dönüşüm yolu gerektirir. Otuz sekizinci risalenin yorumunda yazdığınız gibi “akıl, teolojik yöntemlerle İyi mefhumuna yükselebilir ama yalnız Tin’e göre yaşam İyi’nin gerçekliğine götürebilir.”³ Negatif teoloji ile mistisizmin somut deneyimi arasındaki ilişkiyi açıklayabilir misiniz?

İlk önce negatif teolojinin ne olduğunu açıklığa kavuşturalım. Negatif teoloji bir tür teoloji, dolayısıyla Tanrı üstüne ama sadece olumsuzlamalar kullanan bir söylemdir. Yani, eğer Sözdionysius’un *Théologie Mystique*’inden (Mistik Teoloji) ödünç alınmış örnekler verirsek: Tanrı ne hareketlidir ne de hareketsiz, ne birliktir ne de çokluk, ne iyidir ne de tindir, vb. Bu olumsuzlamaların nedeni, Tanrı’nın, onun hakkında konuşmak için insanların kullanabileceği bütün yüklemlelere aşkın olduğunun düşünülmesidir. Bu yöntem, en yüce ilkenin kavranamaz olduğunun, Mutlak’ın, hakkında konuşabileceğimiz bir nesne olamayacağının bilincine varmamızı sağlar. Plotinos’un dediği gibi, ondan bahsederken aslında sadece kendimiz hakkında konuşuruz (yani yalnız göreceli şeyler hakkında konuşabileceğimiz ima edilmektedir).⁴ Bu teolojik yöntem Platonculuk içinde, özellikle MÖ

³ PLOTIN, *Traité 38* (38. Risale), Paris, Le Cerf, s. 349.

⁴ PLOTIN, *Traité 38* (38. Risale), Paris, Le Cerf, s. 82 (blm. 3, satır 49).

I. yüzyılda gelişti (İskenderiyeli Philon) ve Hıristiyanlar ve gnostikler tarafından kullanıldı. Negatif teoloji ile mistiğin sık sık karıştırıldığını ve bu çok yaygın karışıklığın tarihsel temellerinin de olduğunu düşünüyorum. Zira Dionysius Areopagites'in, Sözde-Dionysius'un *Théologie mystique* adlı kitabının başlığında "mistik" kelimesinin olduğu doğrudur fakat bütün bir Yunan geleneği için bu kelime "gizli" anlamına gelir. Aslında, eğer kitabın içeriği tetkik edilirse, söz konusu olan sadece bir negatif teoloji risalesidir. Ama Plotinos, dediğiniz gibi, salt rasyonel ve soyut bir yöntem olan negatif teoloji ile birleştirici deneyimi çok net şekilde birbirinden ayırır. Biraz önce Plotinos'un negatif teolojiyi, yolu gösteren ama yolun kendisi olmayan bir işaret levhasına benzettiğini söyledim. Yolun kendisi ise çile ve Tin'e göre yaşamdır. Bununla birlikte, negatif teoloji yine de birleştirici deneyime sıkıca bağlıdır. Olumsuzlamaların birikmesinin ruhta bir boşluk yarattığı ve bu boşluğun ruhu, mistik deneyime elverişli hale getirdiği söylenebilir.

Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus* kitabında "söze gelmez" olan ile "mistik" olan arasında bir bağlantı buluruz (ama negatif teolojinin söz konusu olduğunu söyleyemeyiz). Wittgenstein şöyle yazar (6.522): "Bir 'söze gelmez' vardır, kendini gösterir, işte bu mistiktir." Dilin sınırı ya da isterseniz "söze gelmez" diyelim, işte bu aynı zamanda "mistik"tir. Bana öyle geliyor ki Wittgenstein için bu, varoluşun bizzat kendisi, dünyanın varoluşudur, örneğin "Dünyanın olması olgusu, işte mistik buradadır" dediği zaman bunu görürüz.

A. D.: Mistik deneyimin evrensel olduğunu fakat bu deneyimin tasvir edilmesinin veya yorumlanmasının ise hep bir geleneğe, dogmalar topluluğuna, belirlenmiş bir düşünsel evrene bağlı olduğunu yazdınız. Mistik deneyimin evrenselliğini ve onun tasvirlerinin çokluğunu nasıl bir arada düşünebiliriz?

Gerçekten de evrensel bir fenomenin söz konusu olduğuna

inanıyorum: Tüm dünyada, uçsuz bucaksız bir mistik literatür var: Başta Uzakdoğu'da; Taoizm, Brahmanizm, Budizm. Yunanistan'da; Platonculuk ve yeni-Platonculuk, sonra yeni-Platonculuğun etkisiyle Müslümanlıkta, Yahudilikte ve Hristiyanlıkta. Bütün bunlara bir de Michel Hulin'in bahsettiği çok sayıdaki "yaban gizem" deneyimini de eklemek gerekir. Her yerde, mistiklerce yapılan mistik deneyim tasvirlerinde aynı temel karakteristikler ön plana çıkıyor: söze gelmez bir şeydir bu deneyim, ya tatlı bir iç sıkıntısını ya da sevinç ve sükûneti beraberinde getirir. Genellikle beklenmedik bir anda gelir ve gider. Ama farklılıklar da vardır. İlk olarak, mistiğin dikkati ruhani nesneler üzerine odaklanabilir, örneğin Plotinos'ta Tin ve Bir üzerine, Jean de la Croix'da Teslis üzerine bir odaklanma vardır ama Zen Budizmi örneğinde olduğu gibi dikkat, hissedilir nesneler üzerine de toplanabilir. Pierre Ryckmans'ın dediği gibi: "Buda'nın mutlağı banal ve dolaysız gerçeğin mutlağında keşfedilir."⁵ Wittgenstein'da mistiğin dikkatinin, varoluş (dünyanın olması) üstüne odaklandığı söylenebilir. Öte yandan, bu mistik halin teorik ya da teolojik açıklamaları geleneklere göre epey farklılık gösterir. Örneğin Jean de la Croix ve Hristiyan mistikler bu halin, ruhu Teslisin, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un içkin yaşantısına bağlayan tanrısal bir ihsanın sonucu olduğunu düşünürler. Plotinos ise Bir'le aşkî birleşmeyi şöyle açıklar: Tanrısal Tin'in ya da Tanrısal Zihin'in iki veçhesi veya iki uğrağı vardır. İlki, Bir'den itibaren doğduğu ve henüz "düşünen" olmadığı, ama sadece "seven" olduğu ve aşk sarhoşluğu içinde kendi kaynağıyla temasta bulunduğu uğrak, diğeri ise düşünen Tin haline geldiği uğraktır. Ruh, seven Tin ile çakıştığı zaman Tanrısal Tin ile birleşir, birleştirici deneyimi yaşar. Başka geleneklerde de farklı açıklamalar bulunur.

⁵ SHITAO, *Les Propos sur la peinture de moine Citrouille-amère* (Keşiş Citrouille-amère'in Resimleri Üzerine Sözler), Paris, 1984, s. 45.

Ama bizzat deneyimin kendisi aslında neden ibarettir ve nasıl açıklanır? İşte bu en önemli nokta ve ben bunu cevaplamakta tamamen yetersizim. Plotinos üzerine çalışmalarımda cevabın unsurlarını ortaya çıkarmaya çalıştım ama bu çok küçük bir katkı. Çünkü sorunun kendisi devasa.

A. D.: Felsefi -çileci, ahlaki, entelektüel- hazırlıklar sanırım sizin için birleştirici deneyimin kendisi kadar önemli. Bu deneyim hiç gerçekleşme bile onu hazırlayan davranışların kendisinde bir değer vardır. Birleştirici bir deneyim olanağıyla felsefi bir yaşamın zorunlulukları arasında nasıl bir bağ var?

Fikrimi açıklamaya yine Plotinos hakkında konuşarak başlayacağım. İnaniyorum ki Plotinos'a göre felsefi yaşam, muhtemel bir mistik deneyime hazırlıyorsa, bu felsefi yaşam kendi başına değerlidir. Sonuçta Plotinos'un mistik deneyimleri son derece nadirdi. Geri kalan zamanda, yani neredeyse her zaman, Porphyrios'un dediği gibi "kendisine ve başkalarına mevcut olmaya" (*Vie de Plotin* - Plotin'in Hayatı, 8, 13) çalışıyordu. Bu, felsefi yaşamın ne olması gerektiğinin mükemmel bir tanımıdır.

Şimdi problemi genel mahiyetiyle ele alırsak, ekstaz yaşatan bir deneyimin, hangi cinsten olursa olsun, felsefi yaşamın ayrılmaz bir parçası olmadığının da söylenmesi gerekir. Eğer bu deneyim şu ya da bu biçim altında gerçekleşirse, filozofa varoluşun gizemine dair perspektifler açabileceği doğrudur, fakat bu bir amaç olamaz ve onu uyandırmaya çalışmak boşuna olacaktır.

A. D.: Plotin ou la Simplicité du Regard'ın (Plotin ya da Bakışın Basitliği) yeni basımının (1999) son sözünde Plotinosçu mistisizmin ufak bir eleştirisini yapıyorsunuz. Şöyle yazıyorsunuz: "Kendinizi her şeyden sıyrın, diyordu Plotinos, canlı bir tezat yaratacak şekilde 'her şeyi benimseyin' denmesi de gerekmez miydi?" Bu ılımlı eleştiri, kuşkusuz sizin felsefi tercihleriniz-

de bir değişime bağlı, zira sanırım şu an, yeni-Platoncu gizemciliğine nazaran stoacılık ve stoacı ruhani alıştırmalar sizi daha çok kendisine çekiyor.

Özünde, Plotinos'un birleştirici deneyime ulaşmak isteyeneye öğüdü, "kendini her şeyden sıyr", ona özgü bakış açısı içinde meşru görünür. Tekil olan, sınırlı veya belirlenmiş her şeyi, hiç sonlanmayan ama sonsuza doğru giden bir hareket içinde aşmaktır söz konusu olan, zira Plotinosçu bakış açısına göre bütün belirlenmişlikler olumsuzdur. Ama ben, "her şeyi benimse" ifadesini ekleyerek, bu sıyrılma mistiği karşısında, şeylerin bizim ışığı görmemizi engelleyen ekranlar değil fakat ışıktan akseden renkli bir yansıma olarak kabul edildiği bir gizemciliğe de yer olduğunun anlaşılmasını istedim. Bu gizemcilikte, *İkinci Faust* öndeyişinde Faust'un bir şelale hakkında söylediği gibi "yaşama sahibiz." En yalın, en mütevazı, en gündelik gerçeklerde söze gelmezsin mevcudiyetini tespit edebiliriz. Ne demek istediğimi anlatabilmek için, Hugo von Hofmannsthal'ın *Lord Chandos'a Mektup*'undan uzun bir alıntı yapmama izin verin: "Geçen gece bir ceviz ağacının altında, bahçevanın biri tarafından unutulmuş, ağacın gölgesiyle loşlaşmış, bir böceğin üstünde vızıldadığı, yarısına kadar dolu bir sulama kabı buldum. Bütün bu sıradan şeylerin birleşimi beni çok kuvvetli bir şekilde sonsuzluğun mevcudiyetiyle iletişime soktu. Saç köklerimden topuklarıma kadar kutsal bir ürperti beni sarmaladı; biliyorum ki bu hali ifade edecek sözleri bulacak olsam, bu sözler o inanmadığım melekleri yere serecekti." Sadece cansız nesneler değil, gündelik yaşamın kendisi, özellikle başka insanlarla girdiğimiz ilişkiler, mistik bir değerle yüklü ya da en azından kutsal olabilir. Seneca zaten önceden bildirmişti: "İnsan, insan için kutsal bir şeydir." Şu halde, benim Plotinosçu mistiğe eleştirim, evrensel mistisizmin genel perspektifinden kaynaklanır. Ben, mistik deneyimin birçok farklı tipi olduğu gerçeğinin altını çizmek istedim.

Plotinosçu gizemcilikle ilgili kuşkularımın daha 1963 yılında, *Plotin ou Simplicité du Regard* kitabımın sonuç bölümünde ortaya çıktığını da ekleyeceğim. Orada, bizi şu anda Plotinos'tan ayıran mesafe üzerinde ısrar ettim. Yine o kitapta Plotinos'un gizemciliği, Bergson'un ifadesiyle bir "çağrı" olarak belirir; Plotinosçu deneyime körü körüne bağlı kalarak onu yeniden üretmeye değil, ama gizemli olanı, söze gelmezi ve aşkın olanı insan deneyimi içinde cesaretle karşılamaya yapılan bir çağrı... Zira kitabı yazarken, eğer bu harfi harfine alınırsa okuyucuyu bir se-raba, somut gerçeklikten uzak, "saf ruhani"nin yanılsamaları içi-ne sürükleyebileceği tehlikesini hissetmiştim. Kitabın tamamlan-masının hemen ertesinde, korktuğum başıma geldi. Daha önce de anlatmıştım,⁶ bu küçük eseri yazmak için yaklaşık bir ay ade-ta manastır hayatı yaşadktan sonra, ekmek almak için gittiğim fırında tuhaf bir hisse kapıldım. Ama bu hikâyeyi şu şekilde ya-zarak kendimi kötü ifade etmiş oldum: "Kendimi bilinmeyen bir gezegendeymiş gibi hissettim." Aslında daha çok, fırında etra-fımda insanları görünce, bir ay boyunca, bizim dünyamıza ta-mamen yabancı, daha da kötüsü tamamen gerçekdışı ve yaşan-maz bir dünyada yaşamış olduğumu hissettim. Bu, yıllar boyun-ca Plotinos üstüne çalışmaya devam etmemi engellemedi, hem mistik bir deneyim olan bu sıradışı fenomeni inceleyebilmek ve bu mistik deneyimi Plotinos öğrenimiyle bağlayan ilişkiyi tanımlayabilmek için hem de Plotinos'un bazı mistik sayfalarının edebi güzelliğine olan aşkım nedeniyle Plotinos'tan vazgeçmedim. Ama kişisel bir bakış açısından, Plotinosçu ya da Hristiyan ol-sun, mistik deneyimin benim için gençliğimde olduğu gibi ya-şamsal bir önemi yoktu artık ve yeni-Platonculuk bana savunulamaz bir konum gibi geliyordu. Özellikle, kitaplarında ve ayrıca yaşamında bir çeşit yeni-Plotinosçuluğu öğreten Jean Trouil-lard'ın tavrından hızla uzaklaştım. Plotinos onun için her zaman

⁶ Plotin, *Porphyre*, Paris, 1999, s. 15.

günceldi ve *Plotin ou la Simplicité du Regard*'ın sonunda Plotinos ile bizim aramızda açılmış uçurumdan bahsettiğim cümle nedeniyle bana sitem etmişti.

Sorduğunuz soruya tekrar geri dönersek, benim felsefeden anladığım şeyi bugün anlatabilmek adına, günümüzde yaşayanlar için stoacılık ve Epikurosçuluğun, Plotinos'a göre daha elverişli, daha erişilebilir olduğunu düşünüyorum. Bazı Epikurosçu düşünceler, Marcus Aurelius'un bazı aforizmaları ve Seneca'nın bazı sayfaları bugün bile takınılabilecek tavırlar sunar. Bunun tersine, Plotinos'un ne demek istediğini, onun metnini uzun yorumlarla aydınlatmadan anlamak neredeyse imkânsızdır. İşte bu nedenle, *Plotinos'un Yazıları* adıyla ilk olarak 1987'de Editions de Cerf'te yayımlanmış olan, şimdiyse Le livre de Poche'dan çıkan diziye giriştim.

A. D.: Mistik deneyimde benin dönüşümü söz konusudur ama ayrıca benden kopuş da vardır; bu açık, fakat size göre sadece görünürde var olan bir paradoks. Kendinin, dönüşümü aynı zamanda nasıl benden bir kopuş olabilir?

Bir taraftan şu var: Benin adeta kendini kaybettiği, yani artık kendi bilincinde olmadığı bir hal Plotinos'un mistik deneyimle ilgili yaptığı tasvirlerde sıklıkla vurgulanır; bu halde ben, hiçbir şekilde belirlenmemiştir, ne ruh ne Tin ne de bedendir artık (38 = VI, 8, 34). İşte bu durum benden kopmadır. Ama diğer taraftan, özellikle Dokuzuncu Risale'de (=VI, 9) benin yeğînleşmesi izlenimi veren kendinin serpilmesi, genişlemesi ve yayılmasından bahseden bir dizi ifade vardır. Bu da kendinin dönüşümü veçhesi olsa gerek. Sonuç olarak kendime bu iki veçhenin özdeş olup olmadığını soruyorum. Ekstaz anında ben, sınırlarımdan çıkar ve sonsuzluk içinde genişler. Bu hem bir kayıp hem de bir kazanımdır, benin daha üstün bir varlık tarzına ulaşmasıdır. Benin ulaşabileceği en yüksek noktanın, onun kendisini tamamen

aşan bir şey içerisinde kaybolduğunu hissettiği nokta olduğu söylenebilir. Ama ruh ekstazın hatırasını tutabileceği ve ondan – Platinos’un vurguladığı gibi- eksik bir şekilde de olsa bahsedebileceği için bu hal, bilincin akışı içerisinde bir kesinti değildir.

A. D.: Plotin ou la simplicité du regard’da “hakiki ben” ifadesini kullandınız. Ama “hakiki ben”in keşfinden çok benin dönüşümü değil midir söz konusu olan?

Bu soru, “benin düzeyleri” ile ne anlaşılabilirliğini belirginleştirmeye itiyor beni. Üç ve “artı bir” düzey ayırt ediyorum. Benin üç farklı düzeyinin ilki duyulur bilinçtir, burada ben, adeta bedenle karışmış gibi hareket eder. İkincisi, benin ruh ve söylesel düşünüm olarak kendinin bilincine vardığı aklı bilinç düzeyidir ve üçüncüsü ise, benin, bilincinde olmasa da hep olduğu şey yani Tin veya Zihin olduğunu keşfettiği ve böylece söylesiz, düşünömsüz, ruhani ve görösel bir çeşit aydınlığa kavuşmak için akli bilinci aşığı ruhani bilinçtir. İşte Plotinos’un ve özellikle öğrencisi Porphyrios’un hakiki ben olarak gördüğü düzey budur. Felsefe, kendini birinci düzeyden üçüncü düzeye yükseltmekten ibarettir.

Üç düzey ve artı bir, dedim, çünkü mistik deneyim tamamen farklı bir düzeyi temsil edecektir. Bir’in mistik deneyiminde, bu hakiki ben Tin ile olan özdeşlik halini aşar ve mutlak birlik ve yalnlık haline ulaşır; Tin ile birlikte bir belirlenmemişlik, sonsuzluk, Platinos’a göre bir sarhoşluk halini yaşar ve bu hal içerisinde Tin Bir’den doğduğu andaki gibi bulunur. O halde ben kendini aşar ve dönüşür: Sonsuzlukta genişler. Ama bu, filozof için çok nadir ve istisnai bir deneyimdir.

A. D.: Plotinos’un deneyimi konusunda Claudel’den şu mısrayı alıntılıyorsunuz: “Bende olan biri, benden daha çok ben olan biri.”

Claudel'de Plotinosçu mistik söz konusu değildir, Hıristiyan bir perspektif, yani Yaratıcı'nın aslında bizden daha çok biz olduğu çünkü benin kökeninde olduğu fikri söz konusudur. Bunun Plotinos doktrininde de aynı olduğu çünkü Bir'in de şeylerin kökeninde durduğu söylenebilir. Ama Plotinos konusunda Claudel'in metnini alıntılarla haklı olup olmadığını soruyorum kendime. Bu noktada, sadece çıkmazları sıralayabilirim. Hıristiyanların Tanrısı kişiseldir ve onu "birisi" gibi bizim benimize içkin bir ben olarak tasarlayabiliriz. Plotinosçu Bir kişisel değildir. Tin bizim hakiki benimiz olabilir, çünkü o, tanımlıdır ve öz-nede ve nesnede ikiye bölünmüştür ama Bir'in Mutlak'ı bizim benimiz olamaz. İşte bu nedenle kendime, Plotinosçu mistik deneyimde ben ve Bir arasında özdeşleşmeden bahsedip bahsedemeyeceğimizi soruyorum. Görelî olan Mutlak'la nasıl çakışabilir? Tanımlanamaz bir Mevcudiyet hissinden bahsetmek gerekirdi daha çok. Ne var ki, Plotinos Dokuzuncu Risale'de (= VI, 9, 10, 21) açıkça özdeşleşmeden bahsediyor görünüyor. Ben bu pasajı bir özdeşleşme *izleniminin* tasviri olarak anlayabiliyorum. Bunlar kendime sorduğum sorular.

A. D.: Şu da eklenebilir, "La figure du sage"⁷ (Bilge Figürü) adlı makalenizde, hakiki ben probleminin sadece mistisizm sorununa değil bilgelik problemine de bağlı olduğunu gösterdiniz; kendilik her zaman bizzat-kendinin üstünde bir yerde aranmalı, gerçek ben hem içeride hem de dışarıdadır. Bu hem içeridelik hem de dışarıdalık, kendiliğin kendini aşan en iyi parçasını bulmak için sürekli devam eden bir araştırmaya ve bizim kendimizin bir parçasının bizim asıl, hakiki benimiz olduğunun farkına varılmasına işaret eder. Stoacılar, Aristoteles'te ve Plotinos'ta durum budur.

⁷ *Sagesses du monde* (Dünyanın Bilgelikleri) içinde, ed. G. Gadoffre, Paris, 1991, s. 9-26.

Gerçi örneğin Aristoteles'te, zihin bizi aşan, ilahi düzene ait bir şey gibi görünür, fakat bununla birlikte o, bizim hakiki benimizdir. İnsanın özünü teşkil eden şey o halde onu aşan bir şeydir. Plotinos zihnini, kendisine doğru yükseldiğimiz "biz"im kendi parçamız olduğunu söyleyecektir. Marcus Aurelius ise, içsel bir ilahilikten, son kerte de Akıl'dan başka bir şey olmayan, hem biz olan hem de bizi aşan *daimon*'dan bahsedecektir. Filozof bilgeliğe ulaşmaya çalışırken, ideal ben olan bu hakiki benle tamı tamına özdeş olacağı hale ulaşmaya yönelir.

Şahsen benim eğilimim temel felsefi seçimi yani bilgeliğe erişme çabasını, genel olarak parçalı, taraflı, benmerkezci, bencil beni aşma olarak tasarlama yönünde; bu aşma, şeyleri evrensellik ve bütünlük perspektifi içinde gören, kendinin kozmosun bir parçası olarak bilincine varan, şeylerin bütünlüğünü kucaklayan daha üstün bir ben seviyesine ulaşmak içindir. Anne Cheng'in *Histoire de la pensée chinoise* (Çin Düşüncesi Tarihi) adlı kitabında Tao (veya Dao) hakkında söylediklerini hep aklımda tuttum: "Bütün ruhanilik formları, 'salıvermek'le, sınırlı ve sınırlayan benden vazgeçmekle başlar."⁸ Bu cümle, benin düzey değiş-tirmesi fikrinin, birbirinden son derece farklı felsefelerde bulunabileceğini düşünmeye sevk ediyor beni.

⁸ Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise* (Çin Düşüncesi Tarihi), Paris, 1997, s.198.

Ruhani Alıştırma Olarak Felsefi Söylem

Arnold I. Davidson: Felsefi bakış açısından, ruhani alıştırma nedir? Bize birkaç örnek verebilir misiniz?

“Ruhani alıştırmalar” ifadesi, bildiğim kadarıyla, felsefeyle ilgili olarak çok sık kullanılmadı. 1954 tarihli, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike* (Ruhların İdaresi, Antikçağda Alıştırma Metodları) adlı kitabında, felsefenin bu veçhesiyle ilgilenen herkese ilham vermiş olan Paul Rabbow “ahlaki alıştırma” ifadesini, Saint Ignace’ın ünlü *Ruhani Alıştırmalar*’ının bu gelenekte konumlandığını göstererek, kullandı. Louis Gernet 1945’te ruhu toplamaya ve onu yoğunlaştırmaya dayanan teknikten “alıştırma” olarak bahsetti.¹ Ve Jean Pierre Vernant 1964’te *Mythe et pensée chez les Grecs* (Yunanlarda Mit ve Düşünce) adlı kitabında Empedokles ve eski yaşamların hatırlanması teknikleriyle ilgili olarak “ruhani alıştırmalar”dan bahsetti.² İfade nadir olarak görülüyor ama tamamen de alışılmamış değil.

Ben, kişisel olarak ruhani alıştırmayı istemli, kişisel, bireyin dönüşümüne, kendinin dönüşümüne yönelik bir pratik olarak tanımlayacağım. Jean Pierre Vernant ve Louis Gernet ruhani alıştırmanın ne olabileceğine dair iki örnek sağladılar. Çok eski olan

¹ *Anthropologie de la Grèce antique* (Antik Yunan Antropolojisi) içinde, Paris, 1968 (2. baskı 1982, s.252).

² J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, t. I, s.94.

bir başka örnek, stoacılar arasında çok gözde olan, yaşamın zorluklarına hazırlık alıştırmaları olabilir. Feleğin darbelerine; hastalığa, yoksulluğa, sürgüne katlanabilmek için düşünce yoluyla bunların olabilirliğine kendini hazırlamak gerekir. İnsan beklediğine daha iyi katlanabilir. Bu alıştırma aslında stoacılar arasında daha eskidir. Bu daha önce Anaksagoras tarafından öğütlenmiş ve Euripides tarafından *Theseus* piyesinde tekrar ele alınmıştı. Anaksagoras oğlunun ölümünü öğrendiğinde “Ölümlü bir varlığa hayat verdiğimi biliyordum” diyerek vaktinden önce bir stoacı gibi konuşmuştu. Başka bir örnek, Platon’un Phaidon diyalogundaki formülüdür: “Felsefe yapmak ölmeye hazırlanmaktır,” yani bedenden ve onun bize dayattığı hem hissi hem de bencil olan bakış açısından kendini ayırmaya alıştırmaktır. Epikürosçularda da ruhani alıştırmaları hatırlatan şeyler vardır; örneğin vicdan muhasebesi veya hataların itirafı, meditasyon, arzuların sınırlandırılması...

Kitaplarımda ruhani alıştırmalar hakkında genel bir tarzda söylediklerim, bundan kaçınmaya çalışmış olsam da, ruhani alıştırmaların felsefi teoriye, felsefi söyleme *eklenen* bir şey olduğu, bunun sadece teoriyi ve soyut söylemi tamamlayan bir *pratik* olabileceği izlenimini vermiş olabilir. Eğitimin söyleminden eylemlerimizi yönlendiren iç konuşmaya kadar felsefenin bütünü aslında alıştırmadır. Şüphesiz, alıştırmalar daha çok iç konuşmada gerçekleşirler. Hatta buna işaret etmek için oluşturulmuş bir formül, Epiktetos’un *Manuel*’inde sık sık geçen Yunanca bir terim vardır: *epilegein*, yani “içinde bulunulan duruma bir iç konuşma eklemek.” Örneğin kendi kendimize şöyle bir vecize söyleyebiliriz: “Başa gelen şeyin, gelmemiş olması istenmemeli, gelen şeyin olduğu gibi gelmesi istenmelidir.” Bunlar bireyin iç tertibini (*disposition*) değiştirmek için kullanılan iç formüllerdir. Ama ayrıca dış konuşmada, eğitimin söyleminde gerçekleşen ruhani alıştırmalar da vardır. Ve bu sanıyorum çok önemli, çünkü tamı tamına göstermek istediğim şey salt *teori*, soyutlama gibi

düşünülen şeyin aslında, sunulma tarzında olduğu kadar, erekselliğinde de *pratik* olduğudur. Platon diyaloglarını oluştururken, Aristoteles derslerini yaparken ve ders notlarını yayımlarken, Epikuros mektuplarını ya da çok karmaşık ve uzun olan doğa üzerine incelemesini –ne yazık ki bu incelemeden bize sadece Herculanum’da bulunan küçük parçalar kaldı– yazarken, bütün bu durumlarda, filozofun bir doktrin sunduğu doğru, ama onu belli bir tarzda, biçimlenmiş bildirmekten ziyade biçimlemeyi hedef alan bir tarzda sunar. Çoğunlukla, daha önce dediğim gibi felsefi söylem bir soruya cevap olarak, okul eğitimi yöntemiyle ilişki içinde ortaya çıkar. Aslında soruya hemen cevap verilmez. Eğer sadece bilme isteği doyurulmak istenseydi, bir soruya herhangi bir cevap vermek yeterdi. Oysa çoğu zaman, Aristoteles’te bu çok karakteristiktir, soruya hemen cevap verilmez, cevaba gelmek için birçok dönemeçten geçilir. Platon’un diyaloglarında veya Plotinos’ta da aynı durum söz konusudur. Tanıtlama bile birçok defalar ele alınır. Bu geri dönüşler ve tekrarlar her şeyden önce akıl yürütmeyi öğretmek, ama ayrıca Aristoteles’in dediği gibi, üzerinde çalışılan konuyu eksiksiz bir şekilde alışılmış, doğal hale³ getirmek içindir. Bu da bilgiyi eksiksiz şekilde içselleştirmek anlamına gelir. Bu alıştırmaların anlamı Sokratik söylemde açıktır, ama bu, sonuçta Platon’un da söylemidir ve burada sorular veya cevaplar, bireyde bir kuşku, bir duygu uyandırmaya, Platon’un dediği gibi bir iz bırakmaya yöneliktirler. Bu tip diyalog bir çiledir; tartışmanın yasalarına itaat etmek gerekir. Yani ilk olarak ötekine kendini ifade etme hakkı tanımak; ikinci olarak eğer ortada apaçık bir durum varsa, hatalı olduğu anlaşıldığında, yapması genelde zor olsa da, bu apaçıklığı kabul etmek; sonra üçüncü olarak, Yunanların logos dedikleri ölçütü yani her türlü durumda nesnelliği gözetken nesnel bir söylemi konuşmacıların da üstünde tanımak gerekir.

³ *Ethique à Nicomaque*, VI, 1147a 22.

Sokratik söylem için bunun böyle olduğu açıktır, ama teorik denen, daha çok öğrenciye ruhani bir hayat yaşamayı öğretmeye yönelik olan sunumlar da böyledir. Salt düşünceye ve hakikat aşkına yükselebilmek için düşük düzeydeki akıl yürütmeleri ve özellikle duyulur bilgiyi, duyulur apaçıklıkları aşmak söz konusudur burada. İşte bu nedenle teorik sunumun ruhani alıştırma değerinin olduğunu düşünüyorum. Ama teorik sunumun, eğer dinleyici aynı zamanda içsel bir çaba göstermezse tam olmayacağı da doğrudur. Plotinos'un dediği gibi: Eğer tutkularla ve bedenle olan bağ çözülmezse, ruhun ölümsüz olduğunu anlamak imkânsızdır.

A. D.: Ruhani alıştırmaların antikçağdaki merkezi konumunun nasıl farkına vardınız? Bunun hiçbir şekilde ruhanilik arayışının değil, daha çok yöntemsel bir problemin sonucu olduğunu söylemişsiniz; bir antik felsefe metnini nasıl yorumlamalı? Yöntemsel olarak, alıştırmayı ve sistemi karşıt kutuplara koyabilir miyiz?

Daha önce de söylemiştim, benim için başlangıçta problem, filozofların –aleni– tutarsızlıklarını açıklamaktı. Platon'un çoğu zaman mantıksal olarak çıkışsız, kendi aralarında az tutarlı diyaloglarının muamması vardı ortada. Paul Moreaux'nun, Aristoteles'in *Traité du ciel*'ine (Gökyüzü Hakkında İnceleme) yazdığı girişte, Aristoteles'in kendisiyle çeliştiğini, dağınık yazdığını söylediğini görünce şaşırmıştım. Öte yandan Plotinos'un incelemelerinde düşünce akışını yakalayabilmek son derece zordu. Sonuç olarak bu aleni tutarsızlıkların, antik filozofların her şeyden önce gerçekliğin sistematik bir teorisini sunmaya değil ama öğrencilerine, onları düşünmelerinde olduğu kadar yaşamlarında da yönlendirecek bir yöntem öğretmeye çalışmalarıyla açıklanabileceğini düşündüm. Antikçağda sistem mefhumunun olmadığını söylemiyorum. Bu kelime vardı, ama düşüncelerden kurulmuş

bir yapıyı değil, parçaları birbirine bağlı olarak organize edilmiş bir bütünlüğü ifade ediyordu. Sistematik düşünce mefhumu, Öklid'in geometrisinin ve aksiyomlarının etkisiyle de varlığını sürdürüyordu. Sistematik olarak niteleyebileceğimiz, temel aksiyom ve ilkelerden çıkarılabilecek bütün sonuçları çıkarmaya dayanan felsefi yazınsal bir türün olduğundan daha önce bahsetmiştim. Oysa bu sistemleştirme çabası, öğrencinin, eylemlerini yönetecek dogmaları elinin altında bulundurmasını sağlamayı ve mantıksal sağlamlık ve tutarlılık izlenimi veren sarsılmaz bir kesinlik elde etmeyi amaçlıyordu. Bu, doktrinlerinin tutarlılığıyla ünlü stoacılar için doğrudur, ama içinde Öklid'in *Umsurlar*'ındaki modelin izlerini tespit edebileceğimiz Epikuros'un *Mektuplar*'ı için de geçerlidir.

Eğer özetlersem, iki şey söylüyorum: Bir taraftan, yorumlama çabalarım içinde, antikçağın felsefi bir eseri yorumlanmak istendiğinde, yazarın düşüncesindeki akışı ve dolambaları takip etmek gerektiğini keşfettim. Yani filozofun öğrencilerine yaptırdıkları, örneğin Aristoteles'in, sunumu farklı başlangıç noktalarından alarak ve çok da tutarlılık gözetmeden yaptırdığı diyalektik ve ruhani alıştırmaları takip etmek gerekir. Diğer taraftan, Epikuros'un ve stoacıların bazı metinlerinde olduğu gibi, filozof sistematik olmaya çalıştığı zaman, bellek eğitici diyebileceğimiz; bir yaşam tarzını belirleyen dogmaların özümsemesini ve onlara sarsılmaz bir şekilde sahip olunmasını sağlamaya yönelik ruhani alıştırmalar yaptırmaktır söz konusu olan.

A. D.: Modern bir sistemin amacının dünyanın, insanın bir açıklamasını vermek, antik felsefi bir metnin ilksel amacınınsa dinleyiciyi dönüştürmek olduğunu söyleyemez miyiz?

Sanıyorum daha önce anmıştım, ama Victor Goldschmidt'in Platon'un diyalogları hakkındaki tamamıyla sıradışı formülünü tekrar hatırlatacağım; Goldschmidt şunu demişti: "Bu diyalog-

lar, biçimlenmiş bildirmeyi değil, biçimlemeyi hedef alır.” Ve ben bu formülün bütün antik felsefe için geçerli olduğunu düşünüyorum. Felsefi söylem doğal olarak varlık, madde, göksel fenomenler veya unsurlar üstüne bilgiler de öne sürer, ama aynı zamanda zihni biçimlemeyi; ona problemleri, muhakeme yöntemlerini öğretmeyi ve düşünmede ve yaşamda kendini yönlendirmeyi sağlamayı da amaçlar. Werner Jaeger, içinde arkaik ve klasik düşünce evrenini sunduğu kitabına biçimleme (*formation*) anlamına gelen *Paideia* adını verirken sanıyorum muhteşem bir sezgiye sahipti: Yunanlar için önemli olan beden ve zihnin biçimlendirilmesidir. Epiktetos başarılı bir filozofu tasvir ederken çoğunlukla onun *pepaideumenos*, “biçimlenmiş” olduğunu söyler. Belki de biçimleme karşısındaki bu tavidir modern felsefeye aralarındaki en büyük fark.

A. D.: Yani filozofların formülleri, onlarda mutlak olarak geçerli teorik önermelerin ifadelerini görmek için, söylendikleri bağlamdan koparılsa işaret ettiklerini saptırma, anlamlarını çarpıtma riski doğar, öyle mi?

Kişisel olarak ben, bir filozofu, bağlamından kopuk teorik önermeleri eserlerinden ayırıp ortaya bir sistem çıkarmaya çalışarak değil, eserlerini analiz ederek incelemeyi tercih ederim. Eserler canlıdır: Onlar, yazarı ve okuyucuyu sürükleyen bir edim, bir harekettir. Sistematik çalışmalarla ölü yapraklarla dolu bitki koleksiyonları gibidir. Bir eser çerçevesinde, örneğin Epikuros’un *Herodotos’a Mektup*’unu ele alalım, bunu, doğayla ilgili olarak Epikuros’un öne sürdüğü mutlak anlamda geçerli olmaya aday iddialar olarak, teorik önermeler gibi almaya tabii ki hakkımız var. Epikuros mektubu yazdığında, onları teorik önermeler olarak sunmayı kendisi istedi. Ama bu önermelerin bağlamını, onların iyileştirici rollerini de unutmamak gerekir. Epikuros mektubunun sonunda bu iyileştirici role açıkça atıfta bulu-

nur: Bu önermeler öğrenciye ruh dinginliğı sağlamalı, tanrıların korkusundan onu kurtarmalıdır. Bu teorik önermelerin, mümkün olan en iyi şekilde özgürleştirici bir etki yaratmaya çabalararak öne sürüldüğü varsayılabilir.

Bir felsefe metninin teorik içeriğine karar vermek söz konusu olduğı zaman hep ihtiyatlı olmak gerekir. Platoncular bütün Antikçağ boyunca Platon'un *Timaios*'ta, gerçekten de Dünya'nın, onu mümkün olan en iyi hale getirmek için akıl yürüten bir Yapıcı tarafından zaman içinde yaratıldığını söylemek isteyip istemediğini tartıştılar. Bununla birlikte, Platon'un açıkça söylediğı bir şeydir bu. Ama yeni-Platoncular, Platon'a göre hissî Dünya'nın ebedi olduğunu ve bir iradenin ya da akıl yürütmenin müdahalesi olmadan aklî Dünya'dan sudur ettiğini düşüneceklerdir. Onlara göre, Platon'un savları, onun *Timaios*'ta geliştirdiğı mitik söylemin perspektifi içine yerleştirilmelidir. Genel olarak söylersek bir savın anlamı, yazar tarafından seçilmiş yazınsal türe, bu savın kayıtlı olduğı bağlama göre yorumlanır. Bu meseleden daha önceki bir söyleşide bahsetmiştik.

A. D.: “Ruhani alıştırınalar” ifadesi duyulduğunda, neredeyse kendiliğinden din ve Hristiyan ruhaniliğı geliyor akla; ama size göre, bu ifadenin çok sınırlı bir yorumu bu, çünkü ruhani alıştırınalar ne tarihli ne de felsefi olarak zorunlu bir şekilde dinle ilişkili değil. “Ruhani” kelimesiyle siz ne anlıyorsunuz?

“Ruhani alıştırınalar” ifadesi Felsefe Koleji'nin benim çalışmalarına ayrılmış bir seansında, hatta sevgili meslektaşım ve arkadaşım Sandra Laugier tarafından enikonu tartışılmıştı. Bu konuda ilk yazdığım zaman söylediğim gibi tartışmalar “iyi bir ton”da geçmedi. Ama bununla birlikte, belli sayıda felsefeci oldukça kolay bir şekilde, hatta Platon bağlamında da bu ifadeyi kabul etti, örneğin meslektaşım Luc Brisson ve hatta hazcı bir materyalizmi öğreten Michel Onfray.

Neden bu ifadeyi seçtim ve neden bu seçimi, muhtemel dini çağrışımları nedeniyle yapmadığımı söyleyebiliyorum? İşte beni bu karara götüren sebepler. Savaştan sonra yayımlanan bir derlemenin başlığıyla çarpılmışım: *Ruhani Alıştırma Olarak Şiir*. Ne yazık ki bu kitabı kaybettim ama başlık şiir mefhumu hakkında beni aydınlatmıştı. Bundan sonra, Elisabeth Brisson'un Beethoven üzerine kitabında,⁴ Beethoven'ın, öğrencilerine yaptırdığı, bilgeliğin belki estetik diyebileceğimiz bir biçimine ulaşmayı amaçlayan müzik kompozisyonu alıştırmalarına "ruhani alıştırmalar" dediğini okudum. Diğer taraftan, biraz önce de bahsettiğim Paul Rabbow, Saint Ignace'ın ünlü *Ruhani Alıştırmalar*'ının, kendi pratikleri hakkında ruhani alıştırmalar ifadesini kullanan keşişler aracılığıyla, antik düşünceden miras alındığını gösterdi. Paul Rabbow'un kitabının, en azından benim gözümde anlamlı, ruhani alıştırmalar lafının sonuç olarak dini olmadığını çünkü bunun felsefi bir kökeninin olduğunu söylemesiydi. Bu ifadeyi kullanmamın ikinci nedeni buydu. Üçüncü nedense yine de bu lafı kullanmaktan kaçınmış olmam, onun yerine kullanılabilecek her şeyi araştırmam ve daha uygununu bulamamamdan kaynaklanıyor. "Ahlaki alıştırmalar," bu iyi değildi çünkü sadece ahlaki düzende alıştırmalar söz konusu değildi; "etik alıştırmalar" da tam karşılamıyordu; "entelektüel alıştırmalar" ruhani alıştırmalar mefhumunun temsil ettiği her şeyi kapsamıyordu. Ancak "pratikler"den söz edilebilirdi. Raymond Ruyer⁵ "yükselme" ifadesini kullanmıştı ama bu, yapaylık hissi uyandırıyor. Foucault'nun moda yaptığı "kendilik pratikleri" ifadesinden, hele hele "kendilik yazısı" ifadesinden hiç hoşlanmıyorum. Pratik edilen "kendilik" değildir, yazılan şey de "kendilik" değildir. Alıştırmaları, ben'i dönüştürmek için yaparız

⁴ E. BRISSON, *Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven* (Müzisyenin Taç Giyme Töreni. Beethoven'de Antikçağ Referansı), Paris, 2000, s. 261.

⁵ *La Gnose de Princeton* (Princeton İlahiyatı), s. 216.

ve cümleleri ben'i etkilemek için yazarız. Bu arada, çağdaş felsefe jargonunun yanlış kullanımlarına ek bir örnektir bu. Sonunda “ruhani alıştırmalar” ifadesini kullanmaya razı oldum, sonuç olarak bu laf, bahsettiğim iradi pratikleri betimlemek için uzun süreden beri sağda solda kullanılıyor. Toparlarsak, “ruhani alıştırmalar” lafı kimseyi aldatmıyor: İnsanlar –filozoflar, tarihçiler– bu lafı, dini ya da Saint Ignace'ı düşünmeden kullandılar. Kararımda etkili olan başka bir neden de, Friedmann'ın *La Puissance et la Sagesse* (Güç ve Birlik) adlı kitabında, günlüğünün bir bölümünde, “her gün bir ruhani alıştırma” ifadesini bulmamdır, Friedmann bunu takiben örnek olarak, tam da stoacıların yapmış olabileceği pratikleri verir. Friedmannı bu örneklerle hiç de dini düzendeki pratikleri düşünmüyordu. Bu ifade aynı zamanda, biraz önce dediğim gibi, antik pratiklerle ilgili olarak Louis Gernet ya da Jean-Pierre Vernant tarafından da kullanıldı. Bu pratikler belki zaman zaman nefes alma teknikleriydiler, ama bu teknikler bedenle alakalı olmakla birlikte, yine de ruhani bir değerleri vardır, çünkü psişik bir etki uyandırırılar. Sözü'n kısısı, bu ifadenin sorunlu olduğunu düşünmüyorum.

Bununla birlikte, bu ifade benim antik felsefe tasavvurumu dile getirmeye yetmez: Antik felsefe ruhani bir alıştırmadır, çünkü o, bir yaşam tarzı, bir yaşam formu, bir yaşam seçimidir.

A. D.: Ruhani alıştırmaların felsefenin etik başlığı altında bulunduğu, mantık ve fizik kollarının sa teorik olduğu şeklinde alışıl gelmiş bir kabul vardır. Oysa siz gerçekte teorik ve pratik olan arasındaki sınırın aslında felsefenin her kolunun ve disiplininin içinde bulunduğunu gösterdiniz. Mantığın, fiziğin ve etiğin teorik olduğu kadar pratik de olduğunun yerleştirilmesi sizin yorumunuzda temel bir unsur.

Söylediklerinizin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bu durumu net bir şekilde stoacılarla ilgili olarak fark ettim ve daha sonra bunun bütün antikçağda genel bir fenomen olduğunu an-

ladım. Stoacılar felsefi söylemi ve felsefenin kendisini ayırırlardı. Felsefi söylemi mantık, fizik ve etik olarak üçe ayırarak, felsefe eğitimi verildiği zaman öğrencilere mantık teorisi, fizik teorisi, ahlak teorisi anlatılır demek istiyorlardı. Ama felsefi söylemin felsefenin kendisi olmadığını da söylüyorlardı. Felsefe ise fiili, somut, yaşanmış alıştırmaydı; mantığın, etiğin ve fiziğin pratiğiydi. Hakiki mantık, mantığın salt teorisi değil, fakat yaşanmış mantıktır, yani isabetli şekilde düşünme edimi, gündelik yaşamda düşünceyi isabetli bir şekilde işletmektir. O halde yaşanan bir mantık söz konusudur ve bu, stoacıların dediği gibi, temsilleri yani dış dünyadan gelen imajları eleştirmeye ve oradan gelen bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söylemekte acele etmemeye dayanan ama düşünen, eleştiren bir mantıktır.

Şüphesiz bu etik için de geçerli. Hakiki etik, etik teorisi değil, ama başka insanlarla olan hayatta yaşanan etikdir. Fizik için de durum aynıdır. Hakiki fizik, fizik teorisi değil, fakat yaşanan fiziktir, yani kozmos karşısında bir tavidir. Bu yaşanan fizik, ilk olarak, şeyleri oldukları gibi görmeye, insanbıçımci ve bencil bakış açısından değil, fakat kozmosun ve doğanın perspektifinden bakmaya dayanır. Marcus Aurelius'un fizik tanımlamaları diyebileceğimiz ifadelerinde bu tavır açıkça ortaya çıkar. Bu tanımlamalar, tanımlanacak nesneyi evrenin bir parçası olarak görür: Yeryüzü ve insani şeyler, sonsuz büyüklük içindeki sonsuz küçük noktalardır; bir istiridyenin kanı, imparatorluğun erguvanı; ölüm ise doğadaki bir fenomendir.

Bu yaşanan fizik, Bütün'ün bir parçası olduğumuzun bilinci-ne varma olgusuna da dayanır ve kendisiyle özdeş olunan bu Bütün'ün zorunlu ilerleyişini, onun parçalarından biri olduğumuz için, kabul etmek gerekir. Son olarak bu fizik, evreni kendi ihtişamı içinde, en gösterişsiz şeylerin güzelliğini teslim ederek, temaşa etmeye dayanır. Yaşanan fiziğin bu veçhesi zaten bütün okullarda bulunur. "Platon'un *Timaios*'unda Fizik ve Şiir" adlı makalemden, Platon'un *Timaios*'unun temelde ruhani bir alıştır-

ma olduğunu, filozofun burada kendini, Bütün'ün bakış açısına yerleştirmeye çalıştığını göstermeyi amaçladım. Bu, septik eğilimli denilebilecek Platoncu gelenek için de geçerlidir: örneğın Cicero, doğa hakkında çok şey bilmeyecek olsak bile, doğanın bilgisine dikkat göstermenin yani doğayı temaşa etmenin çok büyük bir haz verdiğini söyler. Bunu söyleyen Cicero, aslında temelde Aristoteles'in mirasçısıdır, çünkü Aristoteles, *Hayvanların Kısımları Üzerine* adlı kitabının şahane bir pasajında, tiksınç olsalar bile doğal fenomenleri incelemenin çok büyük bir haz verdiğini söyler. Sanıyorum bu durum, antikçağın sonuna kadar geçerli olacaktır. Ptolemaios'un şu ünlü şiirini de düşünelim: Yıldızları temaşa ederken, artık bir ölümlü değılim.⁶ Tarih-sel ufkumuzu biraz genişletirsek, ruhani alıştırma olarak fiziğın felsefe tarihi içinde de hep var olduğunu düşünüyorum. Goethe bunun mükemmel bir örneğidir, zira bütün natüralist çalışmaları hep varoluşsal bir deneyimle ilişki içindedir. Bu bir fiziktir, ama ruhani bir değeri vardır. Fiziğın bu türden tasavvuru, bazı abartılara rağmen, Alman romantizminde de bulunur.

A. D.: Bizim için şaşırtıcı olan kozmik bilinç fikri, fiziğın ruhani alıştırması perspektifinde yer alır. O halde, kozmik bilince ulaşmaya çabalanabilir. Sizce bu, bugün denenebilecek bir alıştırma mıdır?

Hubert Reeves, *Malicorne* adlı kitabında, Satürn'ü teleskopta ilk kez gören gözlemcilerin yaşadıkları şoktan bahseder.⁷ Bu duygu ve bu deneyim çağdaş fiziğın gelişmelerinden değıil, fakat bir algı deneyiminden, evrenin bir parçasıyla diğeri bir parçası-

⁶ "Ölümlü olarak doğduğumu ve sadece bir gün yaşadığımı biliyorum ama ben, yıldızların mükemmel dönüşleri olduğım zaman ayaklarımı yeryüzüne basmam artık, Zeus'un yanında, Olimpos tanrılarının besinleriyle doluyumdur" (*Anthologie palatine*, IX, 577).

⁷ H. REEVES, *Malicorne*, Paris, 1990, s. 183.

nın temasından kaynaklanır. Aslında, dünyayı kavramanın iki yolu vardır. Ölçü ve bulgu aletleriyle matematiksel hesapları kullanan bilimsel yol, bir de algının naif kullanımı vardır. Bu ikiliği, Marleau-Ponty tarafından tekrar ele alınan Husserl'in gözlemini düşünerek daha iyi anlayabiliriz: Teorik fizik yeryüzünün hareket ettiğini kabul eder ve bunu kanıtlar, ama algının bakış açısından, yeryüzü hareketsizdir. Zira yaşadığımız hayatın temeli algıdır. Bahsettiğiniz ruhani alıştırma algının bu perspektifinde konumlanabilir. "Fiziğin ruhani alıştırması" adlandırmasını kullanmamak daha iyi olur, çünkü "fizik" kelimesinin günümüzde tek ve çok belirgin bir anlamı var. Buna dünyanın mevcudiyetinin ve bizim ona ait olduğumuzun bilincine varılması demek daha doğru olur. Burada filozofun deneyimi şairin ve ressamın deneyimiyle birleşir. Aslında bu deneyim Bergson'un gayet güzel gösterdiği gibi, dünyanın çıkarsız bir algısına ulaşmak için, dünya hakkında sahip olduğumuz çıkarıcı algıyı aşmaya dayanır. Menfaatlerimizi gerçekleştirmek için onu bir araç olarak görmek değil, ama onu basitçe, sanki ilk defa görüyormuşuz gibi, gözlerimizin önünden akıp giden dünya olarak kavramak söz konusudur. Marleau-Ponty "hakiki felsefe"nin "dünyayı görmeyi yeniden öğrenmek" olduğunu söyler. Felsefe böylece algının dönüşümü olarak ortaya çıkar. Bu konuda, Carlo Ginzburg'un, bazen belli yazarlarda (Ginzburg Tolstoy'dan bahseder) görülen ve şeyleri olağandışı olarak görmeye dayanan ruhani bir alıştırmaya atıfta bulunan makalesini alıntılacağım.⁸ Böyle bir görme tarzına örnek olarak Ginzburg, Marcus Aurelius'u ve onun bahsettiğim fizik tanımlarını alıntılar. Şeyleri olağandışı olarak algılamak, kendini alışkanlıklardan ve sıradanlıklardan özgürleştirerek, sanki onları ilk kez görmüşsün gibi bakışını dönüştürmektir.

⁸ C. GINZBURG, "Making Things Strange" (Şeyleri Yabancılaştırmak), *Representations* 56, Fall 1996, s. 8-28.

Söz konusu olan sadece, çok temel bir değeri olan salt estetik temaŖa değildir. Bizi bir kere daha kendi parçalı ve taraflı bakıŖ açımızı aŖmaya yöneltten, Ŗeyleri ve kiŖisel varoluŖumuzu kozmik ve evrensel bir perspektifte görmemizi sağlayan bir alıŖtırma söz konusudur; böylece kendimizi evrenin devasa olayında, ama aynı zamanda, varoluŖun anlaŖılmaz gizeminde konumlandırırız. İŖte kozmik bilinç dediğim budur.

ÇaędaŖ fizik ve astronomideki geliŖmeler, biliminsanına açtıkları baŖ döndürücü perspektiflerle onları bilimin salt akıl yürütmelerinin sınırını aŖmaya, evrenin görkemli ve gizemli karakterinin bilincine varmaya götürebilir. Einstein'da durum böyleydi, ama kesinlikle bu türden baŖka vakalar da vardır. Güncel bilimsel literatürü hepsini sayabilecek kadar iyi bilmiyorum.

Bilgelik Arayışı ve Yaşam Olarak Felsefe

*A. D.: Antikçağda her biri kendi karakteristik ruhani alıştırma-
larıyla altı okul öne çıktı: Platonculuk, Aristotelesçilik, stoacılık,
kinizm, Epikuroşçuluk ve kuşkuculuk. Ama bu okullar her biri-
ne özgü yaşam tarzı tercihleriyle de ayrılabilir. Bu yaşam tarzı,
varoluşsal tavır tercihi bir anlamda her okulun özgünlüğünü
yansıtır. Felsefi olarak yaşama tarzı nedir ve felsefi bir yaşam
tarzı tercihiyle gündelik yaşam arasındaki ilişki nedir?*

Felsefi yaşama tarzı, aslında filozofun gündelik yaşamdaki tutumundan ibarettir. Örneğin cumhuriyet döneminde Asya vilayetinin yöneticisi olan Romalı stoacı Quintus Mucius Scaevola, öncellerinden farklı olarak Asya'daki masraflarını kendi dinarlarıyla ödemeyi, maiyetine de böyle yaptırmayı ve Romalı vergi toplayıcılarının aşırılıklarına son vermeyi kendisi için bir şeref meselesi yapar. Ayrıca Scaevola'nın ailesinden olan stoacılar lükse karşı yasaları kendilerine de uygulayan yegâne kişilerdir. Yani gündelik yaşamda başkalarının sahip olmadığı bir ciddiyete ve ahlaki katılığa sahiptiler. Kuşkusuz burada daha çok ahlaki bir tavırdan bahsediyorum, ama bu, başka alanlara da genişletilebilir. Gerçekten de her okul için ayırt edici niteliğe sahip bir tutum söz konusudur. Bildiğim kadarıyla kapsamlı bir şekilde hiç ele alınmamış bir konu hakkında çalışma yapılmasına ihtiyaç var: Oyun yazarları ve dolayısıyla halktan insanlar felsefenin farklı okullarını nasıl görüyorlardı. Bu bağlamda Platoncular “mağrur bakışlı” –Epiktetos da bundan bahseder–

kibirli insanlar olarak görülüyorlardı. Epikuroşçular hiçbir şey yemeyen insanlar olarak biliniyorlardı. Epikuroşçuluk hakkında bugün sahip olduğumuz imajın tersine bu insanlar kendi dönemlerinde çok sade bir yaşam süren kişiler olarak görülüyorlardı. Stoacılara aşırı ağırbaşlı insanlar olarak bakılıyordu. Ayırt edici özellikleri belirtilmeyen sadece kuşkuculardı, çünkü bunlar konformisttiler. Bunlar, oyun yazarları tarafından görülen, işin dışı tarafı.

Hiçbir doktrin geliştirmeyen, hiçbir şey öğütlemeyen fakat belli bir yaşam sitiline göre yaşamakla yetinen kinikler düşünüldüğünde felsefenin nasıl bir yaşam tarzı olabileceği hemen anlaşılacaktır. Herkes fıçı içinde yaşayan Diyojen'in hikâyesini bilir. Bunlar gündelik yaşamın âdetlerini, sıradan insanların alışlageldik anlayışlarını reddeden insanlardı. Çok az şeyle yetiniyorlardı, dilencilik yapıyorlardı ve halkın içinde mastürbasyon yapacak kadar utanmadan sıkılmadan yoksundular. Onların yaşam tarzı, medenileşmemiş doğaya bir geri dönüştü. Bu kadar ileri gitmeseler de, bütün felsefe okulları her şeyden önce yaşam tarzı seçimleriyle kendilerini ayırt ediyorlardı. Platoncuların felsefi tavrı, Platon'un yaşadığı dönemde, üç farklı yönüyle karakterize oluyordu: Politik olarak etkili olma kaygısı vardı, ama bu Platoncu idealin normlarına göre işleyen bir kaygıydı; ayrıca Sokratesçi gelenek yani tartışma, eğitimi soru-cevap yöntemiyle sunma iradesi söz konusuydu ve sonra entelektüalizm de vardı. Zira Platonculuğun özü, ruhun bedenden ayrılma hareketi, bedenden kopuş ve hatta akıl yürütmeyi aşma eğilimiydi. Antikçağın sonundaki Platoncularda, yani yeni-Platoncularda yaşamın bir düşünce yaşamı, tine göre yaşam olması gerektiği fikri vardı.

Aristotelesçi gelenekte yine çok karakteristik olarak görülen yaşam tarzının; incelemelere, sadece doğa bilimlerine değil, aynı şekilde matematiğe, astronomiye, tarihe ve coğrafyaya adanmış bir yaşam, bilginlerin yaşam tarzı olduğu söylenebilir. O halde, Aristotelesçi tabirle “teoretik” olarak adlandırabileceğimiz, yani

eşyanın “temaşa” edildiği bir yaşam tarzıdır bu - belki tekrar bu noktaya döneriz. Ama bu da tanrısal düşünceye, evrenin İlk Hareket Ettiricisi’ne katılımı ve yıldızların temasını kapsar. Burada ruhani alıştırma olarak fizik mefhumunu buluruz. Aristotelesçilerde yine çok ilginç olan bir başka nokta da, onların bilimin tamamen yansız karakterinin bilincine varmış olmalarıdır. “Teoretik” olan inceleme, özel bir çıkar uğruna, maddi hedefler için yapılmayan bir incelemedir.

Epikürosçulara gelince... Biraz önce de değinmiştim, onların yaşam tarzı, eksiksiz bir ruh dinginliğini korumak amacıyla arzuların disipline edilmesine dayanıyordu. Mutlu olmak için arzuları sınırlamak gerekiyordu. O çok ünlü, doğal ve elzem olan arzular (yemek, içmek, uyumak), doğal ama elzem olmayan arzular (cinsellik arzusu) ve ne doğal ne de elzem olan arzular (şan, şöhrat ve zenginlik arzusu) ayrımını yapıyorlardı. Ve doğal olarak, mutlak surette elzem olan arzularla kendini sınırlandırmak gerekiyordu. Politik eylemi, en azından prensip olarak, çünkü istisnalar da vardı, dışlıyorlardı. Site işlerinden mümkün olduğunca uzak duruyorlardı. Genel olarak, Epikürosçu yaşam hakkında daha çok Epiküros’un mektuplaşmaları ve Epikürosçu Philodemos’un şiirleri yoluyla fikir sahibiyiz. Bunlarda çok sade ama dostlarla birlikte yenen yemeklerden bahsedilir, zira dostluk Epikürosçulukta çok önemli bir rol oynar. Sonuç olarak, Epikürosçular, var olmanın yalın sevincinden zevk almaya çalışırlar.

Kuşkuculara gelince, söylediğim gibi bunlar konformisttiler ve kabul ettikleri tek davranış kuralı sitenin yasalarına ve geleneklerine boyun eğmektir, ama yargıda bulunmayı reddediyorlardı, şeyler hakkında yargılarını askıda tutuyorlardı ve bu sayede ruh dinginliğine ulaşıyorlardı.

Ashında antikçağda filozof, hep biraz Sokrates gibi görüldü: O “yersiz”dir, *atopos*’tur, bir yere, belli bir sınıfın altına yerleştirilemez, filozof sınıflandırılmazdır. Oldukça farklı nedenlerle, bütün bu okullarla gündelik olan arasında bir kopma vardır,

hatta gündelik yaşama toptan bir iç kayıtsızlıkla yaklaşan kuş-
kucularda bile. Ama aynı zamanda, felsefe gündelik yaşamı dü-
zenler ve hatta bazen çok detaylı reçeteler verir. Bu açıdan,
stoacılar bir 17. yüzyıl terimini kullanırsak, kazüvist kılavuzları
diye adlandırılabilirler kılavuz kitaplarıyla ünlüydüler. Bu ki-
taplarda yaşamın tüm hal ve şartlarında sergilenmesi gereken
davranışlar anlatılıyordu. Bir Aristoteles yorumcusu olan
Aphrodisias'lı Alexandros, felsefe dersleri sırasında bağdaş ku-
rup kuramayacaklarını, babalarıyla birlikte yemek yerken yeme-
ğin büyük kısmını almaya haklarının olup olmadığını sorgulayan
stoacılarla dalga geçer. Eşim, Roma stoacılığı hakkında, Graklar
konusunda ve aynı zamanda Cicero'nun *Ödevler* incelemesi ko-
nusunda yazdığı bir makalede, bu kazüvistikte, stoacıların iki
zıt tavrı olduğunu gösterdi.¹ Örneğin şu soruyu soruyorlardı: Bir
evi satarken, bu evin kusurlarını saklamaya hakkımız var mı
yoksa kusurlarını göstermek mi gerekir? Sapkın stoacılar kusur-
ların saklanabileceğini söylerken, ortodoks stoacılar bunu yap-
maya haklarının olmadığını söylerdi. Bir de kıtlığın kırıp geçir-
diği bir limana buğday dolu gemisiyle yanaşan tahıl tüccarı ör-
neği vardı. Bu durumda tüccar, arkasından gelen başka gemile-
rin de olduğunu söyleyerek fiyatların düşmesine izin verecek mi-
dir? Gündelik yaşamda sergilenebilecek tüm davranışlar önce-
den düşünüldü, ama gördüğünüz gibi, problem hep, felsefi ide-
ale uygun olan tavrın hangisi olacağını bilmektir. İnsanlığı yavaş
yavaş mahveden kâr kültürüne, herkesten dürüstlüğü, şeffaflığı ve
mutlak çıkarırsızlığı talep eden stoacı ahlaktan daha karşıt bir şey
yoktur.

Bu farklı yaşam biçimleri arasından, farklı felsefe okullarında
ortak eğilimlerin de belirlediğini söyleyebiliriz. Bu ortak eğilim

¹ I. HADOT, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des
Gracques" (Stoacı Gelenek ve Graklar Döneminde Siyasi
Düşünceler), *Revue des Etudes latines*, 48 (1971), p. 133-179.

özellikle, sadece bireyin yanlı bakış açısını ifade eden değer farklılıklarını şeylere atfetmenin reddedilmesi ve kayıtsızlık ve çıkar-sızlığın ruhu dinginliğe kavuşturacağı fikridir.

Gündelik yaşam problemi antik filozoflar için oldukça karmaşıktı. Epiktetos'un *Kılavuz*'unu geçenlerde çalıştım ve anladım ki, hem *Kılavuz*'unda hem de *Söyleşiler*'inde Epiktetos sık çelişkili öğütler veriyorsa benziyor. Çünkü onun Nicopolis'teki öğrencileri politikaya atılacak olan, genelde zengin ve genç insanlardır. Ama onları okulunda tuttuğu süre boyunca, onlara en katı felsefeyi yaptırmaya çalışır. Onlara kız peşinde koşmamaları, ölçülü yemek yemeleri gerektiğini vs. söyler. Bütün bu öğütler, eğer denebilirse, bağnazcadır. Ve ben bunu, dini hayata hazırlanmak için manastıra kapatılan, sonra da dışarıya, dünyaya gönderilen papaz çömezlerine benzettim. Epiktetos'un öğrencileri de gideceklerdir ve Epiktetos, öğrencilerinin evlerine döndüklerinde ne yapacaklarını öngörür. Bu durumda onlara, şöenlere nasıl katılmaları gerektiği, temsillerde nasıl davranacakları, hatta politik yaşamlarını nasıl sürecekleri hakkında öğütler verir. Kendisini teorik düzeyde dünyadan ayırması gereken, fakat fiilen dünyaya geri dönmesi ve orada başkaları gibi gündelik yaşamını sürdürmesi gereken filozofun problemi bu. Sokrates bu alanda hep bir model olarak kaldı. Plutarkhos'un güzel bir metnini hatırlıyorum, şöyle diyordu: Sokrates bir filozoftu, bir kürsüden eğitim verdiği için değil; dostlarıyla gevezelik yaptığı, onlarla eğlendiği için; Sokrates agoraya da giderdi ve bütün bunlardan sonra, ibretlik bir ölümü oldu. O halde, Sokrates'in gerçek felsefesi, onun gündelik yaşam pratiğidir.²

A. D.: *Felsefi yaşamla gündelik yaşam arasında bir kopuş yaşanırken, diğer taraftan da felsefi yaşamın gündelik yaşam üstünde büyük bir etkisi olabiliyordu.*

² PLUTARQUE, *Si la philosophie est l'affaire des vieillards* (Eğer Felsefe Yaşlıların İşiyse), 26, 796 d.

Çok doğru. Felsefenin politik yaşamın evriminde de belli bir etkisi oldu. Örneğin somut bir örnek verirsek, hukuk tarihçilerinin büyük bölümü hukukun stoacılığın etkisi altında geliştiğini, özellikle kölelerin ele alınmasında ve bilinçli iradeyi varsayan cezai sorumluluk alanında stoacılığın etkili olduğunu teslim ederler.

A. D.: Size göre, okullar arasında bir seçimi yapmak, bir okulu diğerine, bir temel tavrı diğerine kesin bir şekilde tercih etmek her zaman zorunlu değildir; Goethe'nin, Rousseau'nun veya Thoreau'nun yaptığı gibi, stoacı tavrı ve Epikürosçu tavrı karıştırabiliriz.

Kant, *Métaphysique des mœurs*'de (Etik Yöntem Teorisi), erdem alıştırmasının stoacı bir enerji ve Epikürosçu bir yaşama sevinciyle yapılması gerektiğini söyler. stoacılığın ve Epikürosçuluğun bu karşılaşması, içinde hem var olmanın hazzı hem de doğanın bir parçası olmanın bilincini barındıran Rousseau'nun *Yalnız Gezerin Hayalleri* eserinde görülebilir. Goethe de *Entretiens avec Falk*'ta doğuştan gelen eğilimleriyle yarı stoacı, yarı Epikürosçu varlıklardan bahseder.³ Thoreau'da da, *Walden*'da, bu tür bir tavır görülebilir. Nietzsche'ye gelince, öldükten sonra yayımlanan bir fragmanında, Epikürosçu yoldan istifade ettikten sonra, stoacı bir tavrı benimsemekten korkmamak gerektiğini söyler.⁴ Böyle bir tavır sonuç olarak eklektiklik denilen tavrıdır. Çoğunlukla filozoflar tarafından oldukça kötü görülen bir kelime. Genel olarak, Kant'tan Nietzsche'ye, stoacılıktan ve Epikürosçuluktan konuşuldu. Ama başka modeller de var.

Bu eklektik tavrın çağdaş insan için önemli bir anlamı olabi-

³ F. Von BIEDERMANN, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1919, t. IV, s. 469.

⁴ NIETZSCHE, *Oeuvres complètes* (Bütün Eserleri), c. V, Paris, Gallimard, 1982, s. 530.

lir. Onun için, artık okullar var olmadığı gibi, herhangi bir okul tarafından etkilenmeye açık olma kararsızlığı da kendini hissettirmektedir. Bu, Platonculuğun muhtemelci (probabiliste) olarak nitelenebilecek bir yorumuna bağlanan Cicero'nun⁵ da konumuydu. Şöyle diyordu Cicero: Bize gelince, biz özgürüz, biz bağımsızız, hiçbir yükümlülük dayatılmıyor bize, günü gününe, Epikurosçuluktan veya stoacılıktan veya Platonculuktan veya diğer bütün yaşam modellerinden esinlenerek, koşullara göre karar vererek, her defasında bize en iyi çözüm gibi gözükeni seçerek yaşıyoruz.

Eğer bir okula bağlanmadan özgür olmayı seçerek işe başlarsa, eklektiklik üzerine söylediğim bütün bu şeylere itiraz edilebilir, bu durumda bir model seçmeden, tek başına da pekâlâ çözüm bulunabilir. Ama diğerleri arasında stoacılık ve Epikurosçuluk üstüne bütün bu anlattıklarımızın bir önemi de, bunların yüzyıllar boyunca sınanmış deneyimler olmaları, tartışılmış, eleştirilmiş ve düzeltilmiş olmalarıdır. Ve Nietzsche bu perspektifte, antikçağdaki ahlak okullarından, bir biçimde sonuçlarını kullanabileceğimiz deney laboratuvarları olarak bahsederdi. Michelet'nin dediği gibi: "Antikçağda fikirler yoğun hallerinde, iksir hallerindedir."⁶ Kısa zaman önce üç büyük antik antropoloji uzmanı, çok ikna edici bir şekilde, antikçağdaki politik yaşam deneyiminin bizim modern demokrasilerimize ilham verebileceğini gösterdi.⁷ Neden etik deneyim ve felsefî yaşam için de aynı şey geçerli olmasın?

A. D.: Çok temel, ama zor bir soru: Bir yaşam tarzı seçimi taatlanabilir mi?

⁵ CICERON, *Tusculanes*, V, 11, 33 ; *Lucullus*, 3, 7-8.

⁶ MICHELET, *Journal*, c. I, s. 393.

⁷ J.-P. BRISSON, J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Démocratie, citoyenneté et héritage gréco-romain* (Demokrasi, Yurttaşlık ve Greko-Romen Miras), Paris, Liris, 2000.

Cicero ve muhtemelci Platoncular, rasyonel düşünmenin şu ya da bu koşulda aşağı yukarı hangi seçimin yapılması gerektiğini görmemizi sağladığını söyleyerek cevap verirdi. MS 49'un Mart ayında Atticus'a yazdığı mektupta (IX, 4), Cicero'nun da bu yöntemi kullandığını görüyoruz. Bu mektupta, Sezar ve Pompeus'un karşı karşıya gelmesiyle patlak veren politik kriz sırasında alması gereken tutuma dair kendisine sorduğu soruları sıralar: Sitenin yıkılması tehlikesi pahasına tiranlığa karşı mücadele etmeli mi? Müzarekede bulunmak mı daha iyi olur? Bu tür koşullarda politikadan geri durma hakkımız var mıdır? Tiranın rakiplerini, yaptıkları yanlışlara rağmen desteklemeli mi?

A. D.: Münhasıran tek bir tavrı seçmenin tanıtılmasını yapmak gerçekten zor. Ama belli bir durumda bir stoacı gibi, diğerinde ise Epikürosçu gibi davranırsak, tavrı tanıtlamak biraz daha kolay çünkü hep belli bir bağlamla ilişkili.

Size tamamen katılıyorum, ama bir noktayı netleştirmek istiyorum. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* adlı kitabımda, okul kurmuş filozofların, bunu yaparak yaşam biçimleri önermek istediklerini ortaya koymak istedim. Yani Platon'un veya Aristoteles'in veya Epiküros'un düşüncelerinin biçimlenişindeki temel etkenin, belli bir yaşam tarzı temsili olmak –Platon için İdelerle aydınlanmış bir politika, Aristoteles için Doğa'yı temaşa eden bir bilgin, Epiküros için ruh dinginliğinden haz duyan bir bilge– olduğunu sanıyorum. Bu temsil başka yaşam tercihlerine karşı bir tepkiyle güdülenebilir, dolayısıyla tamamen teorik bir düşünmeye bağlı olabilir. Ama bana öyle geliyor ki, yaşam tercihini belirleyen hiçbir zaman salt teorik bir düşünme değildir. Bu seçim konusunda Sextus Empiricus⁸ iyi bir kuşkucudan beklenecek şekilde felsefi tercihlerin karikatürümsü bir portresini verir

⁸ SEXUS EMPIRICUS, Contre les professeurs, XI, s. 178-80.

ve ironi yapar: Stoacılık tercihi kibirlilik tutkusundan kaynaklanır (Jansenistler de bunu söyleyecekler), Epikurosçuluk tercihi ise şehvet tutkusundan kaynaklanır. Ama bu gözlemede, şu ya da bu yaşam tercihinde kişisel motivasyonların rol oynaması manasında bir haklılık payı vardır. Her türlü durumda, teorik düşünme ile yaşam tercihi arasında karşılıklı bir nedenselliğin olduğu söylenebilir. Teorik düşünme belli bir anlamda içsel yaşamın temel yönlendirmesi sayesinde yol alır ve içsel yaşamın bu yönelimi teorik düşünme sayesinde netleşir ve biçim kazanır. Daha henüz gençken bu fikre sahiptim ve bunu, hareketle sağlanan bisiklet aydınlatmasıyla resimliyordum. Geceleyin, yolumuzu aydınlatan ve yönümüzü bulmamızı sağlayan bir ışık elbette gereklidir (Bu teorik düşünmedir). Ama ışık olabilmesi için, dinamoun tekerleğın hareketiyle dönmesi gerekir. Tekerleğın hareketi ise yaşam tercihidir. Sonra yol alınabilir. Ancak karanlığın içinde çok kısa bir süre için bile olsa pedal çevirerek başlanmalıdır. Başka bir deyişle, teorik düşünme daha baştan belli bir yaşam tercihinı gerektirir, ama bu yaşam tercihi sadece teorik düşünme sayesinde ilerleyebilir ve belirgin hale gelebilir.

A. D.: Özellikle Platon'u alıntılararak, sıklıkla ölüm alıştırması olarak felsefeden bahsettiniz. Bugün bizim için bu görüş ne anlama gelebilir?

İlk önce bu formülün antikçağda ne anlama geldiğini netleştirelim. Şüphesiz Platon'la başlamak gerekir çünkü o, bütün mektuplarında felsefenin ölüm alıştırması olduğunu söyledi. Ama bunu paradoksal bir şekilde ifade etti. Ölüm talimleri ya da örneğın Charles-Quint'in yaptığı gibi kendini tabuta koyarak ölü taklidi yapmak gerektiğini söylemek istemedi, söylemek istediğı ruhu bedenden koparmak gerektiğiydi. Bir ölüm alıştırması değil, ama tam tersine ruhani veya entelektüel yaşama, düşünce yaşamına dair bir alıştırmaydı söz konusu olan; hissi bilgi dışın-

da başka bir bilgi usulü bulmaktı söz konusu olan. Ölmeye yazgılı ampirik ve aşağı benden transandantal bene geçmek gerektiği de söylenebilir; Sokrates *Phaidon*'da (115c) baldıran zehrini içtikten sonra hemen kadavra haline gelecek benle, diyalog kuran ve ruhani davranan beni net bir şekilde ayırır. Hiç de kendini ölüme hazırlamak değildir söz konusu olan, ama Platon hep ironik olduğundan, filozof olmayanların kafasındaki solgun, can çekişir gibi gözüken bir filozof imgesine anıştırmada bulunur. Platon'un demek istediği sadece hissedilir dünyadan ayrılmak gerektiği idi. Bunun sağlık üzerinde etkileri olabilir, ama ölümün kendisi hedeflenmiyordu. Aslında stoacılar da daha önce bahsettiğimiz bir alıştırma perspektifinde ölüm alıştırmasından çok bahsettiler: Yaşamın zorluklarına hazırlanma, *praemeditatio malorum*. Stoacılar hep ölümün çok yakın olduğunu düşünmek gerektiğini söylediler, ama bu, ölmeye hazırlık yapmaktan çok yaşamın değerini anlamak içindi. Marcus Aurelius örneğin bir stoacı olarak şöyle diyordu: Her eylemi, sanki son eylemiş gibi tamamlamak ve hatta her günü sanki son günmüş gibi yaşamak gerekir. Burada önemli olan, yaşanılan anın sonsuz bir değerinin olduğunun, çünkü ölüm tarafından belki de kesileceğinin farkına varılmasıdır ve ölüm gelmediği sürece hayatın son derece yoğun bir şekilde yaşanmasıdır. Epikürosçular da ölüm hakkında konuşurlardı. Seneca'ya göre, Epiküros "ölümü düşünün" diyordu; ama bu da ölmeye hazırlanmak için değil, tersine, tıpkı stoacılar da olduğu gibi mevcut anın değerinin bilincine varmak içindir. Bu Horatius'taki meşhur *carpe diem*'dir: Yarını düşünmeden, bugünü yakala. Bundan başka, Epikürosçu perspektifte ölüm düşüncesi, canlı varlıklar olan biz insanlarla ölüm arasında hiçbir ilişki olmadığını bütün derinliğiyle anlamamızı sağlamayı hedefliyordu: "Ölüm bizim için hiçbir şeydir," diyordu Epikürosçular, onun bizimle hiçbir ilişkisi yoktur. Varlıktan yokluğa hiç-

bir geçiş yoktur. Var olan vardır, nokta, hepsi bu. Ölüm bir yaşam olayı değildir, diyecektir Wittgenstein.⁹ Epikürosçularda stoacılarla ortak olan bir görüş daha vardı: her günü sanki yaşamımız sona eriyormuş gibi ve dolayısıyla akşamleyin kendine “yaşadım” demenin tatminiyle yaşamak gerektiği. Burada işin iki cephesi var: ilki, bu anlayışla gün, bütün yoğunluğuyla yaşanmış olur, ama aynı zamanda, ertesi gün geldiğinde bu yeni gün, beklenmeyen bir şans olarak görülür. Aslında, varoluşun tek bir anında her şeye sahip olunabileceği söyleniyor. Varoluşun değerinin hep bilincine varılması söz konusu burada da.

Sonuç olarak, Platon gibi stoacılar ve Epikürosçular da ölmü mü hep bir yaşam alıştırması olarak tasavvur ettiler. *Etika*’nın ünlü bir formülünde – dördüncü bölüm, teorem 67’de -- Spinoza şöyle der: “Özgür insan ölümü düşünmez, onun bilgeliği ölümün derin düşünülmesi değil, fakat yaşamın derin düşünülmesidir.” Spinoza açık bir şekilde Platoncu formülü eleştiriyor, ama belki Hristiyanları, onların *momento mori* düşüncelerini de eleştiriyordur. O halde, Spinoza ölüm alıştırmasını eleştirdi, ama aslında belki de hatalıydı, zira ölümün derin düşünülmesi veya ölüm düşüncesi ya da ölüm alıştırması son kertede aslında hep yaşam alıştırmasıdır.

A. D.: *Heidegger hakkında da aynı şey söylenebilir mi?*

Ölümün önceden bilinmesinin ya da önümüzde durmasının, Heidegger’deki otantik varoluşun koşulu olması ölçüsünde aynı şeyin söz konusu olduğunu düşünüyorum. Sonluluk bilinci insanı, varoluşu olduğu haliyle üstlenmeye götürmelidir. Ama Heidegger’de, antikçağda olduğu gibi, ölüm kaygısı yok edilmeye çalışılmaz.¹⁰ Sanıyorum bu, yakında belki bir kitapta ele almayı

⁹ *Tractatus*, 6.4311.

¹⁰ Cf. P. HADOT, “Plotin et Heidegger” (Plotin ve Heidegger), *Critique*, 145, 1959, s. 550.

umduğum ve bana göre ancak Goethe, Schelling ve Nietzsche'den sonra ortaya çıkan, modern dünyanın bir özelliğidir; ama yaşama değerini, veren şeyin de bu, yani var olma bilincinin bir kaygıyla ilişkide olduğu, Goethe'nin¹¹ dediği gibi *Ungeheure*, korkunç, olağanüstü, canavarca diye çevrilebilir belki, karşısında ürperme olduğu fikri. Bütün modern düşüncede, Rilke'de de bulunan bir şey bu. Sanıyorum bu kaygı nüansı ne Spinoza'da, ne Epikuros'ta, ne stoacılarda ne de Platon'da vardır.

A. D.: Bazen ruhani alıştırmanın bencil olduğunun söylendiğini duyuyoruz. Ama size göre, felsefi yaşam kesinlikle bir bencillik biçimi değil.

Her zaman olduğu gibi burada da meselenin karmaşıklığını görmek gerekir. Kendini mükemmelleştirme çabalarında sürekli devam eden bir bencillik tehlikesinin olduğu kesin; özellikle, *ataraksiye* yani ruh dinginliğine ulaşmaya çalışılan antik perspektifte; sıklıkla politik eylemden kopulur ve sonra Epiktetos'un *Kılavuz*'unda zamanında beni biraz şaşırtmış bencillik kokan beyanlar vardır. Burada Epiktetos'un şunu dediğini görürüz: Çocuğunun ölümlü olduğunu düşün, bu sayede onun ölümüyle alalak bullak olmazsın. Sonra anladım ki, Epiktetos örneğinde bu bir çeşit ruhani benmerkezcilik değildi, fakat tersine, Tanrı'nın iradesine boyun eğen Hristiyan tavrına oldukça benzeyen bir yaklaşımdı. Son olarak, Epiktetos'un ailevi duygular üstünde çok durduğu bilirse, onun bu beyanı açıklığa kavuşur. Bunun Hristiyanlar için bile çok karmaşık bir problem olduğunu teslim etmek gerekir. Kendi için kaygı duymak benmerkezci görünebilir. Ne var ki Seneca'nın, Marcus Aurelius'un, Epiktetos'un metinleri okunduğunda, stoacılardan bahsediyorum veya Epikurosçu okulun işleyiş tarzı incelendiği zaman da görülür ki, ruh din-

¹¹ *Second Faust* (İkinci Faust), dize 6272.

giniğini hedefleyen bu ruhani pratik birçok nedenden ötürü bencil değildir. İlk olarak, ruhani alıştırmalar, bencillikten, öncelikle ve her şeyden önce zevklerin cazibesiyle veya beden tasasıyla kışkırtılan bencillikten kurtulmaya yöneliktir. Filozoflar, Platon kadar Stoacılar da (Epikuroşçuları şimdilik bir kenara bırakalım), her zaman kısmi ve taraflı benden kurtulup, benin daha yüksek bir düzeyine yükselmek için çaba sarf ettiler. Bu konudan, başka bir yerde, ruhani alıştırma olarak diyalog başlığında bahsedilmişti: Bu diyalog şekli, tartışmada başkasının haklarını teslim etmeye ve üstün bir normun varlığını kabule dayanır, nitekim ben, yalnızca diyaloga girebilmek için bu norm düzeyine yükselmek zorundadır. Bu üstün norm da akıldır. Aslında mesele basit: akla boyun eğmek için çabalamaya başlandığı andan itibaren, neredeyse zorunlu olarak bencillikten vazgeçilmesi gerekir. İşte bu birinci argüman.

İkinci argüman, bundan Sokrates konusunda bahsetmiştim, antik filozofların başkaları için çok kuvvetli şekilde kaygı duyduklarını teslim etmek gerektiğidir. Sokrates burada başkalarıyla ilgilenme, onları kendileriyle ilgili kaygı duyma kararı vermeye sevk etme görevini üstlenmiş biri olarak ortaya çıkar. Bu noktada tekrar ilk nedene geliyoruz. Kendi için kaygılanma hiç de, terimin modern anlamıyla bir rahat yaşama kaygısı değildir. Kendi için kaygılanma, gerçekten olduğumuz şeyin bilincine varmaktan, yani aslında akılla ve hatta stoacılarla Tanrı olarak tasavvur edilen akılla kendi kimliğimizin farkına varmaktan ibarettir. Demek ki filozoflar başkaları için hep kaygı duydular. Platon'da, onun yedinci mektubunda ve politik niyetlerinde çok açıktır bu; ilk stoacılarla ve hatta Seneca'da, Epiktetos'ta ve Marcus Aurelius'ta da görülen bu kaygı çok belirgindir. Epiktetos'un, Marcus Aurelius'ta bulunan üç disiplinin; arzu disiplini, eylem disiplini ve yargı disiplinin bahsetmiştim. Eylem disiplini çok önemli bir unsur kapsar, bu da ortak iyi için duyulan kaygıdır. Marcus Aurelius'ta bu çok güçlü bir

değer olarak ortaya çıkar, çünkü imparator olduğundan bu ortak iyi kaygısına sahip olmak için kendini teşvik eder. Başka taraftan –ve burada Epikürosçuluğa geliyoruz– antikçağ felsefelerinin, büyük ölçekte olmasa da kendilerini yaymaya çalıştıkları, misyoner bir yönlerinin olduğu söylenebilir ve kendi içlerine kapanır gibi görünen Epikürosçular dostluğa, onlar için bir haz olan dostluğa çok büyük anlam yüklerler. Dostluğu arzularlar, çünkü dostluk saf bir hazdır. Ve özellikle doktrinlerini yayma arzuları vardır. Muhteşem ve sıradışı bir örnek Oinoandalı Diogenes örneğidir. Diogenes sitesinin duvarlarına Epikürosçu metinleri kocaman yazıtlar halinde oyduymuştu. Bunları, hemşerilerini Epikürosçu doktrine kazanmak için yaptırmıştı. Bu yazıtların bir kısmı Türkiye’de bulundu.

A. D.: Başka bir deyişle, antikçağda kendi kendiyile ilgilenmeden başkalarıyla ilgilenilmiyordu. Sizce bu zorunlu bir bağlantı mıdır? Başkalarıyla ilgilenmenin birçok şekli var. Felsefi olan ve bir de felsefi olmayan yol var. Bana öyle geliyor ki, başkalarıyla felsefi olarak ilgilenmek, kendinin dönüşümü de demek olan kendi için kaygıyı zorunlu kılar.

Sanırım sizin formülünüzü, en azından stoacılar söz konusuyken, tersine çevirmek gerekli. Kendimizle ilgilenmeden başkalarıyla ilgilenemeyiz değil, tersine, Seneca’nın dediği gibi (*Mektup* 48, 3): “Kendin için yaşamak istiyorsan, başkası için yaşa.” Çünkü, der Seneca, sadece kendimizi düşünürsek mutlu olamayız. Başkalarıyla uğraşmak için ilk önce kendini değiştirmen gerektiği düşünülebilir ve bu doğrudur. Ama bu kendinin dönüşümü başkalarına özen göstermekten ibarettir tam da. Son olarak; abartılı bir formül kuşkusuz, ama kendinin unutulması yoksa başkaları için gerçek kaygı yoktur. Kuşkusuz, her durumda, kendi bütün kişisel çıkarının unutulması söz konusudur. Sokrates’in, *Sokrates’in Savunması*’nda dediği gibi (32b ve 31b): “İn-

san olanakları içinde kendi kişisel çıkarlarını benim gibi önemsememenin mümkün olup olmadığını sorun kendinize (...) hem de bunca seneden beri ve sırf sizinle ilgilenmek için.”

Belki bana şöyle diyeceksiniz: kendi kişisel çıkarını unutmak tam da kendi için kaygıdır, yani bütün bencilliğin ötesinde üstün ben için kaygı duymaktır. Bu doğrudur, çünkü Marcus Aurelius’un (VII, 13) çok açık söylediği gibi, akıl başkasına duyulan sevginin zeminidir, en azından stoacılar için bu böyledir, aynı bedenın uzuvları olmanın bilincidir burada söz konusu olan, öyle ki her uzuv bedene hizmet ederek, kendine hizmet etmiş olur. Başkalarına iyilik yaparak sevinçli olunur, çünkü başkalarına iyilik yaparak kendine iyilik yaparsın. Ama burada hâlâ, Marcus Aurelius’un gayet iyi gördüğü bir tehlike vardır (V, 6, 3): İyilik yaptığımızın bilincindeyse ve bundan mutluyusak, iyilik yaptığımızı düşünme ve iyilik yaparken tamamen saf bir niyete sahip olmama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Ona göre, iyilik yapan, ama bunu bir şekilde bilinçsizce yapanlardan olmak gerekir.¹² Bu İncil’in bir sözünü hatırlatıyor: “Sadaka verirken, sol elin sağ elinin ne yaptığını bilmesin.” İyilik, tam bir çıkarsızlığı gerektirir; iyiliğin, küçücük bir hesap ve küçücük bir kendinden hoşnutsuzluk olmadan, bir biçimde kendiliğinden ve düşünülmemiş olması gerekir. İyilik bir içgüdü olmalıdır: İyilik, bal yapan ve karşılığında başka bir şey istemeyen arı gibi yapılmalıdır. Ama bildiğim kadarıyla, hiçbir antik filozof Marcus Aurelius gibi niyet saflığının bu doruğuna ulaşmadı.

*A. D.: Adalet arayışının da bir ruhani alıştırma olduğu söylene-
mez mi? Yalnızca kendine yönelik ruhani alışırtmalarla, yalnızca
başkalarına yönelik olanlar arasında keskin bir ayırım yapılamaz.
Adalet amaçlandığında, bu aynı zamanda bir benlik alışırtması-
dır.*

¹² Bkz. Marcus Aurelius (V, 6, 3), P. HADOT, *La Citadelle intérieure* içindeki çeviri, s. 217.

Sanıyorum antik felsefelerin çoğunluğu bakımından haklısınız.

A. D.: Az önce felsefi söylem ile felsefenin kendisi arasındaki ayrımın altını çizdiniz. Felsefe hocalarının düşündüklerinin tersine, felsefe, felsefi söyleme indirgenemez, ama bununla birlikte söylem felsefenin ayrılmaz parçası olmaya devam eder. Felsefi söylemler ve kavramlar var ve felsefenin kavramsal olmayan alıştır-maları ve pratikleri var. Sizin kendi felsefe tasavvurunuzda felsefi söylemin ve pratiklerin (salt kavramsal olmayan pratiklerin) rolü nedir?

Biraz önce de dediğim gibi bu ayrımı stoacılaran ödünç aldım, ama bu ayrım alttan alta bütün felsefe tarihinde görülür, çünkü bir taraftan kelimelerin, diğer taraftan pratiklerin karşılığı hep canlı kaldı. Her zaman gerçek filozofun, konuşan değil eyleyen olduğu vurgulandı. Sizin de ima ettiğiniz gibi, bu karmaşık bir karşılık. Bir kez daha tekrarlırsak, stoacılar, felsefi söylemin felsefe olmadığını söyledikleri zaman, söylemin felsefi olmadığını söylemek istemiyorlardı. Zira öğrencilere felsefenin üç dalı; mantık, fizik, etik öğretilirken pekâlâ felsefe yapılıyordu; felsefe pratiği için olmazsa olmazdı bu. Diğer taraftan, felsefenin felsefi söylem olmadığı söylendiği zaman, bu, felsefi yaşamda söylemin olmadığı anlamına gelmiyordu, çünkü kendi üzerinde eyleyebilmek için en azından bir iç söylem gerekliydi. Aslında, felsefeden iki kutuplu bir elips gibi bahsedilebilir: bir söylem kutbu ve bir eylem kutbu, dışarıda ama içeride de, zira felsefi söylemin karşısında duran felsefe, aynı zamanda, kendini belli iç tertiplere (*disposition*) sokma çabasıdır.

Antikçağda bu iki kutup farklı iki toplumsal fenomen olarak açıkça görünür; felsefi söylem okulda verilen eğitime karşılık gelir; felsefi yaşam ise, üstadı ve öğrenciyi bir araya getiren kurumsallaşmış yaşam ortaklığına, sitede iyi bir vatandaş olarak

yaşamaya tekabül eder ve belli bir yaşam türünü, ruhani bir yönelimi, vicdan sorgulamalarını, derin düşünme alıştırmalarını ih-tiva eder. Bir taraftan, daha önce söylediğim gibi yaşam olarak felsefe, felsefe eğitimi söyleminden ilham alır. Örneğin Marcus Aurelius'un, eninde sonunda soyutluğa düşen felsefi söylemi kendi içinde diri tutmak için *Düşünceler*'ini yazdığını görürüz, yani alışkanlıkla, dikkatsizlikle, hayat gaileleriyle felsefi söylem, hızla yeniden tamamen teorik hale gelir ve bireyi felsefesini yaşamaya iten yaptırım gücünü kaybeder. O halde söyleme yaşam ve etkinlik vermek gerekir. Diğer taraftan, antikçağda eğitim söylemi çok nadiren salt teoriktir, söylemin kendisi de çoğunlukla alıştırmaya formu alır. Önümüzde Sokratik diyalog mükemmel bir örnek olarak durur, ama ayrıca diyalog olmayan eğitimde de öğrencilerin zihnine tesir etmek için retorik bir çaba vardır. Felsefenin bu iki kutbu da vazgeçilmezdir, ama bunları birbirinden ayırmak çok önemlidir.

Aslında, bu iki kutup daima birbirinden ayrılmıştır. Daha Platon, *Mektup VII*'de (328 c) sadece bir geveze olmadığını kendisine kanıtlamak için Sirakusa'ya geldiğini söyler: "Kendi kendime, eyleme korkusuzca atılamayan, iyi bir konuşmacıdan başka hiçbir şey olmayan biri gibi gözükmek korkusuyla." Bütün antikçağda, sadece sofist olan, kürsüsünden inince ne yaşamayı ne de öğrencilerine yaşamayı öğretmeyi bilen filozoflarla Plutarkhos'un yaptığı gibi, dalga geçer. Akademik felsefe anlayışıyla yetinen filozoflara muhalefet etmiş, Petrarca ve Montaigne'den Kant'a kadar devam eden bir geleneğin zengin tarihini burada anlatmam mümkün değil. Kant, felsefenin yalnızca akademik kavranışıyla yetinen, salt spekülasyonla ilgilendikleri için "akıl artistleri" dediği filozoflarla, bütün insanlığı ilgilendiren şeylere yani nihayetinde pratiğe duyarlı "dünya filozofu" dediği filozofları karşı karşıya getirir. Kant ısrarla söylem ve felsefi yaşam arası ilişkiyi vurguluyordu, özellikle şunları söylerken: Bugün, öğrettiği şeye uygun bir şekilde yaşayana taş-

kın gözüyle bakılıyor. Aynı zihniyetle Thoreau şunu der: “Felsefe hocalarımız var, ama filozoflarımız yok.” Schopenhauer da *Üniversiteli Felsefeye Karşı* isimli bir yergi yazmıştı.¹³ 20. yüzyıla gelip sadece bir örnekle yetinirsek, Charles Péguy’de şu formülü okuyunca yaşadığım şaşkınlığı hiç unutamadım: “Felsefe, felsefe sınıfında yürümez.” Kuşkusuz burada Bergson’un Péguy üzerindeki etkisini teslim etmek gerekir.

Felsefi söylemin ve felsefi pratiklerin, benim kendi felsefe tasavvurumda oynadıkları rolü öğrenmek istiyorsunuz. Doğrudur –ama bu konuda bir değer yargısı belirtmeyeceğim–, birçok çağdaşım, felsefenin bir söylem olduğunu, söylem üzerine bir söylem olduğunu düşünüyor, nokta, hepsi bu kadar. Kişisel olarak, benim başka bir tasavvurum var. Kendimi anlatabilmek için yine antikçağa döneceğim. Bütün antikçağda filozofça yaşadıkları için filozof gibi görülen insanları kısaca konuşmuştuk. Bunlara örnek olarak, Platon’un arkadaşı Sirakusa’lı Dion, Cato Uticensis, Quintus Mucius Scaevola Augur, Paetus Tharasea sayılabilir. Richard Goulet’nin başarıyla yönettiği dikkate değer *Dictionnaire des philosophes antiques* (Antik Filozoflar Sözlüğü) bu konuda iyi bir kaynak sunar. Orada, ne bilgin ne felsefe hocası olan, felsefi yaşamlarıyla ünlü kadınlara, kral Antigonos Gonatas gibi politika adamlarına rastlarız. Bir felsefi doktrin icat etmiş olmayan bu insanlar, kimi zaman felsefi eserler yazarlar ve burada yeni kuramlar ileri sürme iddiasında bulunmazlar, ama seçtikleri felsefe okulunun doktrinlerini sunarlardı, böylece hem kendileri hem de başkaları için davranış ilkelerini ortaya koyarlardı. Örneğin Cicero, Brutus, Seneca, Arrien, Marcus Aurelius örneklerinde durum böyleydi. Benim önerdiğim gibi, felsefi yaşamı felsefenin iki kutbundan biri olarak kabul edersek, felsefi söylemi yenileyemeyecek olan, mutluluğun değil ama –bu

¹³ Miguel Abensour ve Pierre-Jean Labarrière’in önsözü ile Auguste Dietrich tarafından Almancadan çevirildi, Paris, “Rivages Poche,” 1994.

artık çok moda değilmiş gibi gözüküyor– daha bilinçli, daha akılcı, başkalarına ve dünyanın sonsuz büyüklüğüne daha açık bir hayatın peşinden koşan, bilgelik arayışındaki insanlar için, yani kelimenin etimolojik anlamıyla philo-sophos’lar için çağdaş dünyamızda yeniden yer açılacaktır. Öte tarafta, bu işi kendine meslek edinenler, felsefe konuşan hocalar ve yazarlar, felsefi söylemi yenileme ve dönüştürme görevlerini yerine getirmeye devam etsinler, bu açık. Ve ben bunun tutkulu ve bitimsiz bir uğraş olduğunu düşünüyorum. Ama bu kişilerin, söylemin ve yaşamın birbirinden ayrılmaz olduklarının bilincinde olmalarını dilemek gerekir. Kişisel olarak, tarihçilik ve yorumculuk işimi iyi bir şekilde sürdürmeye çalışırken, felsefi yani biraz önce dediğim gibi, bilinçli, tutarlı ve akılcı bir yaşam sürdürmeye çalışıyorum. Sonuçlar her zaman yüksek düzeyde olmuyor, teslim etmek lazım. Ve örneğin, hastanelerde kaldığım zamanlarda, kendimde görmek isteyeceğim ruh dinginliğini her zaman koruyamadım. Ama her ne olursa olsun, şimdiki ana yoğunlaşma, dünyanın mevcudiyetine hayret etme, şeylere yukarıdan bakma –“her gün uçuş yapmak” diyordu Georges Friedmann–, varoluşun gizeminin bilincine varma gibi belli içsel tavırlara kendimi yerleştirmeye çalışıyorum. Ve şunu da itiraf etmeliyim ki, yaşlandıkça, ama bu kesinlikle yaşlılığın getirdiği bir eksiklik, giderek deneyimi söyleme tercih eder hale geldim. Aynı şekilde, Simon Leys’in Çinli bir eleştirmenden alıntıladığı paradoksal, esrarlı, fakat fazlasıyla anlam yüklü şu formülü çok sevdiğimi de itiraf etmeye cesaret ediyorum: “Sözle anlatılabilecek her şey önemden yoksundur.”¹⁴

A. D.: O halde pratiğin bir önceliği var ve eğer teorik bir söylem pratik bağlamından koparılıp alınırsa bu söylemin kapsamı anlaşılamaz.

¹⁴ Simon LEYS, *La Forêt en feu* (Alevler İçindeki Orman), Paris, 1983, s. 39.

Bu noktada, daha önce konuştuğumuz bir yorum ilkesine yeniden geliyoruz. Eğer yazarın niyeti, yani yaratmak istediği etki araştırılmazsa bir metin anlaşılamaz; işte pratik bağlam tamına budur. Sık sık başvurduğumuz bir örneği tekrar ele alırsak, eğer Marcus Aurelius'un, kitabında, stoacı dogmaları çarpıcı bir biçim altında kendine tekrarlayarak kendini cesaretlendirmeye çalıştığı anlaşılmazsa, bu kitap anlaşılamaz. Marcus Aurelius kitabında stoacı doktrini teorik bir tarzda açıklamaya çalışmıyor. Ne bir mahrem günlük ne de kuramsal bir klavuz söz konusu.

A. D.: Her ne kadar bu konuda bir değer yargısı belirtmek istemiyorsanız da, Eğitim Dünyası'ndaki (Mart 1992) "bakalorya ödevi"nizin hemen sonunda şu soruyu sormuştunuz: "Sonuç olarak, insan olmak bakımından insana en yararlı olan nedir? Dil üzerine mi çene çalmak, yoksa varlık ve yokluk üstüne mi? İnsanca bir hayat yaşamayı öğrenmek değil mi daha çok?" Bunun örtük bir değer yargısı olduğu söylenebilir. Bir de, antikçağ sonrası ruhani alıştırmalar pratiğinin gerileyişi nasıl açıklanabilir?

İlk önce "bakalorya ödevi" alıntısına geri döneyim. "İnsan olmak bakımından insana yararlı" diye sorarken aklımda Kant ve onun daha önce konuştuğumuz, bilgelik perspektifini hesaba katan "dünyasal" veya "kozmetik" felsefe hakkında söyledikleri vardı. Bu felsefe, Kant'ın deyişiyle "herkesi ilgilendiren" soruları sorar; örneğin: "Ne yapmalıyım? Neyi umabilirim?" "Bütün ilgiler," der Kant, "sonuç olarak pratiktir ve hatta spekülative aklınkiler bile koşullanmıştır ve sadece pratik kullanımda tamdır."¹⁵ Bana göre, Kant'ta belirttik, felsefenin antik düşüncesinde ise örtük bir şekilde pratik aklın bir önceliğinin olduğu açıktır.

¹⁵ KANT, *Critique de la raison pratique* (Pratik Aklın Eleştirisi), trad. E. Gibelin et E. Gilson, Paris, 1983, s. 136.

Şimdi, felsefenin bu tasavvurunun unutulmuş ve gerileyişiyle ilgili sorunuza geliyorum. Sanıyorum ki, bu gerilemede büyük rol oynayan şey, Hristiyanlığın zaferi oldu. Antikçağın sonundan itibaren, pagan filozoflar karşısında, Tanrı esinli Hristiyan teolojisi felsefenin yerini aldı ve hem antik felsefi söylemi hem de antik felsefi yaşamı kendi içine alıp eritti. Antikçağ boyunca çalışılan kavramlar ve özellikle antikçağın sonundaki Aristoteles yorumcuları ve yeni-Platoncular tarafından çalışılanlar, Hristiyan dogmalarının ortaya koyduğu teolojik ve felsefi problemleri çözmek için kullanıldılar. Örneğin öz ve hipostaz kavramları Teslis için, doğa kavramı Bedenleşme (*Tanrının insan olarak meydana çıkması*) için, töz kavramı da töz-değişimi (*transsubstantiation* – ekmek ve şarabın İsa peygamberin etiyile kanına dönüşmesi) için kullanıldı. Öte yandan Hristiyan teolojisi de, ruhani alıştırmaları ve felsefenin belli mistik temalarını alıp Hristiyanlaştırarak mistik ve çileci hale geldi.

Ortaçağda, bahsettiğimiz bu durum miras alındı, çünkü ortaçağ tamamıyla Hristiyandı. O halde, bir yandan, manastır pratiklerine ve bir parça da laik pratiklere giren Hristiyanlaştırılmış ruhani alıştırmalar, yani vicdan sorgulaması, ölüm meditasyonu, cehennemi düşünebilmek için hayal gücü alıştırmaları, vb. miras alındı, diğer yandan da teolojinin hizmetçisi haline gelmiş felsefe miras alındı. Ortaçağ üniversiteleri skolastiğinde, felsefi kavramları araç olarak kullanan Hristiyan teolojisi en yüksek bilimdi. Antikçağ geleneği uyarınca Sanatlar Fakültesinde, özellikle de Aristoteles'i yorumlayan ve bunu geç antik dönemin modelleri üzerinden yapan bir felsefe öğretiliyordu. Aslında ortaçağ hem antikçağ sonundaki Hristiyan teolojisini hem de geç dönem Aristoteles yorumcularının faaliyetini miras aldı. Zira bir taraftan, skolastik en azından 18. yüzyılın sonuna kadar devam etti; diğer taraftan, felsefe kendi otonomisini kazandığı andan itibaren, en azından 18. yüzyılın sonuna kadar ve hatta sonrasında da, hayat biçiminin Hristiyan olduğu, resmi olarak

Hıristiyan bir medeniyet içinde buldu kendini: Felsefe, Hıristiyan teolojisine bağlı yaşam modelinden başka bir model öne süremiyordu. Yani daha çok teorik bir disiplin olarak kaldı.

A. D.: Ama istisnalar olmadı mı? Yaşam biçimi olarak, pratik olarak felsefe fikri, felsefe tarihi boyunca sonuç olarak hep canlı kalmadı mı?

İstisnaları hatırlatmakla haklısınız, zira bunlar çok önemli. Ben gelişimin, şimdi düzeltilmesi gereken, çok basitleştirilmiş bir şemasını sundum. Aslında ortaçağdan, 13. yüzyıldan itibaren Aristoteles yorumlarının yapıldığı, felsefenin kendi namına öğretildiği Sanat Fakültelerinde başlayan çok ilginç bir fenomen ortaya çıktı. Belli sayıda filozof, Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Aubry de Reims, Aristoteles'te, felsefenin insan mutluluğunu temaşayla sağlayabileceği fikrini ve dolayısıyla felsefenin, teolojiden bağımsız bir yaşam biçimi olabileceğini yeniden keşfettiler. Bu, Aristoteles felsefesinin hiç de salt teorik bir felsefe olmadığını kanıtlar. Aslında Aristoteles'te, temaşanın ve zihnin çalışmasının insan varlığına mutluluk getirdiği fikrini buldular (Bu *Nikomakhos'a Etik*'in sonudur). Bu filozoflara kendi dönemlerinde çok kötü gözle bakıldı, çünkü onlar, insanın kendi mutluluğunu –kuşkusuz onlar bunun daha aşağı seviyeden bir mutluluk olduğunu söylerlerdi– temaşada bulabileceğini ima ediyorlardı. Bu, yaptığım teorik ve teoretik ayrımına denk gelir, teoretikle, temaşaya dayanan demek istiyorum.

Bu konuda, Imbach'ın *Dante, la philosophie et les laïcs* (Dante, Felsefe ve Laikler) adlı, felsefenin bu laikleşme sürecinin tüm kapsamını gayet iyi gösteren kitabı okunabilir.¹⁶ Rönesans'la birlikte Seneca, Epiktetos ve daha sonra Marcus Aurelius, daha sonra Cicero ve Epikürosçuluk yeniden keşfedildi ve kendi

¹⁶ Paris, Le Cerf/Editions universitaires de Fribourg, 1996.

başına felsefenin bir yaşam biçimi olabileceği anlaşıldı. Bu hareketin izlerini İtalya’da, örneğin Petrarca’da, aynı zamanda Erasmus’ta ve sonra şüphesiz Montaigne’de buluruz. Augustinus, Cassiciacum’da yazdığı gençlik diyaloglarında, antik felsefe ruhani alıştırmalarıyla ilgili anılarından bahsederek, kuşkusuz Descartes’ı etkiledi. Benimde göstermeye çalıştığım gibi, Descartes *Meditasyonlar*’da felsefi meditasyon yapar ve okuyucusuna da bunu yaptırır.

18. yüzyılda, halktan insanlar tarafından pratiği yapılabilen, bir yaşam tarzı olan ve halk için felsefe diye adlandırılan bir mefhum ortaya çıktı. Böylece, filozof kelimesi çok özel bir anlam aldı. Kant’ta “kozmik” felsefe mefhumunu etkileyen, işte bu halk için felsefedir; burada kozmik kelimesi diünyasal felsefe anlamına gelir. Ama aslında -ki bu Kant için çok önemlidir- o, pratik edilen bu felsefeyi “akıl artistleri”nin salt teorik felsefesinin karşısına koyar. Bu geleneğin tüm tarihini şu anda veremem, ama sonuç olarak haklısınız, ortaçağdan itibaren iki geleneğin sürekliliğini gözlemleyebiliyoruz – biri felsefi söylemi ön plana çıkarırken, diğeri felsefeye yaşam biçimi, yaşanmış deneyim perspektifini ekler.

A. D.: Birinci eğilim hakkında konuşursak, bir keresinde oldukça çarpıcı şekilde, felsefi söylemle yetinen eğilimin, felsefenin neredeyse doğasında olduğunu yazdınız. Bununla ne kastediyorsunuz?

Bu eğilim bütün antikçağ boyunca kınandı. Biraz önce Platon’dan bahsetmiştik; Platon sadece konuşmayla yetindiği söylemesin diye politika yaptığını söylüyordu. Platoncular, stoacılar, Epikürosçular, güzel söylemler ve tasımsal ince akıl yürütmelerle yetinen filozoflara saldırdılar. Sadece böbürlenme, sofistlik gösterişçilik, konuşma hazzı değil söz konusu olan. Aslında, bütün filozoflar, hatta söylemlerine felsefi yaşama göre yön verenler de, bir şey dedikleri ve bunu güzel dedikleri için

her şeyin çözüldüğünü sanma riskiyle karşı karşıyadır. Söylem-
den yaşantıya geçiş, zor göze alınabilen, gerçekten tehlikeli bir
sıçramadır. Bu noktada rahat rahat Kant'ı alıntılatabilirim:
“Ne zaman nihayet erdemli bir şekilde yaşamaya başlayacaksın,
diyordu Platon, kendisine erdemle ilgili dersler dinlediğini anla-
tan yaşlı bir adama. Her zaman spekülasyon yapmak olmaz, ni-
hayetinde alıştırmaya geçmeyi düşünmek gerekir. Ama bugün
öğrettiği şeye uygun bir şekilde yaşayana taşkın gözüyle bakılı-
yor.”¹⁷ Bu alıntıyla sezinliyoruz ki, Kant'ın zamanında bile hâlâ
salt spekülasyon yandaşlarıyla, Kant gibi felsefeyle yaşamı ilişki-
ye sokmak isteyenler arasında çatışma vardı. Bu problemle va-
roluşçuluk zamanında dahi karşılaşmıştım. Varoluşçuluktaki ya-
şama bağlanma ve neredeyse yaşamla karışmış felsefe fikri ile
felsefenin angaje olması, bir şeylere bağlanması gerektiğini söyle-
yen, ama bunu söylemekle yetinen söylem arasında bir çelişki
olduğunu hissediyordum. Bunlar hakkında çok konuşuldu ve ko-
nuşulmakla yetinildi, tıpkı operalarda, “ilerleyelim, ilerleyelim”
veya “kaçalım, kaçalım” diye şarkı söyleyen, fakat hiç kımıl-da-
mayan insanlar gibi.

A. D.: Bu, Jankélévitch'in de “bağlanmanın, bağlanmak fiilini
çekmek anlamına geldiğini düşünen insanlar var” diyerek formü-
le ettiği bir eleştiriydi.

Kesinlikle. Bunun felsefenin doğasından kaynaklanan bir bo-
zukluk olduğuna inanıyorum, bütün filozoflara pusu kuran ve
konuşmak yapmaktan daha kolay olduğu için, iyi yapılmış bir
söylemle yetinmeye dayanan bir tehlike olduğunu düşünüyorum.

A. D.: Antikçağda bir norm, aşkın bir ideal olarak konan bilge
figüründen bahsettiniz. Bu bilge figürünü bizim için tasvir ede-
bilir misiniz ve bu figür hâlâ güncel mi?

¹⁷ KANT, *Vorlesungen über die philosophische Enzyklopadie, Kant's
gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p. 12.

Antikçağda, kendisine bilge figürünü konu alan ciddi bir yazın var. *Bilgenin metanetine dair* veya *Bilge özgür olur* başlıklı birçok inceleme bulunur o dönemde. Aslında bunlar olması gerektiği gibi olan, eksiksiz filozofun tasvirleridirler. İşte bu nedenle antikçağda bilge figürünün bir norm, aşkın bir ideal olduğunu söyledim. Platon *Şölen*'de, belirttik bir şekilde sadece Tanrı'nın bilge olduğunu ve insanın sadece philo-sophos yani "bilgelik dostu", "bilgelik arayışında" olabileceğini söyler. Ve stoacılar da, bilgenin son derece nadir bulunduğunu vurgulayarak, bilgeliliği aşkın bir ideal olarak koyarlar. Lucretius, Doğa üzerine şiirinde, öğrencilerinin bilge olarak gördüğü Epikuros'a övgülerde bulunurken aslında ideal filozofu tasvir eder. Nedir o halde Lucretius'un Epikuros'ta hayranlığa değer bulduğu nitelikler? İlki, Epikuros'un insanlara olan sevgisidir. O, doktrinini öğretirken, batıl inançların korkusu altında ezilen, tutkuların işkencesine maruz kalan insan ırkına yardım etmek istiyordu. Bilgeliliğinin ikinci karakteristik özelliği ise kozmik görüşünün gözüpekliğidir. O, der Lucretius, zihniyle, evreni sınırlayan ateşten engellerin ötesine gitti ve sonsuz büyüklükteki Bütün'ü kat etti. Son olarak, üçüncü özellik: O özgürdür, korkusuzdur, tanrılarınkine benzer bir iç huzura sahiptir, öyle ki, Lucretius'un doktrinine göre, hiçbir sorun onun ruh dinginliğini sarsamaz. Aslında, bu üç özellik septikler dışındaki diğer okullar tarafından tasvir edilen bilge figüründe de bulunur. Groethuysen'in gayet güzel gösterdiği gibi bilge, "Bütün'ü zihninde her daim mevcut bulundurur"¹⁸, kozmik bilinç diğer insanlara karşı, onları cahillikten, korkularından, tutkularından kurtarmak için yerine getirilmesi gereken görevin bilincidir, bilge kendi keşfettiği kozmosu, içsel kalenin ele geçirilemez ve zapt edilemez özgürlüğünü, mutlak dinginliği sağlayan özgürlüğü diğer insanlara keşfettirerek yapar bunu. Bun-

¹⁸ B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique* (Felsefi Antropoloji), Paris, 1952, s. 80.

lar sonuçta ideal filozofun karakteristikleridir. Bütün Batı geleneğinde, örneğin Spinoza'nın özgür insanının özelliklerinde veya Kant'ta, filozof idesi formu altında bu antik bilge figürünü buluyoruz. Kant, Kierkegaard'ın da söyleyeceği gibi şöyle diyor: "Bu modele uyan bir filozof mevcut değil, ne de hakiki bir Hristiyan gerçekten var. Bunların ikisi de normdur."¹⁹

Bana Kant'ın zamanında hep canlı kalmış bu figürün hâlâ güncel olup olmadığını soruyorsunuz? Naifliğim bazılarını bıyık altından güldürse de, ilk önce bilge figürünün bir model, yaşam biçimimizi yönlendiren ve esinleyen bir ideal olduğunu hatırlamak koşuluyla bu soruya evet diyeceğim ve tabii bir de bu figürü anlayabilmek için yeni tarihsel koşulları hesaba katmak gerektiğini söyleyeceğim. Birisini bilge veya aziz ilan etmekten daha saçma bir şey yoktur. Burada biraz zalim olacağım. Geçenlerde kardinal Daniéolu'nün De Gaulle'ü azizler arasına katmak istediği zamanı hatırladım. Böyle bir şeyi düşünebilmiş olması benim için anlaşılmasa bir olay. Yakın zamanlarda, aynı düşünceyle azizlerin sayısı artırıldı. Papa 9. Pius örneği bana inanılmaz geliyor. 23. Jean ile ilgili de anlatacak küçük bir anekdotum var. O Paris'te papalık elçisiyken, ben Saint-Severin kilisesindeydim ve kilisenin papazı dinsel tören usulüyle ilgili bazı yenilikler yaptığı için söz konusu şahıs kiliseyi teftişe geldi. Papazın evinde öğle yemeği yemesi gerekiyordu ve papaz paniğe kapılmıştı, papalık elçisini misafir etmek zordu. Bu yüzden masada servisi bir başkasına, papazın evinde kalan, kiliseye büyük hizmetlerde bulunmuş bir laike yaptırmayı düşündü; bu kişi alışılmadık biçimde bir İngiliz subayıydı. Subay da teklifi nazikçe kabul etti. Şarap servisi vakti geldi. Ama bu subay masada servis yapmayı hiç öğrenmediği için, şarabı elçinin sağından servis etti ya da solundan bilmiyorum, ben de nasıl yapılması gerektiğini bilmiyorum. Ve müstakbel 23. Jean, şarap böyle servis

¹⁹ KANT, *Vorlesungen...*, s. 8.

edilmez diyerek küplere bindi, öfkeliydi. O an papalık elçisinin notunu verdim. Bu kadar küçük bir şey için küplere binmek! En azından hiçbir şey söylememe nezaketini gösterebilir ve bu küçük hataya ağır bir şekilde dikkat çekmeyebilirdi. Kişilikler böyle küçücük ayrıntılarda ortaya çıkar. Sonradan 23. Jean olan ve İkinci Vatikan Konsili'ni düzenlemek isteyen bu kişinin değerinden bir şey kaybettirmez bu. Ama geçenlerde azizler mertebesine yükseltilmesine rağmen benim gözümde o bir aziz değil.

Bizi biraz oyalayan bu küçük parantezden sonra, bilge figürüne geri dönelim. Doğrusunu söylemek gerekirse, biraz düşündükten sonra “bilge” kelimesi sanki biraz kötü yaşlanmış gibi geliyor. Antikçağın, kimi zaman kurnaz ve maceracı Ulysses'in şahsında cisimleşen aykırı düşünceli, aktif *sophos*'una tamamen zıt, biraz bencil bir tür ataleti çağrıştırıyor bilge kelimesi. Fakat biz kelimeyi bir kenara bırakalım, içeriğinin ne olabileceğini araştıralım. İç dinginlik ve özgürlük fikri bana hep güncelmiş gibi geliyor. Öte yandan, Groethuysen'in bahsettiği kozmik bilincin çok temel bir veri olduğunu düşünüyorum. Ama bu konuda zaten konuştuk. Yoğunlaştırılması gereken şey daha ziyade başkası için duyulan kaygıdır. Georges Friedmann şöyle diyor: “Modern bilge, varsa eğer, insanların içinde bulunduğu çirkefe gözlerini kapamayacaktır.”²⁰ Filozofun dünyadaki yaygınlaşmış sefaleti, insanları ezen her tür ıstırapı unutmaması ve bunları düzeltmekteki aczini hissederek acı çekmemesi imkânsızdır. Schopenhauer, iplik fabrikasına kapatılıp, her gün on saat çalıştırılan beş yaşındaki çocuklarla ilgili skandaldan bahsetmişti. Fakat bugün de her gün çocukların, kadınların, erkeklerin yaşadığı skandal boyutlarındaki acılar hakkında, örneğin Afgan kadınların trajedisi veya umutsuzluğa terk edilmiş Filistinli çocuklar üzerine söylenecek şeyler vardır. Kişi, içinde isyan duygusunun

²⁰ G. FRIEDMANN, *La puissance et la Sagesse* (Güç ve Bilgelik), op. cit., s. 360.

homurdandığını hissederken, iç dinginliğini nasıl koruyabilir? Bununla birlikte, iç dinginlik olmadan hiçbir eylemin, nihayetinde etkili olamayacağını düşünüyorum. Uzlaşmaz olanı nasıl uzlaştırmalı? Antikçağın bazı felsefe okullarında olduğu gibi, ruh dinginliğini sağlayan şey kayıtsızlık olmayacaktır artık, fakat nefret, kırgınlık veya acımayla yolunu şaşırmadan doğru davranma kaygısı ruh dinginliğini ele geçirmeyi gerekli kılacaktır.

A. D.: Başka deyişle, felsefe pratiği ve felsefi bilgelik arayışı sizin için asla bitmez. Her zaman alıştırmaya yapmak gerekir çünkü bilgelik daha fazlasını, hep daha öteye gitmeyi, hiç durmadan felsefi yaşamı ve pratikleri yenilemeyi gerektirir. Jankélévitch söyleşiler kitabına Tamamlanmamışta Bir Yerde adını verdi. Bu Rilke'den bir alıntı. Ve sizin için de, biz tamamlanmamışta bir yerdeyiz. Veya benzer bir ifade kullanırsak: "Aralıksız tamamlanmamışlık"; bugün ne yazık ki pek az tanınan büyük Fransız besteci Jean Barraqué, Herman Broch'un bu sözlerini bestelemiştir. Sanıyorum felsefe veya filozof sizin için hep bir tamamlanmamışlık durumunda. Ama felsefi yaşamın tamamlanmamışlığı belki de olumlu bir şeydir, ne dersiniz?

Tamamen katılıyorum. Felsefenin *sonu* problemi ayrıca ilginç bir problem. Daha önce, sanıyorum Wittgenstein'la ilgili olarak bu konudan bahsetmiştim, çünkü Wittgenstein *Tractatus*'ta, "dünyayı olduğu haliyle görme" diye tanımladığı bir bilgiye yer açmak için felsefeye son vermek istiyordu. Parantez içinde söyleyelim, burada "modern" bilgeliğin huzurundayız artık, zira Wittgenstein birçok yıl boyunca, felsefi yazımdan feragat ederek ve insanların gündelik yaşamını sürdürerek yaşamaya çalıştı. Ve sonra, felsefi arayışa son vermenin kolay olduğunu kanıtlayan bir şekilde felsefi söyleme geri döndü. Wittgenstein'ın deneyimi ilginç, çünkü bu deneyim, kalıcı bir bilgelik konumuna yerleşmeyi düşünmenin çok zor, hatta belki

de imkânsız olduğunu gösteriyor. Aslında Wittgenstein'in bilgelik hali olarak tasavvur ettiği şey, bitmemişliklerle, çabalarla dolu, -onu, felsefi yazımı *Felsefi Soruşturmalar* halinde yeniden ele almaya götüren- felsefi söylem taslaklarının eşlik ettiği bir felsefi yaşamdı.

Wittgenstein'in deneyimi, o halde felsefenin, bilgelik ideali yönünde ona sürekli yaklaşan ama asla ulaşamayan bir şekilde hareket ettiğini ve felsefeden kurtulmanın kolay olmadığını gösterir. Bilgelik yönündeki çaba, yani felsefi bir yaşam gerçekleştirebilmek için sarf edilen çaba hep tamamlanmamış olarak kalır. Bir örnek verirsek, ruhani alıştırma olarak meditasyon hayranlık verici olabilir, ama gerçeklikte ne olup bittiğinin farkında olmak gerekir. İç söylemimiz her zaman bölünmüş, kaotik ve dağınıktır. Düşüncelerimizi nasıl düzene koymalıyız? Belli insanların, iç dillerini denetlemekte gerçekten büyük bir ustalığa ulaşabilmele-ri mümkündür. Bunlar bilgelik idealinin en yakınında olanlardır. Hiç kuşkusuz, filozofun kendisiyle tekrar birleştiği, kendisinin ve dünyanın bilincine vardığı anlar olacaktır. Ama bu hallere ulaşabilmek için, aralıksız devam eden bir mücadele vermelidir ki, bu da aslında sürekli devam edemez. İnsanlardan, yaşamın bütün anları için dikkat talep eden Stoacılar, somut insandan çok, ideal bilgeden bahsediyorlardı. Zavallı Marcus Aurelius ise, normalde sahip olması gereken manevi hali elde edebilmek için sayfalar boyunca yazmak zorundaydı. Felsefenin bu tamamlanmamışlığını açıklayan şeyin bilgelik idealinin aşkınlığı olduğu söylenebilir.

Sokrates'ten Foucault'ya. Uzun Bir Gelenek

Arnold I. Davidson: “Sokrates’e Övgü” adlı denemenizde Sokrates figürü, Kierkegaard ve Nietzsche’nin yorumladıkları haliyle ortaya çıkıyor. Antikçağın Sokrates’i ve bu figürün felsefe tarihi içinde sürekli yeniden kullanılması arasında nasıl bir ilişki görüyorsunuz?

Sokrates figürünün ışığının yayılmasında gerçekten sıra dışı bir şeyler var. Marleau-Ponty’nin Collège de France’taki çok sevdiğim --hatta şimdi bile onu tekrar tekrar okumaya devam ediyorum-- açılış dersinde söylediği gibi, bütün filozoflar ya da neredeyse hepsi (Epikuros’u bir kenara koyacağım) “yazmamış, hocalık yapmamış, [...] sokakta rastladığı insanlara hitap etmiş, fikir sistemleriyle ve iktidarlarla sorunları olan bir insanı kendilerine yol gösterici olarak kabul etmeyi hiç bırakmadılar.” Marleau-Ponty, yaptığımız söyleşiler sırasında kendimize koyduğumuz problemi bağlamı içinde ifade ettiği için daha büyük bir zevkle şu pasajı alıntılıyorum: “Kitaplara düzene aykırı felsefe insanları sorguya çekmeyi bıraktı. Felsefede düzene aykırı ve neredeyse dayanılmaz olan ne varsa, büyük sistemlerin edepi yaşamı içinde saklı kaldı.” 20. yüzyılın ortalarına doğru yazılmış bu Sokrates övgüsü on dokuz yüzyıl önce Plutarkhos tarafından yazılmış bir metni yankılar. Bu daha önce bahsettiğim bir metin. Sokrates’in eğer filozof olduysa bir kürsünün tepesinden ders verdiği için olmadığını; arkadaşlarıyla gezdiği, yemek yediği, tartıştığı ve onlar gibi savaşa gittiği ve son olarak baldıran

zehrini içtiği için olduğunu söylüyor. Böylece Sokrates gündelik yaşamın felsefe yapmaya olanak verdiğini gösterdi. Asırlar boyunca, ilk olarak antikçağda, özellikle stoacılar ve kinikler için, Sokrates filozof modeli, temel öğretisi yaşam ve ölüm olan bir filozof modeli oldu.

Doğrusunu söylemek gerekirse Marleau-Ponty ne derse desin, bütün filozoflar Sokrates'i kendilerine yol gösterici olarak kabul etmediler. Descartes veya Spinoza örneğin ondan pek bahsetmezler. Daha çok Kierkegaard, Nietzsche ve bizzat Marleau-Ponty gibi varoluşçu düşünürler medet umdular ondan. Aslında Kierkegaard ve Nietzsche, Sokrates hakkında açıkça çok zıt, fakat nihayetinde aynı noktada birleşebilen iki görüşe sahiptirler. Sokrates'e uzun süre saldırdıktan sonra Nietzsche'nin sonuç olarak onda sevdiği şey, ona göre İsa'da eksik olan, şenlik ve afacanlıkla dolu bilgeliktir.¹ Nietzsche'nin Sokrates'i, Platon'unkinden çok, Ksenophon'un *Memorabilia*'sındaki ve yine aynı Ksenophon'un *Symposion*'undaki dans eden Sokrates'tir. Ve Nietzsche Sokrates'i anlamak için Montaigne'den ve Horatius'tan rehber olarak yardım almak gerektiğini ekler. Gerçekten de Montaigne'in *Denemeler*'i boyunca Sokrates figürü, tekrar tekrar yaşamın eksiksiz ideali olarak ortaya çıkar.² Sokrates'in büyüklüğü çocuklarla oynayabilmesinde ve böylece zamanını iyi kullandığını düşünmesindeydi. Montaigne, Sokrates'in yaşamın her türlü koşuluna; savaşa ve barışa, bolluğa ve kıtlığa, vecde ve oyuna ayak uydurabilme yetisine tapar. Onun yaşamının ve dilinin yalınlığını; insani koşulların sınırını hissetme sezgisini; mütevazı ve sade insanlara, filozofların bütün o söylemlerine ihtiyaç duymaksızın, yaşama ve ölme cesareti vermede doğanın yalın

¹ NIETZSCHE, *Humain trop humain, Le voyageur et son ombre* (İnsanca Pek İnsanca, Yolcu ve Gölgesi), s. 86.

² Örneğin *Essais* (Denemeler), III, 13, Paris, Gallimard, "Bibl. de La Pléiade," 1992, s. 1090.

çarelerine olan güvenini sever. Sokrates tamamen ve basitçe insani bir yaşam sürer.

Bir yaşam aşığı olarak Sokrates, gördüğümüz gibi açıkça Nietzsche'nin Sokrates'idir. Fakat Montaigne'den farklı olarak Nietzsche, Sokrates'in yalınlığının, konularının sıradanlığının, ironisinin, aslında ne düşündüğünü açıkça söylememek için kullandığı dolaylı iletişim araçları olduğunu düşünür. Ve belki de sakladığı korkunç bir gizdi. Zira *Phaidon* diyalogunun sonunda, ölümü sırasında Sokrates'in şu sözlerini duyarız: "Asklepios'a bir horoz borçluyuz"; bu söz bize, Sokrates'in hekimlik tanrısına, onu yaşamdan iyileştirdiği için kurban sunmak istediğini düşündürür. Yaşam, varoluş bir hastalık mıdır öyleyse? Sokrates'in sırrı bu olmasın? Sokrates o halde bütün hayatı boyunca yalan mı söylemişti? Nietzsche'ye göre, Sokrates eğer hiçbir şey söylemeseydi ve sırrını saklasaydı daha büyük olacaktı. Aslında, Nietzsche'nin yanlış bir yorum yaptığını düşünüyorum. Sokrates'in söylediğinin anlamı, yaşamın kendisinde bir hastalık olması değil, fakat bedeninin yaşamının bir hastalık olduğu ve sadece ruhun yaşamının hakiki yaşam olduğudur. Platon, Sokrates'in ağzına Platoncu doktrinden bir parça koymak istedi, ama Sokrates'in kendisinin bu sözleri, en azından ona bu anlamı vererek, gerçekten sarf etmiş olabileceğine inanmıyorum. Belki de bu sözleri, Jankélévitch'in *L'ironie* (İroni) adlı kitabında dediği gibi, ironik olarak söyledi. Bu, "Asklepios'a bir horoz borçluyuz" sözleriyle ortaya konan problem, ünlü ve oldukça zordur ve bu konuda birçok çözüm ortaya konmuştur³. Her ne olursa olsun, Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki şüphesi, daha çok yaşamın anlamı konusundaki kendi şüphesinden kaynaklanır. Nietzsche-

³ Bu yorumlardan birini bana M.Michel Auphan kibarca işaret etti. Bu ise, G. Dumézil'in şu kitabında geçiyordu: *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*, Paris, Gallimard, 1984; burada Criton'un iyileşmesi söz konusu olsa gerekti, Sokrates'in hapisten kaçmasını savunularını destekleyerek işlediği hata nedeniyle Criton iyileşecekti.

he'nin muzip Sokrates'i son noktada trajik hale gelir. Kierkegaard'ın Sokrates'i ise daha baştan trajiktir. Sokrates burada Birey'in, Var olan'ın varoluşsal sorumluluğunun ciddiyetini temsil eder; o, tam manasıyla Birey ve Var olan'dır, çünkü olağandışı ve sınıflandırılmazdır; kendi iç tamamlanmamışlığıyla, sevdiğinden yoksun, bölünmüş ve parçalanmış olandır. Kierkegaard nasıl Hristiyan olmama bilinciyle Hristiyanı, Sokrates de bilge olmama bilinciyle bilgedir. Onun philo-sophos olması da buradan gelir, bilgelikten yoksun ama bilgeliği seven. Kierkegaard'ın Sokratik yöntem hakkında da güzel sayfaları vardır. Sokrates sadece bir doğurtucu olmak ister, bir üstat olma iddiası yoktur. Öğrencisinin ruhu üzerinde herhangi bir hak iddiası yoktur, aynı şekilde öğrencinin de üstadın ruhu üzerinde. Montaigne de Sokrates'in buyurucu bir otoriteyi reddetmesini över.

Şu verdiğimiz birkaç örnekle Sokrates figürünün filozoflarda nasıl çeşitli formlar altında ortaya çıktığını aşağı yukarı görüyoruz. Sonuç olarak felsefe tarihi üzerinde büyük etkisi olan, tarihsel Sokrates'ten çok, mitik bir Sokrates'tir.

A. D.: Mitik Sokrates'i ve tarihsel Sokrates'i karşı karşıya koyduğunuzda, bunlardan birincisini en azından iki farklı şekilde düşünebiliyoruz: tamamen kurgusal bir Sokrates ve tarihsel olmasa da tarihte kökünü bulan, bir ideal olarak işlev gören bir Sokrates, yani bir kurgu olarak tarih var, bir de ideal olarak tarih var. Şu halde, sizin için mitik sadece kurgusal değil, ideal anlamına da geliyor.

Kendi felsefi tasavvurlarını Sokrates figürü üzerine yansıtmaya başlayan ilk filozof Platon'dur. Mitik Sokrates'in kaynağında o vardır. Ve Sokrates hakkında konuşan filozofların neredeyse hepsi, Platon'da veya bazen de Ksenophon'da anlatıldığı haliyle Sokrates'ten konuştular, ama Ksenophon'un kendisi de muhtemelen Sokrates kadar mitik bir figürdür. Platon, hem kendi Pla-

toncu perspektifiyle ilişkiye sokmak için hem de belki de Sokrates figürünün felsefi anlamının değerini ortaya koymak istediği için Sokrates'i idealleştirdi. Bu noktada, işler oldukça karışık. Bir taraftan, filozoflar Platon'un örneğini takip ettiler ve kendi sıraları geldiğinde de kendi ilgilerini Sokrates'e yansıttılar. Bu bakış açısından Sokrates, tarihin akışı içerisinde oldukça farklı çehrelere bürünebilir. Ama diğer taraftan, Sokratesçi mesajın özünden bize gelen fikirde belli bir sabitlik de vardır. Bundan önceki bir konuşmamızda, antik felsefenin şu ya da bu veçhesini güncelleştirebilme ihtimalinden bahsettik. Sokrates örneği bu konuda oldukça ilginçtir, çünkü şu gizemli bilmeme (*non-savoir*) savının dışında ne dediği hakkında çok az şey bildiğimiz için, o söz konusu olduğunda güncelleştirilmeye çalışılan şey doktrini değil, felsefi bir ideal haline gelmiş yaşamı ve ölümüdür; yani Sokrates'in kendisini tamamen başkalarına, onların kendilerine özen göstermelerini sağlamaya ve onları daha iyi kılmaya adanmış olmasıdır. Sokrates'in özünü en iyi anlayanın Montaigne olduğuna inanıyorum. Sonuç olarak, benim varoluşsal düşünürler olarak adlandırdığım insanlar, Sokrates'te gündelik bir yaşam sürmesi ölçüsünde tam manasıyla filozofu görmekte haklıydılar; Sokrates bunu yaparak, gündelik yaşamın her anının sonsuz değeri olduğunun bilinciyle, yaşamın biçimini değiştirir.

A. D.: Beğendiğiniz filozoflar arasında Montaigne'in sizi çok etkilediğini biliyorum. Ne zaman ve neden?

Montaigne ile ilk karşılaşmam, on dört veya on beş yaşımda, şans eseri idi. Modern Fransızcaya çevrilmiş Montaigne özetleri, *Küçük Seminer*'de bizim kullanımımıza verilmiş kitaplıkta bulunuyordu. Okuduğumda büyülenmiştim. Tam olarak neden olduğunu bilmiyorum, belki, kendinden ve insanlardan ayrıntılı olarak bahseden Montaigne, insanın tuhaf doğasını keşfetmemi sağlamıştı. Bütün antikçağ, ama aynı zamanda kendi çağının yaşa-

mı, Amerikalı yerliler ve civardaki köylüler de, hepsi orada mevcuttu. İnsan doğası o kadar karmaşık bir şekilde ortaya çıkıyordu ki bütün tavırlara izin veriyordu: kuşkuculuk ve inanç, stoacı katılık ve Epikürosçu dinginlik. Montaigne'den sadeliğin önemi ni ve bilgiçliğin saçmalığını öğrendim. "Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir" başlıklı denemesi beni fena halde sarsmıştı. Belki o zamanlar bu deyimini tam manasıyla anlamadım, fakat felsefeyi teorik bir söylemden başka bir şey olarak görmemde etkili olan metinlerden biriydi. Sınıfta Montaigne'in eğitim üzerine teorileri de çalışılırdı. Bunlar da, çocuğun kişiliğine gösterdiği saygı ve eğitim yerine malumatı önceleyen soyut eğitime sürekli yönelttiği eleştiriler açısından son derece ilginçti. Montaigne bilindiği üzere iyi eğitilmiş kafalar ile iyice doldurulmuş kafaları karşı karşıya koyar. Bütün hayatımı boyunca *Denemeler*'i hep aynı zevkle, birçok defalar okudum. Orada birçok hoş anekdotla karşılaşmanın tadını çıkardım. Ve sonra, daha yakın bir zamanda, onun bir metninden o kadar çok etkilendim ki, ona da *Qu'est-ce que la philosophie antique* adlı kitabımın başında ayrıca yer verdim. Bu metin tamamen sıradışıdır. Montaigne burada "Bütün gün boyunca bir şey yapmadım," diyen birini hayal eder ve sonra cevap verir: "Nasıl, hiçbir şey yapmadın mı, peki yaşamadın mı, uğraşlarının en önemlisi bu değil mi?"⁴ Nietzsche, insan kurumlarının insanların yaşamlarını hissetmelerini engellemek için var olduklarını söyleyerek Montaigne'i yankılayacaktır.⁵ Montaigne'in bu paragrafında, yaşamın kendisine ve varoluşa verilen sonsuz değer görülür. Bu, alışılmış tüm değerleri, özellikle de çok yaygın olarak görülen bir fikri, önemli olanın bir şeyler yapmak olduğu fikrini alt üst eder. Montaigne için ise esas olan, her

⁴ MONTAIGNE, *Essais* (Denemeler), III, 13, *op. cit.*, s. 1088.

⁵ NIETZSCHE, *Considérations intempestives, Schopenhauer comme éducateur* (Zamansız Mütalaalar, Eğitimci Olarak Schopenhauer), 4, Paris, Aubier, 1966, s. 79.

şeyden önce, olmaktır. Ayrıca söz konusu bu görüşün Montaigne'e antik düşünceden miras kaldığını anladım. O, antik felsefenin, özellikle de Epikürosçu felsefenin anlamını çok iyi anlamıştı.

A. D.: Henri Bergson'un ilginç ve güncel bir filozof olduğunu, modası geçmiş hiçbir yönü olmadığını düşünmeye devam ettiğinizi biliyorum. Bergsoncu, alışılmış algının dönüşümü fikrinden bahsetmiştiniz. Bergson'un size göre hâlâ canlı kalan başka yönleri var mı?

Bergson benim için öncelikle 1939 yılında yaptığım bakalorya ödevimdir. Konu olarak Bergson'un bir metni verilmişti: "Felsefe bir sistem kurmak değildir fakat kendine ve çevrene naifçe bakma kararını bir kez olsun almaktır." İlk olarak, "felsefe sistem kurmak değildir" formülü daha baştan bütün teorik ve soyut yapıları dışarıda bırakıyordu. Sonra, cümlelerin felsefenin her şeyden önce bir söylem değil, seçim olduğu anlamına gelen ikinci kısmı geliyordu. Bu bir karar, bir tavır, bir davranış, dünyayı belli bir tarzda görme şekliydi. "Kendine ve çevrene naifçe bakmak": "naifçe" sözü Bergson'un felsefeyi bir algı dönüşümü olarak tanımlarken verdiği ressam örneğini hatırlatır. Örnekteki ressam, naifçe bakabilmek, yani gerçekliğin ham algısına dönebilmek için gerekli bakış dönüşümünü sağlamada büyük bir çaba sarf etmek, şeyleri görürken sahip olunan alışkanlıklardan kurtulmak zorundadır. O halde "naifçe bakmak;" yapay, alışılmış, uzlaşmış, kurulmuş olandan kendini ayırmak ve bütün önyargılardan soyulmuş, ilksel denebilecek bir algıya geri dönmek anlamına gelir. Ressamınkine benzeyen böyle bir çabanın ruhani bir alıştırma olduğu söylenebilir. Bergson'da bu yeni algı, gerçekliğin; oluş halinde, evrim içinde ve öngörülemez bir yeniliğin belirmesi olarak görülmesine dayanır. Olmuş bitmiş değil, fakat oluşan bir dünya. Bergson'un bizzat evrim üzerine olsun, beynin işlevi üzerine olsun birçok savının modası geçmiş olarak görül-

düğü doğru. Ama bence, Bergsonculukta özsel olan, bilimin tersini gösterebileceği bu tür ayrıntılar değildir. Bergsonculuğun özü bana öyle geliyor ki, algının dönüşümü olarak felsefe fikridir.

Benim almış olduğum tamamen Thomasçı olması gereken dini eğitimde, Bergson'un bir yeri vardı, en azından psikolojide. Bergson'un eserleri, keşfedilmeye çalışılan ruhani yaşama karşılık gelen bir içe-bakış psikolojisini başlattı. Ama Bergson aynı zamanda Hristiyan yaratılış fikriyle çok zor uyuşabilir gibi görünen yaratıcı evrimin olumlanması demekti. Sonrasında papaz Teilhard de Chardin Hristiyanlığın benim de coşkuyla katılacağı evrimci bir versiyonunu önerecekti.

Daha sonra, 1968 senesi civarında, bir süre epeyce doğa felsefiyle ilgilendim ve Jankélévitch'in *Bergson'u* ve Marleau-Ponty'nin çalışmaları sayesinde, doğa filozofu olarak Bergson'u yani organizma mefhumunun önemini; içeriden gelen hareket (bu aynı zamanda *phusis*'in antik anlamıdır) ve yaratım olarak doğa tasavvurunu tekrar keşfettim: "Doğa, bir gözü yapmakta benim elimi kaldırmamdadikinden daha çok zorluk çekmez." Eranos Buluşmaları'ndaki bir konferansta bu tasavvurların son noktada Plotinosçu olduğunu göstermeye çalışmışım.

A. D.: Vladimir Jankélévitch hem Bergson düşüncesinin bir sürdürücüsü hem de tam manasıyla benzersiz bir filozof. Jankélévitch, ahlaki yaşamın hiç tamamlanmayan bir kendilik alıştırması olarak sürekli yenilenmesi gereken bir yaşam olduğu üzerinde ısrarla durmuştu ve onda, çağdaş filozofların çoğundan farklı olarak, ahlaki yaşamda aşkın rolü çok merkezidir.

Jankélévitch'in bütün eserlerini bilmiyorum. Daha önce dediğim gibi Plotinos üzerine araştırmalarımda Jankélévitch'in Bergson üzerine olan kitabından çok etkilenmişim. Bu kitapta Bergson ve Plotinos arasındaki ilişkilere dair sık göndermeler

vardı ve kitap, yeni-Platonculuğun doğa felsefesi üzerinde sahip olabileceği etkiyi anlamamı sağladı. İroni üzerine olan ve insan - psikolojisine dair sıradışı bir analiz gücünün eşlik ettiği kitabını da ayrıca çok sevdim.

Sanırım *Traité des Vertus*'nün (Erdemler Üzerine) ikinci cildinde Jankélévitch'in aşk hakkında söylediklerine göndermede bulunuyorsunuz. Jankélévitch'in ahlaki yaşamda aşka merkezi bir yer vererek çağdaş filozoflardan ayrıldığı konusunda haklısınız. Bu noktada da yine Bergson'un sadık bir öğrencisidir aslında. Uzun süreler boyunca teolojide ve ahlak alanında tartışılan, saf aşkın imkânı ve bencillik ile aşk arasındaki ilişki üzerine olan problemleri düşünürken sahip olduğu incelik ve keskinlik gerçekten şaşırtıcıdır. Hepsinden de öte, aşкта muammasa olan şeyi çok iyi gördü: Salt ve çıkarsız olan aşk, âşıkları aşkın (*transcendent*) bir alana taşıırken, âşıklar nasıl bencil ve çıkarıcı olabilirler?

A. D.: Platon'un *Symposion*'unda aşk temasının belirişinin akıldışı bir unsur, yani zihinsel düzende olmayan fakat psişik yaşamın farklı alanlarına, istence ve hatta tutkuya dahil olan bir unsur ortaya koyduğunu yazdınız. Bireyin dönüşümü aşkla gerçekleşebilir. Bu unsur, Platon'da aşkın akıldışılığı, ne anlama gelir?

Bu akıldışılıktan bahsettiğimde, Platon'un felsefesinin tasavvur edilenden yani Platoncu felsefenin devasa bir akılcı yapı olarak sunulmasından çok daha karmaşık olduğunu hissettirmek istemiştım. *Symposion*'un perspektifinden bakarak, aşkın sadece diyalogu ve felsefi düşünümü sağlayan ruh ortaklığını kurmaya hizmet ettiği ve fakat tam manasıyla felsefi ilerleyişe yabancı olduğu sanılabilir. Ama Diotima'nın konuşmasının sonunun gösterdiği gibi, aşk tam manasıyla felsefi ilerleyişin olmazsa olmaz parçasıdır, çünkü Güzellik'e doğru yükseliş, güzel bir bedene olan aşk ile başlar, sonrasında daha ruhani güzelliklerle devam

etse bile. Güzel bir bedene duyulan aşk daha o haliyle, kuvve olarak ebedi Güzellik'e duyulan aşktır. Birincisi ikincisinin çekimiyle açıklanır. O halde, felsefi ilerleyişin hareket ettiricisi arzu-
dur ve felsefi ilerleyişte sonuç çıkarmaya dayalı (*disursif*) olmayan bir unsur vardır. Aşk boyutu, felsefeye yaşanmış, canlı bir deneyim, bir mevcudiyet karakteri verir. Bu, Platon için doğrudur, fakat bütün felsefe için de bu böyledir.

A. D.: *Heidegger okumaya ne zaman başladınız?*

1946 yılıydı. Şans eseri, nerede ve nasıldı hatırlamıyorum, Alphonse de Waelhens'in Heidegger felsefesi üzerine kitabına rastladım. Bu benim için gerçekten bir şanstı, çünkü o zamanlar Heidegger'e güçlükle ulaşılabilirdi. Sadece küçük metinleri Fransızcaya çevrilmişti. Lisansımı yaptığım sıralarda Jean Wahl'ın Heidegger üzerine dersleri vardı, fakat ne yazık ki, hatırlayamadığım bir nedenden ötürü dersleri takip edemedim. Sonrasında, belki de bu boşluğu doldurmak için, dilinin açıklığıyla öne çıkan Waelhens'in bu kitabını okudum; bundan başka, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ını değil ama Platon üzerine çalışmasını çevirmeye çalıştım. Söylemeliyim ki, oldukça hayal kırıklığına uğradım, ilk olarak, gereksiz bir karmaşıklık olduğu ve sonra da akıl yürütmesinin, en azından Platon konusunda yer yer dar düşünceli olduğu izlenimini edinmiştim. Ne var ki, Waelhens'in kitabı Heidegger'de özsel olanı, en azından Heidegger'de bana çok önemli gelen şeyi anlamamı sağladı. Bu da her şeyden önce, gündelik olan ile otantik varoluş arasındaki ayrımdır. Heidegger gündelik denileni mükemmel bir şekilde tasvir eder ve aslında Bergson da, günlük hayat içinde kararlarımızın, tepkilerimizin çok da bilinçli olmadığını, bunların kendimizden ve kişiliğimizden gelmediğini, ama daha çok herkesin sahip olabileceği basmakalıp tepkiler olduğunu yani gündelik hayat içerisinde bir tür kişiliksizleştirme (*dépersonnalisation*) yaşandığını

göstererek bu tasviri yapmıştı. Ve Bergson, bu tavır ile, insanın kendine ve çevresine naifçe baktığı, dünya algısını tamamen dönüştüren bilinçli tavrı karşı karşıya koyar. Heidegger'de ise bu; gündelik, sıradan olan ile varoluşunun bilincinde olduğu durum arasındaki zıtlık halini alır; bu ikinci hal, tam olarak konuştuğumuz şey, ölüme yazgılı olma bilinci (Heidegger buna ölüm-için-olmak der), yani sonluluğunun bilincidir. Bu andan itibaren, varoluş tamamen başka bir boyut kazanır; belki ölüm nedeniyle ama aynı zamanda var olma olgusunun temsil ettiği gizem nedeniyle iç sıkıntısı veren (*angoissant*) bir hale bürünür. Samimiyetle Heidegger'in bu analizlerinin her zaman geçerli olduğunu düşünüyorum ve bunlar beni çok etkilemişlerdir. Şunu da belirtmeliyim ki, gündelik ve otantik arasındaki söz konusu karşıtlık, hiç durmaksızın, sürekli olarak otantikte yaşanması gerektiği anlamına gelmiyor kesinlikle. İnsan normal olarak ve denebilirse eğer, zorunlu olarak gündelik içinde yaşar, ama bazen varoluşu tamamen farklı bir perspektiften görebilir ve bu, bu haliyle bile çok şey demektir.

A. D.: *Varlık ile Var olan arasındaki ontolojik farkla ilgili Heideggerci ünlü fikrin yeni-Platoncu köklerini gösteren bir makale yazdınız.*

Platon'un *Parmenides*'i üzerine bir yorumun bir fragmanında geçen Varlık ve Var olan karşıtlığı hakkında konuşmak istiyorsunuz anladığım kadarıyla; bence bu yorum, Plotinos'un öğrencisi yeni-Platoncu Porphyrios'a ait olsa gerektir. Söz konusu karşıtlık, olmak fiilinin mastar hali yani olmak eylemi ile “var olan” olarak tanımlanan gerçeklik arasındadır. “Var olan” daha aşağı bir gerçekliktir çünkü o, olmak eylemine sadece katılır. Bu teoride sıradışı olan, kendinde ve bütün tözselliğinden bağımsız ele alınan olmak'ın eylemliliği fikridir.

Mastar haliyle olmak (*esse*) ve “olan” (*quod est*) arasındaki

karşıtlık, Boetius'un *Sur les Hebdomades* adlı ortaçağda sıklıkla yorumlanan küçük incelemesinde de bulunur. Belki de işte bu dolayısıyla, iyi bir skolastik eğitimi almış olan Heidegger bu karşıtlıkla karşılaştı; ama tabii kendi başına da böyle bir ayrım yapmaya varmış olabilir.

Her durumda, *Parmenides* yorumunda bulunan Varlık ile Var olan arasındaki hiyerarşik karşıtlık ve Heidegger tarafından dile getirilen ontolojik fark arasında büyük bir fark var. Ontolojik farkın yeni-Platoncu kökleri hakkında konuşmakta tereddüt ederim.

A. D.: Heidegger'in yazım şeklinin belli anlamlarda sizin felsefi yazım üslubunuzun tersi olması beni hep şaşırtmıştır. Açıklık ve yalınlık sizin için neredeyse ahlaki bir yükümlülükmüş gibi geliyor bana.

Ah, bana bunları söylemeniz çok hoş! Belki de Heidegger'deki kadar derin şeylerim yoktu ifade edecek. Heidegger'in üslubunun bir problem ortaya koyduğu doğru. İlk olarak Alman dili açısından bir problemdir bu –zira Heidegger bu dile epey eziyet etmiştir– ve ikinci olarak, ardılları da onu taklit etmek için farklı dillere eziyet ettiler ve bu durum bir moda haline geldi. Bu moda belki de felsefe yazımının oldukça anlaşılmasız bir hale bürünmesiyle sonlanacak, ki bu da birçok okuyucunun daha şimdiden cesaretinin kırılmasıyla sonuçlandı. Bazen de sanki filozof için bir oyun söz konusuymuş, sanki filozofun her zaman konuşurken kendini dinlemeye ve yazarken kendini izlemeye eğilimi varmış gibi bir izlenim edinilir. Aslında sorun dildeki teknik bir titizlik değil, zira antikçağda stoacılar bu teknik titizlikleriyle bilinirlerdi ve sonrasında skolastikler de böyleydi. Bu teknik titizlik çoğunlukla, anlatması zor bir ayrıntıyı ifade etme gerekliliğiyle ilgilidir. Ya yeni bir kelime icat edilmeli ya da bir kelime gündelik anlamından çekip çıkarılmalıdır. O halde teknik keli-

meler vardır, fakat bunların tam olarak neye tekabül ettikleri bilinir, oysa Heidegger sonrası felsefede, çoğu zaman kötü tanımlanmış metaforlar aşırıya kaçan bir rol oynuyor.

A. D.: Fransız varoluşçuluğu sizi oldukça etkiledi. Sizin için en önemli varoluşçu temalar hangileriydi?

İlk başta, örneğin felsefe derneğinde geçen, Jean Wahl'ın "Öznellik ve Aşkılık" makalesiyle ilgili bir tartışmada ortaya çıkan bir problem vardı. Belli sayıda katılımcı, *varoluşçu* bir filozof ile *varoluş* (existence) filozofu arasında olabilecek ayrım üzerine tartıştılar. Sonuç olarak bu ayrıma göre, varoluşçu bir filozof varoluşu itibariyle bir filozoftur ve felsefesi büyük oranda onun varoluşuyla iç içe geçmiştir; bir varoluş filozofu ise varoluş üzerine konuşan, söylem üreten bir filozoftur. Ben kendim için seve seve bu pozisyonu kabul ediyorum. Hep varoluşçuların sonuç olarak felsefeyi bir karar, bir yaşam seçimi olarak iyi kavradıkları, fakat kendilerini sıklıkla varoluş üzerine konuşmakla sınırladıkları izlenimini edindim. Bu genel ama muhtemelen çözümsüz bir problem. Sıklıkla gelip şu tespite dayanıyoruz: filozofun kendi söylemiyle tatmin olma, onunla yetinme eğilimi var. Bunların dışında, 1946 yılında Paris'te eğitimime devam ederken, benim için varoluşçuluk her şeyden önce Gabriel Marcel demekti, çünkü o, Hristiyan bir varoluşçuydu. Ondan öğrendiğim çok fazla şey oldu, onu dinlerken değil ama kitaplarını okurken. İlk olarak olmak (*etre*) ve sahip olmak arasındaki çok verimli ayrımı öğrendim. Olmak kişi ile ilişkilendirirken, sahip olmak kişi olmayan, fakat kişinin içinde kendini kaybetme riski taşıdığı her şeyle ilişkilendir. Gizem ve problem arasındaki ayrımı da çok ilginçtir. Problem; cevap verilebilecek ve kesin şekilde çözülebilecek bir soru iken, gizem, Gabriel Marcel'in dediği gibi, kendi verilerinin sınırını aşar ve bizi de kendi içine alır. Örneğin bedeninin bir gizemi vardır, çünkü biz kendi bedenimiziz. Ve sonra, tabii

ki Sartre vardı. Onun *Varlık ve Hiçlik*'ini ve *Bulantı*'sını okudum, özellikle *Bulantı*, içinde nesnesi varoluş olan bir deneyim ve hatta bir çeşit ekstaz barındırdığı için ilginçti. Ama bu bulantının Sartre'ın psikolojisine özgü bir his olduğunu düşündüm hep. Varoluş karşısında bulantıdan değil, hayret duygusundan da bahsedilebilirdi pekâlâ. Hepsinden öte, Collège de France'da dinlediğim biri vardı: Marleau-Ponty, fakat onu da yeterince dinleyemedim. Marleau-Ponty, felsefesinin algı üzerine yoğunlaşması ölçüsünde Bergson'un bir bakıma mirasçısı sayılırdı, "felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir" gibi formüller kullanıyordu ve modern sanat üzerine ilginç bir düşünce geliştirmişti, işte bütün bunlar beni oldukça etkiledi.

A. D.: Camus'de, Sartre'da ve hatta Rus varoluşçularında temel olan yaşamın saçmalığı (absurdité) fikri hakkında sanırım bugüne kadar hiç konuşmadınız.

1946 yılında, Hristiyanlığın kuvvetle etkisi altında olduğum dönemde, varoluşçuluktan tikslenme nedenim tam da buydu. Aslında, bana oldukça tuhaf gelen bir mefhum bu ve ayrıca soyut da, çünkü şöyle bir akıl yürütmenin neticesi: Tanrı'nın ölümüyle birlikte artık varoluşu gerekçelendirmek mümkün değildir o halde varoluş saçmadır. Ben şahsen varoluşu saçma olarak algılamıyorum. Daha çok Marleau-Ponty'nin konumunu tercih ediyorum: Dünya ve akıl, der Marleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde, "dünya ve akıl problem çıkarmaz; isterseniz onlara gizemli diyelim ama bu gizem onları tanımlar, bu gizemi herhangi bir çözümle dağıtmak söz konusu değildir; o, her türlü çözümün berisinde kalır. Gerçek felsefe dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir." Açıklanamazın fışkırması karşısında hayret ve hayranlık duymaya varım, ama neden bulantı duyayım?

A. D.: Sartre'da örneğin ve diğerlerinde de bir özgürlük metafiziği bulunur. Ama sizin metinleriniz okunduğunda, özgürlük

pratiklerinin sizin düşüncelerinizin merkezinde durduğu açıkça görülse de, bu pratikler sizi bir metafizik geliştirmeye hiçbir zaman götürmedi. Varoluşsal metafizik ile varoluşsal pratikler arasında temel bir farklılık var mı?

Metafizik kelimesini kullanarak herhalde felsefi teori demek istiyorsunuz. Hiçbir zaman varoluşsal bir metafizik önerme iddiasının olmadığı doğru, ama buna karşılık, alçakgönüllülükle, varoluşsal pratiklere dair bir teori önermeye çabaladım. Varoluşsal pratiklerin, sizin de dediğiniz gibi, özgürlüğü varsaydığı açık. Benim mütevazı fikrime göre, şimdi bir özgürlük teorisi veya metafiziği sunmak son derece zor. Kesin bilimler kadar insan bilimleri de eylemlerimizin özgür olduğu konusunda ciddi şüpheler bırakıyorlar ve sanırım bir özgürlük teorisi ya da metafiziği bu durumu değiştirmeyecektir. Bireyin sorumluluğunu veya güdülerini yenme kabiliyetini tanımlamaya çalışırken bu bilimlerin verilerini hesaba katmak gerekir. Ama başka bir taraftan, deneyim gösteriyor ki ruhani alıştırmalarda bulunmaya muktediriz, her bir kişi kendi tarzında ve kendi psikolojik sınırlarına göre bunu yapabilir. Kinik Diyojen gibi yapmak gerekli; o, hiçbir şey söylemeden, sadece yürüyerek hareketin varlığını kanıtlıyordu. Bakaloryanın sözlü sınavında, sınavı yapan kadının “İstencin tanımı nedir?” sorusuna “istenç tanımlanmaz, deneyimlenir,” diye cevap vermiştim. Bu tavrım hiç değişmedi. Kant’la birlikte özgürlüğü pratik aklın koyutlamalarından (*postulat*) biri olarak düşünebileceğimiz de söylenebilir.

A. D.: Wittgenstein’i nasıl keşfettiniz?

Çok açık bir şekilde hatırlamıyorum. Sanıyorum 1960'lara doğru CNRS'te araştırmacıydım ve CNRS'in analitik Bülten'i için makaleler incelemek zorunda olduğumuzdan Wittgenstein üzerine bir makaleye bakmam gerekiyordu. Bu makale, *Tractatus*'ta mistikten söz edildiğini ima ediyordu. İlğimi çeken

bu oldu ve başlangıç olarak kitabın yorumlu bir İtalyanca çevirisini buldum. İşte Wittgenstein'la ilk temasım bu şekilde oldu. Sonra, kendim onu çevirmeye çalıştım, fakat *Tractatus* çevirimi, bu arada oldukça çevrilmesi oldukça zor bir metindir, yayımlanabilir hale getirmek için hiç zaman bulamadım, daha sonra ise onun hakkında konferanslar verdim ve makaleler yazdım.

A. D.: *Jean Wahl felsefe kolejinde Tractatus hakkında bir konuşma yapmıştınız ve bana herkesin biraz şaşırmış olduğunu, çünkü Wittgenstein'ın neredeyse bilinmediğini söylemişsiniz.*

Evet. Ama Jean Wahl tabii ki onu 1946 yılından beri biliyordu. Konferansım 1959-1960 yıllarındaydı ve hâlâ tek bir Fransızca çeviri yoktu. Aynı sene, felsefe kolejinde Shalom'un da Wittgenstein üzerine konferansı vardı ve yine Shalom, onun hakkında bir makale de yazmıştı. Ve galiba, bunların dışında çok da kayda değer bir şey yoktu. Sanırım bir de peder Stanislas Breton, eserlerinden birinde Wittgenstein'dan biraz bahsetmişti. Bir yerlerde, güzide Fransız gelenekleri gereği, *Tractatus*'un yayımlanmasının üstünden kırk yıl geçmesine rağmen bir editörün çıkıp da onu çevirtmeyi düşünmediğini söylediğini hatırlıyorum.

A. D.: *Tractatus'un sonunda geçen mistik veçheydi daha çok sizin ilginizi çeken, öyle değil mi?*

Kesinlikle. Kendisini mantıksal pozitivist olarak sunan veya daha çok böyle sunulan birinin mistikten bahsetmesi benim için bir paradoks, sıradışı bir muammaydı. Özellikle bu dönemde yazdığım makalelerde mantıktan mistiğe bu geçişi açıklamaya çalıştım. Şimdi ise bana öyle geliyor ki, *Tractatus*'un sonu, onu önceleyen mantıksal argümantasyonla tam olarak açıklanmıyor. *Tractatus*'u önceleyen *Not DeFTERleri*'nde birçok aforizma bulunur ve bunlar, Wittgenstein'ın ruhani kaygılarını açığa vuran

kişisel düşüncelerinden oluşur. Bu aforizmalar sıklıkla antik felsefe temaları, örneğin şimdide yaşam ile ilgilidir. Wittgenstein'in mistik olarak adlandırdığı şeyin dünya ile ilişkili olduğu açıkça görülür: (6. 44-45'de) "mistik olan dünyanın var oluşudur" der ve ekler "sınırlı bir bütün olarak dünya hissi, işte bu mistiktir." Bundan önce de şu muamma dolu sözler gelir: "Dünyanın *sub specie aeterni** görülmesi, dünyanın sınırlı bir bütün olarak görülmesidir." Sonuç olarak burada, bir biçimde yukarıdan görülen dünyanın duygusal bir deneyimi söz konusudur. Dünyanın olması karşısında duyulan hayret, dünyanın varoluşu karşısında duyulan bu hayret, Wittgenstein'in en üstün derecede olduğunu söylediği deneyimdir. Burada bile, Platon'da olduğu gibi, felsefe yaşanmış deneyim içinde tamamına erer.

A. D.: *Bir gün bana, Tractatus'un Wittgenstein'ını Felsefi Soruşturmalar'ın Wittgenstein'ına tercihi etmeye devam ettiğinizi söylemişsiniz, fakat Soruşturmalar üzerine bir metin de yazdınız: "Dil oyunları ve felsefe." Bu metinde, dil oyunları fikrini felsefe tarihi için bir çerçeve olarak kullandınız.*

İlk olarak, dil oyununun ne olduğunu anlamaya çalışmak gerekli. Temelde, Wittgenstein için, denilen şeye anlamını veren; aktivite, söz konusu durum yani bir cümlelin ifade edildiği somut bağlamdır. Bu makalede, Sartre'ı düşünerek "Tanrı öldü" ifadesini örnek vermiştim. Bir taraftan, antikçağda "Tanrı öldü" denmese de, "Büyük Pan öldü" denen ayinler olduğunu ve bunun açıkça mite dini bir gönderme olduğunu söyledim. Bu bir ayine, bir dini törene bağlı olan bir dil oyunuydu. Diğer tarafta ise, Jean-Paul Sartre; Cenevre ya da başka bir yerin havaalanına inen ve etrafını sarmış gazeteci topluluğunun "Bir deneciniz var mı?" sorusuna "Tanrı öldü" diyen filozof var. İşte bu, iki taraflı bir dil oyunuydu. İlk olarak, bu cümle Nietzsche'yi ima edi-

* Sonsuzluğun perspektifinden. -y.n.

yordu ve ikinci olarak bu cevap, biraz komedi oynamanın, kendine derin filozof, hatta peygamber havası vermenin bir yoluydu. Burada iki ayrı dil oyununun karşıtlığı söz konusu. Tabii ki başka dil oyunları da var. Örneğin “hastayım” demek. Filozoflar dili, nesneleri isimlendiren veya işaret eden, düşünceleri ifade eden bir faaliyet olarak görme eğiliminde olsalar da, Wittgenstein’a göre, ağrı çektiğim bir anda “hastayım” diyerek aktarılamaz olan acımı ifade etmiş olmam, fakat bir dil oyunu oynamış olurum aslında; belli bir toplumsal bağlamda yardım veya merhamet çağrısında bulunmuş olurum. Bu, beni bütün çalışmalarımda yönlendiren fikirdi. Bir metin veya cümle karşısında olduğumuzda, onu sanki biri tarafından, belli koşullar altında, belli bir gün, belli bir çağda ve belirli bir bağlamda söylenmemiş gibi, mutlaklığı içinde ele almak olmaz. Dini köktencilerin bir eksikliğidir bu ve aslında birçok felsefe tarihçisi veya filozof da bu köktenciler gibi davranır. Bir metni sanki Tanrı kelimiymiş gibi ele alırlar ve sonuç olarak metin, uzay ve zaman içerisinde konumlandırılmaz. Oysaki tam tersine, felsefe tarihi için tarihsel ve psikolojik perspektif çok önemlidir, çünkü filozofların savlarını her zaman, içinde bulundukları toplumsal, tarihsel, geleneksel, felsefi bağlamda konumlandırmak söz konusudur. Ve felsefi bir cümlemin her zaman bir grup kavramı ifade etmediğini, fakat bazen Platon örneğinde olduğu gibi, sadece mitik bir değerinin olabileceğini de hesaba katmak gerekir.

Eğer doğru hatırlıyorsam, dil oyunları konusuyla birlikte ilk defa felsefenin aynı zamanda ruhani bir alıştırma olduğu fikrini edindim, çünkü aslında ruhani alıştırma çoğunlukla bir dil oyunudur. Ya kendinde ya da başkalarında, yani belli koşullarda ve belli bir amaçla, bir etki uyandırmak için bir cümleyi ifade etmek söz konusudur. Diğer taraftan, konuştuğumuz bağlamda, Wittgenstein “yaşam biçimi” ifadesini de kullanırdı. Bu da felsefeyi yaşam biçimi veya yaşam tarzı olarak anlamamda beni esinlemiştir.

Sizin bahsettiğiniz, Wittgenstein'in etkisi altında yazdığım o makale, dilin yaşamımızdaki rolü üzerine ilk düşünme girişimimdi. Sonrasında, belli bir süre boyunca, dil problemiyle, bir biçimde dilin tutsakları olduğumuz ve yaşamımızın konuşmadan ibaret olduğu fikriyle hipnotize olduğum söylenebilir. Ama yavaş yavaş, böyle bir pozisyon içinde kapanmamam gerektiğini, konuştuğumuz dilin bazı şeylere yöneldiği ve yönelimsel olduğu hissini bize veren gündelik deneyimi çok basitçe kabul etmek gerektiğini telkin ettim kendime.

A. D.: Michel Foucault ile ilk defa ne zaman tanıştınız?

İlki telefondaydı. Collège de France'a adaylığımı koymayı kabul edip etmeyeceğimi soran sanırım ilk oydu; 1980 Sonbaharıydı. Collège de France'ta yaptığım adaylık ziyaretlerimde ilk defa yüz yüze tanıştık. Rahat bir ziyaret olmuştu çünkü o, beni destekleyenlerden biriydi. Sonra, açılış dersi günümde düzenlediğim resepsiyona geldi. Elbette onunla profesör toplantılarında da karşılaştım ve sonra bir iki kez birlikte yemek yedik. Onunla çok fazla temasım olmadı, çünkü kısa bir zaman sonra vakitsiz şekilde öldü.

A. D.: Ama onunla antik felsefe üzerine tartışmalarınız oldu, değil mi?

Çok değil. Bir yemek sırasında, Seneca'nın Lucilius'a birinci mektubundaki *vindicare sibi* ifadesinin anlamı üzerine sorular sordu. Daha çok bu konu hakkında tartışıldı.

A. D.: Foucault ile olan felsefi ayrılıklarınızı ve özellikle onun kendilik kültürü ve varoluş estetiği hakkındaki fikirlerine olan eleştirilerinizi özetleyebilir misiniz?

Her şeyden önce yöntemlerimizin oldukça farklı olduğunu söylemeliyim. Foucault kuşkusuz bir filozof olduğu gibi toplum-

sal olgular ve fikirler tarihçisiydi, fakat filolojiyle yani eski metinlere bağlı bütün o problemlerle; elyazmalarının deşifre etmekle, tenkitli metin problemiyle, metinsel varyant seçimleriyle ilgilenmemişti. Marius Victorinus'u, Milan'lı Ambrosius'u, *Parmenides* yorumunun fragmanlarını, Marcus Aurelius'u, Plotinos'un belli incelemelerini çevirerek ve bunları yayıma hazırlayarak, eski metinlere Foucault'dan tamamen farklı bir perspektifte eğilmemi sağlayan belli bir deneyim kazandım. Özellikle, yazarın düşüncesinin ilerleyişini ve onun niyetini dikkatli şekilde izlemeye çabalayan bir çalışma disiplini içinde oldum. Foucault ise sıklıkla doğruluğu tartışmalı eski çevirileri kullanır, çevirilerin doğruluğuna çok önem vermezdi.

Foucault ile olan ilk ayrılığım haz kavramını ele alışımızdadır. Foucault için Yunan-Roma dünyasının etiği, kendinden alınan hazzın etiğidir. Epikürosçular için bu doğru olabilirdi ki Foucault onlardan pek az bahseder, ama stoacılar bu hazzın etiği fikrini reddederlerdi. Stoacılar, haz ve sevinç özenle ayırt ediyorlardı ve onlar için sevinç -sevinç, haz değil- basitçe ben'in içinde değil, ben'in en iyi parçasında bulunuyordu. Seneca sevincini Seneca içinde değil, fakat evrensel Akıl ile özdeşleşmiş Seneca içinde bulur. Bir ben seviyesinden başka bir tanesine, aşkın ben seviyesine yükselir. Öte yandan Foucault, kendilik pratiklerini tanımlayışında kozmik Bütün'e aidiyetin bilincine varılmasına, insan topluluğuna aidiyetin bilincine varılmasına ve diğer kendini aşma ile ilgili bilinçlenmelere yeterince değer atfetmez. Son olarak, modern insana uyacak etik modelin varoluş esetiği olabileceğini düşünmüyorum. Sonuç olarak bu etik, züppeliğin yeni bir biçiminden başka bir şey olmayacaktır.

A. D.: Sık sık evrensel bir perspektife yükselmenin zorunluluğundan bahsediyorsunuz; ama bu perspektif, Kant'ın her akıllı varlığa aynı davranışları buyuran evrensel yasasıyla hiç de aynı değildir. Evrensel bir perspektif mefhumunu nasıl açıklıyorsunuz?

Bu evrensel perspektif, benim yukarıdan bakmak diye adlandırdığım şeye aşağı yukarı uyar. Örneğin Platon, *Devlet*'te, doğal filozofun övgüsünü yapar ve doğal olarak filozof olan kişinin gerçekliğin bütününe temaşa ettiğini, ölümden korkmadığını söyler. O, evrenin tamamını, insanlığın bütününe görebildiği bir yükseklikte bulunur ve şeyleri, kendi bireysel seviyesinde değil evrensel bir seviyede görür. Stoacılar da benzer bir ilerleyiş vardır. Nitekim ilk olarak, Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta çok net bir şekilde şeyler, evrensel Akıl olan Doğa'nın, büyük D ile Doğa'nın bakış açısından görülür. Yani olaylar evrene yaptıkları katkı, evrenin dengesi ve ahengiyle yaptığımız işbirliği perspektifinden yerlerine oturtulurlar. İşte bu aynı zamanda benim nesnelerin fizik tanımı olarak adlandırdığım şeydir. Bizi cezbeden ya da korkutan nesneler, bizim kişisel bakış açımıza göre değil, yine burada da evrensel bir perspektif içinde, tamamen nesnel bir tarzda görülmelidirler. Bu Plotinos için de geçerlidir. Ona göre ruh, kendi bireysel seviyesinden evrensel ruh seviyesine ve hatta evrenin ideal sisteminin bütününe barındıran tanrısal Zihin'e doğru yükselmelidir.

Benim için her şeyden önce gelen, bir perspektiften başka bir tanesine geçmek için gösterilen çabadır. Eskimiş bir şarap fıçısında kapalı kalmış sinekler gibi olduğumuzu söyleyen Çinli bir filozofun bu ifadesini her zaman çok beğendim. Dünyanın genişliğinde nefes almak için bu kapatılmışlıktan çıkmak gerekir. Davranışlarımız bir tür soyut evrensellekle otomatik şekilde belirlenmez elbette, fakat her durumda önemli olan, bakışımızı salt çıkarlarımıza kilitleyen at gözlüklerinden kendimizi özgürleştirmektir. Kendimizi başkalarının yerine koyma ve eylemlerimizi, insanlığı, soyut bir insanlığı değil, yaşayan diğer insanları ve dünyayı hedef alan bir perspektife yerleştirmek söz konusudur; buradaki amaç kozmosa şu katkıda bulundum demekten ziyade olayları bu geniş perspektifte konumlandırmaktır. Bu, şu şekilde özetlenebilecek çok geleneksel ve temel bir temadır: dünyanın

kendisi bir noktadan ibarettir ve bizler de uçsuz bucaksızlık içinde mikroskobik şeyleriz.

Bakışımızı evrensel bir perspektife yerleştirmeye dayanan bu tavır, “öyle bir şekilde davran ki seni yöneten yasa doğanın evrensel bir yasası olabilsin” diyen Kant’ın bahsettiği evrensel yasadaki farklı mıdır? Bunun son kertede çok da farklı olmadığını düşünmek eğilimindeyim. Kant’ın formülünde tam olarak doğanın evrensel perspektifine yerleşilir, yani sadece kendi çıkarını gören benden, başka insanlara, evrene açılan bene geçiş yapılır. Böyle bir düstur, bir davranış belirleyip onu sabitlemez, eylemlerimizin herkes ve her şey için getireceği sonuçları hesaba katacak şekilde davranmaya davet eder bizleri. Bu, kendi kendimize koyduğumuz bir yasadır.

A. D.: Her şeyden önce sizin için önemli olan kendini aşma çabası; her eylemi yöneten aşkın, mutlak, her daim kaim bir değerler dünyası olduğu anlamına gelmiyor mu bu?

Birkaç kelimeyle ele alınması belki de pek mantıklı olmayan, devasa ve çok karmaşık bir problem karşındayız. Ama yine de deneyeceğim. Başlangıç olarak şunu söylüyorum: mutlak ve aşkın değerler düzeni kabul edilse bile, bu, onun her eylemi yönettiği anlamına gelmez. Zira yaşam içerisinde bir eylemi tercih etmek söz konusu olduğunda, değerlerden birini diğerine yeğlemek durumunda kalmayız çoğu zaman; bir ödevler yani değerler çatışması için genelde çok güç elde edilen bir çözüm türetmemiz gerekir. Bunun tipik örneği Benjamin Constant ve Kant arasındaki tartışmadır: İnsanlık gereği yalan söylenebilir mi? Tek kalemde bütün durumlar için belirlenmiş bir kuralı her eylemde uygulamamız gerekmez, fakat mevcut durumda bize en önemli gözüken değere göre kişisel bir karar almamız gerekir.

Geriye aşkın, mutlak, her daim kaim bir değerler dünyasının varlığı problemi kalıyor. Burada da iki soru var. Bir taraftan,

değerler dünyasının varlığı ve diğer taraftan, onun sürekliliği. Değerler felsefesi üzerine metafizik, soyut ve teorik bir tartışmanın içine sürüklenmek istemem. Kişisel olarak, değerler dünyasından çok insanın iyi istencinin yöneldiği aşkın bir Değer'den bahsetmeyi tercih ederim. Bu mutlak Değer, Sokrates'in hapis haneden kaçmayı reddedip kişisel çıkarını dikkate almadan sitenin yasalarına boyun eğmeyi seçtiği zaman yöneldiği değerdir. İlke olarak, hiçbir şey onu sitenin kurallarını dikkate almaya mecbur etmez, fakat o, kişisel çıkarını aşan bir bakış açısına yerleşerek, kendi kendini mecbur kılar. Körü körüne yasalara uymak da söz konusu değildir burada, fakat tersine, yasalara uyma mecburiyetinin özgürce kendi kendine uygulanabileceği gösterilir. Bu noktada Kant'la hep mutabık kalırım. Ahlak anlayışı (*moralité*) bizi sınırlı bir perspektiften evrensel bir perspektife geçiren beklenmedik ve bir bakıma kahramanca bir atılım içerisinde, kendi kendini yaratır: "Sadece ve sadece, aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyeceğin düstura göre davran." Mutlak Değer, kendini başkalarının yerine koyabilen, niyetini saflaştırabilen yani çıkarsız bir şekilde, aşk veya ödev gereği davranabilen bir bene yükselişte konumlanır.

İşte bu mutlak ve aşkın Değer kendisini daha sonra muhtelif değerlerde açığa vurur. İnsan, yavaş yavaş, yaşı ilerledikçe bu değerleri oluşturur fakat bunlar söz konusu mutlak Değere katılmada örtük olarak içerilmiştir. Köleliğin insanın kişiliğine karşı işlenmiş bir suç olduğu çok yavaş anlaşıldı ve günümüzde, o çok düşünceli medeniyetimizde insanın insanı sömürmesinin hoş görüldüğü düşünülünce, bunun yeterince bilincine varılıp varılmadığını da kendi kendime soruyorum. Ama bu durumun tamamen farkına varılmadan önce de insan kişiliğine saygı daha az "değerli" değildi. Yarım yamalak bilincinde olunsa da bu bir değerdi ve bazı filozoflar tarafından dikkate alınıyordu, örneğin insanın insan için kutsal olduğunu yazan Seneca'da olduğu gibi. Bir değerın açıkça ifade edilmiyor oluşu onun vicdanda bir yeri

olmadığı anlamına gelmez ve insan davranışları üzerinde etkisinin olması da değeri ifade edildiği için değildir. Hristiyanlık örneğin, köleliğe son vermedi ve siyahların ticareti yapılırken de bunu yasaklamadı.

Her nasıl olursa olsun, bana öyle geliyor ki, şeyleri evrensel bir perspektiften görme durumu, bazı kalıcı değerleri kabul etmeye götürür zorunlu olarak. Sadece birkaçını anarsak; insanın kişiliğine saygı, yaşama saygı, verilen söze saygı. Elbette bu değerler hakkında sahip olunan bilincin yoğunluğunda bir ilerleme olabilir. Örneğin son zamanlarda gelişen felaketler nedeniyle bugünlerde yaşama ve doğaya saygı konusunda daha duyarlıyız.

A. D.: Eğer birisi yaşam tarzı olarak felsefeyle ilgilenseydi ve size bu fikri derinden anlayabilmek için nereden başlanabileceğini sorsaydı, hangi metni önerirdiniz?

Bir antik felsefe metinleri söz konusu olduğunda, yorumu olmadan kolayca anlaşılabilecek bir metin tavsiye etmek çok zor. Sanırım, Epikuros'un *Menoikeus'a Mektup'u* en yalın metin olabilir. Marcus Aurelius'un *Düşünceler'i* veya Epiktetos'un *Konuşmalar'ı* (*Enkheiridion*) yaşam tarzı olarak felsefe tasavvurunu anlamaya yardımcı olabilir, fakat bu metinler de yoruma ihtiyaç duyar. Modern felsefeden ise, Marleau-Ponty'nin Collège de France'daki *Felsefeye Övgü* adlı açılış dersini çok beğenirim, bu ders de yaşam biçimi olarak felsefenin ne olduğunu aşağı yukarı sezmemizi sağlar. Louis Lavelle'in *L'erreur de Narcisse* (Narcissos'un Hatası) adlı kitabını da çok sevmiştim. Bu küçük eseri oluşturan ve her biri ruhani alıştırma yapmaya bir davet olan kısa meditasyonlar, okuyucuyu yavaş yavaş "bilincimizin doruk noktasında bulunduğu şimdi"ye ve "saf şimdi"nin bilincine varılmasına doğru sürükler.

A. D.: Eğer felsefede sadece önermelerden ve kavramlardan oluşan tutarlı bir sistem değil, bir yaşam tarzı da görülüyorsa, bu-

nun felsefe ve diğer edebi ve sanatsal disiplinler arasındaki ilişkiler açısından birçok sonucu olabilir. Bir roman, bir şiir hatta resim, müzik bir yaşam tarzını temsil edebilir ve bazen yaşam tarzımızda bir dönüşümü tetikleyebilir. Böylece bir disiplin olarak felsefe kendi içine kapanmaz aksine bizim yaşam tarzlarımızın her türlü tanımına doğru açılır. Bu durum, felsefenin sınırlarının tekrar düşünülmesi gerektiği anlamına gelir mi?

Bence sanat felsefenin güçlü bir yardımcısı olabilir, ama asla yaşamın kendisi, karar, varoluşsal seçim olamaz. Edebiyat ve felsefe arasındaki sınırların kaldırılması fikri varoluşçuluk döneminde çok modaydı, ama sanırım Alman ve İngiliz romantizmi zamanında da öyleydi. Jean Wahl, metafizik ve şiir arasındaki ilişkilerden bahsederken, romantizmi, şaşırmanın yeniden doğması olarak tanımlıyordu.⁶ Romantizm, diyordu Wahl, olağandışı şeyleri tanıdık, tanıdık şeyleri olağanüstü hale getirir. Bergson için sanatın, alışkanlığın şeylerle bizim aramıza ördüğü örtüyü kaldırma gücü olduğunu da ekliyordu. Burada Carlo Ginzburg'un daha önce bahsettiğimiz makalesinin teması karşımıza çıkar: "Şeyleri olağandışı hale getirmek." İşte bu nedenle, genel bir çerçevede, sanatın, şiirin veya edebiyatın veya resmin ya da müziğin ruhani alıştırma olabileceği söylenebilir. Buna en iyi örnek Proust'un eseridir. Onun yitik zaman arayışı bilinç için izlenecek bir yol çizer, hafıza alıştırmaları sayesinde bilinç, kendi ruhani sürekliliğinin duygusunu bulur. Bu fazlasıyla Bergsoncudur.

Tabir yerindeyse, ruha izlenecek yollar sunmadığı halde felsefi problemler ortaya koyan birçok roman vardır. Örneğin Sartre'ın romanları, özellikle *Bulantı* ve bir de Albert Camus'nun *Veba'sı*. Roman çoğu zaman, okurun kendisinin de, en azından düşüncede, tekrar yaşayabileceği varoluşsal bir deneyimin tasvi-

⁶ J. WAHL, *Existence humaine et transcendence* (İnsan Varoluşu ve Ahlak), Paris, 1944, s. 80.

ridir. Örneğin Tolstoy'un belli romanları, özellikle de ölüm üzerine bir meditasyon olan *İvan İlyiç'in Ölümü* veya Dostoyevski'nin bazı romanları, örneğin *Karamazov Kardeşler* geliyor aklıma.

Bir de tiyatro oyunları var, yine varoluşçu dönemde moda olan. Jean-Paul Sartre tiyatrosunun ve onun *Les jeux sont faits* (İş İşten Geçti) filmi için yazdığı senaryonun önemini ayrıca vurgulamak isterim. Bütün oyunlarının gerçek bir dramatik değeri ve bir incelemeden daha çarpıcı bir felsefi değeri vardır.

Şiirden de bahsedilebilir. İlk olarak Uzakdoğu şiiri, haiku geliyor aklıma. Haiku, içinde varoluşun açıkça sıradan bir anı –örneğin çiçeğin üstüne konan kelebek– tasvir edildiği için anlamsız görünür, ama söylemediği bütün o şeyleri yani dünyanın görkemini düşündürdüğü için felsefi bir derinliği vardır. Batı edebiyatında, özellikle İngilizlerde felsefi bir şiir geleneği vardır, ilk önce İngiliz Platonculuğu ve sonra İngiliz romantizmi, doğa tasavvurları bağlamında Shelley ve Wordsworth gibi şairler özellikle de filozof Whitehead tarafından sık sık alıntılanır. Jean Wahl Thomas, Traherne'in *Le poème de la félicité*'sini (Mutluluğun Şiiri) çevirmenin zorluğunu ele almıştı. Traherne hayret etmenin şairidir, örneğin şeylerle ortak-mevcudiyet duygusundan bahseder. Bize daha yakın iki büyük filozof şair var, Rilke ve Hugo von Hoffmannsthal. Rilke ile ilgili, söyleşimizin başında da söyledim, Heidegger'le arasındaki bağlantılara dair bir çalışma yapmayı düşünmüştüm çünkü Heidegger, Rilke'nin şiirinin kendi felsefesini, Heidegger felsefesini dile getirdiğini söyleyebilirdi. Her halükârda Rilke'de ölüm üzerine, varoluş üzerine, nesneler üzerine ve dilin sınırları üzerine de bir meditasyon vardır. Örneğin *Orpheus Soneleri* (I, 13) ilk başta sadece bir sözcük olan meyvelerden bahseder, sonra meyve yendiğinde sözcük kaybolur ama ifade edilemez duyum beliriverir ki bu da bütün evrenin hissedilmesini sağlar. Hugo von Hofmannsthal'ın özellikle "Ballade de la vie extérieure"ünü (Dışardaki Hayatın Baladı) ve Lord Chan-

dos'un meşhur mektubunu burada anmak isterim. Bu mektup edebiyat tarihi içinde emsalsiz bir yere sahiptir, burada –aşağı yukarı meyveler bahsinde dediğime benzer biçimde– şeylerin, artık hakkında konuşulamayacak denli yoğun şekilde hissedilen bir mevcudiyeti vardır.

Ama edebiyatın sınırlarının bilincinde olmak gerekir. Nihayetinde edebiyat söylem ve hatta bazen, belli bir anlamda, edebi kompozisyonun gereklilikleri nedeniyle, sistemdir. O halde felsefi söyleme çok yakındır ve felsefi söylem gibi bazen ruhani alıştırma olabilse de çoğunlukla deneyimi sadece dile getirebilir, yani felsefi yaşam, deneyimin kendisi, varoluşsal bir karar değildir. Dahası, hakiki samimiyetten yoksun olma riski vardır. Biçimsel veya kişisel nedenlerle hileye meyledilebilir. Varoluşçuluk döneminde, bir edebiyat eleştirmeni, Claude Edmonde Magny *Empedokles'in Sandaletleri, Edebiyatın Sınırları Üzerine Dene-me* adında bir kitap yazmıştı.⁷ Tekrar tekrar okuduğum bir kitaptır. Magny, Etna'nın kenarında kalan Empedokles'in sandaletleri gibi, edebiyatın da insanın ruhani yürüyüşünde sadece bir aşamaya tanıklık edebileceğini, içsel ilerleyişe yardımcı olabileceğini ortaya koyar. Ama nihayetinde kitabı bir kenara atmak gerekir; *Dünya Nimetleri*'nde Gide'in veya *Tractatus*'un sonunda Wittgenstein'in okuyucusuna salık verdiği gibi.

A. D.: *Ruhani alıştırmalara bağlı resme örnek olarak Cézanne ve Paul Klee'den de bahsetmişsiniz.*

Evet. Sanatçıları unutmuştum. Klee'de bu durum belki biraz soyut. O, ressamın her durumda doğanın hareket etme tarzını bulabileceğini düşünür. Cézanne'da ise bazen, kendi resminde ifadesini bulan, dünyanın bir tür deneyimine atıflar bulunur. Bergson'un, kendi felsefesinin sonucu olan algı dönüşümünün ne

⁷ Editions de la Baconnière, 1945.

olduğunu anlatabilmek için resim örneğini seçmiş olmasının tesadüf olmadığına inanıyorum, çünkü resim, önyargılardan ve alışkanlıklardan kendini soyuma hareketini ve şeyleri “doğal” halleriyle kavrama, çıplak gerçeklikle yetinme iradesini gerektirir. Yakın bir zamanda da, meslektaşım Jacques Gernet sayesinde, Çin resminin felsefi anlamını keşfettim. Özellikle Shitao’nun *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille Amère* (Keşiş Citrouille Amère’in Resmi Hakkında) adlı kitabında⁸ resmin, Doğa’nın yaratıcı yöntemine kendini uyduran bir hareket içerisinde Doğa ile nasıl bir bütünleşme olduğu görülür.

Müzikten de, en azından Beethoven gibi belli müzisyenlerin müziğinden de konuşmak gerek. Elisabeth Brisson’un eseri *Le Sacré du musicien, La référence à l’Antiquité chez Beethoven’a* daha önce atıfta bulunmuştum. Bu kitap, Beethoven’ın, sanatını nasıl bir görev gibi, insanlığın neşe dünyasına girmesini, dünyayı kabullenmesini, evrenin ahengine katılmasını kolaylaştıracak bir görev gibi gördüğünü ortaya koyar.

A. D.: Size göre felsefe tarihi ve felsefenin kendisi arasında nasıl bir ilişki var? Antik Filozoflar Sözlüğü’ne yazdığınız önsözde felsefe tarihçisiyle hiç ilişkisini koparmamak zorunda olan filozoftan bahsettiniz. Siz bu ilişkiyi nasıl anlıyorsunuz?

Cevap vermeden önce, felsefe tarihi üzerine birkaç düşünce öne sürerek başlamak istiyorum. İlk olarak, felsefenin tarihinden sürekli bahsedildiğini fakat nadiren felsefe tarihi yazıldığını söyleyeceğim. Belki de yanılıyorum ama felsefenin gelişiminin tarihini yapan tek filozofun Hegel olduğunu düşünüyorum; üstelik tasvir ettiği bu gelişim hareketi kendi felsefesiyle iç içe girmiştir. Belki Auguste Comte’u da eklemek lazım. Somut olarak, felsefe tarihçileri felsefeleri ve felsefi eserleri çalışırlar. Şahsen felsefeler-

⁸ Çeviren ve yorumlayan Pierre Ryckmans, Hermann 1984.

den çok felsefi eserleri çalışma eğilimindeyim çünkü felsefi doktrinlerin veya sistemlerin yapısının doğru bir şekilde tekrar kurulabileceği ihtimali konusunda kuşkuluyum. Eserlerin sadece yapısını ve ereğini, şu veya bu eserde filozofun ne demek istediğini çalışabiliriz. Modern bir filozofu, Bergson'u örnek verirsek, onun farklı yazıları arasında mükemmel bir tutarlılık bulmak imkânsızdır. Felsefecinin tarihçi ile sıkı bir ilişkisi olması gerekir derken, her şeyden önce, bir filozofun herhangi bir eseri incelenirken, onun felsefi ilerleyişini, düşüncesinin gelişimini ve eğer mümkünse yazarın bütün niyetlerini bütünselliği içerisinde tecrübe etmeye çabalamak gerektiğini söylemek istiyorum. Bu ilerleyişin incelenmesi belki de felsefi etkinliğin iki kutbunun, yani söylem ve yaşam tercihlerinin, bir arada tanınmasına izin verecektir. Durum paradoksal gibi görünebilir, fakat felsefecinin önüne çıkan en temel sorun, felsefe yapmanın ne demek olduğunun bilinmesidir nihayetinde. Bu soru Platon, Aristoteles, Plotinos, Spinoza veya Kant'ı okurken felsefecinin kendisine sorabileceği, hep yenilenen bir sorudur. Felsefe tarihi, düşüncesini ve yaşamını yönlendirmesi için ona geniş bir deneyim alanı sağlayacaktır.

A. D.: Son yıllarda diğer kültürlerin felsefeleriyle, özellikle Çin felsefesiyle ilgilenmeye başladınız ve bu belki de evrensel felsefi tavırlar gibi şeylerin olduğu fikriyle bağlantılı. Hem Çin kültürü gibi bir kültürde bulunabilecek hem de başka bir bağlamda Batı antikçağında bulunabilecek tavırlar.

Uzun zaman karşılaştırma (örneğin Plotinos ve Doğu arasındaki ilişkiler) yapma konusunda kararsız kaldım. Şimdi, Çin düşüncesi ile Yunan felsefesi arasındaki tartışmasız benzerlikleri tespit ettikçe, fikrim biraz değişti. Şeyler karşısında kayıtsızlık tavrından ve bir de stoacı tavırdan bahsettim, bunlara, birdenbire gelen aydınlanma mefhumu eklenebilir. Bu benzerlikleri ta-

rihsel ilişkiler yoluyla değil, farklı kültürlerde benzer ruhani tavırların bulunabileceği olgusu üzerinden kendime açıklıyorum. Hatta bazen Çin düşüncesinde, bana bütün Yunan felsefesinde bulabileceğimizden daha aydınlatıcı gelen formüller buldum. Örneğin içinde bulunduğumuz bilinçsizlik halini tasvir etmek için kullandıkları kuyunun dibindeki kurbağa imgesi veya eski bir şarap fıçısındaki sinek; bunlar, Tchouang-Tseu'nun söylediği gibi “evrenin yüce bütünlüğünden habersiz” yaşar giderler.⁹ Ama Çin düşüncesi hakkında bir uzman gibi konuşamam.

⁹ TCHOUANG-TSEU, XVII, *La Crue d'Automne*, et XXI, *T'ien Tseu Fang, Philosophes taoistes* içinde Paris, Gallimard, 1980, s. 202 ve 244.

Kabullenilemez?

Jeannie Carlier: İnsanın girdiği gibi çıkmadığı kitaplar vardır. Bence sizin üç kitabınız, Qu'est-ce que la philosophie antique?, Exercices spirituels ve özellikle La Citadelle intérieure bu türden kitaplar. Bu kitapları okumak için haftalar geçiren ben de, şeyleri görme biçimimin, özellikle küçük ayrıntılarda, incelikle değiştiğini gördüm; yargılarımla ilgili eleştirel bir bakış, mevcut anın daha canlı bir bilinci... Bu kitaplar gerçekten de Sokrates'in ünlü sözünü dikkate almaya bizi mecbur kılıyor: içinde sorgulama olmayan bir yaşam, yaşanmaya değmez. Bununla birlikte burada şeytanın, saf ve biraz cahil bir şeytanın avukatlığını yapacağım ve antik felsefe üzerine kitaplarınızı okuyarak son derece etkilendiğimizi ve tabii ki değiştiğimizi, fakat bugünün insanların, sıradan insanların kendi kendilerine şöyle diyeceklerini iddia edeceğim: hayır, yapamam, kabul etmiyorum.

İlk olarak, şeytanın avukatını selamlıyorum. Aziz ilan edilme işlemlerine karışmadığı malum. Belki de bu, bazı tartışmalı kişilerin nasıl aziz ilan edildiğini açıklayabilir. Neyse, bunları biraz yüzümüzü güldürmek için söyledim, şimdi bir ön değerlendirme yapmak istiyorum. Bana bugünün insanların, sıradan insanların şöyle diyeceğini söylüyorsunuz: hayır, yapamam, kabul etmiyorum. Ama bugünün insanları, sıradan insanlar tam olarak kimler? Verili bir dönemde tek bir kolektif zihniyet yoktur, kolektif zihniyetler farklı toplumsal grupların zihniyetidir. Örneğin tamamen ırkçı olan toplumsal gruplar, ortamlar var. Onlar da “hayır, yapamam, kabul etmiyorum” diyorlar, tıpkı 1950’li yıllarda bir siyahın bir beyaz kadar saygıya değer olduğunu söyle-

me cesaretinde bulunduğumda hakaretlerle üzerime yürüyen öfkeli kadın gibi. Yapamam, kabul etmiyorum demeden önce, ne adına kabul etmediğini kendine sorman gerekir. Ait olduğum toplumsal grup bu şekilde bakmayı bana dayattığı için mi? Yoksa uzun süre düşündükten sonra elde ettiğim felsefi kanılar bana bu şekilde düşünmeyi yasakladığı için mi? Dinim bana bunu yasakladığı için mi? Bilim bunun imkânsız olduğunu kanıtladığı için mi? Şu an bu moda olduğu için mi? Beğendiğim kanal veya gazete tersini söylediği için mi? Sonuç olarak ne adına yapamam, kabul etmiyorum denebiliyor; bugünün insanları, sıradan insanlar ne adına yapamıyor ve kabul etmiyorlar?

Ne var ki bu soruları sormuş olmanız tamamen arzu edilebilir bir durum. Kitaplarımda bunlardan çok bahsetmemem, antik felsefe temalarını sunmakta zaten zorluk çekmemden kaynaklanıyor. Belki de, şimdi bunlardan konuşmayı istemediğimi düşünüyorsunuz. Bu tartışmaya çok girmek istemediğim doğru. Sorularınıza cevap vermek bana sıkıntı vereceğinden değil. Parlak bir başarıyla elde ettiğim tesviyeci brövem için yaptığım çalışmalarım bana, çene çalmak söz konusu olduğunda hep bir şekilde işin içinden çıkıldığını öğretti; hoşuma gitmeyen şey tam da bu. Şu an aslında, söyleşi türünün ortaya çıkardığı problemlerden biriyle karşı karşıyayız, söyleşi hazırlıksız olduğu ve düşünmeye az zaman bıraktığı için ortaya çıkan bu sorun, tartışmanın geçerliliği ve ciddiyeti sorunudur. Bazı seçkin meslektaşlarımdın, yaptıkları söyleşilerde, iş antik felsefenin çağdaşlarımız tarafından nasıl anlaşıldığı hakkında konuşmaya gelince, karikatürvari sunumlara sürüklendiklerini gözlemlemek durumunda kaldım. Aynı güçlüğü ben de düşmek istemem. Büyük fakat yanlış birçok iddia kendinden emin bir üslupla ileri sürülebiliyor. Özellikle tarihçiler Rönesans'tan itibaren modern dönemi karakterize eden bir dönüm noktası, kökten bir yenilik bulma peşindedirler. Bu vesileyle Yunanlara bir yığın körlük ve cehalet atfedilmesi şaşırtıcıdır. Güya doğrusal zamanı, ilerlemeyi, sonsuz

dünya fikrini bilmiyorlarmış ve hatta yüksek ve alçak arasındaki karışıklıktan bile haberleri yokmuş, bir dağa çıkmaya asla cesaret edememişler!

Dolayısıyla bana soracağınız sorulara, üzerine düşündüğüm bir kitap çerçevesinde cevap vermeyi tercih edeceğim, zira hem antiklerin hem de çağdaşlarımızın kolektif zihniyetleriyle ilgili son derece karmaşık problemler karşısındayız. Ama tabii tartışalım.

J. C.: Bütün bu söyleşiler boyunca ve farklı eserlerinizde, antik felsefenin modern insana bir şeyler öğretebileceğini, onun için bir anlamı ve davranışlarını yönetmede ona yardımcı olabileceğini düşündüğünüze dair bir izlenim veriyorsunuz. Peki bu geriye dönüş neden? 21. yüzyılın başında kendini gösteren ve tanımayan yeni olan problemlere çözümler üretmeye çabalamak daha iyi olmaz mıydı?

Bu dönüşü yapanın sadece ben olmadığını söyleyerek size cevap vermeye başlayacağım. Modern bir düşünürü örnek verirek, bu tavır zaten Nietzsche'nin de tavrıydı. Nietzsche şöyle yazıyordu (*İnsanca, Pek İnsanca*, II, 218): "Yunanlar modern insan için iletilmesi çok güç olan fakat üzerinde düşünülmesi gereken birçok şeyin iletilmesini kolaylaştırırlar." Nietzsche'nin bunları yazarken Epiktetos veya Plotinos'u değil, Yunanların trajik çağını, hatta Herakleitos'u düşündüğü söylenerek bana itiraz edilecektir. Ne var ki, daha önce de söylediğim gibi, aynı Nietzsche Yunan felsefe okullarını kendisinden yarar sağlayabileceğimiz deney laboratuvarları olarak görüyordu. Öte yandan şunu da söylemek gerekir ki, 20. yüzyılın çok çeşitli biçimler altında, Heidegger'den Foucault'ya kadar, Yunanlara geniş kapsamlı bir dönüş gerçekleştirdiği bir gerçektir.

Bu dönüş neden? Benim açımdan, Kierkegaard'un dolaylı iliştişim olarak adlandırdığı yöntem söz konusuydu. Dolaysız ola-

rak; şöyle yap ve böyle yapma dendiğinde yanıltıcı bir kesinlikle bir davranış dikte edilmiş olur. Ama başkası tarafından yaşanmış ruhani bir deneyimin tasviri sayesinde, ruhani bir tavır sezdirilebilir ve telkin edilebilir, okuyucunun kabul etme ya da reddetme özgürlüğünün olduğu bir çağrı duyulur hale getirilebilir. Karar vermek okuyucuya aittir. İnanmakta ya da inanmamakta, harekete geçmekte veya geçmemekte özgürdür. Eğer Fransa'dan, Almanya'dan ve ABD'den bana gelen mektuplar üzerinden bir yargıya varırsam, yöntemin işe yaradığını söyleyebilirim, zira bu mektuplarda okuyucular, kitaplarımın kendilerine ruhani olarak yardım ettiğini söylüyorlar; hatta biri "hayatımı değiştirdiniz" diye yazmıştı, bu yöntemin iyi olduğunu düşünüyorum. Ben ise haklı olarak, onlara yardım sağlayanın ben değil, antik yazarlar olduğunu söyleyerek cevap vermişimdir hep.

İşimizin bugün önümüze çıkan problemlere çözümler üretmek olduğunun sıkça söylendiği doğru. Ama içinde bulunduğumuz bu 21. yüzyılın başlangıcında, ihtiyaç duyulan o yaratıcı dehanın ortaya çıkmasını beklerken, herkes kendi olanaklarınca yapabileceğini yapmalı ve ben de kendi açımdan Michelet'nin dediği "zamanlar arası bağ" olmaya, "ölmüşe benzeyen geçmişin öz suyunu geleceğe iletecek yaşamsal zincir"i oluşturmaya çabalıyorum.¹

J. C.: Sonuç olarak, kitaplarınızın sadece uzmanlık eserleri olmadığını ayrıca dolaylı şekilde, antiklerin dediği gibi "protreptikos"² olduğunu söylediniz. Yaşam tarzı olarak antik felsefe hakkında eleştiriler öne süreceğim için çok sevdiğiniz Goethe'yi alıntılıyarak bir captatio benevolentiae ile başlayacağım. Faust şöyle diyor: "İki ruh ikamet ediyor bende ve biri diğerini defetmek istiyor. Biri bütün organlarıyla bu dünyaya yapışmış,

¹ MICHELET, *Journal* (2 Eylül 1850), c. II, s. 125.

² Protreptikos: Felsefenin pratiğine yönelmeyi hedefleyen söylem.

diğeri ise koyu karanlıktan kaçmak istiyor.” Bu tamamen Hıristiyan ve aynı zamanda tamamen Platoncu. Kitaplarımızda az değindiğiniz bir şeyi sizden netleştirmenizi isteyeceğim. Sizi gençliğinizde sarsan ilk antik ilkelerden biri şu: “Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir.” Yunanlar için, özellikle Platoncular için –aslında iyi olanın değişmeyen olduğunu söyleyerek bunu Parmenides başlattı– bu dünya ve diğer dünya, beden ve ruh, duyulur ve düşünülür arasında güçlü bir karşıtlık vardır. Bütün Platonculuğun içine başka yerde olma isteği sinmiştir. Theaitetos’ta³ ünlü “bu aşağılardan yukarılara doğru daha hızlı kaçmak” sözü vardır ve Phaidon’da ise işlenen sadece bedenden ayrılma problemidir. Artık bunu tam olarak kabul etmediğimizi düşünüyorum. Yirmi asırdır “benim krallığım bu dünyada değil” demeye doyduğumuzdan yaşamım burada çünkü öte bir yer yok ve beden tüm kötülüklerin kaynağı değildir demek istiyoruz. Platon’daki “bu dünyadan kaçmak ve bedenden kurtulmak” sözünün anlamını, onu biraz stoacılığa doğru çekerek ve onlara bugün kabul edilebilecek bir anlam vererek, ufak da olsa değişikliğe uğratmıyor musunuz? Ama tabii son noktada, neden olmasın?

Platon’un “felsefe yapmak, ölmeye hazırlanmaktır” formülü hakkında yaptığım yoruma göndermede bulunuyorsunuz. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*’de, Phaidon diyalogunda geçen bu formülün şeylere yönelik bakışta bir değişim olarak yorumlanabileceğini söyledim. Bedenin ihtiyaçları ile bireysel ve bencil tutkular tarafından hükmedilen bakışın yerine düşüncenin ve aklın evrenselliğiyle yönetilen bir dünya temsili geçer ve bu bize *Devlet*’te (486 a) varlığın ve zamanın tamamını temaşa eden kişi olarak beliren filozofu hatırlatır. Ve net bir şekilde, Phaidon’da (65 e örneğin), problem açıkça bilgi düzeyinde konumlanır: du-

³ PLATON, Théétète 76 a-b.

yulur bilgi ruhun akıl yürütmesini yanlış yola saptırabilir. Tabii ki duyulur bilginin bu reddedilişi tartışılabilir, ama burada bizi ilgilendiren; Platon'da ve bütün felsefi okullarda şeylere bakışta bir değişime, bireysel ve tutkusal olandan evrensel ve akılcı bir perspektife geçişe dayanan yaşam tarzı ve ölüm alıştırmasının anlamı. Ölüm alıştırması aslında bir yaşam alıştırmasıdır. Duyulur olanın düşünülür olan yararına bu şekilde değerden düşürülmesinin çağdaşlarımız için zor kabul edilir olduğu konusunda sizinle hemfikirim. Plotinos üzerine kitapçığımın sonunda bu konuyu sezdirmeye çalışmıştım. Ama bu meselenin Platon'un çağdaşları tarafından bile zor kabul edilebilir olduğunu sanıyorum. Platon'un *Phaidon*'da dediği gibi, çağdaşları Platon'un okulundaki filozoflarla dalga geçiyorlardı ve bu filozoflar bedeni ve duyulur dünyayı eleştirdikleri için onları can çekişenler diye adlandırıyorlardı. Tekrar duyulur olanın değerden düşürülmesine dönersek, elbette benim yaptığım gibi, algıya merkezi rol veren, Bergson'un ve Marleau-Ponty'ninkine benzer felsefeleri tercih etme hakkımız vardır.

J. C.: Platon'un ünlü "felsefe yapmak ölmeye hazırlanmaktır" düsturunun bu yorumu o halde stoacılıkla gayet iyi uyuşur ve ayrıca siz bunu birçok stoacı metinle kanıtlayabilirsiniz. Ve bana göre "ölmeye hazırlanma"nın ve "bedenden kaçış"ın bu şekilde kavranması bizim için tamamen kabul edilebilirdir. Ruhani Alıştırmalar adlı kitabınızda, ölmeye hazırlanmak hiç de bedene işkence yapmak anlamına geliyor, o, "şeyleri evrensellik ve nesnellik perspektifinden görmek için ölmeye hazırlanmak, bireyselliğini ve tutkularını buna alıştırmaktır."⁴ Bu, Platon yüzeysel olarak okunduğunda düşünülebilecek olandan farklı bir yaklaşımdır. Yunan filozoflar ve özellikle stoacılarla birlikte, şeyleri her zaman evrensel bir bakış açısından görmek gerektiğini kabul

⁴ *Exercices spirituels*, s. 38.

ediyorsak bu yaklaşımı da bugün kabul edebiliriz. Bu durumda bedenin reddedilişi, bedenimizle birlikte “olduğumuz” minik nesnenin reddedilmesi ve evrensel olana, Biitün’e dönüş olacaktır, ne dersiniz?

Bu belki tam da bir reddediş değil, fakat sadece minik bir nesne olmadığımızın ve daha önemli birçok şey, bir bakıma mutlak denebilecek değerler olduğunun farkına varılmasıdır. Ama bu, tensel olandan tiksinti anlamına da gelmez.

J. C.: Ama antik felsefede tensel olan ve onun sağladığı hazlar karşısında yine de bir tiksinti yok muydu? Epiktetos, bedenden bir kadavra gibi balısetmez mi?

Bu tiksinti, ne çok sıkı bir çile uygulayan kiniklerde ne tutkularını ılımlılaştırmakla yetinen Aristotelesçilerde ne bilgenin mutlak bir şekilde tutkularından sıyrılmış olmasını isteyen stoacılar da ne de kendilerini arzu disiplinine adanmış Epikürosçularda bulunur. Bu tiksintinin Epiktetos ya da Marcus Aurelius gibi geç dönem stoacılarıyla ortaya çıktığı düşünülebilir. Ama bu iki filozof, zihindeki bir dengesizliği daha iyi düzeltmek için hep sarsıcı formüllerden yararlanırlar. Aslında bence insana ölümlü olduğunun hatırlatılması söz konusudur sadece. Üstelik ayrıca kendi yaşam tarzlarında bu stoacılar, örneğin Marcus Aurelius, hazlarla uyum içinde olmaktan çekinmezler. Ölen eşi Faustine’in arkasından ağladıktan sonra Marcus Aurelius, evlenmedi ama yeni bir kadın aldı; açıkça hazzın meşruluğunu kabul ediyordu.

MS 3. yüzyıldan itibaren, yeni-Platonculukla birlikte bazı değişiklikler başlıyor. Plotinos’un yaşam öyküsünde onun bir bedene sahip olmaktan utanç duyduğu yazıyor. Bir bedene sahip olmanın onun için, her daim ruhani dünyada kalamamış bir ruh olduğu, bir tür hata yaptığı anlamına geldiğini söylemek ge-

rek. Ve Porphyrios, Hristiyanların Tanrı'nın vücut bulduğu fikrini kabul edemez, çünkü Tanrı insan haline gelerek; kanla, saf-
rayla, hatta daha beteriyle kirlenmiş olur. Elbette burada Tanrı'nın ruhaniliği ile beden maddiliği arasında açık bir tezat var.

Marcus Aurelius, Epiktetos'un "beden kadavradır" ifadesini tekrar etse de, kendini "kadın ve erkekteki olgunluk ve çiçeklenme ile küçük çocuklardaki sevilesi tatlılığa" (III, 2) hayran olmaktan mahrum bırakmadığını da ekleyelim.

J. C.: Bir taraftan bedenin ve duyulur, maddi dünyanın reddi ile diğer taraftan bu duyulur dünyaya duyulan hayranlık arasındaki karşıtlık, genelde aynı düşünürlerde ve aynı ortamlarda bulunur. Platon'da "bu dünyadan kaçın" diyen metinler kadar "bu dünya çok güzel" diyen başka metinler de var. Bu fikirler Hristiyanlıkta da var: benim krallığım bu dünyada değil denir, ama gök ve yer yaratıcı Tanrı'nın ihtişamının şarkısını söyler. Peder Festugière Hermesçilikle ilgili çelişkiyi gayet güzel ortaya koymuştu. Şunu söylüyordu: Hermesçilik bir din değildir, çünkü bir din bu kadar zıt ilkeler üzerine dayanamaz: Dünya iyidir, tensel olan kabul edilebilirdir ve dünya kötüdür, tensel olan mutlak şekilde defedilmelidir. Goethe'nin "koyu karanlıkları" bana gnostikliği düşündürmüştü; kötü bir Tanrı tarafından yaratılan bu dünyayı ve koyu karanlıklara ait olan bu bedeni reddetme tavrına geçişte bir limit gibi... Siz bu zıtlığa nasıl bir tepki veriyorsunuz?

Antik felsefelerde oldukça çelişkili konumların olması beni şaşırtmıyor. Zira bunlar sistem değildirler. Akıl yürütmelerini farklı sorunsallardan yola çıkarak oluştururlar. Dünya sorunsalıyla uğraşılırken *Timaios*'un atmosferine gireriz; duyulur dünya güzeldir ama aynı zamanda *Timaios*'ta, maddeyle karşılaşan ruhun yaşadığı şoktan, onun tamamen afalladığından ve tekrar

eğitilmesi gerektiğinden de bahsedilir. Bunlar yine de oldukça tutarlıdır. Bireysel etik sorunsalıyla ilgilenildiğinde ise, *Phaidon*'un atmosferine gireriz. Beden burada, bilgi ve erdem için bir tehlike olarak belirir. Stoacılar da, en azından geç dönem stoacılar da, bahsettiğimiz gibi bu çelişki vardı. Öte yandan, Yunan medeniyetinin tamamen beden düşmanı olmadığını hatırlatmakta da yarar var. Söz konusu medeniyet, olimpiyat oyunlarının, jimnastiğin ve kaplıcaların da medeniyetiydi; herkes bedene çok özel bir özen gösteriyordu. Bazı filozoflar için, beden tutkularının kaynağı olarak görülse de bu, onların hamamlara gitmelerini, fiziksel alıştırımlar yapmalarını engellemiyordu.

J. C.: Biz, Platon'un yüzeysel okuyucuları, onun diyaloglarında bedeninin aşağılanması, bedeninin reddini okurken, aslında Hristiyanlığın bedeninin yeniden dirilişi dogmasına rağmen ortaya koyduğu tavrın etkisinde değil miyiz? Sonuçta kendisini kırbaçlayan ve bir sütunun üzerinde yaşayan Platon değildi. Ne düşünüyorsunuz bu konuda? Bunu çilenin uç sınırlarından çekip çıkaran Hristiyanlar değil miydi? Platoncular asla kendilerini et yemekten alıkoymadılar.

Bana öyle geliyor ki, İsa ile gelen mesajın kendisi de bu tür aşırı çileleri kapsamıyordu; tabii bunun doğrulanması gerekir. Üstelik Farizyenler (*pharisien*) İsa hakkında, onun herkesle birlikte yediğini ve içtiğini söylüyorlardı. Ama iki şey oldu. Bir taraftan, Hristiyanlığın bir felsefe gibi görünmesini isteyen Hristiyanlar, genel olarak Platoncu felsefeyi, zaman zaman stoacılıkla renklendirilmiş haliyle kabul ettiler çünkü İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda pratik olarak hâlâ çok güçlü olan yalnızca stoacılıktı. Platonculuktaki bedeninin reddini kabul ettiler ve bu, Hristiyanlığı İsa'nın öğretisinde hiçbir şekilde olmayan entelektüalist bir metafiziğe yöneltti. Diğer taraftan buna İsa'nın ölümü ve ıstırapı üzerine düşünceler eklendi. Hristiyanlar İsa'nın ömrünün

bir döneminde çektiği acıyı kendilerinin de çekmeleri gerektiğine inandılar, bu Pascal'ın ünlü formülüdür: İsa dünyanın sonuna kadar can çekecek, bu süre boyunca uyunmamalı. Hristiyanlığın ruhani alıştırıcıları ile felsefenin ruhani alıştırıcıları arasındaki fark, birincilerde İsa'nın kişiliği ve onun taklit edilmesinin işin içine girmesidir. O halde Hristiyanları kırbaçlamalara ve diğer riyazetlere sürükleyen şey acı çeken İsa'nın taklit edilmesidir. Ama şu ayrıntıya da dikkat edilmeli: Çöl keşişleri gibi çile savunucuları bunu daha çok filozoflar gibi tam bir kayıtsızlığa, tutkuların mutlak yokluğuna ve böylece ruhun kusursuz dinginliğine ulaşmak için yapıyorlardı. Sonuç olarak, Platon yorumunda bedenın aşağılanması aşırı vurgulanmasını tahrik edenin Hristiyanlık değil, yeni-Platonculuk olduğunu düşünüyorum.

J. C.: Marcus Aurelius üzerine La citadelle intérieure adlı şahane bir kitap yazdınız. Bu, Marcus Aurelius'un kendisinden ödünç almış çok güzel bir başlık ve filozofların başka teorileri ne olursa olsun Yunan felsefesindeki bir sabite gönderme yapıyor: kendi etrafında bir kale (citadelle) yükseltmeli ve hiçbir şey tarafından bozulmasına izin vermemelisin. Stoacı konumu ve aynı zamanda Platoncu konumu da yalın ve son derece tutarlıdır: bilge için ahlaki hata işlemekten başka mutsuzluk yoktur, çünkü bu onun seçimine bağlıdır. Geri kalanlar; onun seçimine bağlı olmayan hastalık, yoksulluk, ölümün bir üzüntü kaynağı değildir ve onun ruhu dinginliğini bozınmalıdır. Dolayısıyla, Spinoza'nın diyeceği gibi mutsuzluk; erdemin sonucu değil, erdemin kendisidir. Sokrates'in "beni ölüme yollayabilirler ama bana zarar veremezler" dediği metne benzer hayranlık verici metinler var ve tarih, üstelik sadece antik tarih de değil, bu türden yaşanmış stoacılık örnekleriyle dolu; fakat aynı zamanda –sizin söylediklerinizde değil ama stoacıların söylediklerinde– tüyler ürpertici şeyler de

var. Örneğin Epiktetos⁵ şunu der –ve bu sonuçta evrensele bir geçişe, bireyselliği aşmaya işaret eder–: “köleniz bir vazo kırıyor ve öfkelenirsiniz; size göre daha nesnel olan komşunuz geliyor ve size ‘vazo dediğin kırılır, bunlar olur’ diyor.” Buraya kadar “evet, Epiktetos ve komşu haklı, vazolar kırılır, bu, şeylerin düzenine özgüdür,” diyorsunuz. Ama Epiktetos örneğini devam ettirir: “çocuğunuz öldü, acı çekiyorsunuz, ruhunuz allak bullak, iyi bir şey değil bu ve sonra komşunuz gelip ‘çocuk bu, ölür’ diyor.” Daha da kötüsü Epiktetos şunu ekliyor: “bir arkadaşınıza şefkat gösterebilirsiniz, ama bunu yaparken, acı çekmemek için, kendiniz gerçekten bu sıkıntıyı yaşamayın.” Biz, bu noktada, bunu tamamen reddediyoruz, bu tür şeylerin bir sıkıntı çekmeden kabul edilebileceği fikrini tamamen reddediyoruz. Yara almaz olmak için ödenen bedel, insanları sevmemek, bu, çok ağır.

İlk olarak, oldukça açık bir şekilde koyduğum bir ilkeyi hatırlıyorum. Antik filozofların düşündüğü gibi, felsefeyi bir yaşam tarzı olarak almak, antik filozofların bütün tavırlarını ve özellikle de söylemlerini körü körüne benimsemek anlamına gelmez. Nietzsche’nin çok güzel ifade ettiği gibi, onlar, içlerinde başarı olduğu gibi başarısızlığın da olabileceği deneyimlerdir ve bize neyi yapmanın iyi olacağını gösterebilecekleri kadar neden sakınmanın iyi olacağını da gösterebilirler.

Bunları dedikten sonra, Epiktetos’un *Konuşmaları*’yla ilgili yorumumda, Epiktetos’un ifadelerinde bizim için neyin şok edici olabileceğine bizzat işaret etmiştim. Ama bu yorumda da değindiğim gibi, *Konuşmalar* bir öğrencinin yazdığı özettir; Epiktetos’un *Söyleşiler*’inde (*Diatribai*) onun düşüncesi tam olarak gelişmiş haliyle bulunur. Orada şunu der Epiktetos: “Sokrates çocuklarını samimiyetle severdi, ama dünyanın düzenini ve tanrıların iradesini de kabul ederdi.” İlk olarak, stoacı, olağanüstü

⁵ EPICTETE, *Manuel* (Konuşmalar), 26.

duygusuz bir varlık değildir. Eğer stoacı çocuğunun veya sevdiği birinin ölümüyle sarsıldıysa ilk olarak bir şok yaşayacaktır ve derin bir sıkıntı içine girecektir. Epiktetos ve diğer Stoacılar bunu tekrar tekrar söylediler. Bunlar iradedışı davranışlardır. Ama sonra Stoacı kendini toparlamalıdır; sadece acı çekmemek ve sıkıntıya düşmemek amacıyla değil. Seneca, gerçekten hissedilmeyen bir acıya yiğitçe katlanmanın bir değeri olmadığını söylemişti.⁶ Hayır, eğer kendini toparlıyorsa bu, zalim olduğu zamanlarda bile Dünya'ya, bütün gerçekliğiyle evet demek gerektiğini düşündüğü içindir. Nietzsche'de hayran kalınan nokta, dünyaya denilen bu evet iken, neden aynı şey stoacılar için de geçerli olmasın? Bu, yara almamak için insanları sevmemek gerektiği anlamına gelmez. Stoacılığın amacı, tekrar edelim, acı çekmemek değildir.

Öte yandan, stoacıların gözünde, merhamet ve acıma akıldışı tutkulardır. Ama şunu iyi anlamak gerekir ki, onlar tutkulardan konuşurken herhangi bir duyguyu kastetmezler, zihnin derin bir sarsıntısını, bir akılsızlaşma durumunu kastederler. Bu akılsızlaşma, olay karşısında yaşanan iradedışı duygusal şokta değil, bu olay üzerine verdiğimiz yanlış yargıda bulunur. Stoacılar için tutkular yanlış yargılardır. Bir tutku olarak merhamet hakkında konuştuklarında, tutku nedeniyle akıllarını kaybeden insanları, hareket etmeyi ve acı çekenlere yardım etmeyi beceremeyen kişileri düşünürler, tıpkı merhameti nedeniyle, hastaya acı çektirmekten korktuğu için, onu ameliyat etmeye cesaret edemeyen cerrah gibi. Bununla birlikte, stoacı, herhangi bir şekilde tutku olmayan bir merhametin olduğunu düşünür. Marcus Aurelius (II, 13, 3), kötülük yapanlara karşı bir tür merhamet duyulması gerektiğini, çünkü onların ne yaptıklarını bilmediklerini söyler. Bu durumdaki “bir tür merhamet” ruhu sarsacak bir tutku de-

⁶ SENEQUE, *De la constance du sage* (Bilgenin Metaneti Hakkında), X 4.

ğildir; öfkelenmemek hatta daha da iyisi, ki bunu kendisi söyler, tutku olarak merhametten çok daha etkili olan bağışlamak, yumuşaklık, sabır, hoşgörüdür. Bu erdemler başkasına saygı anlamına gelirken, tutku-merhamet aslında başkasını aşağılama anlamına gelir. Onun bir acıya ya da zorluğa katlanamayacağı düşünülür. Epiktetos, kendin deneyimlemeden arkadaşının derdini paylaşmalısın derken ruhu allak bullak eden ve akli karartan tutku-merhamete kendini kaptırmamak gerektiğini söyler. Demek ki Epiktetos'un demek istediği; acı çeken kişiyle birlikte aklını kaybetmemek gerektiği, fakat ona, acısının üstesinden gelmesi için gerçekten yardım etmek gerektiğidir. Günümüzde, bir felaket yaşandığı zaman, kurbanlara, yaşadıkları sarsıntıya katlanabilmeleri için, psikologlar gönderiliyor. Bu psikologlar, kurbanlar gibi ağlamak, dövünmek, haykırmak zorunda hissetmiyorlar kendilerini. Kendileri paniğe ve umutsuzluğa kapılmadan onlara yardımcı olmaya çalışıyorlar. Tutku-merhametin stoacı eleştirisinin bu perspektif içinde anlaşılması gerektiğine inanıyorum. Bu arada, modernler de merhamet hissinin değeri konusunda kuşku duydular. Georges Friedmann, kendini ruhani alıştırmalara davet ederken şöyle yazıyor: “Merhamet ve nefretten kurtul!”

Marcus Aurelius'un ağladığını da ekleyelim. İlk olarak, eğitmeninin ölümüne. Çevresindekiler duygularını dizginlemesini sağlamaya çalışırken, manevi babası, imparator Antonin şu güzel sözü söyler: “Bırakın da insan olsun. Ne felsefe ne de imparatorluğun kudreti hisleri ortadan kaldırır.” Ama daha sonra İmparator Julien, Aurelius karısı Faustine'in arkasından ağladığı için –üstelik yoldan çıkmış bir kadın olduğu halde– onu hor görecektir. Aurelius, İzmir depreminden sonra, şehrin yeniden inşası için yardım talep etmek üzere İmparatorun yanına gönderilen retorikçi Aelius Aristides'in konuşmasını dinlerken de ağlamıştı.

Burada da çağdaşlarımızın eleştirileri, antikçağ stoacılarının çağdaşlarının eleştirileriyle uyuşur. Buna Seneca şu sözleriyle tanıklık eder: “Stoacı okulun cahiller nezdinde kötü bir üne sahip olduğunu biliyorum, çünkü onlar, stoacıların aşırı derecede duyarsız olduklarına inanıyorlar.”⁷ Seneca buna şu sözlerle cevap veriyor: “Hiçbir okul insanları sevmiyor ve artık kamunun iyiliğine özen göstermiyor.”

J. C.: Kabul edebileceğiniz, hatta onurlu addedebileceğimiz stoacı tavır şunu söylemeye dayanır (Marcus Aurelius’u biraz değiştiriyorum): “çocuğunu kaybetmek bir mutluluk değildir, fakat kayba cesaretle katlanmak, işte bu mutluluktur.”⁸ Bu, stoacılığı yorumlamanın bir biçimi ve sonuç olarak bir söz çekişmesi değil mi? Fiziksel acıdan konuşursak (Epikuros ve Epiktetos bu alanda, yiğitlik örneğini verdiler), “işkence et bana, ey ısırtıp, senin kötü olduğunu bana söyletemezsin” diye bağırان bir filozofun hikâyesi yok mudur? Stoacılığın müphemliği de burada; durumu acı verse de bir kötülük değil. Her şey yargıdadır.

Şunları söyleyerek özetlenebilecek bir söz çekişmesinin söz konusu olduğu düşünülebilir: insanların kötü olarak adlandırdığı şeyler stoacılar için kötü değildir, örneğin yoksulluk, hastalık, ölüm. Ahlaki kötü dışında bir kötü yoktur. İşte bu stoacılıkta esas olan noktadır ve aynı şekilde Sokratesçilik için de bu böyledir, çünkü Platon’a göre (*Savunma*, 41d) Sokrates şunu söylemişti: “İyi insan için, hayatta da ölümdede, mümkün bir kötü yoktur,” açıkça söylememekle birlikte bunun sebebi de, tek kötülüğün ahlaki kötülük olmasıdır. Demek ki stoacı yaşam deneyimi, stoacı yaşam seçimi, iyiyi mutlak bir şekilde arzulanması gereken, kötüyü de mutlak bir şekilde dışlanması gereken şey

⁷ SENEQUE, *De la clémence* (Merhamet Üzerine), II, 3, 2.

⁸ MARC AURELE, IV 49, 6., *Citadelle*’in içinde, s. 52. “Yalnızca bir mutsuzluk olmadığı gibi...”

olarak düşünmeye dayanır. Onlar için, mutlak şekilde arzulanmaya değer olan ahlaki iyi, iyi irade iken; mutlak şekilde dışlanmayı hak eden tek şey ise kötü iradedir. Bu arada, Kant'ın iyi irade teorisi stoacılığın mirasçısıdır. Öyleyse bir stoacının yeri geldiğinde erdem ve iyi iradenin üstün değerini yadsınamıyorsa ölüme göğüs girmesi gerekecektir. Bu, stoacıların ve Sokrates'in, kabul gören fikirlere karşı duran kahramanca kararıdır. En üstün değer iyi niyet, iyi iradedir. Sokrates'in ölümü bu perspektifte anlaşılmalıdır. Devam edersek, stoacılar hastalıkları, ölümlü, doğal felaketleri kötü olarak adlandırmayı reddediyorlardı. Onlar için bunlar ne iyi ne kötü, fakat nötr şeylerdi, evrendeki olayların zorunlu gelişiminin sonuçlarıydılar, çaresi bulunamıyorsa kabul edilmeliydiler. Bunlar, bizim karşılarında takındığımız tavırlara göre iyi ya da kötü hale geliyordu.

Fakat, elbette daha az kahramanca ve daha sakin başka felsefi yaşam tarzları da seçilebilir, Epikürosçuluk gibi.

J. C.: Arzularımızın bile değiştiği söylenemez mi? Zenginlik, güç, şan ve şöhret stoacılar ve Epikürosçularda arzulanmamaları gereken şeyler listesinde bulunuyor. Bugün bütün bunları arzulayan insanlar tabii ki var, ama çoğunluğun daha ölçülü arzuları var. Hac kiliselerinin kayıtlarında şu tür dilekler okuyoruz: "Kutsal Bakire, anne ve babamın boşanmamasını sağla. Patrick'in iş bulmasını sağla. Küçük kızımın iyileşmesini sağla." Bir Epikürosçu bana bunların doğal fakat zorunlu olmayan arzular olduğunu söyleyebilir ve onun bakış açısından bu doğrudur, ama bu, bizlerin, biz modernlerin orada tamamen meşru arzular görmesini engellemeyecektir.

İnsanların temel arzularının değişebileceğini hiç sanmıyorum. Zenginlik, güç, şan ve şöhret günümüzde olduğu gibi antikçağda da yönetici veya zengin sınıfın peşinde olduğu şeylerdi. Günümüz medeniyetinin bütün mutsuzlukları, bütün sınıflarda ol-

makla birlikte özellikle yönetici sınıftaki kâr azgınlığından kaynaklanır. İnsanların diğer kısmına bakınca, iş, aile mutluluğu, sağlık gibi daha basit arzular olabilir. Antikçağda tanrılara yapılan yakarışlar şimdilerde Kutsal Bakire'ye yapılanlarla aynıydı. Bugün yıldız falcılarına sorulanların aynısı o zaman da kahinlere soruluyordu. Bu çağla ilgili bir şey değil. Ama Epikuros; doğal ve zorunlu arzular, doğal fakat zorunlu olmayan arzular ve son olarak ne doğal ne de zorunlu olan arzular arasında ayırım yaptığında meşru arzuların bir dökümünü yapmayı ve onları nasıl tatmin edebileceğimizi açıklamayı istemedi. Hazzın daima bir arzunun sebebiyet verdiği acının ortadan kalkışına eşlik ettiği sezgisinden sonuçlar çıkartarak bir yaşam üslubunu tanımlamak istiyordu. Burada, günümüzde çok moda olan Budizm ile bir benzerlik vardır. Mutlu olmak için, acı nedenlerini yani arzuları mümkün mertebe azaltmak gerekir. Epikuros böylece insanların mutsuzluklarına deva sunmak istiyordu. O halde, tatmin etmesi daha kolay arzularla, yani sonuç olarak basitçe yemek, içmek ve giyinmek arzularıyla yetinmeye çalışmalarını ve tatmin edilmeleri çok zor olan arzulardan vazgeçmelerini salık veriyordu. Görünüşte çok basit gibi durmakla beraber Epikurosçulukta sıradışı bir şeyler var: sadece tek bir gerçek hazzın, var olma hazzının olduğunun ve bunu deneyimlemek için de beden varoluşu için zorunlu ve doğal arzuların tatmin edilmesinin yeterli olacağının kabul edilmesi. Epikurosçu deneyim son derece öğreticidir; stoacılıkta olduğu gibi bizi değerlerin toptan tersyüz edilmesine davet eder.

J. C.: Hiç kuşku yok ki, tanrısal takdir (providence) meselesi belli başlı meselelerden değildi, Epikurosçular tanrıya hiç inanmıyorlar, Aristoteles ise onun ayın altına inmediğini düşünüyordu. Bununla birlikte, söz konusu tanrısal takdiri her okul farklı bir şekilde kavrasa da, bu mesele Platoncular, stoacılar ve elbette Hristiyanlar için çok önemliydi.

Felsefi anlamdaki tanrısal takdir ve Hristiyanlıktaki tanrısal takdir son derece farklıdır. Tanrısal takdir mefhumu *Timaios*'ta (30c 1), Platon'un evrenin tanrının düşünülmüş kararı (*pronoia*) ile doğduğunu söylemesiyle ortaya çıkar. Ama bu bir tür tanrısal akıl yürütme fikri, yapıcı tanrı mitinin bir parçasıdır ve sadece evrenin kökeninde tanrısal bir akıl olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde stoacılarıdaki tanrısal takdiri de bütün tekil durumlarla ilgilenen tanrısal bir irade gibi değil, fakat evrenin hareketini ve yazgıyı oluşturan neden sonuç zincirlerini yoluna koyan kökensel bir itki gibi düşünmek gerekir. Plotinos, gnostiklere karşı çıkararak, dünyanın bir akıl yürütme ve irade tarafından üretildiğini yılmadan reddedecektir. Sonuç olarak, felsefi anlamdaki tanrısal takdir, dünyanın düzeni olan akılsal bir zorunluluğa karşılık gelir. Bunun aksine, Hristiyanlıkta tekrar ele alınan Yahudi Tanrı ise, dünyanın ve bireylerin tarihini kendi öngörülemez iradesine göre yönlendiren bir kişidir.

J. C.: Bugün, evrenin bir düzeni olduğu kabul edilebilir mi?

Bu soruya cevap vermenin son derece zor olduğuna inanıyorum. Zira bilim ve onunla birlikte de bilginlerin felsefi kanıları hiç durmadan ilerliyor. Örneğin Einstein, aşkın bir zihinselliği varsayan doğa yasaları, bir düşünce düzenine karşılık gelen bir dünya düzeni fikri ile kendinden geçiyordu. Bu konuda şu söylenebilir: anlaşılmaz olan, dünyanın anlaşılabilir olmasıdır. Başkaları da her şeyi getirip tesadüfe veya tesadüf ve zorunluluğa bağlar. Sizin de teşhis ettiğiniz gibi bizim konumuz açısından tanrısal takdir ve evrenin düzeni sorunu az bir öneme sahip, Epikuros buna inanmıyordu ve ayrıca stoacı zorunluluk fikri sonuçta belli modern tasavvurlardan çok da uzak değil.

J. C.: Aslında, çağdaşlarımızın birçoğu, saçımızın her teliyle ilgilenen, yerde ve gökte olagelen her şeyin her anına karar veren bu koruyucu tanrı fikrine inanmayı bıraktılar ve bu, adil ve iyi

bir tanrının depremlerde ve masumların katliamında doğrudan sorumluluğunu sorgulamaktan bizi kurtarır. Böylece, biliminsanları tarafından, yer hareketleri ve insanın evrimi hakkında bilgilendirilen bizler, dünyada doğal düzenlilikler olduğunu, yer sarsıntıları gibi ve hatta çocuk ölümleri gibi veya insan davranışlarında tekrar eden bazı şeyler olduğunu kabul etmek istiyoruz. O halde, antikler gibi, rasyonel bir dünya düzeni olduğuna inanmaya çok yakınız. Her zaman iyi ve adil olan bir Akıl tarafından programlanmış olması anlamında değil de, içinde belli düzenlilikler ve “yasalar” bulunabilmesi bakımından rasyonel. İşte bu noktada, daha Leibniz’e gelmeden şunları söyleyen antik filozoflardan, stoacılardan ve Platonculardan ayrılıyoruz: mümkün dünyaların en iyisinde her şey daha iyisi içindir ya da olmuş olan şey daha iyidir çünkü olmuştur. Bu “antropolojik düzenlilikler” söz konusu olduğunda ve bunlar adaletsizlikler, katliamlar, kıtlık, bir milyar insanın sefaleti anlamına geldiğinde, stoacıların bizden talep ettiği gibi “Bütün’ün eseri” ile onun “adil ve iyi yönetimi” ile neşe içinde işbirliği yapamayız. Tam tersine, ilk ödevimizin söz konusu düzenliliklere karşı savaşmak olduğunu düşünürüz.

Burada, basit bir sohbet çerçevesinde tartışlamayacak kadar karmaşık bir problemle karşı karşıyayız. Kendi başına ele alınması gereken geniş felsefi problemi bir kenara bırakalım: antropolojik düzenlilikler, yani savaş, sefalet, insanların sapkınlıkları dünyanın düzeninin bir parçası mıdır? Sadece stoacıların bu konuda ne düşünebileceğini konuşalım. İnsan özgürlüğü ile yazgı arasındaki ilişkilere dair karmaşık problemi birkaç cümlede açıklayamam. Şunu bir kez daha tekrar edelim: Stoacılar, kötülüğün sadece insanın iradesinde bulunabileceğini düşünüyorlardı. Şu halde onlar için, antropolojik düzenlilikler dediğiniz şeyler dünya düzeninin parçası değildi ve dolayısıyla, Bütün’ün eseriyle işbirliği yapmaktan bahsettiklerinde, bu onlar için kendilerini ev-

renin bir parçası, varoluşu itibariyle evrenin genel işleyişine kendi ölçüsünde katılan bir parça olarak kabul etmek anlamına geliyordu. Dolayısıyla, ahlaki olarak kötü olan şeylere, yani adaletsizliğe, insanın insan tarafından sömürülmesine razı olmak söz konusu değil, bunlara karşı savaşmak gerekir. Parantez içinde, Marcus Aurelius, savaşlardaki “zorunlu” kötülük problemiyle karşı karşıya kalır ve daha sonra Hristiyanların yapacağı gibi bir çözüme de ulaşamaz. Bir Sarmat’ı (savaş halinde olduğu halk) esir alan kişiyi, yani kendi kendisini haydut olarak adlandırmakta tereddüt etmez (X, 10, 1). Her ne olursa olsun, insan topluluğunun hizmetinde hareket etmek, insanların bütün kötü eylemlerine karşı gelmek gerekir. Ama eğer kötülüğe karşı eylem başarısızlığa uğrarsa, diyelim ki bir katliam gerçekleştiğinde, stoacı, bu durumda bütün gerçekliği olduğu gibi kabul etmekle yükümlüdür. Eylemini başka şekilde yönlendirmek için kendini bu yeni durum önünde konumlandırmalıdır. Eğer mutlak şekilde gücünü aşan bir durum söz konusu ise, boş yere kadere isyan etmemelidir; kötülük zafer kazanmış gibi gözüktüğü için bu noktada başarısızlığa uğramışa benzeyen evrensel Doğa ve Akıl’ın, şu an yollarını kapayan durumu kendi lehlerine çevireceklerine inanmak gerekir (VIII, 35). Buna inanmak, Dünya’da Akıl’ın nihai zaferi kazanacağına inanmaktır. Çağdaşlarımızın bazıları Akıl’ın bu gücüne inandılar veya hâlâ inanıyorlar, diğerleri ise inanmıyorlar. Marcus Aurelius’un zamanında da kuşkusuz bu böyleydi.

Epiktetos’un “Gelen şeyin geldiği gibi gelmesini iste” (Manuel, 8) formülünü “eğer geldiyse en iyisi olduğu için gelmiştir” tipi formüllerle özdeşleştirmekte haksız olduğunuza inanıyorum. Zira stoacılar için, başa gelen şey ne iyi ne de kötüdür. Bu nötr bir şeydir. Bir şeye, kendi kullanımına göre, iyi ya da kötü olarak değer veren insan iradesidir. İyi ve kötü sadece insanın düşüncesinde ve iradesinde var olur, şeylerde değil. Ama Epiktetos’un formülü ile birlikte, evrenin düzenine engel olan şeyi de-

ğıştiremeyeceğimiz hipotezinde, bir kez daha evrene rıza gösterme temasını buluyoruz. Bir modernin neşe içinde rıza gösteremeyeceğini söylediniz, ama Nietzsche şöyle der: “Kaçınılmaz olana sadece katlanmak değil... onu sevmek.”⁹ Bu tür bir tavır, o halde, çağdaş düşüncenin üstatlarından biri tarafından kabul edilmişti. Ve dahası, şimdilerde pek moda olmayan, ama zamanında geç dönem felsefeyi etkilemiş olan Bergson, *Pensée et le Mouvant*’da (Düşünce ve Devingen) şunları yazar: “Gözlerimiz önünde sürüp giden yaradılışın büyük eserine [Bergson için yaratıcı tekamül söz konusu] kendi kendimizin yaratıcıları olarak katıldığımızı hissedeceğiz.”¹⁰ “Bütün’ün eseriyle neşe içinde işbirliği” temasından çok da uzakta değiliz burada.

J. C.: Bilgenin zarar verilemez olmasını sağlayan şu “içsel kale” konusunda, bizi antiklerden kuvvetlice ayıran bir şeyler yok mu, bizler tanrılardan olma hevesini tamamen kaybetmedik mi? Antikçağda, her türlü vasıtaıyla, insanlık durumunun bir türlü reddi olan bir akım yok mu? Mitolojik tanrılardan değil, tamamen tutkulardan uzak, kımıldamayan, asla öfkelenmeyen, acı çekmeyen filozofların tanrısından bahsediyorum. Bu anlamı veren birçok metin alıntılıyorsunuz, en başta da Theaitetos’ta geçen şu ünlü metni. Burada ilk önce “aşağılardan yukarılara daha hızlı kaçın” deniyor ve şöyle devam ediyor: “kaçma, kendini mümkün olduğunca Tanrı’ya benzetmektir.” Veya Seneca da şöyle der: “Tanrı’nın [bilge] dediği gibi: ‘Her şey bende.’” İşte biz bunu artık istemiyoruz, insanlık durumunu kabul ediyoruz.

Bahsedilen Tanrı olma hevesi bilge ideale karşılık gelir. Michelet’nin şu cümlesinden hep çok etkilendim: “Antikçağ kendi hakiki tanrısını, bilgeyi keşfederek sonlanır.” Birçok modern

⁹ *Oeuvres complètes* (Bütün Eserleri), c. VIII, s. 275.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 116.

insan için, bu bilge idealiyle özdeşleşmenin bir anlamı olmadığı doğru, fakat bu bilgelik idealinden mitolojik olan karakter kolayca kaldırılabilir.

Bu konuşmayı birkaç genel değerlendirmeye sonlandırmak istiyorum. Modern insanın; stoacıların veya Epikürosçuların ya da kiniklerin bütün metafizik varsayımlarını veya mitolojik temsillerini kabul etmek durumunda olmadığı açık. Düşündüğüm şey, temelde Bultmann'ın Hristiyanlığa yapmak istediği şeyi antik felsefeler yapmak, yani onları mitolojiden ve efsanelerden arındırmak; özsel çekirdek ile dönemin kolektif temsilleri tarafından oluşturulan dolguyu birbirinden ayırmak. Raymond Ruyer'in, kafa karıştırıcı bir başlığı olan *La Gnose de Princeton* (Princeton İlahiyatı) kitabında, benim ruhani alıştırmalar diye adlandırdığım şeyden "yükselmeler" diye bahsedilir. Ruyer kitapta şöyle der: "Epikürosçu veya stoacı yükselmeler her zaman geçerlidir, artık geçerli olmayan ise onların etrafındaki 'ideolojik sis'tir.'" Bu gözlemin çok yerinde olduğuna inanıyorum. Aslında, ruhani alıştırmalar modelinde ilginç olan; onları gerekçelendiren veya ögütleyen söylemlerden bağımsız olarak uygulanabilmeleridir. Örneğin yaşanan ana yoğunlaşma alıştırması, ufak farklılıklarla, hem stoacılar da hem de Epikürosçularda vardır, fakat bunu tamamen farklı nedenlerle yaparlar. Sonuç olarak, şimdiki an üzerine yoğunlaşma ruhani alıştırmasının, ona eşlik eden teorilerden bağımsız, kendinde bir değeri olduğuna inanıyorum. Bu alıştırmayı birçok kez yaptım ama bu; söz konusu alıştırmaya bağlanabilecek bir doktrine, örneğin stoacı ebedi dönüş teorisine inandığım anlamına gelmez.

Öte yandan, bu söyleşinin başında, bugünün insanlarının şöyle diyeceklerinden bahsettiniz: ben bunu kabul edemem. Ama sanıyorum yaptığımız konuşmalar sonucunda aşağı yukarı şunu görebildik; eğer böyle diyorlarsa, bu, çağdaşımız oldukları için değildir, zira antikçağın sıradan insanları, Sokrates, Platon veya stoacılar hakkında tamamen aynı şeyi söylüyorlardı.

Onların eleştirileri, itirazları özel olarak teoriler üzerine değil, etik ve ruhani tavırlar üzerinedir. Peki neden “ben bunu kabul edemem” diyorlar? Reddedişlerinin gerçek nedenlerini öğrenmek için onları sorgulayacak bir Sokrates gerekli belki de. Bu itirazlar akla mı dayanıyor? Çoğunlukla hiç bir modern yanı olmayan modern önyargıların yankıları mı yoksa? Bütün çağlarda, gündelik hayatın uzlaşmaları ve gelenekleri ile filozofların, filozof olmayanları çok kızdıran, isyan ettiren veya güldüren yaşam tarzları arasında her zaman bir karşıtlık oldu ve bundan sonra da olacak.

Yalnızca Şimdi Bizim Mutluluğumuzdur

*Jeannie Carlier: Antik felsefenin içsel tavırları ve ruhani alıştır-
maları arasında, sizin tercihi ettikleriniz ve belki de uyguladıklar-
ınız hangileridir?*

Gençliğimden itibaren okuduklarımdan dolayı ve sonrasında da geçirdiğim çeşitli cerrahi ameliyatlar nedeniyle (on kez anesteziye maruz kaldım) beni en çok etkileyen tema ölüm meditasyonu olmuştur. Ölüm düşüncesi bende bir takıntı halini aldığı için değil; fakat ölüm düşüncesinin daha iyi yaşamaya yardımcı olması olgusuna her zaman çok şaşırdım. Sanki son gününü, son saatini yaşıyormuşsun gibi yaşamak.. Böyle bir tavır dikkatin kökten dönüşümünü gerektirir. Artık kendini geleceğe fırlatmamak, ama yapılan eylemi kendinde ve kendisi için dikkate almak; artık dünyaya eylemimizin basit çerçevesi gibi bakmamak, ama ona kendinde ve kendisi için bakmak. Bu tavır hem bir varoluşsal değere hem de etik bir değere sahip. Bu tavır her şeyden önce şimdiki anın sonsuz değerinin, bugünün anlarının sonsuz değerinin ve aynı zamanda beklenmedik bir şans gibi, şükranla karşılanacak yarının anlarının sonsuz değerinin farkına varmamızı da sağlar. Ayrıca yaşamın her anının ciddiyetinin bilincine varmamızı da sağlar. Genellikle yaptığımız şeyleri yapmak, ama alışkanlıkla değil, tersine, sanki ilk kez yapıyormuşuz gibi, yapılan eylemin iyi yapılmış olması için gerekli bütün şeyleri keşfetmeye çalışarak yapmak. Péguy'nün metinlerinden birinde, Saint Louis de Gonzague'nün çocukken söylediği bir sözü anan (çocukluğumda ahlak derslerinde bu söz bize aktarılırdı ve

beni derinden yakalardı) güzel bir parça vardır. Ona, eğer bir saat içinde öleceği söyleneşeydi ne yapacağı sorulur, küçük Gonzague de top oynamaya devam edeceğini söyler. Bunu söyleyerek; yaşamın her anına, ne kadar sıradan ve gösterişsiz olursa olsun, mutlak bir değer verebileceğimizi kabul ediyordu. Önemli olan ne yaptığımız değil, fakat onu nasıl yaptığımızdır. Dolayısıyla ölüm düşüncesi beni, Epikurosçuların ve stoacıların da salık verdiği, şimdi üzerine yoğunlaşma alıştırtmasına yöneltti.

J. C.: Peki söz ettiğiniz şimdiye yoğunlaşma ile her zaman bir erekselliği ve dolayısıyla geleceğe doğru bir yönelimi içeren eylem buyrukları arasında bir uzlaşma nasıl sağlanabilir?

İlk olarak, söz konusu şimdiye yoğunlaşmanın ikili bir özgürleşmeyi içerdüğünün altını iyice çizmek gerekir: geçmişin ağırlığından ve gelecek endişesinden özgürleşme. Bu, yaşamın birbirinden kopuk anlardan ibaret olacağı, şimdinin olmuş olan ve olacak olanla bağlarının kurulmayacağı anlamına gelmez. Ama tam olarak, şimdi üzerine bu yoğunlaşma, gerçekten ne yapabileceğimiz üzerine bir yoğunlaşmadır. Ne geçmişte kalan bir şeyi artık değiştirebiliriz ne de hâlâ olmamış olan üzerinde bir etkimiz olabilir. Etkinlikte bulunabileceğimiz tek an şimdidir. O halde, şimdi üzerine yoğunlaşma, eyleyebilmek için bir gerekliliktir. Buradaki şimdi, matematiksel ve sonsuz küçük bir an değildir; örneğin içinde eylemin gerçekleştiği süre, telaffuz edilen cümlenin, yerine getirilen hareketin veya duyulan melodinin süresidir.

J. C.: Üzerine bir makale de yazdığınız Goethe'nin Faust'undaki şu dizeleri alıntılamaştan hoşlanıyorsunuz: "O zaman zihin ne ileriye ne de geriye bakar. Yalnızca şimdi bizim mutluluğumuzdur." Yalnızca şimdinin bizim mutluluğumuz olduğu nasıl söylenebilir?

Bu konuyu açtığınız için iki nedenle çok memnunum. İlki, Goethe'ye yapılan bu atıf, ruhani alıştırmaların yazılması gereken bir edebi tarihi olduğunu anlamamıza izin verdiği için. Vauvenargues'in şu düsturunu hep çok sevdim: "Yeni ve özgün bir kitap, kocamış hakikatleri sevdirecek olan kitap olsa gerektir."¹ Bu kocamış hakikatler; hem geçmişte çok kuvvetlice yaşandıkları ve dolayısıyla bilinçaltımızı etkilemeye devam ettikleri için hem de yeni kuşakların bunları kendi yaşam deneyimlerinde tekrar etmeleri ölçüsünde hep yeniden doğdukları için her çağda, bizim çağımızda da, tekrar ortaya çıkan hakikatlerdir. Bu temel ruhani tavırlar aslında Batı düşünce tarihine egemen olmuş meditasyon temalarıdır. Şimdiki zaman bu temalardan biridir. İkinci olarak, bana bu makale hakkında konuşma fırsatı verdiğiniz için memnunum, çünkü bu makalenin bazı ayrıntılarının netleştirilmeye ihtiyacı olduğunu fark ettim. Makalenin genel tezi tabii hâlâ geçerli, Goethe, stoacı olduğu kadar Epikürosçu da olan mutluluğun sadece şimdiki anda bulunacağı fikrini yeniden ele aldı. Ona göre antik yaşam ve sanatın karakteristiği; şimdide yaşamamanın yolunu yordamını bilmek, Goethe'nin dediği gibi "anın esenliğini" bilmeleridir.

Çok sarıh, hiçbir şüpheye yer bırakmayan ve sorunuza kısmen cevap verecek *Yaşamın Düzeni* adlı şu küçük şiiri sadece alıntılacağım: "Güzel bir yaşam seni biçimlendirsin mi istersin? / Geçmişten seni kaygılandırarak bir gıdım gelmesin, / Mümkün olan en az şeye sinirlenesin, / Bitimsiz şimdi seni sevindirsin, / Hiç kimseye kin beslemeyesin ve geleceğe gelince, / onu Tanrı'ya bırak gitsin." Mutluluk şimdiki andadır, ilk olarak, sadece şimdiki anda yaşıyor olmamız gibi basit bir nedenle ve sonra, geçmiş ve gelecek neredeyse hep ıstırap kaynağı olduğu için. Geçmiş bizi kederlendirir, ya çok basitçe geçmişte kaldığı

¹ VAUVENARGUES, *Réflexions et maximes* (Düşünceler ve Özdeyişler), s. 400.

ve elimizden kaçtığı için ya da bize bir eksiklik izlenimi verdiği için; gelecek bizi kaygılandırır, çünkü bilinmez ve belirsizdir. Ama her mevcut an bize mutluluk olanağı sunar. Eğer kendimizi stoacı bir perspektifte konumlandırırsak, mevcut an, bize yükümlülüklerimizi yapma, akla göre yaşama fırsatı verir; eğer Epikürosçu bir perspektife yerleşirsek de bize var olmanın hazzını yaşatır, *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde beşinci gezide Rousseau tarafından çok iyi tarif edildiği gibi.

Makalede netleştirilmesi gereken *İkinci Faust*'un mısralarının yorumu: "O zaman, zihin ne ileri ne de geriye bakar. Yalnızca şimdi bizim mutluluğumuzdur." Açıkça bu mısralar *Yaşamın Düzeni* şiiriyle tam olarak aynı fikri ifade ediyor. Faust, Helen ile temasa geçtiğinde ve an üzerine yoğunlaşmayı salık verdiği zaman antik bir dil kullanıyor. Ama bununla birlikte netleştirilmesi gereken bazı şeyler var. *Yaşamın Düzeni* şiirinde öğretilen yaşama sanatı, antik felsefenin yaşama sanatına tıpa tıp uygundur, yani her an, nasıl olursa olsun, bir mutluluk olanağı sunar. Tersine, Faust ve Helen'in karşılaşması durumunda herhangi bir an değil, istisnai bir an, güzel, kelimenin tam anlamıyla olağanüstü bir an söz konusudur. Zira bu anda, büyümlü bir şekilde, ortaçağdan bir adam, Faust ve arkaik antikçağdan bir kadın, Helen karşılaşırlar. İşte bu nedenle Faust, Helen'e "ne geriye ne de ileriye bak, şimdikiyi yaşa" dediğinde, iki aşığın durumuna göndermede bulunuluyor. Aslında Helen geçmiş ve Faust ile karşılaşması arasında bir bağ olmamasından ancak korku duyabiliyor ve yapay denebilecek bir ilişkinin geleceğinden yana kaygı duyuyor. Faust'un demek istediği sonuç olarak: "Düşünme, geçmiş ve geleceğe aldırma, şimdiki fırsattan yararlan, sev!" Öte yandan, Faust'un trajedisi perspektifinden bakınca, bu güzel An'ın eserin başındaki "An"ı karşılık gelip gelmediğini kendimize sorabiliriz. Faust eserin başında, şeytanla olan anlaşmasını sonuca bağlarken şöyle der: "Eğer An'a 'Dur, o kadar güzel-sin ki' dersem, işte o zaman beni zincirleyebilirsin." Burada da-

hi, herhangi bir an değil fakat özellikle mutlu bir an, varoluşun bir tür doruğu söz konusudur ve Helen ile buluşma tam olarak Faust'un bahsettiği bu çok güzel andır. Bu noktada Mephistoteles'in, Faust'un, yalnızca şimdi bizim mutluluğumuzdur, dediğini duyunca anlaşılmaya uygun olarak, neden bu durumu onu kendi egemenliğine almak için kullanmadığı sorulabilir. Belki Faust daha önceki sözlerini kelimesi kelimesine tekrarlamadığı için ve özellikle de gelecekte Helen ile yaşamak istediğinden an'a durma emrini vermediği için. Ne olursa olsun, bütün trajedi boyunca Helen ile olan kısa sahne ve son sahne hariç, Faust sıradan bir şimdiki andan keyif almayı bilmez. Doymak bilmez arzularıyla, geleceğin cazibesiyle bitip tükenmektedir. Goethe'nin gözlerinde bu, modern bir insandır. Ama antikçağın filozofları da kendi çağdaşlarını doymak bilmez arzularla bitip tükenmeleri nedeniyle paylamazlar mı? Goethe, antikler şimdide yaşamayı biliyorlardı derken antik insanın düşsel bir temsilini sunar. Sadece belli filozofların böyle yapmaya çalıştıklarını söylemesi gerekirdi.

Her halükârda, şimdi üzerine yoğunlaşma alıştırmaları; mutlu bir an gelip çattığında, Sartre'ın *Bulantı*'da bahsettiği şu mükemmel anlardan biri ortaya çıktığında, bundan keyif almasını bilmek değil, her anın sonsuz değerini teslim etmektir. Aslında bunu yapmak çok zordur, ama yapabildiğimiz kadarıyla, şimdiki anın zenginliğinin bilincine varmak gerekir.

J. C.: Anın zenginliğinden veya şimdiki andan ne anlıyorsunuz?

Bu zenginlik, bizim ona verdiğimiz, zamanla ilişkimizdeki bir dönüşüm sayesinde vermemiz gereken bir zenginliktir. Genelde yaşamımız kelimenin en güçlü anlamıyla tamamlanmamıştır, çünkü bütün umutlarımızı, özelemlerimizi ve dikkatimizi, şu veya bu amaca ulaştığımızda mutlu olacağımızı söyleyerek, geleceğe yansıtıyoruz. Amaca ulaşıncaya kadar korku içerisindeyiz, ama

ulaştığımızda da artık bizi ilgilendirmiyor ve başka bir şeyin arkasından koşmaya devam ediyoruz. Yaşamıyoruz, yaşamayı umuyoruz, yaşamayı bekliyoruz. Stoacılar ve Epikürosçular, bu nedenle, bizleri zamanla ilişkimizde kökten bir dönüşüm gerçekleştirmeye davet ediyorlar. İçinde yaşadığımız tek anda, yani şimdide yaşamak, gelecekte yaşamamak fakat tam tersine sanki gelecek yokmuş, sanki sadece bugünümüz, bu anımız varmış gibi, onu mümkün olan en iyi şekilde yaşamak, sanki –biraz önce de demiştik– yaşamımızın son günü, son anıymış gibi kendimizle ve bizi çevreleyenlerle ilişki içinde yaşamak. Burada söz konusu olan şey sahte bir trajedi değildir. Bu gülünç olurdu. Anın içinde sahip olabileceğimiz her şeyi keşfetmek için bir araç söz konusu. İlk olarak anda, layığıyla yapılan, kendisi için, dikkat ve bilinçle yapılan eylemi gerçekleştirebiliriz. Kendimize şunu söyleyebiliriz: kendimi şu anda yaptığım eyleme yoğunlaşmaya veriyorum, onu mümkün olan en iyi şekilde yapıyorum. Kendimize şunu da diyebiliriz: buradayım, yaşıyorum ve bu yeterli, yani varoluşun değerinin bilincine varabiliriz, var olmanın hazzından keyif alabiliriz. Bu konuda, burada bir kez daha Montaigne’in, bütün gün boyunca hiçbir şey yapmadığını hisseden kişiye söylediği ölümsüz cümle tekrarlanabilir: “Nasıl? Peki yaşamadınız mı? Bu, uğraşlarınızın sadece en temeli değil, ayrıca da en önemlisidir.”² Şunu da ekleyebiliriz: işte buradayım, uçsuz bucaksız ve olağanüstü bir dünyanın içinde. “Bizi baştanbaşa kozmosla temasa sokan şimdiki andır,” diyordu Marcus Aurelius (VI, 25). Her anda, parçası olduğum söze gelmez kozmik olayı düşünebilirim. Fakat bu bizi üzerine eğilmemiz gereken başka bir temaya, dünya karşısında hayret duyma temasına götürecektir. Şimdilik kısaca, şimdide yaşamanın dünyayı sanki ilk ve son kez görüyormuşuz gibi yaşamak olduğunu söylemekle yetineceğim. Her mevcut an o halde, var olmanın hazzı veya onu iyi

² MONTAIGNE, *Denemeler*, III, 13, Paris, Gallimard, 1962, s. 1088.

yapmanın sevinci olsun, bir mutluluk anı olabilir.

Sürekli bu durum içinde yaşayamayacağımız açık, zira kendini geleceğin büyüünden ve gündelik rutinden özgürleştirmek için büyük bir çaba göstermek gerekir.

J. C.: Bana öyle geliyor ki, kitaplarınızda yukarıdan bakış olarak adlandırdığınız şeyden de çok bahsediyorsunuz.

Bu da bana çok önemli gelen ve yapmaya çalıştığım bir alıştırma. Bir dağın tepesinden, bir uçaktan veya uzay gemisinden yeryüzüne bakış ile hayal edilen, düşünülen, ama yüksek bir noktadan yöneltilen bakış deneyimini şüphesiz varsayan yukarıdan bakışı birbirinden ayırmak gerekir. Yunan medeniyetinde, fizyolojik denebilecek bir yukarıdan bakışın olup olmadığı konusu çok fazla tartışıldı. Hans Blumenberg'in iddiasına bakılırsa insanın, o zamana kadar tanrılara saklı tutulan yukarıdan bakışı gerçekleştirme cesaretini nihayet göstermesi için kati bir tarihsel dönüm noktası olarak Petrarca'nın Ventoux dağına çıkışının yani 26 Nisan 1336'nın beklenmesi gerekiyordu. Basmakalıp fikirleri olduğu zaman araştırmacıları şaşırtan körlüklerin iyi bir örneğiyle karşı karşıyayız. Bu konuda Jacob Burckhardt'ı takip eden Blumenberg'e göre, antik insan, tapınak inşa etme amacı dışında, haz veya merak gereği, hiçbir zaman dağlara çıkmadı. Aslında, Yunanlarda ve Romalılarda yukarıdan bakışın var olduğuna dair birçok delil gösterilebilir. Homeros'ta tehlikenin geldiğini uzaktan gören gözcüler vardır. Aristophanes'in *Bulutlar*'ından Rodoslu Apollonios'un *Argonautika*'sına kadar antik şiirde, pek çok yerde örnekleri görülen yukarıdan bakışları burada sıralamam mümkün değil. Ve sözgelimi Etna'ya çıkıldığı ispat edilmiştir. Aynı şekilde, Greko-Romen sanatta da yukarıdan görülen manzara temsilleri bulunur. Burada ilginç olan, şeylerin üzerine çıkan bir bakış deneyiminin yer ve dünya üzerinde uçan bir zihinsel bakış tahayyülüne izin vermesidir, bu zihinsel bakışa

antikçağın bir ucundan diğer ucuna birçok gönderme yapılır. Hayal gücü ile uçsuz bucaksız uzayı katetmeye, feleklerin hareketine eşlik etmeye ve insan davranışlarını gözlemlemek için bakışını yukarıdan yeryüzüne doğru yöneltmeye dayanan bu alıştırma; Platon'da, Epikuros'ta, Lucretius'ta, hatta İskenderiyeli Philon'da, Ovidius'ta, Marcus Aurelius'ta, Lucianus'ta sık sık betimlenir.

Hayal gücünün ve aynı zamanda anlama yetisinin de ürünü olan bu çaba, her şeyden önce insan varlığını evrenin uçsuz bucaksızlığı içinde konumlandırmaya ve kendisinin ne olduğunun bilincine varmasını sağlamaya yöneliktir. Bize çok önemli gelen birçok insani şeyin, bu perspektiften bakıldığında saçma bir küçüklüğe sahip olduğunu hissettirdiği için, ilk olarak kendi zayıflığının bilincine varmak söz konusudur. Antik yazarlar, özellikle Lucianus, yüksekte bakılınca karınca kavgasına benzeyen ve sınırlarda gerçekleşince iyice gülünç gözükken savaşımlara atıfta bulunur. Aynı zamanda, zihni bütün evreni katedebildiği için, insanın büyüklüğünün bilincine varılması da söz konusudur. Bu alıştırma, bilincin genişlemesine, ruhun sonsuzluk içinde bir tür uçuşuna neden olur, Lucretius'un Epikuros'u betimlerken söylediği gibi. Hepsinden de öte bu alıştırma, bireyin şeyleri evrensel bir perspektifte görmesini ve kendi bencil bakış açısından sıyrılmasını sağlar. Bu nedenle, yukarıdan bakış tarafsızlığa götürür. Böyle bir bakışın tarihçinin bakış açısı olması gerektiğini söylüyordu Lucianus *Comment on écrit l'histoire* (Tarih Nasıl Yazılır) adlı kitabında.

J. C.: Modernler tarafından ve Doğu'da da sıklıkla istismar edilen bir tema bu, ama niyet yergi olduğunda bile (Voltaire'i düşünüyorum), çoğu zaman, ahlaki mesaj unutulmaz.

Bu tema, aynen şimdiki an temasında olduğu gibi, bütün Batı edebiyatında bol miktarda, özellikle Pascal'da, Voltaire'de,

André Chénier’de ama hepsinden önce Goethe’de (örneğin onun *Yerkürenin Üzerinde Süzülen Deha* şiirinde) ve Baudelaire’in şu dizelerle başlayan *Elévation* (Yükselme) adlı hayranlık verici şiirinde gelişti: “Göllerin üzerinden, vadilerin üzerinden, / Dağların, ormanların, bulutların, denizlerin, / Güneşin ötesinde, eterlerin ötesinde, / Yıldızlı kürelerin sınırlarının ötesinde, / Zihnim, sen atılganlıkla hareket ediyorsun.” Yukarıdan bakmayla büyülenen Goethe, insanı yerçekiminden kurtaran sıcak hava balonlarının ilk uçuşlarıyla (1783) kendinden geçmişti. Çağdaş dönem ise uzay uçuşlarına ulaştı ve bu deneyimi yaşayanlar unutulmaz bir şok yaşadılar. Beraberlerinde ise bunu sadece ruhani bir alıştırma olarak yaşayanlarınkine benzer hisler ve fikirler getirdiler. Kendilerini yıldızlar arasında bir yıldız gibi hissettiler ve insanları birbirinden ayıran fiziksel veya ahlaki sınırların ve bütün engellerin beyhudeliğini duyumsadılar. Muazzam bir zenginliğe sahip bir gelenekle karşı karşıya olduğumuzu görüyorsunuz ve ileride bir kitapta bu geleneği betimleyebilmeyi umuyorum.

Yukarıdan bakma ruhani alıştırması, hükmü kalmamış kozmolojisini ve mitolojisini dışarıda bırakırsak, demek ki bugün de hâlâ geçerlidir. Hubert Beuve-Méry’nin yıllarca *Le Monde*’da kaleme aldığı başyazıların başlığını anarak söylersek, bahsettiğimiz aslında kendini “Sirius’un bakış açısı”na yerleştirmektir. Kendini Sirius’un bakış açısına yerleştirmek, tarihinin ve biliminsanının nesnelliğine, tarafsızlığına ulaşmaya çalışmak olduğu gibi, kendini evrensel bir perspektife açmak için kendi beninden kurtulmaktır da. Bu alıştırma, bireyin evrendeki yerinin bilincine varmasına, yani kendi bencil bakış açısından kopmasına ve ayrıca sadece Evren’in Bütün’üne değil, insan topluluğunun Bütün’üne ait olduğunun farkına varmasına yöneliktir. Şeylere yönelik tek yanlı bakış açısından çıkmak, kendini başkalarının yerine koymak.

J. C.: Bizi zorunlu olarak insanlardan uzaklaştırması gereken Si-rius'un bakış açısı ile bizi insanların arasına yerleştiren topluluğa dair kaygı arasında bir çelişki olduğuna inanmıyor musunuz?

Bir keresinde, bir davetiyenin kapağında, referans verilmeden Einstein'a atfedilen ve biraz önce dediklerimi çok iyi bir şekilde ifade eden bir metin okumuştum ve bunu şimdi alıntılama ihtiyacı hissediyorum: "Bir insan, bizim Evren diye adlandırdığımız Bütün'ün uzay ve zamanda sınırlanmış bir parçasından başka bir şey değildir. Bununla birlikte, o, kendi kişiliğini, düşüncesini, duygularını ayrı bir varlık olarak kabul eder. Bu, bir tür optik yanılsama, bizi bir çeşit zindana kapatan bir yanılsamadır, çünkü orada sadece kendi özlemlerimizi görüyor ve sevgimizi bize en yakın olan çok az sayıda kişiye veriyoruz. Bu dar sınırlardan çıkmak ve kalbimizi bütün canlı varlıklara ve bütün ihtişamı içinde doğaya açmak bizim ödevimizdir. Kimse bu amaca tamamen ulaşmaz, ama buraya ulaşmak için verdiğimiz çabalar kendimizi özgürleştirmemize ve içsel bir güven duymamıza katkıda bulunur." İnsanın kendi sınırlarından çıkmasını sağlayan, insanlığı Bütün içinde konumlandıran ve aynı zamanda, Bütün'ün parçası olduğumuzun farkına varmamızı sağlayarak kalbimizi bütün canlı varlıklara açan tam olarak işte bu yukarıdan bakıştır. Bu metindeki her şey stoacıdır, bilgeliğin erişilmez karakteri fikri bile. Gerçekten de Einstein'ın mı bu metin? Michael Case ile beraber yıllarca Einstein'ın basılmış eserlerinde bu metni aradık. Bulmak imkânsız. Belki de bir mektupta mı saklı? Yazılanlar büyük biliminsanının fikirlerine gerçekten de karşılık geliyor. Örneğin Einstein, bir insanın otantik değerini bilmek için, onun hangi amaç uğruna ve ne dereceye kadar kendi beninden kurtulduğunu sormamız gerektiğini yazar.³ Her ne olursa olsun, alıntı-

³ EINSTEIN, *Comment je vois l'univers* (Evreni Nasıl Görüyorum), Paris, Flammarion, "Champs Flammarion," 1979, s. 11.

ladığım metinde; bir taraftan, taraflı bakış açısından evrensel bakış açısına geçiş ile diğer taraftan, kendini insan topluluğunun hizmetine sunma ödevinin bilincine varma arasındaki yakın ilişki görülür.

J. C.: İnsan topluluğu için duyulan bu kaygı bütün antik felsefe okullarında bulunur mu, yoksa bu tamamen stoacılığa özgü müdür?

Bunu, Platon'un Sirakusa'daki politik reform girişimlerinde dahi görüyoruz. Daha sonra Epikuros'ta bir ilerleme görülür; o, okul yaşantısında özgür insanlar ve köleler arasında bir ayrım yapmaz. Nihayet insan türü fikri, site kavramını akıllı varlıklar topluluğuna genişletmeleri ölçüsünde, sadece stoacılarda ortaya çıkmış gibi görülür. İnsan nedir? sorusunu sorar Epiktetos (II, 5, 26) ve şöyle cevap verir: sitenin parçası, yani tanrılardan ve insanlardan oluşan büyük sitenin ve bu evrensel sitenin imajından başka bir şey olmayan küçük sitenin parçasıdır.

Bütün insanların üstün onurunun teslim edildiği ve içinde insan hakları fikrini barındıran en kesin stoacı metin Seneca'da bulunur. *Lucilius'a Mektuplar* adlı eserindeki bir mektubunda (95, 33) çıplak ve silahsız insanların, suçlarının cezası olarak ölümüne gönderildiği arena gösterilerini eleştirir ve burada "insan, insan için kutsal şeydir" ifadesini kullanır; dikkatinizi çekerim, bu ifadeyi suçlu olarak görülen insanlar için kullanıyor. İnsan için kutsal bir şey olan, o halde; insan olmak sıfatıyla insandır. Bir antikçağ insanı için "kutsal" sözcüğü dini değer ile yüklüdür. Epiktetos'a gelince, o da kölelerden "Tanrı'nın oğulları" olarak bahsedecektir.

Böylece stoacılar, insan topluluğuna hizmet konusunda, insanın toplumsal yönelimi denebilecek konularda ve dolayısıyla filozofun politik ödevleri konusunda keskin bir anlayışa sahip oldular. Bununla birlikte, onların gözünde filozof, bir devlette politik

eylemde bulunmamalıdır, çünkü bunu yapmak için ahlaki ilkelere vazgeçmek zorunda kalacaktır. Ahlak ve politika arasında sınırlı bir ilişki öngörürler.

J. C.: Antik tarihte, stoacılığın veya stoacıların gerçekleştirdiği politik eylemlerin izlerine rastlıyor muyuz?

Stoacıların gerçekleştirdikleri politik eylemlerin tanıklıkları antik stoacılığın tarihi boyunca gözlemlenebilir. MÖ 3. yüzyılda Sparta kralı Cleomenes reformlarında stoacı Sphairos'tan esinlenmiştir. Cleomenes her türlü toplumsal sınıf bölünmesine karşı çıkarak bütün yurttaşlar arasında mutlak eşitliği, kadınlar ve erkekler arasında eşitliği, toprakların paylaşımını ve borçların ertelenmesini sağlar. MÖ 2. yüzyılda ise Grakların ünlü tarımsal reformları stoacı bir ortamda, Scaevola ailesinin ve stoacı Blossius'un etkisi altında hazırlanmıştır. Bu reformlar, yoksulluğa karşı merhamet duygusundan esinlenmiştir ve bu duygular, Tiberius Gracchus'un bir söylevinin bir pasajında dikkat çekici bir şekilde ifade edilir. Filozof Blossius, Tiberius Gracchus'un mağlubiyetinden sonra, Asya'ya, Romalıları karşı Pergamon krallığını savunan ve politik programında kölelerin özgürleşmesini ve yurttaşların eşitliğini bulunduran Aristonikos'un yanına kaçacaktır. Quintus Mucius Scaevola gibi taşra yöneticileri, taşrayı yönetirken stoacılığın insanlıktan yana ilkelerini de uyguladılar.⁴ Ama kendimi tarih dersi vermeye kaptırdım. O halde hızlıca istemeyerek, stoacıların İsa'dan sonra I. yüzyılda imparatorluğa olan muhalefetlerini hatırlatıp bitiriyorum.

J. C.: Ama bir sonraki yüzyılda bir stoacı imparator olacak ve bu da sizin sevgili Marcus Aurelius'unuz. Onun yönetiminde stoacılığın izleri tespit edilebilir mi?

⁴ I. HADOT, "Tradition stoicienne..." bölümünden alıntı. 7, n. 1.

Kesin olan bir şey var. Marcus Aurelius kral Cleomenes veya Graklar gibi heyecan uyandırıcı reformlar tasarlamadı. Fakat kitabında, yasaların herkes için eşit olacağı, herkesin konuşma özgürlüğüne sahip olacağı ve tebaanın özgürlüğüne saygı duyulacak bir devlet için savaşıyor ve ölen –stoacı veya değil– herkese övgüde bulunur. Dolayısıyla, duygudaşlığının ne yönde olduğu açıkça görülüyor.

Onun meşgul olduğu şeylere tanıklık edecek, yönetimiyle ilgili ayrıntılardan birkaç örnek verelim. Ayrıntılardan bahsediyorum çünkü Marcus Aurelius, imparatorun ilk ödevinin ayrıntılarla ilgilenmek, örneğin yurttaşları devlet memurlarının suiistimalinden veya adli hatalardan korumak olduğuna ikna olmuşa benziyor. Tarihçiler ve antik hukukçular onun adaleti sağlamak için, adli oturumların süresini uzatarak, birisine haksız yere hüküm vermekten korkarak, savunma hakkını mümkün olan en iyi şekilde gözeterek, gösterdiği özeni methederler. Marcus Aurelius'un yasa koyma şekli, devlet hazinesi karşı çıktığında bile, onun kölelerin azat olmasını kolaylaştırma kaygısını ortaya koyar. Burada Aurelius, özgürlük hakkının bütün parasal saiklerin önünde olması gerektiği ilkesini takip eder. Taşra bölgelerine çok büyük vergiler yüklememek için, Cermen köylerine para sağlamak üzere, imparatorluk ailesine ait çok değerli eşyaları satmıştır. İp cambazı çocukların ölümcül düşüşlerini öğrenmiş ve bundan böyle bu tür kazalardan kaçınmak için koruyucu şiltelerin ve ağların yerleştirilmesini zorunlu kılmıştı. Mütevazı yurttaşlara yöneltilen bu dikkat bu çağ için nadir bir örnektir. Az sayıda imparator, kendileri için anlamsız bu tür ayrıntılarla alakadar olacaktı.

J. C.: Stoacılar tarafından öğütlenen ruhani alıştırmalar arasında bizim için en değerli olanının insan topluluğu için duyulan bu kaygı olduğu konusunda anlaşacağımızı düşünüyorum.

Evet, Marcus Aurelius'un kitabında işaret ettiği şeyler çok değerli. İmparatorun kitabında kendi kendine verdiği öğütlerde, eylem adamını bekleyen tehlikeleri meydana çıkarmak konusunda sıradışı bir kavrayıcılık var. Başkalarına saygı göstermek, tam anlamıyla tarafsız kalmak, tamamen çıkarsız olmak, iyiliği bilincinde olmadan yapmak, eylemine bencilce bağlanmamak, başkalarının öğütlerine kulak vermek konularında özen göstermek gerekir. Bütün bu ikazlar bugün de değerlerini koruyor.

Daha genel bir şekilde bakıldığında, insan topluluğu için duyulan bu kaygı, felsefi düşüncenin ve yaşamın özsel bir boyutudur. Platon'un yazdığı savunmada Sokrates, yalnızca başkalarıyla ilgilenmek adına kendi kişisel çıkarlarını önemsemediği konusunda ısrar eder. Elbette onun sadece ruhlarla ilgilendiği söylenebilir. Ama antikçağda, Tiberius Gracchus veya Quintus Mucius Scaevola gibi, insanların ve özellikle de yoksulların refahını kendisine tasa eden filozof devlet adamları da vardı.

Bu perspektif içinde, günümüzde sefaleti, acıyı, hastalıkları azaltmaya çalışan bütün eylemlerin ve etik motiflerden ilham alan bütün politik eylemlerin; Vaclav Havel'in "Politika, bu adalayı tek şey ve zaten benim de uygulanmasına razı olacağım tek politika; komşunun hizmetinde, topluluğun hizmetinde olan politikadır"⁵ diye yazarak betimlediği bütün bu eylemlerin, kelimenin en güçlü ve en asil anlamıyla felsefi olarak düşünülebileceğini söyleyeceğim.

J. C.: Eserlerinizde sıkça önümüze çıkan son bir tema ise varoluşun ve evrenin görkemi karşısında duyulan hayrettir. Sanıyorum bunu da antik filozofların hep canlı kalan tavırlarından biri olarak düşünüyorsunuz.

⁵ Vaclav HAVEL, *Méditations d'été*, (Yaz Düşünceleri), Paris, 1992, s. 137.

Bu soruyu sorarak, biraz önce göndermede bulunduğum fikre tekrar geri dönme fırsatı veriyorsunuz bana: Şimdiki anda yaşamak; sanki dünyayı son kez, ama aynı zamanda ilk kez görüyormuşuz gibi yaşamaktır. Dünyayı sanki ilk kez görüyormuşuz gibi görmeye çabalamak; şeyler üzerinde sahip olunan alışlagelmiş ve uzlaşım sal bakıştan kendini kurtarmak ve gerçekliğin ham, naif bakışını yakalamaktır; dünyanın, genelde gözümüzden kaçan görkeminin farkına varmaktır. Dünyanın görünümü beklenmedik bir şekilde aniden gözümüzün önünde belirseydi, insanın hayal gücü daha muhteşem bir şeyi tasarlayamazdı derken Lucrētius’un yapmaya çalıştığı budur. Ve Seneca dünyaya baktığı zaman kendisini çarpan şaşkınlıktan bahseder ve çok kere bu dünyaya sanki ilk defa bakıyormuş gibi baktığını söyler.⁶

Dünyanın var olmasının olağanüstü mucizesi karşısındaki bu şaşkınlığı ve hayreti Batı edebiyatının bir bölümünün tamamında buluruz. 17. yüzyılda, Thomas Traherne’in *Poèmes de la Félicité*’de (Mutluluk Şiirleri) hayranlık uyandırıcı şiirleri vardır. Bu şiirlerden *Emerveillement* (Hayranlık) adındakini Jean Wahl çevirme zahmetine girmiştir: “Tüm gördüklerim bana bir mucize gibi gözüküyordu.” 19. yüzyılın başında da yine Goethe karşımıza çıkıyor, örneğin *İkinci Faust*’taki Lyncée’nin şarkısı var: “Bütün şeylerde ebedi süsü görüyorum.” Ve daha yakın tarihli olarak, başkalarıyla birlikte tabii (“bu dünyada olmak görkemli bir şeydir” diyen) Rilke ve en yetkin deneyiminin dünyanın varoluşu karşısında duyduğu hayret olduğunu söyleyen Wittgenstein var.

O halde, dünyanın varlığı karşısında hayret duyarken yalnız değilim. Ama bir noktada tereddüt ediyorum: Lyncée’nin bahsettiği şu süs; korkuyu, hayvanların ve aynı zamanda insanların da yaşam savaşı için vahşice yırtınmaları karşısında duyulan

⁶ LUCRECE, *De la nature des choses* (Şeylerin Doğası Hakkında), II, 1023; SENEQUE, *Lettres à Lucilius* (Lucilius’a Mektuplar), 64, 6.

korkuyu saklayan şatafatlı bir örtü olmasın? Varoluş, doğanın parçalarının birbirlerine karşı yürüttükleri gaddar bir savaşın sonucu değil mi? Stoacılar bize dünyayı nasılsa öyle, insanbiçimci temsillerimizden bağımsız olarak görmek gerektiğini söylerler. Bu sertlikte hakiki bir şeyler var. Yırtıcı hayvanların avlarını parçalayarak yediklerini gördüğümüz bazı doğa filmleri nihayetinde bu dehşetin görkemli bir şey olduğunu düşündürür. Ve Aristoteles, sanat eserlerindeki temsilleri karşısında hayranlık duyduğumuz halde, doğada gördüğümüz dehşet verici ya da iğrenç şeylerden neden hoşlanmadığımızı kendine sorarak şaşırıyordu. Doğayı gerçekten bilen kişi onun tiksiniç yönlerini de sevmelidir. Doğanın bütün eserlerinde, diyordu Aristoteles, harikulade bir şey vardır.

Ama acı çeken ve sefalet içinde olan milyarlarca insan için dünyada varoluş gerçekten harika bir şey olarak gözükemez. Bu şeyleri görmek güzeldir, diyordu Schopenhauer, ama onlardan biri olmak ise tamamen başka bir meseledir. Felsefi yaşam, bilinçli bir şekilde tam olarak onlardan biri olmayı göze alma cesaretine dayanır. Bazı insanlar, Montaigne'in işaret ettiği gibi bazen çok basit ve çok "sıradan" olanları, bu cesarete sahip olurlar ve böylece felsefi yaşamın içine girerler. Acı çekiyorlarken ve kendilerini çaresiz bir durum içinde bulduklarında bile, bazen dünyada varoluşu muhteşem bir şey olarak görmeyi başarırlar. Montreal'de yapılan bir konferanstan sonra dinleyicilerimden biri, Rosa Luxemburg'un hapisane mektuplarını okumam gerektiğini, çünkü orada benim dediklerime benzer şeyler bulunduğunu söyledi. Luxemburg'un 1917-18 arasındaki tutsaklığında (1919'da öldürülmüş olsa gerek) yazdığı mektupları okudum ve bunların neredeyse her birinde, dünyanın güzelliğine atfedilmiş bir ilahi buldum. Rosa Luxemburg göğe, bulutlara, çiçeklere, kuşlara hayranlık duyar ve şöyle yazar: "Böylesine bir göğün karşısında nasıl kötü veya bayağı olunabilir?" Ve sonra, Soljenitsin'in şu kahramanı da, *İlk Çember*'de, hapishanedeki

hislerini, yatağına uzanmış ve gözlerini harap durumdaki tavana dikmiş halde, şöyle tasvir eder: “Var olmanın salt sevinci beni titretiyor.”

Sonuç olarak, dünya belki muhteşem ve sıklıkla gaddar ama hepsinden önce esrarlıdır. Hayranlık duyma; şaşırma, şaşkınlık veya dehşet haline de gelebilir. Lucretius, Epikuros’un kendisine aşık hale getirdiği doğa görüşünden bahsederken şöyle haykırır: “Bu manzara karşısında, bir tür tanrısal haz ve korku ürper-tisi ele geçiriyor beni.” Bunlar, bizim dünya ile ilişkimizin iki bileşeni; hem tanrısal haz hem de dehşet. Bildiğim kadarıyla bu metin, deneyimimizin bu boyutunu ima etmesi bakımından antikçağda tek. Belki buna, biraz önce bahsettiğimiz Seneca’nın şaşkınlığını da eklemek gerekir. Bu korkudan ürperme, Goethe’nin Faust’una göre, insanın, gerçekliğin esrarlı karakteri karşısında yaşadığı kutsal ürpertiye bildirir, ki bu kutsal ürperti, der Goethe, “insanın en iyi parçası”dır, çünkü dünya hakkındaki bilincimizin bir yoğunlaşmasıdır. Modernler yani Schelling, Goethe, Nietzsche, Hugo von Hofmannsthal, Rilke (ilk Mersiyesi’nde şöyle yazar: “Zira güzel, dehşetin başlangıcından başka bir şey değildir.”) ve Marleau-Ponty de antıklara nazaran dünyanın varoluşundaki esrarlı ve tuhaf yanı daha iyi ifade ettiler ve belki de daha iyi hissettiler. Bu kutsal ürperti irade ile üretilemez, ama onun bizi ele geçirdiği nadir anlarda ondan kaçmaya çalışılmamalıdır, çünkü varoluşun söze gelmez gizemine göğüs germe cesaretine sahip olmak gerekir.

SONSÖZ

Şimdi benim için arkadaşlarıma derin minnettarlığımı sunma vakti geldi. İlk olarak hem sevgili meslektaşlarım hem de uzun zamandır arkadaşlarım olan ve çok önemli problemler üzerinde düşüncelerimi ifade etmemi, bu düşünceleri geliştirmemi sağlayan Arnold I. Davidson ve Jeannie Carlier'e derin minnettarlığımı sunmak isterim. Hélène Monsacré bu söyleşilerin gerçekleşmesi için çok yardımda bulundu. Bizden hiç esirgemediği teşvikleri ve tavsiyeleri için ona bütün kalbimle teşekkür ederim. Çok sevdiğim meslektaşlarım Sandra Laugier, Jean-François Balau-dé, Alain Segonds'dan da değerli tavsiyeler aldım, bu eserin son halini okuyarak bana çok yararlı uyarılarda bulundular. Bu kitap candan bir sevgi ve dostluk atmosferinde doğdu.

Bu söyleşilerin sonunda *Epiktetos'un Konuşmaları*'nın yazarı Arrien gibi yapmak istiyorum. O, kitabını bitirmek için başka yazarlardan, onun gözünde kendi demek istediği her şeyi özetleyen birçok metin alıntılanmıştı. Ben ise, kronolojik sırayı takip ederek, varoluş hissi veya kozmik ve "okyanussal" his hakkında, alıntılamaadığım veya tamamını alıntılamaadığım metinlerden oluşan kısa bir antoloji sunacağım. Onları yorumlamak, onları tatsızlaştırmak olacaktı. Kendilerini anlatıyorlar zaten. Bu antoloji okurumla, bu sefer dolaylı şekilde, yine bir iletişim kurma aracı olacak.

TCHOUANG TSEU

Tao hakkında eski bir şarap fıçısındaki sinek ne bilebilirse ben de sadece onu biliyordum. Eğer üstat gelip kapağımı kaldırmasaydı, evrenin yüce bütünlüğünden hep habersiz kalacaktım.¹

SENECA

Bana gelince, bilgeliliği temaşa etmeye fazlasıyla zaman ayırmak alışkanlığımdır: Başka zamanlarda dünyaya baktığımda hissettiğim şaşkınlıkla bakıyorum ona; ve çok kere bu dünyaya sanki ilk defa bakıyormuşum gibi baktığım olmuştur.²

PASCAL

Ne beni bu dünyaya koyanın kim olduğunu, ne dünyanın ne olduğunu ne de kendimin ne olduğunu biliyorum... Beni çevreleyen evrenin ürktücü uzamlarını görüyorum ve bu devasa yayılımın bir köşesinde; bir başkası yerine neden bu yerde olduğumu, beni önceleyen ve benden sonra da sürecek olan ebediyetin neden bu küçük zaman diliminin bana yaşamam için verildiğini bilmeden takılıp kalmış bulunuyorum. Her yanda, beni bir atom ve yalnızca bir an süren geri dönüşsüz bir gölge gibi hapseden sonsuzluklar görüyorum sadece. Bildiğim tek şey bir süre sonra ölmem gerektiği, ama hiç bilmediğim ise kaçınamayacağım bu ölümün kendisi.³

¹ TCHOUANG-TSEU, *L'oeuvre complète* (Bütün Eserleri), XXI, *T'i-en Tseu Fang, Philosophes taoistes* (Taoist Filozoflar) içinde, Paris, Gallimard, Bibl. de Pléiade, 1980, s. 244.

² SENEQUE, *Lettres à Lucilius* (Lucilius'a Mektuplar), 64, 6.

³ PASCAL, *Pensées* (Düşünceler), Brunschvicg baskısı, Paris, 1971, s. 418. Paskal kuşkuyu muhafaza etmek isteyen birinin hislerini ifade ediyor ama burada varoluş gizeminin dikkate değer bir tasviri var.

ROUSSEAU

Diğer bütün duygulanımlardan soyulmuş varoluş hissi kendi başına doyum ve huzur veren değerli bir histir. Bu his tek başına, varoluşu değerli ve hoş kılmada yeterli olabilir, ancak bunu sadece, durmadan bizi bu histen ayırmak ve yaşanan hoşluğu bozmak için üzerimize gelen kösnül ve dünyevi etkileri kendisinden uzaklaştıracılabilenler başarabileceklerdir.

İnsan, kendini özdeş hissettiği bu güzel sistemin⁴ uçsuz bucaksızlığı içinde tatlı bir sarhoşlukla kendini kaybeder. Böylece bütün tekil nesneler onun gözüne çarpmaz ve bütün dışında hiçbir şeyi ne görür ne de hisseder.⁵

KANT

Giderek daha sık ve daha çok sebatla üzerinde düşünüldüğü ölçüde iki şey, ruhu hep yenilenen ve artan bir hayranlık ve saygıyla doldurur: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası... Bunları varoluşumun bilincine dolaysız olarak katıyorum.⁶

GOETHE

Kutsal ürperti, işte insanın en iyi parçası. Ne mutlu ki, dünya ona yaşadığı şeyin bedelini ödetiyor. Yakalandığı bu ürperti içerisinde, olağanüstü gerçekliği derinlerinde hissediyor.⁷

Hayret duygusu için yaşıyorum.⁸

Kökensel fenomenlerin dolaysız algısı bizi bir çeşit iç sıkıntısına (angoisse) sürükler.⁹

⁴ "Bütünlük" anlamında.

⁵ ROUSSEAU, *Les Reveries du promeneur solitaire* (Yalnız Gezerin Hayalleri, Beşinci ve Altıncı Gezinti).

⁶ KANT, *Critique de la raison pratique* (Pratik Aklın Eleştirisi), çev. Gibelin, Paris, 1983, s. 175.

⁷ GOETHE, *Faust II*, mısra 6272.

⁸ GOETHE, *Parabase*, mısra 12.

⁹ GOETHE, *Maximes et réflexions* (Özdeyişler ve Düşünceler), 16,

W. BLAKE

*Bir kum taneciğinde bir Dünya
Yabani bir çiçekte bir gök görmek
Sonsuzluğu avucunun içine
Ebediyeti bir saate sığdırmak¹⁰*

THOREAU

Kızılağacın ve kavağın kıpırdayan yapraklarıyla kurduğum duygudaşlık neredeyse nefesimi kesiyor; aynen göl gibi, iç huzurum bozulmadan dalgalanıyor.

Neden kendimi yalnız hissedecekmişim? Gezegenimiz Samanyolu'nda değil mi?

Doğanın içinde tuhaf bir özgürlükle, onun ta kendisinin bir parçası haline gelmiş olarak, gidip geliyorum.

En şaşırtıcı ve en gerçek olgular insandan insana iletilemez. Gündelik yaşamımın en hakiki hasadı, sabahın ve akşamın renk tonları kadar ele gelmez ve anlatılmazdır. Ele geçen bir tutam yıldız tozu ve içinden geçerken yakaladığım bir parça gökkuşağı.¹¹

NIETZSCHE

Yalnızca tek bir anda evet dediğimizi varsayalım, böylece sadece kendimize değil bütün varoluşa evet demiş olacağız. Zira ne kendimizde ne de eşyada hiçbir şey yalıtılmış değildir. Ve yine bir kez olsun, eğer mutluluk ruhumuzu titreştirdiyse, ruhumuzda

Hamburg, s. 367.

¹⁰ W. BLAKE, *Augures d'Innocence* (Masumiyet Kehanetleri), *Oeuvres de W. Blake* (W. Blake'in Eserleri), çev. De P. Leyris, c. II, Paris, 1977, s. 152-153

¹¹ THOREAU, *Walden*, çev. Landré-Aubier, 1967, s. 253-255 ve 379.

çınladıysa, bu yegâne olayın koşullarının yaratılması için bütün ebedilikler zorunlu olduğu ve bütün ebediyet, evet dediğimiz bu biricik anda, onaylandığı, geri alındığı, aklандığı, olumlandığı içindir.¹²

F. THOMPSON

Yakın veya uzak

Her şey

Gizli bir şekilde

Bağlıdır birbirine

Ölümsüz bir kuvvet ile

Öyle ki, bir çiçek koparamazsınız

Bir yıldıza rahatsızlık vermeden.¹³

HUGO VON HOFMANNSTHAL

İnsanların çoğu yaşam içerisinde değil, bir simulakr içinde, içinde hiçbir şeyin var olmadığı ama her şeyin sadece işaret ettiği bir tür muamma içinde yaşarlar. Ben her şeyin varlığını derinlemesine deneyimlemek isterdim...¹⁴

Bir şey asla tam olarak olduğu gibi ifade edilemez.¹⁵

Kırda, tarlaların ortasında ilerliyordu, on altı yaşındaki genç

¹² NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, içinde, 1886 sonu-1887 ilkbaharı, 7 [38], c. XII, Paris, Gallimard, s. 298.

¹³ F. THOMPSON, *La Maitresse de Vision* (Vizyonun Sahibesi), *Poèmes choisis* içinde, P. Danchin'in çevirisinin biraz modifiye edilmiş hali, Paris, 1961, s. 186.

¹⁴ H. VON HOFMANNSTHAL, *Lettre à Edgar Karg* (Edgar Karg'a Mektuplar), 18 Haziran 1895, aktaran J.-Cl. Schneider ve A. Kohn, H. VON HOFMANNSTHAL, *Lettre de Lord Chandos et autres textes* (Lord Chandos'un Mektubu ve Diğer Metinler), Paris, 1992, s. 223.

¹⁵ *Ibid.*

*oğlan çocuğu, gözlerini gökyüzüne doğru kaldırdığında göğü çok yüksekte kateden sürü halindeki beyaz balıkçıları gördü ve bundan başka hiçbir şey, mavi gökyüzünde süzülen canlı yaratıkların beyazlığından başka, birbirlerinin karşısında duran bu iki renk dışında hiçbir şey görmedi. İşte bu anda ebediyetin söze gelmez hissi ruhuna işledi, bağlı olanı kopardı, kopmuş olanı bağladı öyle ki; ölü gibi yere yığıldı.*¹⁶

RILKE

*Varoluşumuzu mümkün olduğunca bütünlüklü biçimde kabul etmeliyiz. Bütün, kavranılamaz olan bile burada mümkün hale gelmeli. Aslında bizden beklenen tek cesaret, tuhaf, olağanüstü, açıklanamaz olanla yüzleşmektir. Açıklamaya gelmez olan karşısında duyulan korku, sadece bireyin varoluşunu değil aynı zamanda insanın insanla olan ilişkilerini de yoksullaştırdı, onları, kıyıda güvenli bir yerde korumak için, sonsuz olanaklar ırmağında çıkardı.*¹⁷

WITTGENSTEIN

*[...] benim en yetkin deneyimim... bunu tasvir etmenin en iyi yolu sanırım şunu söylemek olacaktır; ben bu deneyimi yaşadığımda, dünyanın varoluşu karşısında hayret duyarım... Ve şimdi de dünyanın varoluşu karşısında hayret duymaya dayanan deneyimi şunları söyleyerek tasvir edeceğim: bu, dünyayı bir mucize gibi görme deneyimidir.*¹⁸

¹⁶ H. VON HOFMANNSTHAL, *Lettres du voyageur à son retour* (Geri Dönen Yolcunun Mektubu); *Lettre de Lord Chandos*, çev. De J. Cl. Schneider ve A. Kohn, Paris, 1992, s. 156-7. Ramakrishna söz konusu.

¹⁷ Rainer Maria RILKE, *Genç Bir Şaire Mektuplar*, Paris, Grasset, 1937, s. 92-3

¹⁸ WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations* (Dersler ve Konuşmalar) içinde, *Conférence sur l'éthique* (Etik Üzerine Konferans), çev.

CEZANNE

*Uçsuz bucaksızlık, dünyanın inişli çıkışlı akışı, ufacık madde-
nin içinde.*¹⁹

H. LABORIT

*Deniz deneyimi, bireylerarası bir ilişkiye indirgenemeyecek
kadar genel ve mistiktir... Yıldızlı güzel bir gecede, denizde tek
başınayken, kozmosun uçsuz bucaksızlığı ve ihtişamı karşısında
hayrete düşmüş, ona katılmaktan başka bir şey elinizden gelmez
ve kelimeler bunu tasvir etmekte kifayetsiz kalırken, kendinizi bu
büyük uzay içerisinde yutulmuş hissederken yaşanan deneyim ile
kültürel bir ortamda konumlanan bireylerarası ilişki arasında
özel bir fark vardır. Denizde, artık kendim olmam, ben artık
Kozmos olurum.*²⁰

Fauve, Paris, 2000, s. 148-53.

¹⁹ J. GASQUET, *Cézanne*, Paris, 1988, s. 154.

²⁰ Henri LABORIT, biologiste (Biyolog), *Le Monde Dimanche*, 24 Ni-
san 1983.

Antikçağda bir yaşam tarzı, yaşama dair bir seçim, hatta sağaltım yolu olarak görülen felsefe, günümüze bu özelliklerinden koparak geldi. Modern çağların filozofu orijinal olmaya çalıştıkça, felsefe bizden uzaklaşıp karmaşıklaştı; kişisel ve toplulukla ilgili yanlarını bir bir kaybetti. Modern felsefenin bulanık kavramlarının umutsuzluğa sürüklediği felsefecilerden biri de Pierre Hadot. Diyaloglardan oluşan Hadot'un bu kitabı, her şeyden önce felsefeyi ve kavramlarını sadeleştirme girişimi olarak görülmelidir.

Bu kitap herkes için yazıldı. Bu kitabın sadece "meslekten" felsefecilere değil, daha bilinçli, daha rasyonel, başkalarına ve dünyanın uçsuz bucaklığına daha açık olmak isteyen herkese sunacak bir şeyleri var. *Yaşam İçin Felsefe*, felsefenin antikçağdan günümüze dek geçirdiği değişimleri, katettiği yolları renkli anekdotlarla, Goethe'den Rilke'ye pek çok edebiyatçının eserlerine göndermelerle betimliyor. Hadot her fırsatta "şu sıralar pek moda olmayan" Bergson'un cümlesini hatırlatıyor: "Felsefe bir sistem inşası değildir. Felsefe, bir kişinin kendisine ve çevresine naif biçimde bakma kararı almasıdır."

ISBN 978-605-5302-02-3



18 TL

www.pinhanyayincilik.com