LUC FERRY

GENÇLER İÇİN BATI FELSEFESİ

ÇEVİREN: DEVRİM ÇETİNKASAP



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

2. baskı

Genel Yayın: 1440

FELSEFE

LUC FERRY
GENÇLER İÇİN
BATI FELSEFESİ

ÖZGÜN ADI
APPRENDRE A VIVRE TRAITÉ DE PHILOSOPHIE
A L'USAGE DES JEUNES GENERATIONS

FRANSIZCA ASLINDAN ÇEVİREN
DEVRİM ÇETİNKASAP

COPYRIGHT © 2006, PLON
© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2007
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
ORÇUN TÜRKAY

DİZİN
ERKAN IRMAK

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASKI: 1500 ADET, NİSAN 2008
11. BASKI: 1000 ADET, EKİM 2009

ISBN 978-9944-88-327-6

BASKI
SENA OFSET
LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK 6. KAT NO: 4NB7-9-11
TOPKAPI 34010 İSTANBUL
(0212) 613 38 46
Sertifika No: 12064

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, NO: 144/4 BEYOĞLU 34430 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Luc Ferry

gençler için
Batı Felsefesi

Çeviren: Devrim Çetinkasap

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz ..... **IX**

I

Felsefe Nedir? 1

II

Antik Felsefeden Bir Örnek: Stoacılara Göre Bilgelik Sevgisi 15

1. Theoria: Kozmik Düzenin Temaşası 17
2. Etik: Kozmik Düzeni Örnek Alan Bir Adalet 25
3. Bilgelik Aşkından Bilgeliğin Yaşanışına: Ölüm Korkulacak Bir Şey Değil Bir Geçiştir Sadece; Çünkü Biz, Kozmosun Ebedi Bir Parçasıyız 29

III

Hıristiyanlığın Yunan Felsefesi Karşısındaki Zaferi 47

1. Theoria: Kutsalın Kozmik Nizamla Özdeş Olmaktan Çıkıp Bir Kişide -İsa'da- Cisimleşmesi; Dinin, İmana Yer Açmak İçin Aklın Kullanımını Sınırlama Çağrısı 50
2. Etik: Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik. Modern İnsanlık Fikrinin Doğuşu 61
3. Bilgelik: Nihayet Kişisel Ölümsüzlüğü Vaat Eden, Sevgi Yoluyla Kurtuluş Doktrini 67

IV

Hümanizm veya Modern Felsefenin Doğuşu 81

1. Yeni Bir Bilgi Teorisi: Verili Olmayıp İnşa Edilen Bir Dünya Düzeni 85
2. Teorik Devrime Koşut Bir Etik Devrim: Taklit Edilecek Model, Antiklerin Doğası Gibi Verili Değilse, Onu İcat Etmek Gerekir 89
3. Ahlaki Sorgulamadan Kurtuluş Meselesine: Bu İki Alanın Niçin Asla Birbirinin Yerini Tutamayacağına Dair 121

V

Postmodernlik: Nietzsche Örneği 129
1. Theoria'nın Ötesi: Kozmos'tan, Tanrı'dan ve Aklın "Putlarından" Sıyrılmış, Bir "Şen Bilgi" 137
2. İyinin ve Kötünün Ötesinde: Ahlak Karşıtının Ahlakı veya "Grand Style" Kültü 152
3. Benzersiz Bir Kurtuluş Düşüncesi: Amor Fati (Şimdiki Anı, "Kader"i Sevmek) Doktrini, "Oluşun Masumiyeti" ve Ebedi Dönüş 164
Nietzsche'yle İlgili Yorumlar ve Eleştiriler 174

VI

Yapısökümün Ertesinde Çağdaş Felsefe 179
1. Theoria: Yepyeni Bir Aşkınlık Düşüncesine Doğru 207
2. Ötekinin Kutsallaştırılmasına Dayanan Bir Ahlak: İnsanın Yüceltilmesi 215
3. Kurtuluş Meselesini Yeniden Düşünmek: Büyümek Neye Yarar? 218

Sonuç Yerine... 233
Bibliyografya 237
Dizin 239

Gabrielle, Louise ve Clara'ya.

Önsöz

Qu'est-ce qu'une vie réussie? adlı kitabımın yayınlanmasını takip eden aylarda, pek çok insan yolda önümü kesip, bana aşağı yukarı şunları söyledi: "Bir ara sizi kitaptan bahsederken dinledim... çok açık konuşuyordunuz, ama kitabı okumaya başladığımda hiçbir şey anlayamadım..." Tespit doğrudandı ama saldırgan değildi. Zaten bu yüzden beni o kadar üzdü ya! Bu soruna bir çözüm getirme sözü verdim kendime; ama nasıl olup da günün birinde yazarken de, konuşurken olduğumu söyledikleri kadar açık olabileceğimi pek kestiremiyordum...

Bir olay, bana konu üzerinde yeniden düşünme imkânı verdi. Havanın saat altıda karardığı bir ülkede tatil yaparken, bazı arkadaşlar, çocuklar ve veliler için doğaçlama bir felsefe dersi vermemi istediler. Bu alıştırma, daha önce hiç yapmadığım bir şeyi yapmaya; karmaşık kelimelere ve bilgiç alıntılara başvurmadan, dinleyicilerin bilmediği teorilere göndermeler yapmadan doğrudan doğruya konunun özüne girmeye zorladı beni. Düşünce tarihi anlatmaya devam ederken fark ettim ki, kütüphanemden yararlanmadan iyi kötü kotardığım bu dersin basılı hiçbir benzeri yoktur. Tabii ki pek çok felsefe tarihi kitabına ulaşmak mümkün. Hatta içlerinde mükemmel olanları da var; fakat bu kitapların en iyileri, üniversiteden mezun olmuş biri için fazlasıyla kurudur; henüz üniver-

siteye girmemiş biri için ise haydi haydi öyledir; diğerleri ise pek yüzüne bakılır cinsten değildir.

Bu küçük kitap, doğrudan doğruya bu bahsettiğim dost toplantılarının ürünüdür. Her ne kadar daha sonra elden geçirilip tamamlandıysa da, konuşma üslubunu hâlâ muhafaza etmektedir. Kitabın niyeti hem mütevazı hem iddialı. Mütevazı çünkü, tatil dönemlerinde konuştuğum gençlerin şahsında, uzman olmayan bir topluluğa hitap ediyor. İddialı zira, basitleştirme gereğinden ötürü, büyük düşüncelerin sunumunu çarpıtmaya götürebilecek en küçük tavizi bile vermekten kaçındım. Felsefenin temel yapıtlarına duyduğum saygı, sözde pedagojik sebepler uğruna onları karikatür haline getirmeye razı gelemeyeceğim kadar büyüktür. Açıklık, yeni başlayanlara yönelik bir kitabın gerekleri arasındadır belki ama, bu açıklığa konuyu çarpıtmadan ulaşılmalıdır; aksi takdirde bir kıymeti yoktur.

Dolayısıyla, mümkün olduğunca basit, fakat felsefi fikirlerin derinliğinden ve zenginliğinden vazgeçmeyen bir başlangıç sunmayı gözettim. Kitabın amacı sadece hoş bir ön fikir, yüzeysel bir cila veya anlaşılır kılma gerekleriyle lafı dolandıran bir yaklaşım sunmak değil, fikirlerin gerçekten oldukları gibi keşfedilmesini sağlamaktır; böylece şu iki grup insanın talepleri de karşılanmış olur: felsefenin ne olduğunu anlamak isteyen ama daha ileri gitmeyi düşünmeyen yetişkinler; derinlemesine felsefe çalışmak isteyen fakat, zor yazarları tek başına okuyabilmelerini sağlayacak elzem bilgilere henüz sahip olmayan gençler.

Düşünce tarihinde sahiden önemli olduğunu düşündüğüm şeyleri; aileyi de içine alacak şekilde kadim anlamıyla dostum olan insanlara miras bırakmak istediğim her şeyi burada sunmaya çalışmamın sebebi bu.

Bu çaba niçin?

Öncelikle egoist nedenlerden ötürü, zira en güzel manzara bile, yanımızda onu paylaşacak biri yoksa acıya dönüşebilir. Fakat dahası var; felsefenin, gündelik dilde "genel kültür" dediğimiz şeyin bir parçası olmadığını her geçen gün daha iyi anlıyorum. "Kültürlü insan"dan, edebiyat ve sanat alanında bazı büyük referansları,

Fransa tarihini hatta fizik veya biyolojiyle ilgili ufak tefek şeyleri bilmesi beklenir; fakat kimse bu insanı, Epiktetos'u, Spinoza'yı veya Kant'ı bilmediği için ayıplamaz. Buna rağmen, felsefeye yatkın olmadıklarını düşünenler de dahil bütün insanların, hiç değilse çok basit iki sebepten ötürü, biraz olsun felsefe okumalarının faydalı olacağı kanaati bende yıllar içinde yerleşti.

İlk sebep, felsefe olmaksızın yaşadığımız dünyayla ilgili hiçbir şeyi anlayamayacak oluşumuz. Felsefe en aydınlatıcı, hatta tarih bilimlerinden bile daha aydınlatıcı bir formasyondur. Neden mi? Çünkü biz her zaman farkında olmasak da düşüncelerimizin, kanaatlerimizin ve hatta değerlerimizin nerdeyse tamamının, düşünce tarihi içinde geliştirilmiş ve kurulmuş büyük dünya görüşleri içerisinde bir yeri vardır. Onların mantığını, içeriğini ve meselelerini kavramak için bu dünya görüşlerini anlamak kaçınılmazdır...

Bazı insanlar hayatlarının büyük bir kısmını mutsuzlukları beklemekle –işinden olmak, kaza, hastalık, yakın birinin ölümü vb.– ve felaketlere hazırlanmakla geçiriyorlar. Diğerleri ise tersine açıkça tam bir vurdumduymazlık içinde yaşıyorlar. Onlar, bu türden sorunların gündelik varoluşun bir parçası olamayacağını, ucu patolojiye bağlanan bir felaket tellallığından kaynaklandığını düşünüyorlar. Bu insanlar söz konusu tutumların köklerinin, Antik Yunan felsefesinin en ince ayrıntılarına varıncaya kadar, görülmemiş bir derinlikle araştırdığı dünya görüşlerine uzandığını biliyorlar mı acaba?

Aristokratik değil eşitlikçi bir etiği, klasik değil romantik bir estetiği tercih etme; ölüm karşısında nesnelere ve varlıklara bağlanma veya bağlanmama, otoriter veya liberal politik ideolojilerden yana olma; insanlardan ziyade doğayı ve hayvanları, medeniyetten ziyade vahşi dünyayı sevme; bütün bu kanaatler ve daha pek çokları, tıpkı piyasada olduğu gibi vatandaşların tüketimine sunulan hazır fikirler olmaktan çok önce, büyük metafizik yapılar olmuşlardır. Bu görüşlerin çok uzun zaman önce şekillendirdiği ayrılıklar, anlaşmazlıklar ve tartışmalar, farkında olsak da olmasak da düşüncelerimizi ve söylediklerimizi yönlendirirler. Bu görüşleri doruk noktasında incelemek, onların en derin kaynaklarına inmek, sadece daha akıllı olmanın değil, daha özgür olmanın da yolunu sunar. İnsan neden böyle bir şeyden mahrum kalsın ki?

Düşünce geleneğinin büyük yapıtlarını tanımak, kendine ve başkalarına yönelik zekâ ve anlayış kazandırmanın ötesinde, daha iyi ve özgür yaşamaya da yardımcı olur. Pek çok çağdaş düşünürün kendi üsluplarıyla söyledikleri gibi, sadece eğlenmek ve hatta sadece dünyayı ve kendimizi daha iyi anlamak için değil, yeri geldiğinde "postu kurtarmak" için ihtiyaç duyarız felsefeye. Felsefede, hayatı felç eden korkuları yenmeyi sağlayacak bir şeyler vardır ve bugün psikolojinin onu ikame edebileceğini sanmak bir hatadır.

Yaşamayı öğrenmek, ölümün çeşitli yüzlerinden gerçekten korkmamayı öğrenmek veya sadece, gündelik hayatın sıradanlığının, sıkıntının, geçip giden zamanın ötesine geçmek: İşte antik Yunan ekollerinin birinci amacı bunlardı. Onların verdikleri mesajlar dinlenmeyi hak ediyor zira bilimler tarihinin aksine, geçmiş felsefelerin bizlere hâlâ söyleyeceği şeyler vardır. Zaten sadece bu nokta bile tek başına, düşünülmeye değer.

Bilimsel bir teorinin yanlışlığı ortaya çıktığında, açıkça daha doğru olan başka bir teori onu geçersiz kıldığında, teori gündemden düşer ve birkaç uzman dışında artık kimseyi ilgilendirmez hale gelir. Nasıl yaşamak gerektiği sorusuna, çok eski zamanlarda verilen büyük felsefi yanıtlar ise aksine güncelliklerini korurlar. Bu açıdan, felsefe tarihini bilim tarihinden ziyade sanat tarihiyle kıyaslayabiliriz: Nasıl ki Braque veya Kandinsky'nin eserleri, Vermeer'in veya Manet'ninkilerden "daha güzel" değilse, Kant veya Nietzsche'nin hayatın anlamı veya anlamsızlığı üzerine düşünceleri de Epiktetos'un, Epikuros'un veya Buda'nınkilerden daha üstün –ya da daha değersiz– değildir. Söz konusu olan, hayata yönelik tavsiyeler, varoluş karşısında alınan tavırlardır; ve bunlar yüzyıllar ötesinden bizi ilgilendirmeye devam ederler, hiçbir şey onları bit pazarına yollayamaz. Ptolemeus veya Descartes'ın bilimsel teorileri hepten "aşılmış" olmalarına ve sadece tarihçilerden ilgi görmelerine rağmen, 21. yüzyılı her yönüyle yaşarken bile hâlâ, tıpkı bir Yunan tapınağını veya Çin kaligrafisini sever gibi antiklerin bilgeliğiyle ilişkiye girebiliriz.

Bu küçük kitap, tarihte yazılmış ilk felsefe kılavuzu olan Epiktetos'un kitabını örnek alarak okuyucusuna "sen" diye hitap edi-

yor. Öncelikle, yetişkinlik döneminin eşiğinde, fakat pek çok yönden hâlâ çocuk olan hem hayali hem de gerçek bir öğrenciye hitap ettiğinden... Bu hitabın, kötü niyetten kaynaklanan bir laubalilik olarak değil, aralarında senli benli konuşan dostlara ve kafadarlara özgü bir üslup olarak anlaşılmasını dilerim.

I

Felsefe Nedir?

Şimdi sana felsefe tarihi anlatacağım. Elbette hepsini değil, ama beş önemli uğrağından bahsedeceğim. Her defasında sana, büyük dünya görüşlerinden, şu meşhur "düşünce sistemlerinden" bir iki örnek vereceğim; dilersen, kendi başına okumaya başlayabilesin diye... İşin başında sana bir söz de vereyim: Eğer beni dinleme zahmetine katlanırsan, felsefenin ne olduğunu gerçekten öğreneceksin. Hatta konuyla daha yakından ilgilenmeyi –örneğin, bahsedeceğim büyük düşünürleri daha derinlemesine okumayı– isteyip istemediğine karar verecek kadar net bir fikre sahip olacaksın.

Hemen akla gelen "Felsefe nedir?" sorusu, bildiğim en tartışmalı sorulardan biri maalesef – ama belki de tersine iyi bir şeydir bu, bizi düşünmeye sevk eden bir akıl oyunudur kim bilir. Günümüz felsefecilerinin pek çoğu, hâlâ bunu tartışıyorlar; henüz bir mutabakat sağlanmış değil.

Lise son sınıftayken hocam, meselenin "basitçe", "eleştirel ve özgür düşünme eğitimi", "tutarlı bir düşünce yöntemi"; "sorgulamak" ve "şaşkınlık" duymaktan beslenen "bir düşünme sanatı" olduğu konusunda beni ikna etmişti. Bu tanımlara, hemen her giriş kitabında bugün bile rastlayabilirsin.

Hocama duyduğum saygıya rağmen, en başından söyleyeyim, bana göre bu türden tanımların meselenin özüyle hiçbir ilgisi yoktur.

Felsefe içinde kalarak düşünmek elbette tercih edilir bir şeydir. Eğer mümkünse tutarlı ve kimi zaman eleştirel veya sorgulamacı bir tavırla düşünmek de öyle. Fakat bütün bunlarda, özgün hiçbir yan yok. Eminim, insanların sorular sordukları, daha iyi savlar geliştirmeye çalıştıkları başka sayısız alan olduğunun sen de farkındasındır; bu o insanları hiç de filozof yapmıyor.

Biyologlar ve sanatçılar, fizikçiler ve romancılar, matematikçiler, din bilginleri, gazeteciler ve hatta politikacılar da düşünür ve sorular sorar. Bununla birlikte bu insanlar, bildiğim kadarıyla, filozof değiller. Çağdaş dönemin başlıca kusurlarından biri, felsefeyi basit bir "eleştirel düşünce"ye veya "savlama kuramı"na indirgemesidir. Düşünme ve savlama hiç kuşkusuz son derece değerli faaliyetlerdir. Hatta bunlar, kamu hayatına belli bir özerklik içerisinde katılmaya ehil iyi vatandaşların yetişmesi açısından vazgeçilmezdir; doğru. Fakat bunlar, felsefenin amaçlarından bambaşka amaçlara yönelik araçlardır sadece – zira felsefe, siyasal bir araç olmadığı gibi, ahlakın koltuk değneği de değildir.

Dolayısıyla sana, bu harcıâlem tanımları aşmayı ve meseleyi bizzat daha açık anlayıncaya kadar, şimdilik, bambaşka bir yaklaşım benimsemeyi öneriyorum.

Bu yaklaşım oldukça basit, ama bütün felsefenin ana sorgulamasını nüve halinde barındıran bir düşünceden hareket ediyor: İnsan denen yaratık, –eğer varsa– Tanrı'nın aksine ölümlüdür; veya filozoflar gibi konuşacak olursak, zaman ve mekânla sınırlı, "sonlu bir varlık"tır. Fakat hayvanlardan farklı olarak, sınırlarının bilincinde olan tek varlıktır. İnsan öleceğini bilir ve yakınlarının, sevdiklerinin de öleceklerini bilir. Öyleyse insan, *a priori* kaygı veren, hatta saçma veya dayanılmaz olan bu durumu sorgulamaktan kaçamaz. Ve elbette bu yüzden, ona "kurtuluş", "selamet" vaat eden dinlere başvurur önce.

İnsanın sonluluğu ve selamet meselesi

Bu "selamet" kelimesini iyi anlamanı isterdim ve ayrıca dinlerin, nasıl onun ortaya çıkardığı sorularla uğraşmayı denediklerini

görmeni... Zira felsefeyi kavramaya başlamanın en kolay yolu, senin de göreceğin gibi, onu dini tasarıların karşısında düşünmektir.

Bir sözlüğü aç, göreceksin ki "selamet" evvela ve her şeyden önce "kurtulma olayını, büyük bir tehlikeden veya büyük bir üzüntüden kurtulma olgusunu" ifade eder. Pek güzel. Peki dinler bizi hangi felaketten, hangi korkunç tehlikeden kurtarmayı vaat ediyor? Cevabı zaten biliyorsun: Elbette söz konusu olan şey ölümdür. İşte bu yüzden bütün dinler, farklı biçimlerde, bize ebedi hayatı vaat etme yarışına girer; böylece, dünya hayatında kaçınılmaz olarak ayrı düşeceğimiz –akraba, dost, kardeş, karı, koca, çocuk veya torun– sevdiklerimizle bir gün buluşacağımız konusunda bizi temin edebilirler.

Yuhanna İncili'nde, bizzat İsa da, sevdiği bir dostunun, Lazarus'un ölümünü yaşar. O da nihayetinde bir beşer olduğundan, ağlar. Gayet doğal olarak, sen ben gibi o da, ayrılığın sonucu acı çeker. Fakat biz sıradan ölümlülerden farklı olarak İsa'nın gücü, arkadaşını diriltmeye yeter. Ve diriltir; söylediği gibi "sevginin ölümden daha güçlü" olduğunu göstermek için... Hıristiyan kurtuluş öğretisinin temelde sunduğu mesaj da budur zaten: Sevenler, İsa'nın sözüne inananlar için ölüm, bir yanılsamadan, bir geçişten ibarettir. Sevgiyle veya inançla, ölümsüzlüğü kazanabiliriz.

Çok iyi geliyor, itiraf etmek lazım. Gerçekten de başka ne isteyebiliriz? Yalnız olmamak, anlaşılmak, sevilmek, yakınlarımızdan ayrılmamak, kısacası, ne bizim ne de sevdiklerimizin ölmesi... Halbuki gerçek dünyada, bütün bu beklentiler bugün değilse yarın mutlaka boşa çıkacaktır. Sonuçta kimileri kurtuluşu Tanrı'ya imanda arıyor ve dinler bizi onların haklı çıkacağı konusunda temin ediyor.

Eğer buna inanıyorsak ve imanımız da varsa, neden olmasın?

Fakat ikna olmayanlar, bu vaatlerin sahiciliğinden kuşkulananlar için sorun, olduğu gibi çözülmeden kalıyor elbette. İşte felsefenin, tabir yerindeyse, sözü devraldığı yer de burası.

Çünkü ölümün kendisi –felsefenin ilgi alanını anlamak istiyorsan bu nokta son derece önemli–, normalde sandığımız kadar basit bir gerçek değildir. "Hayatın sonu"ndan, varoluşumuzun az çok

acılı bir şekilde sona ermesinden ibaret değildir. Antik dönemin bazı bilgeleri, kendilerini rahatlatmak için, ölümü düşünmeye gerek olmadığını zira iki yol olduğunu söylüyorlardı: ya hayattayım ve ölüm, tanımı gereği yoktur; veyahut da ölüm vardır ve tanım gereği, o anda bunun için endişelenecek bir ben olmayacak! Bu koşullarda, faydasız bir sorunla kendimizi sıkıntıya sokmak niye?

Maalesef bu akıl yürütme, doyurucu olamayacak kadar kısadır. Zira, kadim formülün öngördüğünün tersine ölümün pek çok farklı yüzü olduğu gerçektir; *paradoksal bir şekilde, en dolu hayatın içinde bile ölümün varlığını tam manasıyla hissederiz.*

İnsan denilen zavallı sonlu varlığa, günün herhangi bir anında işkence eden şey de budur zaten; zira günlerinin sayılı olduğunun, dönüşsüz olanın bir yanılsama olmadığının ve belki de şu kısa ömrü nasıl geçirmeli diye düşünmek gerektiğinin farkında olan sadece insandır. Edgar Poe en ünlü şiirlerinden birinde, hayatın akışındaki bu dönüşsüzlük fikrini, uğursuz bir hayvan olarak canlandırır; pencerenin pervazına tünemiş, aynı sözü tekrar etmekten başka bir şey bilmeyen bir kuzgundur bu; *Never more* deyip durmaktadır: "bir daha asla".

Poe bununla, ölümün genel olarak "bir daha asla"ya uyan her şeye sindiğini kasteder. Ölüm, *hayatın bağrındadır*, bir daha dönmeyecek, dönüşsüzce geçmiş olan ve bir daha asla bulamayacağımız her şeydir. Dönüşsüzce terk ettiğimiz yerlerde, bir daha hiç görmeyeceğimiz insanlarla geçirdiğimiz çocukluk tatilleri, anne babanın ayrılığı, bir taşınma sonucu terk ettiğimiz evler veya okullar ve daha binlerce şey olabilir: Sevdiğimiz birini kaybetmek söz konusu değilken bile, "bir daha asla"ya uyan her şey, ölümün tarafındadır.

Görüyorsun, bu bağlamda ölüm, biyolojik hayatın sonuyla sınırlı olmaktan ne kadar uzak. Hayatı doludizgin yaşarken ölümün sayısız şekle girdiğini hissederiz ve onun bu çok çeşitli yüzleri, bazen biz tam olarak farkında olmasak da, bize işkence etmenin bir yolunu bulur. İyi yaşamak, özgür yaşamak, neşe üreterek, iyilik ve sevgi dolu yaşamak için, evvela ve her şeyden önce korkuyu yenmemiz gerekir – ya da daha doğrusu korkuları demeliyiz; zira, dönüşsüzün yansımaları çok çeşitlidir.

Fakat tam da bu noktada, din ve felsefe birbirlerinden kökten ayrılıyor.

Felsefe ve din: kurtuluş veya selamet meselesine yaklaşmanın iki zıt yolu

Peki dinler, aşmamızı sağlayacaklarını söyledikleri bu muazzam tehdit karşısında ne yapıyorlar? Esasen imana sarılıyorlar. İman ve gerçekten de sadece iman, bizi Tanrı'nın lütfuna mazhar kılabilir: Şayet Tanrı'ya inanıyorsan, o seni kurtacaktır diyorlar; bu yüzden de dinler, bütün erdemlerden öte –Aziz Augustinus'tan Pascal'a kadar, en büyük Hıristiyan düşünürlerin sürekli dile getirdikleri erdemi– *tevazuyu*, yani felsefenin küstahlık ve kibri karşısında düşündükleri erdemi öne çıkarırlar. Özgür düşünceye niçin böyle bir suçlama yöneltiliyor? Çünkü özgür düşünce de, bizi ölümün kendisinden, yahut hiç değilse ondan kaynaklanan endişelerden kurtarmak iddiasındadır; *fakat bunu kendi güçlerimizden yola çıkarak ve sadece aklımızı kullanarak yapmamızı öneriyor*. İşte bu, en azından dini bakış açısından, İsa'dan asırlar önce, Antik Yunan'ın ilk filozoflarında görülen tahammül edilmez bir cüret, en âlâsından felsefi bir kibirdir.

Ve bu doğrudur da. Kurtarıcı bir Tanrı'ya inanmayı başaramayan filozof, dünyayı tanıyarak, kendimizi ve ötekileri aklımız elverdiğince anlayarak, kör inançla değil aydınlık bir bilinçle korkularımızı aşabileceğimizi düşünen kişidir her şeyden önce.

*Başka deyişle, dinlerin kendilerini, bir **başkasına**, Tanrı'nın lütfuna bağlı "kurtuluş teorileri" olarak tanımlamaları gibi, biz de büyük felsefeleri, **kendi kendimize**, Tanrı'nın yardımı olmaksızın kurtulma teorileri olarak tanımlayabiliriz.*

İşte bu yüzden, örneğin Epikuros, felsefeyi "ruhun ilacı[1]" olarak tanımlar; ilacın nihai amacı, "ölümün korkulacak bir şey olmadığı"nı bize anlatmaktır. Onun en ünlü öğrencisi Lucretius'un,

[1] Epikuros, bu çerçevede, ölümlü oluşumuzla doğrudan ilintili rahatsızlıklara karşı dört çare öneriyor: "Tanrılardan çekinmeye gerek yoktur, ölüm korkulacak bir şey değildir, iyiye ulaşmak kolaydır, belaya tahammül etmek kolaydır."

De rerum natura (Evrenin Yapısı) isimli şiirinde ortaya koyduğu felsefi yolun da özü budur:

> Her şeyden önce, şu Akheron* [Cehennem nehri] korkusunu savmak ve yok etmek gerekir. Bu korku, varlığımızın en derinine nüfuz ederek insan hayatını zehirler, her şeyi ölümün karanlığıyla gölgeleyerek temiz ve saf bir zevke varolma hakkı tanımaz.

Aynı şey, bir başka Yunan felsefe ekolünün, birazdan sana anlatacağım Stoacılığın en büyük temsilcilerinden Epiktetos için de geçerlidir. Epiktetos, daha da ileri giderek bütün felsefi sorgulamayı tek bir kaynağa, ölüm korkusuna indirger.

Öğrencisiyle yaptığı söyleşi sırasında söylediklerine kulak verelim biraz:

> Adiliğin, kalleşliğin, insan için *bütün kötülüklerin temelinin*, ölüm korkusu olduğunu iyice anladın mı? Ona karşı eğit kendini; *bütün sözlerin, bütün çalışman, bütün okumaların buna yönelik olsun; sonunda insanlar için özgür olmanın tek yolunun bu olduğunu göreceksin.*[2]

Aynı temayı Montaigne'de, onun, "felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir" şeklindeki ünlü vecizinde de görüyoruz; aynı zamanda Spinoza'da, onun "aptaldan daha az öleceği"ni söylediği bilge üzerine düşüncelerinde; "neyi umabiliriz" diye soran Kant'ta, ve hatta "oluşun masumiyeti" düşüncesiyle, Antikite'nin geliştirdiği kurtuluş teorilerinin en temel dayanaklarından istifade eden Nietzsche'de de aynı temaya rastlıyoruz.

Büyük yazarlara yaptığım bu göndermeler senin için bir şey ifade etmiyorsa, endişelenme. Bu doğal, çünkü yeni başlıyorsun. Açıklamak ve aydınlatmak amacıyla bu örneklere yeniden döneceğiz.

Şu an için önemli olan tek şey, ölüm korkusunun neden bütün bu filozofların gözünde iyi yaşamamızı engelleyen bir şey olduğu-

---

* Yunan mitolojisinde, Hades'teki beş nehirden biri; keder ırmağı –ç.n.

2 Bkz. *Les Stoïciens* isimli seçki Paris, Gallimard, La Pléiade, s. 1039.

nu anlaman. Sadece kaygı yarattığı için değil. Doğrusu, çoğu zaman bunu düşünmeyiz ve eminim, sen de günlerini insanların ölümlü olduğunu düşünerek geçirmiyorsundur! Ama çok daha derinde, hayatın orta yerinde hissedilen bir ölüm şekli olan zamanın dönüşsüzlüğü, bizi daima, hayatı bozan bir zaman boyutuna sürüklemekle tehdit ettiği için. Bu boyut, mutluluğun büyük düşmanları olan geçmişe özlem ve suçluluğun, hayıflanmaların ve pişmanlıkların gelip yerleştiği geçmiş boyutudur.

Belki, bunları düşünmemenin ve örneğin, kötü anlara geri dönmektense en mutlu hatıralara dayanmaya çalışmanın yeteceğini söyleyeceksin.

Ama paradoksal bir şekilde, mutlu anların hatırası da pekâlâ bizi tuzağa düşürerek, gerçeğin dışına çekebilir. Zira zamanla bu anlar "kaybedilmiş cennet"e dönüşür ve bu cennet de, hiç hissettirmeden bizi geçmişte tutarak, şimdiki zamandan keyif almamızı engeller.

İleriki sayfalarda göreceğin gibi, Yunanlı filozoflar, gelecek ve geçmişin insan hayatına kasteden iki büyük kötülük olduğunu; varoluşun yaşamaya değer tek ve biricik boyutunu, yani şimdiki anı berbat eden bütün kaygıların iki kaynağı olduğunu düşünüyorlardı. Bu filozoflar, geçmiş artık geçmiştir ve gelecek de henüz gelmemiştir diye tekrarlamaktan hoşlanırlardı; ama yine de, neredeyse bütün hayatımızı, tasarılar ve hatıralar, geçmişe özlem ve umut arasında mekik dokuyarak geçiririz. Şu ya da bu şeye sahip olduğumuzda daha mutlu olacağımızı varsayarız; yeni ayakkabılara veya daha gelişmiş bir bilgisayara, başka bir eve sahip olduğumuzda; yeni yerlere gezmeye gittiğimizde veya yeni arkadaşlarımız olduğunda... Fakat geçmişe hayıflanmaktan ve gelecekle ilgili umut beslemekten; yaşamaya değer tek hayatı, yani şimdi ve burada olanları, büyük ihtimalle de hakkıyla sevmeyi bilmediğimiz şeyleri ıskalarız en sonunda.

Peki dinler, yaşama zevkini mahveden bu aldatmacalarla ilgili, bize neler söylüyorlar?

Korkacak bir şeyin olmadığını çünkü en temel beklentilerimizin karşılanacağını ve şimdiki zamanı olduğu şekliyle yaşamamı-

zın mümkün olduğunu... ve bunu daha iyi bir gelecek ümit ederken de yapabileceğimizi! Bizi her şeyin ötesinde seven, sonsuz ve iyi bir varlığın olduğunu söylüyorlar. Böylece onun sayesinde, yalnızlıktan, sevdiklerimizi kaybetmenin acısından kurtulacağımızı; onları bu hayatta kaybetsek de, bir başka hayatta yeniden bulacağımızı...

Bu şekilde "kurtulmak" için ne yapmak gerekiyor peki? Esasen, inanmak yeterli. Nitekim sihri mümkün kılan, iman ve Tanrı inayetidir. Dinler, en yüce varlık olan, her şeyi elinde tutan O'nun huzurunda, bizi, iki sözcükle tam olarak özetlenebilecek bir hal içinde olmaya davet ediyorlar: tevekkül/güven –Latince karşılığı olan *fides* aynı zamanda "iman" demektir– ve tevazu.

İşte, tam aksi bir yön tutturan felsefenin, şeytani olanı çağrıştırmasının sebebi de budur.

Hıristiyan ilahiyatı, bu minvalde, "şeytanın ayartmaları" üzerine derin fikirler geliştirdi. Otorite kurma sıkıntısı içindeki Kilise tarafından yayılan popüler imgelerin tersine, şeytan, bizi tenin zaaflarına çağırarak, ahlaki düzlemde doğru yoldan ayıran bir varlık değildir. Şeytan, gerçek müminleri Tanrı'ya bağlayan ve onları üzüntüden ve ölümden kurtaracak tek şey olan Tanrı'yla ilişkiden, bizi ruhani düzlemde *ayırmak* için (*dia-bolos* Yunanca da "ayıran" demektir) elinden geleni yapan bir varlıktır. *Diabolos*, insanları, örneğin nefrete veya savaşa kışkırtarak karşı karşıya getirmekle kalmaz; çok daha beteri, insanı Tanrı'dan ayırır ve böylece onu, sadece imanın ilaç olabildiği her türden endişeye sürükler.

Dogmatik bir ilahiyatçı için felsefe –bütünüyle dine tâbi olan ve tamamen onun hizmetinde olan felsefeler elbette hariç (fakat zaten o zaman bu, felsefe olmuyor) – en âlâsından şeytan işidir, zira felsefe, aklını, eleştirel düşüncesini kullansın diye, insanı inançlarından yüz çevirmeye iter ve hiç hissettirmeden, onu ilahi vesayetin dışına atılan ilk adım olan *şüphe*'nin topraklarına sürükler.

Belki hatırlarsın, Kitab-ı Mukaddes'in başında, Tekvin hikâyesinde, Kötü rolünü oynayan yılan, Âdem ile Havva'yı, yasak meyvaya dokunmayı men eden ilahi emirlerin makul olup olmadığından şüphelenmeye sürükler. Şayet yılan, ilk insanların sorgulama-

sını ve elmayı yemesini istediyse, bunu Tanrı'ya karşı gelsinler diye istemiştir; çünkü Tanrı'dan ayırdığı insanları, sıradan, ölümlü hayatların bütün işkencelerine uğratabileceğini bilir. İlk korkuların ortaya çıkışı, "düşüş"e, –iki insanın hiçbir korku olmaksızın, doğayla ve Tanrı'yla uyum içinde, mutlu yaşadıkları– cennetten ilk çıkışa denk gelir. Bütün korkular, ilahi yasakların hikmetinden sual etmenin doğrudan sonucu olan düşüşle, insanların ölümlü hale gelmeleriyle bağlantılıdır.

Felsefe –getirmeye çalıştığı cevaplar birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, her felsefe– de, bize bu ilkel korkulardan kurtulmayı vaat ediyor. Öyleyse, korkunun iyi yaşamanın önünde engel olduğu konusunda felsefe, en azından köken itibariyle, dinlerle ortak bir kanaate sahiptir: Korku, sadece mutlu olmamıza değil, özgür olmamıza da izin vermez. Daha önce birkaç örnekle ifade etmeye çalıştığım gibi bu, ilk Yunan filozoflarında ortak olan bir temadır: Dönülmez olandan kaynaklanan korkunun, açıkça hissedilir değilken bile doğurduğu kör kaygılar içerisinde donup kalmışken, ne özgürce yaşayabilir ne de özgürce hareket edebiliriz. Dolayısıyla insanları, kendilerini "kurtarmaya" davet etmek gerekir.

Fakat, artık anladığın gibi bu kurtuluşu bir *Başkasında*, "aşkın" (yani, bizim "dışımızda ve üstümüzde" olan) bir varlıkta değil, *tam manasıyla kendimizde* aramalıyız. Felsefe kendi gücümüzden medet ummamızı, sadece aklın yollarından nasiplenmemizi ister; yeter ki aklı, hakkını vererek, cesaretle ve ciddiyetle kullanabilelim. Eski Yunan filozoflarının bilgeliğine gönderme yaparak, bize "felsefe yapmanın ölmeyi öğrenmek" olduğunu söylerken Montaigne'in kastettiği de buydu kuşkusuz.

Öyleyse, bütün felsefeler ateist olmaya mı zorunludur? Hıristiyan, Yahudi, İslam felsefesi olamaz mı? Olabilirse, hangi bağlamda olabilir? Yahut, Descartes ve Kant gibi inanan büyük filozoflara nasıl bir konum atfedeceğiz? Ve, dinlerin vaatlerini reddetmek neden, diye soracaksın belki. "Tanrı"yla kurtuluşu savunan bir kuramın yasalarını, tevazuyla kabul etmemek niye?

Bütün felsefelerin kaynağında olduğu su götürmeyen iki temel sebepten ötürü.

Öncelikle –ve her şeyden öte– dinlerin, ölüm korkusunu teskin için sundukları vaadin; yani ölümsüz olduğumuz ve biyolojik ölümümüzden sonra sevdiklerimize kavuşacağımız söyleminin, denir ya, gerçek olamayacak kadar güzel olmasından ötürü. Çocuklarına baba olan Tanrı imajı da yine, pek güzel ama pek az makuldür. Bu imajı, insanlığın üzerine çöken katliam ve felaketlerin dayanılmaz bir şekilde durmaksızın tekrar etmesiyle nasıl bağdaştıracağız: Hangi baba çocuklarını, Auschwitz, Ruanda, Kamboçya cehennemlerinde terk ederdi? İnanan biri kuşkusuz özgürlüğün bedelinin bu olduğunu, Tanrı'nın insanları özgür kıldığını ve kötülükten insanların mesul tutulması gerektiğini söyleyecektir. Peki ama masumlara ne diyeceğiz? İnsanlığa karşı işlenmiş bu iğrenç suçlarda katledilen binlerce küçük çocuk için ne diyeceğiz? Bir filozof sonunda, dinin verdiği cevapların yeterliliğinden kuşku duyacaktır.[3] Şöyle ya da böyle, bir filozof en nihayetinde, teskin edici kılığında yardıma gelen Tanrı inancının, sükûnet hususunda bize kazandırdığından belki de çok daha fazlasını zihin açıklığı yönünden kaybettirdiğini düşünecektir. Elbette filozof, inananlara saygı duyar. İlla inananların yanıldığını, inançlarının saçma olduğunu iddia etmez; hele hele Tanrı'nın var olmadığı kesindir gibi bir iddiası asla olamaz. Zaten Tanrı'nın var olmadığı nasıl ispatlanabilir ki? Sadece inancı yoktur, hepsi bu; ve bu koşullarda başka yerlere bakması, başka şekilde düşünmesi gerekir.

Fakat dahası var. Huzur, yeryüzündeki tek ideal değildir. Özgürlük diye bir ideal de vardır. Ve eğer din, ölümü bir yanılgı haline getirerek korkuları yatıştırıyorsa, bunu özgür düşünce pahasına yapıyor. Nitekim din, sağladığı huzurun karşılığında her zaman, az veya çok, inanca yer açmak için aklı bırakmayı, inanmayı kabul etmek için eleştirel düşünceye bir son vermeyi talep eder, er ya da geç. Din, son noktada kibirli tartışmacılardan ibaret gördüğü yetişkinler gibi değil, küçük çocuklar gibi Tanrı'nın karşısında durmamızı ister.

3 Bu savlamanın sadece dinin popüler yorumları için geçerli olabileceği söylenerek itiraz edilecektir. Kuşkusuz öyle. Ancak bu yorumların en çok kabul gören ve bu bağlamda en etkili olan yorumlar olduğu da gerçek.

İnanmaktansa felsefe yapmak: Aslında bu, zihin açıklığını rahata, özgürlüğü inanca tercih etmektir (en azından filozofların gözünde; inananların gözünde elbette durum farklıdır). Bir anlamda, mesele gerçekten de "postu kurtarmak"tır, ama ne pahasına olursa olsun değil.

Bu durumda, şöyle diyebilirsin: Eğer felsefe, esasen din dışı iyi bir hayat arayışı, *Tanrısız bir kurtuluş arayışı* ise, neden kitaplarda ısrarla felsefenin, iyi düşünceyi, eleştirel kafa yapısını, düşünümü ve bireysel özerkliği geliştirme sanatı olduğu söyleniyor? Televizyonda veya basında neden genellikle felsefeyi, dünyanın gidişatı içerisinde, haklıyla haksızı karşı karşıya getiren ahlaki bir meseleymiş gibi sunuyorlar? Filozof herşeyden önce, olanı anlayan, daha sonra dünyanın kötülükleriyle ilgilenip bunlara karşı çıkan biri değil midir? Entelektüel ve ahlaki hayatın bu boyutlarına nasıl bir konum atfedilebilir? Bunlar, ana hatlarıyla sunduğum felsefe tanımıyla nasıl uzlaşır?

Felsefenin üç boyutu: olanın bilgisi (teori), adalet arzusu (etik) ve kurtuluş arayışı (bilgelik)

Tanrısız kurtuluş arayışı bütün büyük felsefelerin merkezinde bulunmakla birlikte, elbette bu arayış, olanın bilgisi –genelde "teori" dediğimiz şey– üzerine ve de olması gereken veya yapılması gereken –yani, genellikle ahlak veya etik dediğimiz şey– üzerine düşünmeyi derinleştirmeden, hedefe ulaşabilecek bir şey değildir.[4]

---

4 Yanlış anlamaları engellemek için, kelime tercihleriyle ilgili bir tespitte bulunayım. "Ahlak" mı "etik" mi demeli, bu iki terim arasında tam olarak ne fark var? Basit ve açık bir cevap: *a priori* hiçbir fark yok ve bu ikisini birbiri yerine kullanabilirsin. Ahlak, Latincede "teamüller" anlamına gelen sözcükten, etik ise Yunancada, yine aynı anlama gelen sözcükten türemiştir. Dolayısıyla bu ikisi tamamen eş anlamlıdır ve sadece türedikleri diller yönünden birbirlerinden ayrılırlar. Bununla birlikte, bazı filozoflar, iki ayrı terimin mevcut olmasından faydalanarak, bunlara farklı anlamlar verdiler. Örneğin Kant'ta ahlak, erdemli ilkeler bütününü, etik ise bunların somut uygulanışlarını ifade eder. Başka bazı filozoflar da yine, "ahlak" teriminin, karşımızdakine karşı görevlerimizi ilgilendiren bir kuram, "etik"in ise kurtuluş ve bilgelik doktrini olduğu konusunda söz birliği edeceklerdir. Neden olmasın? Bu iki sözcüğü, onlara farklı anlamlar vererek kullanmanın önünde hiçbir engel yok. Ama bunu zorunlu kılan bir şey de yok; ben, kitap boyunca bu terimleri, aksi bir açıklama söz konusu olmadığı takdirde, birbirlerinin yerine kullanacağım.

Bunun nedenini anlamak da oldukça basittir.

Bizim gibi ölümlü varlıkların sayılı günleri olduğu ve dünya üzerinde bunun tam manasıyla bilincinde olan yegâne canlılar olduğumuz gerçeği, yani insanın "sonluluğu" üzerine düşünmek, şayet dinler gibi felsefenin de temel dayanağı ise, bu durumda doğal olarak, bu sınırlı sürede ne yapacağımız sorusunu aydınlatmak gerekir. Ağaçların, istiridyelerin veya tavşanın aksine, biz insanlar, zamanla ilişkimiz üzerine, zamanı nasıl dolduracağımız ve kullanacağımız hakkında düşünmeden edemeyiz – bu ister bir saat veya bir öğleden sonra gibi kısa, ister bir ay veya bir sene gibi uzun bir süre olsun, fark etmez. Kimi zaman bir dönüm noktası, bir badire sebebiyle kaçınılmaz olarak, hayatımızla ne yaptığımızı, ne yapabileceğimizi veya ne yapmamız gerektiğini sorgulama noktasına geliriz.

Başka deyişle "ölümlülük + ölümlü olma bilinci", bütün felsefi sorgulamaların temelini nüve halinde barındıran bir karışımdır. Filozof her şeyden önce, dünyaya gününü gün etmeye gelen "turistler" olmadığımızı düşünen kişidir. Veya daha doğru ifade etmek gerekirse, filozof, söylediğimin tersi bir sonuca, yani sadece gününü gün etmenin yaşamayı çekilir kıldığı noktasına gelse bile, hiç değilse bu, bir refleksin değil kafa yormanın, düşünmenin sonucu olacaktır. Bütün bunlar, üç aşamadan geçilmesini gerektirir: *teori*, *ahlak* veya *etik*, ve ardından *kurtuluşa* veya *bilgeliğe* erişmek.

Söylediklerimizi basitçe şu şekilde formülleştirebiliriz: Felsefenin ilk görevi, teori, "oyun sahası" hakkında bir fikir edinmek, gelip geçtiğimiz dünya hakkında asgari bir bilgi birikimi edinmektir. Bu dünya neye benzer, düşmanca mıdır, dostane mi; tehlikeli midir, faydalı mı; ahenkli bir yer midir, kaotik midir, esrarengiz mi yoksa makul mü, güzel mi çirkin mi? Felsefe kurtuluş arayışıysa, sınırlı olan ve geçip giden zaman üzerinde düşünme ise; işe, bizi sarmalayan dünyanın doğasını sorgulamakla başlamak durumundadır. Dolayısıyla, ismine layık her felsefenin yola çıkacağı yer, bize evrenin yapısını açıklayan doğa bilimleri –fizik, matematik, biyoloji vb.– ve bu evrenin ve insanın tarihini açıklayan tarih bilim-

leri olacaktır. Platon, öğrencilerine okulu Akademi'den bahsederken "geometri bilmeyen giremez" diyordu. Platon'dan sonra da hiçbir felsefe, bilimsel bilgilerden ciddi ciddi vazgeçmeye cüret edemedi. Ama felsefenin daha ileri gitmesi ve bilebilmek için ne tür *araçlara* sahip olduğumuzu da sorgulaması gerekir. Öyleyse felsefe, pozitif bilimlerden devraldığı görüşlerin de ötesinde, bizatihi bilginin yapısını açıklamaya, bu bilimlerin başvurduğu yöntemleri (örneğin: bir fenomenin nedenleri nasıl bulunabilir?) olduğu kadar sınırlarını da (örneğin: Tanrı'nın varlığı ispatlanabilir mi?) anlamaya çalışır.

Dünyanın yapısı ve insanların sahip olduğu bilme gereçlerine dair bu iki soru, felsefenin *teorik* kısmının esasını oluşturur.

Tabii ki, oyun sahasından, dünyanın ve varoluşumuzun içinde yer alacağı tarihin bilgisinden başka, oyunu birlikte oynayacağımız diğer insanlarla da ilgilenmemiz gerekir. Zira yalnız olmadığımız gerçeği bir yana, eğitim olgusunun da tek başına gösterdiği gibi, başta anababalarımız olmak üzere, diğer insanların yardımı olmadan ne doğabilir ne de hayatta kalabiliriz. Başkalarıyla nasıl yaşamalı, hangi kuralları benimsemeliyiz? Başkalarıyla ilişkilerimizde nasıl "uyumlu", yararlı, haysiyetli, kısaca "doğru" davranabiliriz? Bunlar felsefenin ikinci kısmına, teorik değil ***pratik*** olan kısmına ait olan, geniş anlamda ***etik*** alana dahil olan sorulardır.

Peki ama dünyayı ve dünya tarihini tanımaya, başkalarıyla birlikte uyum içerisinde yaşamaya çalışmak niye? Bütün bu çabaların amacı veya anlamı ne? Hatta bunların bir anlamı olması gerekiyor mu? Bütün bu sorular ve aynı türden diğerleri, bizi felsefenin üçüncü alanına, senin de tahmin ettiğin gibi, ***kurtuluş*** veya ***bilgelik*** sorununa götürüyor. Şayet felsefe, etimoloji itibariyle, "bilgelik" (sophia) "sevgisi" (philo) ise, işte bu noktadan itibaren yerini mümkün mertebe, kuşkusuz felsefesiz de yapabilen bilgeliğin kendisine bırakmalıdır. Çünkü bilge olmak, tanımı gereği, bilgeliği sevmek veya bilge olmaya çalışmak değil, doğrudan doğruya bilgece, yani olabildiğince mutlu ve özgür ve son noktada, ölümlü olmanın bizde doğurduğu korkuları alt etmiş olarak yaşamaktır.

Ama bütün bunlar fazla soyut oldu. Bunun farkındayım ve artık somut bir örneğe başvurmadan felsefenin tanımı üzerinden devam etmenin bir faydası olmayacak. Örnek, saydığımız bu üç boyutun –teori, etik, kurtuluş veya bilgelik arayışı boyutlarının– somutta ne olduklarını görmeni sağlayacak.

Öyleyse en iyisi, daha fazla gecikmeden konunun özüne girmek ve kökenlere, Antik dönemde ortaya çıkan felsefe ekollerine dönerek baştan başlamak olacak. İlk büyük düşünce geleneğini ele almayı öneriyorum: Bu, yolu Platon ve Aristoteles'ten geçen, nihayet en olgun, veya her halükârda en "popüler" şekline Stoacılıkla ulaşan gelenektir. Dolayısıyla buradan yola çıkacağız. Daha sonra birlikte, felsefenin belli başlı dönemlerini keşfetmeye başlayabiliriz. Bu noktada, bir dünya görüşünden diğerine nasıl ve niçin geçildiğini anlamamız gerekecek. Daha önceki cevaplar yetmediği, bizi ikna etmediği için mi, yoksa bir başka cevap tartışmasız baskın geldiğinden mi, yoksa sorunun doğası icabı pek çok cevap mümkün olduğu için mi?

O zaman felsefenin, sahte bir basitliği olan, genel geçer kanıların tersine, soru sorma sanatından daha çok cevap verme sanatı olduğunu anlayacaksın. Bunları *kendi kendine* değerlendirebilecek duruma geldiğinde –ki bu da felsefenin bir başka temel vaadidir, zira felsefe din değildir ve hakikati bir Öteki'ne bağımlı kılmaz– bu cevapların ne kadar derin, heyecan verici, kısacası dâhiyane olduğunu fark edeceksin.

II

Antik Felsefeden Bir Örnek: Stoacılara Göre Bilgelik Sevgisi

Stoacı ekolün doğduğu ortam hakkında bir fikir edinebilmen için, biraz tarihten bahsederek başlayalım.

Tarihçilerin pek çoğu, felsefenin, MÖ 6. yüzyıl civarında Yunanistan'da ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir. Felsefenin doğuşu o kadar ani ve şaşırtıcıdır ki, bunu "Yunan mucizesi" olarak adlandırmak âdet olmştur. Gerçekten de, daha öncesi ve başka yerler hakkında –yani 6. yüzyıldan önce ve Yunan medeniyetinden başka medeniyetler hakkında– söylenecek bir şey yok mudur? Niye böylesine ani bir ortaya çıkış söz konusudur?

Konuyu uzun uzadıya –ve bilgince– tartışmak mümkündür. Fakat bence esasen, bu sorulara oldukça basit iki cevap vermek mümkün.

İlk cevaba göre sebep, Antik Yunan medeniyetinden önce ve başkaca bildiğimiz medeniyetlerin hepsinde, tabir yerindeyse felsenin yerini dinlerin doldurmasıdır. Daha önce, ölümlülük duygusundan kaynaklanan kaygıları teskine yönelik söylemlerin, kurtu-

luş sorusuna getirilen cevapların tekelini, hep dinler elde tutuyordu. İzleri az çok bize kadar gelen, neredeyse sonsuz sayıdaki kült bu olguya tanıklık ediyor. Hiç kuşkusuz insanlar, uzun zaman, kurtuluşu akıllarını işletmekte değil tanrıların koruyuculuğunda aradılar.

Bu arayışın günün birinde, "rasyonel" bir araştırma, dini inançlardan özgürleşme şeklini alması neden Yunanistan'da gerçekleşti sorusuna gelince; kısmen de olsa demokratik olan siyasal örgütlenmenin doğasının bunda payı olduğu anlaşılıyor. Çünkü demokrasi, seçkinler arasında, düşüncenin özerkliğini ve özgürlüğünü daha önce görülmedik şekilde destekliyordu. Yunan vatandaşları, meclislerde, kamu huzurunda ve sürekli olarak, tartışma, müzakere etme, savlama alışkanlığına sahiptiler – ve muhakkak ki, çeşitli dini kültlerin dayatmalarından kurtulmuş özgür düşüncenin ortaya çıkışını kolaylaştıran şey, bu cumhuriyetçi gelenektir.

Sonuç olarak Atina'da, MÖ 6. yüzyılda bile, çok sayıda felsefe ekolü mevcuttu. Çoğunlukla bu ekoller, kuruldukları yerin ismiyle anılırlardı. Örneğin Stoa ekolünün kurucusu (yaklaşık MÖ 334'te doğan ve MÖ 262 civarı ölen) Kition'lu Zenon, resimlerle süslü kemerlerin altında ders veriyordu. "Stoacılık" ismi böyle doğmuştur. İsim, Yunanca "kemeraltı" demek olan *stoa*'dan gelir.

Zenon'un, meşhur kemerlerin altında verdiği dersler, kamuya açık ve parasızdı. Bu dersler, öyle büyük bir yankı yarattılar ki, Zenon'un öğretisi, ölümünden sonra da, talebeleri tarafından izlendi ve sürdürüldü.

Zenon'un ilk takipçisi Assos'lu Kleanthes (yaklaşık 331-230), ikincisi ise Soloi'li Khrysippos (yaklaşık 280-208) oldu. Bunlar, "Eski Stoacılık" olarak adlandırılan ekolün üç büyük ismidir. Kleanthes'in *Zeus'a İlahi* isimli kısa bir şiiri haricinde, ilk Stoacılar tarafından kaleme alınmış pek çok yapıtın hiçbiri günümüze ulaşamadı. İlk Stoacıların düşüncesini ancak dolaylı yoldan, onlardan epey sonra yaşamış yazarlar (özellikle de Cicero) vasıtasıyla tanıyoruz. Stoacılık Yunanistan'da MÖ 2. yüzyılda ikinci kez, çok daha sonraları Roma'da ise üçüncü kez hayat buldu.

İlk iki dönemin tersine, bu son dönemin büyük yapıtları çok iyi biliniyor. Bu yapıtlar, Atina'da yaşamış ve okulun başına geçmiş filozoflara değil, Roma İmparatorluğu sarayından, Neron'un hocası ve bakanı olmuş Seneca'ya (8/65); Stoacılığı Roma'da yayan ve Neron tarafından idam ettirilen bir öğretmen olan Musonius Rufus'a (25-80); şifahi öğretisi öğrencileri, bilhassa da Arrhionos tarafından sahih bir şekilde aktarılan, *Sohbetler* ve *El Kitabı*[1] adında* yüzyılları katetmiş iki eserin sahibi, azad edilmiş bir köle olan, Epiktetos'a (yaklaşık 50-130); ve son olarak, imparator Marcus Aurelius'a (121-180) aittir.

Şimdi sana bir felsefenin, bu örnekte Stoacılığın, kurtuluş iddiasını nasıl dinlerden bambaşka bir şekilde ortaya koyduğunu; sadece aklın yolunu kullanarak, sonluluktan doğan korkuları yenme meselesine karşılık vermeye nasıl cüret ettiğini, bu felsefenin temel noktalarına değinerek göstermek istiyorum. Bu sunum sırasında, daha önce bahsettiğim üç ana ekseni –teori, etik, bilgelik– takip edeceğim. Ayrıca büyük yazarlardan alıntılara geniş yer vereceğim. Bunun bazen okumayı güçleştirdiğinin pekâlâ farkındayım; ama, kendi eleştirel aklını işletmeyi mümkün olduğunca çabuk öğrenebilmen için bu alıntılar gerekli. Sana söylenenin doğru olup olmadığını görmek için, daima kendi kendine bunları sağlama alışkanlığını edinmelisin. Bunun için de, asla sadece "yorumlar"la yetinmeden, hemen ilk fırsatta, temel metinleri okumaya başlamak zorunludur.

1. *Theoria*: Kozmik Düzenin Temaşası

Dünyada kendi yerimizi bulmak, yaşamayı öğrenmek ve eylemlerimizle dünyaya katkıda bulunmak için öncelikle bizi kuşa-

1 Söylendiğine göre bu isim, Epiktetos'un maksimlerinin, onları uygulamak isteyenler tarafından her an "el altında" bulundurulması gereğinden kaynaklanır; tıpkı dövüşmek isteyen birinin bıçağını, daima "üzerinde" taşıması gerektiği gibi.

* *Diatribai* ve *Enkheiridion*; Türkçeye *Düşünceler ve Sohbetler* adı altında kısaltılarak çevrildi, İnkılâp Kitabevi, çev. Burhan Toprak. Fakat yazarın verdiği paragraf numaraları çevrilen eserdekilere uymadığından, olduğu gibi bıraktım –ç.n.

tan dünyayı tanımalıyız. İşte bu, söylediğim gibi, felsefi teorinin birinci ödevidir.

Bu teorinin Yunancadaki adı da *theoria*'dır ve kelimenin etimolojisi üzerinde durmak gerekir[2]: *to theion* veya *ta theia orao*, "kutsal olanı (*theion*) görüyorum (*orao*)", "kutsal şeyleri (*theia*) görüyorum" anlamına gelir. Nitekim Stoacılar için de, *the-oria*, bizi kuşatan gerçeğin içinde "kutsal" olanı görmeye çalışmaktan ibarettir. Başka deyişle, felsefenin ilk ödevi, dünyanın *esasını*, onda en gerçek, en önemli ve en anlamlı olan şeyi görmektir. Stoacılıkta doruk noktasına ulaşan gelenek için ise, dünyanın en derin özü, hem adil hem güzel olan, *ahenktir*, *nizamdır*; Yunanlılar bunu *kozmos* ismiyle ifade eder.

Yunanlıların kozmos dedikleri şeye dair doğru bir fikir edinmek istersen, en kolayı, evrenin bütününü, sanki **düzenli ve canlı** bir varlık gibi tahayyül etmektir. Nitekim Stoacılar için, dünyanın yapısı veya kozmik düzen, sadece muhteşem bir düzen değil, canlı varlığı andırır bir nizamdır. Maddi dünya ya da evrenin bütünü, aslında her öğesi –her uzvu– hayranlıkla izlenebilecek ve bütüne ahenkle raptolmuş devasa bir canlı gibidir. Bütünün her parçası, bu devasa bedenin her uzvu, mükemmel bir şekilde, olması gerektiği yerdedir. Bu bütün, felaketler hariç (bazen felaketler olur fakat bunlar belli bir zaman sürer ve her şey, kısa sürede yeniden düzene girer) kelimenin tam manasıyla kusursuz, hatasız ve öğeleriyle tam bir uyum içerisinde işler: İşte, *theoria*'nın tanımamıza ve kavramamıza yardım edeceği şey budur.

Fransızcada kozmos terimi, pek çokları yanında kozmetik sözcüğüne de kaynaklık eder. Köken itibariyle kozmetik, oranların intizamına ve "mütenasip" olanı ortaya çıkaran (ve duruma göre böyle olmayan çizgileri gizleyen) makyaj sanatına uyacak beden güzelliğinin ilmidir. İşte Yunanlıların "kutsal" (*theion*) olarak adlandırdıkları şey bizatihi bu düzen, bütün evrenin muntazam yapısı olan bu *kozmos*'tur; yoksa kutsal, Yahudi ve Hıristiyanlarda ol-

2 Yerli ya da yersiz, en azından bu, Antiklerin genellikle bizzat ortaya koyduğu şeylerden biridir ve bu bağlamda, her halükârda anlamlıdır.

duğu gibi, evrenin dışında, ondan önce varolan ve onu yaratmış olan bir Varlık'a dair değildir.

İşte Stoacıların bizleri temaşa etmeye (*theorein*) çağırdığı kutsal, şahsi bir Tanrı'yla hiçbir ilgisi olmayan, dünyanın nizamıyla iç içe girmiş bu kutsaldır; bu temaşa için elverişli her yola başvurulmalıdır – örneğin fizik, astronomi veya biyoloji gibi tek tek bilimler çalışılmalı, ayrıca evrenin (sadece şu ya da bu kısmının değil) *bütünü itibariyle* "mütenasip" olduğunu gösteren gözlemler arttırılmalıdır: Gezegenlerin düzenli hareketi ve ayrıca, en küçük canlı organizmaların, minnacık böceklerin yapısı, "teori"yi akıllıca tatbik eden dikkatli bir gözlemci için, adil ve güzel nizamın yani *kozmos* fikrinin, bizi kuşatan gerçekliği ne kadar doğru bir şekilde tasvir ettiğini kanıtlayan şeylerdir; yeter ki gereği gibi seyretmeyi bilelim.

Demek ki evrenin yapısının sadece "kutsal", mükemmel değil, ayrıca "akli" olduğunu yani Yunanlıların *logos* dedikleri (Fransızcada "logique" [mantık] terimi de buradan gelir) şeye uygun olduğunu da söyleyebiliriz. *Logos* da tam olarak, şeylerin kendi aralarındaki hayranlık verici uyuma işaret eder. Zaten aklımızın da *theoria*'yı uygulamaya, yani *logos*'u anlamaya ve çözümlemeye yetkin olabilmesi de bu yüzdendir: tıpkı bir biyologun, kesip biçtiği bir canlının organlarının işlevini ve "manasını" anlayabilmesi gibi.

Stoacılar için dünyayı seyretmek, biyologun, bir farenin veya bir tavşanın bedenini, orada her şeyin "mütenasip" olduğunu keşfetmek üzere seyretmesine benzer: Göz, hayranlık verecek bir şekilde "iyi görmek" için yapılmıştır; kalp ve damarlar, hayatı sürdüren kanı, bütün vücuda en iyi şekilde dağatacak biçimde; mide, besinleri sindirecek biçimde, ciğerler kaslara oksijen sağlayacak biçimde vb. Bütün bunlar Stoacıların gözünde, hem "akli" yani *logos* manasında akılcı, hem de *theion*, yani "kutsal"dır. Neden bu terim kullanılır? Terim, bütün bu mucizelerin şahsi bir Tanrı tarafından yaratıldığını ima etmez kesinlikle; daha ziyade, öncelikle gerçekten de bütün bunların mucize olduğunu *fakat aynı zamanda biz insanların, bunların yaratıcısı veya mucidi olmadığımıza* işaret eder. Tersine bizim tek yaptığımız bunları yaratmadan hali

hazırda varolduklarını keşfetmektir. Kutsal, mucizevi olduğunda, insani olmayan bir şeydir.

Bahsettiğim gibi yapıtlarının hemen hepsi kaybolmuş ilk Stoacılar hakkında en temel kaynaklarımızdan biri olan Cicero, *Tanrıların Doğası*'na* hasrettiği denemesinde (I, 425) vurguladığı şey de budur. Bu denemede, Stoacıların tersine dünyanın bir kozmos, bir nizam değil tersine bir kaos olduğunu savunan Epikuros gibi düşünürlerle alay eder. İşte Cicero'nun, Stoacı düşünce adına Epikuros'a verdiği karşılık:

> Epikuros istediği kadar görmezden gelsin [...] hiçbir şeyin dünya kadar mükemmel olmadığı ortada... Dünya, bilinç, akıl ve zekâyla dolu canlı bir varlıktır.

Bu küçük alıntıyı, bu düşüncenin biz Modernlere ne kadar uzak olduğunu kavraman için zikrettim. Bugün dünyanın canlı olduğunu, yani dünyanın bir ruhu olduğunu ve doğanın akıl sahibi olduğunu iddia eden birine, herhalde deli gözüyle bakılır. Ancak Antikleri iyi anlayacak olursak, söylemek istedikleri şey hiç de saçma değildir: Bütün evrenin, kutsal niteliğini savunarak, şeylerin görünürdeki kaosunun arkasında, insan aklının ortaya açığa çıkartabileceği "mantıki" bir nizamın iş başında olduğu yönündeki kanılarını dile getirirler.

Daha sonra "animizm/canlıcılık" (Latincede *anima*, "ruh/can" demektir) olarak adlandırılacak fikrin tam da dünyanın bir çeşit ruha sahip olduğu, canlı bir varlığa benzediği fikri olduğunu anlatmak için bu alıntıya başvurdum. Hatta bu "kozmoloji"ye (yani kozmosun bu algılanışına), "hylozoizm" de denir; bu da kelime anlamıyla maddenin (*hyle*'nin) bir hayvan (*zoon*) gibi, canlı bir varlık olduğu manasına gelir. Yine bu doktrine, "panteizm/tümtanrıcılık" da denecektir (Yunanca *pan* "tüm" ve *theos* da Tanrı demektir); nitekim kutsal olan evrenin bütünüdür, dünyanın dışında bulunan ve onu tabir yerindeyse dışarıdan yaratan bir varlık değildir.

---

* *De natura deorum*, Türkçesi: *Tanrıların Doğası*, Dost Kitabevi Yayınları, çev. F. Gül Özaktürk ve Fafo Telatar, Aralık, 2006 – ç.n.

Bu sözvarlığını açıklamamın sebebi, aklına gelebileceği gibi felsefi jargon sevdası değil; tam tersine büyük düşünürlerin yapıtlarını kendi başına okuyabilmen ve bunu yaparken, "teknik" dediğimiz ve açıklamaktan çok etkilemek için kullanılan bu terimlerin önüne çıkardığı saçma engele takılmaman için.

Demek ki, Stoacı *theoria* açısından, *kozmos*, felaketler gibi geçici ve tesadüfi bazı evreler hariç, esasen ahenklidir – bu da "pratik" alanda (yani ahlak alanında, hukuk ve politikada), birazdan nedenlerini göreceğimiz, bazı önemli sonuçlar doğurur. Zira doğanın tamamı, ahenkli olduğundan ötürü, bir şekilde, insanlar için davranış modeli sunabilecektir. Her alanda doğanın taklit edilmesi gerektiğini söyleyen ünlü buyruğun, sadece estetik ve sanat alanında değil, ahlak ve siyaset alanında da uygulanacak olmasının nedeni budur.

Zira bu ahenkli nizam, bu ilksel özelliğinden ötürü, ancak **adil ve iyi** olabilir tıpkı Marcus Aurelius'un, *Düşünceler*'inde* vurguladığı gibi:

> Olan her şey haklı olarak vuku bulur; eşyayı dikkatle incelersen keşfedeceğin şey budur [...] sanki biri, payına düşen hakkı dağıtıyormuş gibi.

Marcus Aurelius'un fikri, kimi zaman başımıza gelen afetler ve tesadüfler bir yana, doğanın hiç değilse normal işleyişi içerisinde, son noktada herkes için adaleti sağlayacağıdır; tıpkı doğanın, esasen ihtiyaç duyduğumuz şeyleri bize ihsan etmesi gibi: Doğa, dünyada hareket etmemiz için bir beden, dünyaya uyum sağlamamız için bir akıl ve yaşamak için yeterli zenginliği temin eder. Böylece, bu kozmik paylaşımda herkes hakkı olanı alır.

Adil olana dair böylesi bir teori, bütün Roma Hukuku'na ilke teşkil eden bir formülü ortaya koyar: "Herkese hakkını ver", herkesi layık olduğu yere koy – bu da doğal olarak, *kozmos* içinde, Yunanlıların dediği gibi herkes için bir "yer", bir "doğal mevki" olduğunu ve *kozmos*'un kendinde adil ve iyi olduğunu varsayar.

Ta eis Eauton, Türkçesi: *Düşünceler*, YKY, 2004, çev. Şadan Karadeniz. İlgili bölüm sayfa 60'ta, ama burada ve sonrasında, alıntılanan bölümlerin çevirisi bana ait. –ç.n.

Gördüğün gibi bu görüş açısından, insan hayatının nihai amaçlarından biri de, kozmik nizamda kendine uygun olan yeri bulmaktır. Yunan düşünürlerin çoğu için –Epikurosçular hariç– ancak bu amaç takip edilerek, daha doğrusu bu amaca uygun yaşanarak iyi ve mutlu bir hayata kavuşulabilir. Yine benzer bir bakış açısından, *theoria*, zımni bir şekilde estetik boyutu da içinde barındırır; nitekim *theoria*'nın ortaya çıkardığı dünyada hüküm süren ahenk, aslında insanlar için güzelliğin canlı bir örneğidir. Elbette nasıl ki doğal afet olgusu, kozmosun adil ve iyi olduğu fikrini sakatlıyorsa –ki bu olguların ancak geçici tesadüfler olduğunu söylemiştik– elbette doğada da, en azından ilk bakışta çirkin ve hatta korkunç görünen şeyler vardır. Ama Stoacılara göre buna rağmen, ilk andaki izlenimlerin ötesine geçilmeli ve düşünceden nasibini almamış sıradan insanların bakış açısında kalmamalıyız. Marcus Aurelius, *Düşünceler* isimli kitabında bunu büyük bir güçle ifade ediyor:

> Aslanın yelesi, yabandomuzunun köpük saçan ağzı ve daha pek çok şey, yakından bakıldığında kuşkusuz güzel olmaktan uzaktır; fakat doğanın meydana getirdiği olgular olmaları dolayısıyla, doğaya birer süstürler ve kendilerine göre bir cazibeleri vardır. Ve eğer insanda evrendeki varlıkları anlama tutkusu, derin bir zekâ varsa, hiç kuşkusuz... güzel görünmeyen bir yaratık yoktur. Bilgenin bakışına sahip olan, yaşlı birinin güzelliğini de, bir çocuğun sevimliliğini gördüğü gibi görecektir.

Stoacılığın ilham aldığı, en büyük Yunanlı filozoflardan biri olan Aristoteles'te de yine aynı fikre rastlıyoruz. Aristoteles, dünyayı kötü, çirkin veya düzensiz görenlerin yanılgılarını ifşa ederken bu yanılgının, bütünlüğün bilgisine erişmeden sadece ayrıntıyı görmekten kaynaklandığını söylüyordu. Nitekim sıradan insanların, dünyanın kusurlu olduğunu düşünürken düştükleri yanlış, ona göre "salt duyumsanabilir nesnelerle ve hatta onların da küçük bir kısmıyla ilgili gözlemleri evrenin tamamına yaymaktır. Nitekim bizi kuşatan duyumsanabilir dünya alanı, doğumun ve çürümenin hakim olduğu tek alandır; fakat bu alan, tabir yerindeyse bütünün

bir parçası bile değildir; öyle ki duyumsanabilir dünyayı, göksel dünya adına bağışlamak, onun yüzünden göksel dünyayı yargılamaktan daha doğru olurdu." Tabii, bakışımızı kendi küçük dünyamızla sınırlarsak, bütünün güzelliğini göremeyiz; ancak, örneğin gezegenlerin hareketindeki hayranlık verici düzeni gözlemleyen filozof, daha üstün bir bakış açısına yükselerek, bizim küçük bir parçası olduğumuz Bütünün mükemmelliğini kavrayacaktır.

Gördüğün gibi, dünyanın kutsallık niteliği hem **içkin** hem de **aşkındır.**

Burada da yine, daha sonra sana faydası dokunacağından, felsefi sözvarlığını özellikle kullanıyorum. Bir şey dünyanın dışında değilse onun dünyaya içkin olduğunu; durum tersiyse, onun aşkın olduğunu söyleriz. Bu bağlamda Hıristiyanların Tanrısı dünyaya aşkın; herhangi bir "öte"ye ilişkin olmayan Stoacıların kutsalı ise içkindir; zira kozmik olsun kozmetik olsun, dünyanın ahenkli yapısından başka bir şey ifade etmeyen kutsal, burada sadece ve sadece dünyaya dairdir.

Fakat bu, bir başka bakış açısından Stoacıların kutsalının aynı zamanda "aşkın" olmasını engellemez. Bu aşkınlık elbette dünyaya değil insanlara aşkınlıktır; öyle ki kutsal olan, kökensel bir şekilde **insanların üstünde ve ötesindedir.** Nitekim insanlar, hiç değilse bir parça filozofsalar, kutsal olanı hayranlıkla keşfederler ama hiçbir şekilde ne onu üretebilir ne de icat edebilirler.

Bu noktada, Zenon'un öğrencisi ve Stoa okulunun ikinci öncüsü Khrysippos'a kulak verelim:

> Nizamında değişiklik göremeyeceğin tanrısal şeyler, insan tarafından yapılmış olamaz.

Bu sözleri aktaran Cicero, Eski Stoacıların düşüncelerini yorumlayarak şöyle ilave ediyor:

> Dünya bilge olmalıdır ve her nesneyi kucaklayan doğa, aklın [*logos*] yetkinliğiyle mükemmelleşmelidir; *Tanrı dünyadır ve dünyanın bütünü, kutsal bir doğa tarafından kucaklanmıştır.*

Öyleyse, *theoria*'nın ne açıdan "kutsal şeylerin" temaşası olduğunu daha iyi kavramak için Stoacılara göre kutsalın "içkinlikteki aşkınlık" olduğunu söyleyebiliriz; kutsal olan, sadece gerçeğin içinde olmakla birlikte, insan faaliyetlerine bütünüyle yabancıdır.

Bu arada, zor bir düşünceyi not etmeni isterdim, onu iyice anlamak için daha sonra dönüp yeniden ele alacağız gerçi ama şimdiden aklının bir köşesinde tut: Stoacıların bize sözünü ettikleri *theoria*, dünyada en mükemmel ve en "gerçek" –Yunanlılar için en kutsal– olanı açınlar. Nitekim gördüğün gibi, en gerçek olan, *kozmos*'un tasvirinde en önemli olan şey, onun intizamı, ahengidir – ama mesela, doğal afetlerde ve hilkat garibelerinde olduğu gibi, bazı durumlarda kusurlu oluşu değildir. İşte bunları bize keşfettiren ve anlama araçları sunan *theoria*, daha sonra filozofların "ontoloji" (Varlığın en has "özünü" veya yapısını tanımlayan kuram) ve bilgi teorisi (dünyayı bilmekte yararlandığımız akli araçların incelenmesi) olarak adlandıracakları şeydir.

Burada anlaşılması gereken şey, bu iki bağlamı içeren felsefi *theoria*'nın, biyoloji, astronomi, fizik veya kimya gibi özgül bilimlere indirgenemeyeceğidir. Çünkü *theoria*, bu pozitif bilimlere sürekli başvursa da, bizatihi ne deneyseldir ne de belli bir konuyla sınırlanmıştır. Örneğin *theoria*, biyoloji gibi sadece canlı varlıklarla veya astronomi gibi salt gezegenlerle, ne de hatta fizik gibi sadece cansız maddeyle değil, dünyanın bütünlüğünün has yapısını veya özünü kavramakla ilgilenir. Kuşkusuz oldukça iddialı ve hatta, günümüzde benimsenen bilimsel kriterler açısından tamamen ütopik gözükebilecek bir ilgidir bu. Ancak felsefe, bilimler içinde bir bilim değildir ve bilimsel sonuçları dikkate almak zorunda olmasına karşın, felsefenin temel hedefi bilimsel değildir. Onun araştırdığı, bizi kuşatan dünyanın anlamıdır; sadece nesnel bir bilgi değil, dünyadaki varlığımızı sürdürmemizi sağlayan unsurlardır.

Şimdi bulunduğumuz noktada bütün bunları kavramak henüz oldukça zor. Dolayısıyla bu aşamada, konunun bu yönünü bir tarafa bırakabilirsin; ancak, felsefeyle pozitif bilimler arasındaki bu farkı aydınlatmak için bu konuya geri dönmemiz gerekecek.

Bunlar bir yana, daha şimdiden, bu *theoria*'nın, olması gereken değil olanı tasvir etmeleri bağlamında, ilkece "nötr" olan modern bilimlerden farklı olarak ahlak, hukuk ve politika alanlarında bazı pratik sonuçlar doğuracağını sezdiğinden eminim. Gerçekten de sözünü ettiğimiz bu *kozmos*'un tanımlanması, hayatlarını en iyi şekilde yönlendirmek üzerine kafa yoran insanların kayıtsız kalabileceği bir şey olamazdı.

2. *Etik*: Kozmik Düzeni Örnek Alan Bir Adalet

Peki kısaca tasvir ettiğimiz bu *theoria*'ya nasıl bir etik tekabül ediyor?

Bunun hiç su götürmeyen bir cevabı var. *Kozmos*'la bütünleşmek veya kendini *kozmos*'a göre ayarlamak: İşte Stoacıların gözünde her doğru işin anahtarı, ahlakın ve siyasetin tek ilkesi budur. Çünkü hakkaniyet öncelikle *doğruluktur*: Nasıl ki bir marangoz veya bir enstrüman yapımcısı, bir tahta parçasını daha büyük bir bütüne, bir mobilya veya bir kemana uyduruyorsa, bizim de en iyi ihtimalle yapacağımız şey kendimizi, *theoria*'nın açığa çıkardığı ahenkli ve iyi nizama uydurmaktır. Filozoflar için teorik faaliyetin ne manaya geldiği de herhalde bu arada açıklığa kavuşmuştur. Gördüğün gibi bilgi, bu noktada tam manasıyla nötr değil, çünkü doğrudan doğruya etiğe açılıyor.

O dönemin felsefe okullarının, günümüz lise ve üniversitelerinin aksine söylemden ziyade davranışlar üzerinde durmasının, kavramlardan ziyade *bilgeliğin yaşanmasını* vurgulamalarının sebebi de budur.

Bunların ne anlama geldiğini iyi anlaman için sana küçük bir hikâye anlatmak istiyorum. Stoacılık Zenon tarafından kurulmadan önce, Atina'da, Stoacılığın çokça etkilendiği bir başka ekol mevcuttu: Kinikler okulu. Bugün gündelik kullanımda, kinik sözcüğü, negatif bir anlam ifade eder. Birinin "kinik" olduğunu söylemek, onun hiçbir şeye inanmayan, ilkesiz davranan, değerlere önem vermeyen, başkalarına saygı göstermeyen vb. biri olduğu anlamına gelir. MÖ 3. yüzyılda ise durum bambaşkaydı ve kinikler, her şeyden önce çok katı ahlakçılardı.

Kinik sözcüğünün alaylı bir kökeni vardır: Yunancada "köpek" anlamına gelen sözcükten türemiştir. Bunun, bilgeliği hedefleyen bir felsefe ekolüyle ne ilgisi var diyeceksin. İlgisi şu: Kinik filozofların temel davranış prensibi, sürekli alaya aldıkları yapay toplumsal uzlaşıları bir yana bırakıp doğaya göre yaşamaya çabalamaktı. Kiniklerin en gözde eylemleri, caddeden geçen, pazar yerinde toplanan sıradan insanları, inançlarıyla dalga geçerek, güncel tabiriyle "burjuvaları şoke ederek" rencide etmekti. Zaten genellikle kiniklerin, bacaklarınızı ısırıveren veya sizi rahatsız etmek için ayaklarınızın dibinde havlayan küçük köpeklere benzetilmesi de bundandır.

Yine anlatıldığı kadarıyla kinikler –en ileri gelenlerinden, Zenon'un hocası olmuş Krates de dahil– öğrencilerini bazı pratik talimlere zorlarlardı; bu pratikler öğrencileri, esas amaca, kozmik nizamla uyumlu yaşamaya yoğunlaşmaları için elalem ne der düşüncesini bir yana bırakmaya teşvik ediyordu. Mesela öğrencilere, ölü bir balığa tasma takarak, pazar yerinde dolaştırmaları söyleniyordu. Bu türden bir şaklabanlığı yapmak durumunda kalan zavallının, her türlü alaya ve sataşmaya maruz kaldığını kolayca hayal edebilirsin. Fakat denir ya, bu onun "kulağına küpe olur". Peki bu şekilde öğrendiği şey nedir? Öğrenci, tam manasıyla, başkalarının düşüncelerini dert etmemeyi ve böylece, inananların gayet güzel ifade ettikleri gibi bir "dönüşüm/ihtida" gerçekleştirmeyi öğrenir: bu durumda yönelinilen şey Tanrı değil, insanların gafleti sebebiyle asla yüz çevirmememiz gereken kozmik doğadır.

Bizzat Krates, başka bir yol izleyerek, ama yine tam manasıyla doğaya uygun bir şekilde, herkesin içinde karısı Hipparkhia'yla ilişkiye girmekten çekinmez. Tıpkı bugün de olacağı gibi, o dönemde de insanlar bu olay karşısında şoke oluyordu. Fakat sana ne kadar tuhaf görünürse görünsün, bu da, "kozmolojiko-etik" diyebileceğimiz şeyin doğrudan bir sonucuydu: Bu fikre göre, yaşama sanatı ve ahlak, ilkelerini, kozmosun tamamına hakim olan ahenkten devşirmeliydi. Herhalde şimdi, *theoria*'nın neden Stoacıların gözünde, öncelikle uyulması gereken bir disiplin olduğunu anlamışsındır; nitekim, *theoria*'nın pratik sonuçları hiç de azımsanacak gibi değildi!

De Finibus Bonorum et Malorum [İyilerin ve Kötülerin Sınırları Üstüne] isimli bir başka kitabında (III, 73) Cicero'nun, Stoacı düşünceyi yansılayarak, pek güzel biçimde açıkladığı şey budur:

> Doğayla uyum içinde yaşamak isteyen kişi, dünyanın bütünü ve Tanrısal hikmet üzerine bir görüşten yola çıkmalıdır. Doğal sistemin bütününü ve Tanrıların hayatını tanımadan, evrensel doğanın insan doğasıyla uyumlu olup olmadığını bilmeden, iyilik ve kötülükler üzerine hüküm veremeyiz. 'Koşullara uy!', 'Tanrı'yı izle!', 'Kendini bil!', 'Aşırıya kaçma' vb. kadim bilgelik vecizlerinin ne derece önemli olduğunu (ki sonsuz önem taşırlar) fizik olmaksızın kavrayamayız. Adaleti sağlamada, dostluklarımızın muhafazasında ve bağlılıklarımızda doğanın neye muktedir olduğunu bize ancak fizik ilmi öğretebilir...

Yine Cicero'ya göre doğanın "düzenler içinde en güzel" düzen oluşu da bu bağlamdadır.

Bu noktada, ahlaka ve siyasete dair bu eski kavrayışın, günümüz demokrasilerinde hakim olan düşüncelerimize ne kadar ters olduğunu değerlendirebilirsin. Bütün diğer düşüncelere üstün tutulması gereken şey, bizim için doğal nizam değil, insanların iradesidir. Bizi temsil edecek insanları seçerken veya yasalarımızı yaparken gözettiğimiz çoğunluk ilkesini bu sebeple benimsedik. Dahası, genellikle doğanın kendinde "iyi" olduğundan da çoğunlukla şüphe ederiz: En iyi ihtimalle, yani bize bir kasırga veya tsunami yollamadığı durumlarda doğa, bizim için, ahlaki açıdan ne iyi ne kötü olan nötr bir malzemedir.

Antikler için, doğa her şeyden öte iyi olmakla kalmaz. Neyin yararlı veya zararlı, neyin doğru veya yanlış olduğuna karar verecek olan da hiçbir şekilde çoğunluk insanın iradesi değildir. Çünkü bunları birbirinden ayırmaya yarayan ölçütlerin hepsi, doğal nizamdan, insanların dışında ve onlara üstün olan bir nizamdan kaynaklanır. Kabaca iyi olan, *istesek de istemesek de* kozmik nizama uygun olandır; ve kötü olan ise, *hoşumuza gitsin gitmesin* bunun tersidir. Mesele, pratik hayatta, somut bir şekilde dünyanın ahengine uyum göstermeyi başarmaktır; böylece herkes, Bütünün içinden kendi payına düşen yere, dünyada kavuşur.

Bu ahlak düşüncesini, bildiğin ve bugün toplumda hâlâ varolan bir şeyle kıyaslamak istersen ekolojiyi düşünebilirsin. Gerçekten de çevrebilimciler, çoğunlukla farkında olmaksızın, Antik Yunan'a özgü izlekleri kullanırlar. Buna göre doğa, insanların saygı göstermekle ve hatta pek çok durumda taklit etmekle kazançlı çıkacakları ahenkli bir bütünlük teşkil eder. Çevrebilimciler bu bağlamda örneğin, *kozmos*'tan değilse bile, hemen hemen aynı şey demek olan "biosfer"den veya "ekosistemlerden" söz ederler. Çağdaş ekoloji kuramının önde gelen simalarından Alman filozof Hans Jonas'ın dediği gibi, "insanın amaçları doğayı mesken tutar"; yani, etik düzeyde insanların önlerine koyacakları hedefler, Stoacıların düşündüğü gibi, bizzat dünya düzeni içerisinde mevcuttur; öyle ki "olması gereken" –yani ahlaken yapılması gerekenler– varolandan, yani olduğu şekliyle doğadan kopuk değildir.

Khrysippos'un Jonas'tan yirmi beş asır önce söylemiş olduğu gibi: "Yararlı veya zararlı şeylerin, erdemin veya mutluluğun tanımına ulaşmanın en uygun veyahut tek yolu, ortak doğadan ve dünyanın düzeninden yola çıkmaktır". Cicero bu sözleri şöyle yorumlar: "İnsana gelince, o, kutsal dünyayı temaşa [*theorein*] ve taklit için doğmuştur... Dünya, erdem sahibidir, bilgedir ve dolayısıyla da Tanrıdır" (*De natura deorum*, 422*). Burada da gördüğümüz gibi, ahlaki ve hukuki değerlerimizi temeli olan şey, gerçeklik hakkında yargılarımız değildir; kutsal oluşu dolayısıyla bunları temellendiren şey, gerçekliğin ta kendisidir.

Peki felsefenin söyleyeceği son söz bu mu? Felsefe teori içinde, bir "dünya görüşü" kazandırmakla ve buradan da insanların uyması gereken ahlaki ilkeleri çıkarsamakla sınırlı olabilir mi?

Senin göreceğin gibi cevap kesinlikle olumsuzdur çünkü sonluluğa, geçmiş zamana ve ölüme bağlı olan her tür korkuyu bertaraf etmek demek olan hakiki bilgeliğe ulaşma yolunda, kurtuluş arayışında henüz sadece başlangıç noktasındayız. Dolayısıyla Stoacı felsefe, tasvir ettiğimiz bu teori ve pratiğe yaslanarak, ancak şimdi, hakiki rotasını çizebilecektir.

* Türkçesi için bkz. *Tanrıların Doğası*, çev. F. Gül Özaktürk ve Fafo Telatar, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

3. Bilgelik Aşkından Bilgeliğin Yaşanışına: Ölüm Korkulacak Bir Şey Değil Bir Geçiştir Sadece; Çünkü Biz, Kozmosun Ebedi Bir Parçasıyız

Soru o kadar ayan beyan ortada ki neredeyse sormaya gerek bile duyulmayacak. Ama cevap hiç de o kadar açık değil: Niçin *theoria*, hatta niçin ahlak? Nihayetinde, dünyanın düzenini temaşa etmek, varlığın en has özünü yakalamak için bunca sıkıntıya girmeye ne gerek var? Ve bu düzene ve öze uygun yaşmak için bu kadar gayret niye? Ne de olsa felsefeden başka pek çok yaşam şekli, başka pek çok meslek mevcut. Kimse filozof olmak zorunda değil... Bu noktada en mühim soruya, bütün felsefenin nihai meselesine, kurtuluş meselesine gelip dayanıyoruz.

Stoacılar ve bütün filozoflar için ahlakın bir "ötesi" vardır. O da, felsefe jargonunda "soterioloji" [kurtuluş doktrini] dediğimiz şeydir; sözcük, tam manasıyla "kurtuluş" anlamına gelen Yunanca *soterios*'tan gelir. Söylediğim gibi kurtuluş, ölüm sorunuyla, bizi günün birinde mutlaka zaman akışının dönüşsüzlüğünü ve dolayısıyla zamanı en iyi şekilde geçirme yollarını sorgulamaya iten şu "sonluluk" meselesiyle bağlantılı olarak kavranır. Zaten, filozof olmasalar da bütün insanları günün birinde felsefi sorunlarla yüz yüze getiren şey de budur. Yine değindiğim gibi, büyük dinlerden farklı olarak felsefe, bir Başkasının, bir Tanrı'nın yardımıyla değil kendi başımıza, kendi güçlerimizle, kendi aklımızı kullanarak, korkularımızı veya kaygılarımızı yenme, kurtulma sözü verir.

Çağdaş bir filozofun, Hannah Arendt'in –*Between Past and Future** isimli kitabında– açıkladığı gibi Antikler, geleneksel olarak, hatta felsefenin doğuşundan bile önce, kaçınılmaz ölümlülük olgusunun insanların karşısına çıkardığı meydan okumalara karşılık vermenin iki yolu olduğunu düşünüyorlardı. Veya tabir yerindeyse, ölüm karşısında, veyahut en azından ölümün bize ilham ettiği korkular karşısında zafer kazanmanın iki şekli olduğunu düşünüyorlardı.

* Dilimize, *Geçmiş ve Gelecek Arasında* ismiyle çevrildi, İletişim Yayınları tarafından yayımlandı, çev. Bahadır Sina Şener.

Tamamen doğal olan ilk yol, basitçe üremeye dayanır: Günün birinde çocuk sahibi olarak, pek güzel ifade edildiği gibi "çoluk çocuğa karışarak", doğanın ebedi çevrimine, ölüm nedir bilmeyen şeylerin dünyasına bir şekilde iştirak etmiş oluruz. Çocuklarımızın genellikle fizik ve ahlak yönünden bize benzemesi de bunun bir kanıtıdır. Böylece çocuklar, zamanı aşarak, bizden bir parçayı yaşatırlar. Elbette buradaki sıkıntı bu şekilde kavuşulan ömrün sadece tür için bir anlamının olmasıdır: Her ne kadar tür, bir imkân olarak ölümsüzlük sıfatını taşıyabilse de, birey doğar, büyür ve ölür. Üreme vasıtasıyla kalıcılık arayan birey, sadece başarısız olmakla kalmaz, bu şekilde, diğer hayvan türlerinin tâbi olduğu şartların ötesine geçememiş olur. Açıkçası istediğim kadar çocuk yapayım bu ne benim ölümüme, ne de daha kötüsü, yeri geldiğinde çocuklarımı ölürken görmeme engeldir! Elbette bir yönüyle türün devamını sağlamış olurum ama asla bireyin, kişinin devamını sağlayamam. Dolayısıyla gerçek anlamda kurtuluş, üremede değildir...

İkinci çıkış yolu, ilkinden daha inceliklidir: Bir şekilde zamanın gelip geçiciliğine karşı durabilecek kalıcı, *yazılı* bir iz bırakacak şanlı ve yiğit eylemlerde bulunabilirim. Denebilir ki tarih kitapları –ve bu noktada bilmen gerekir Antik Yunan'da, Thukydides veya Herodotos gibi büyük tarihçiler vardı– bazı insanların imza attığı olağanüstü olayları aktararak, onları doğadan kopmuş her şeyi tehdit eden unutulma riskinden kurtarır.

Nitekim doğal olgular çevrimseldir. Durmadan kendilerini tekrar ederler; geceyi gündüzün takip etmesi, sonbahardan sonra kışın gelmesi veya fırtınadan sonra havanın açması gibi... Ve bu tekrarlar, kimsenin bu olguları unutmamasını sağlar: Doğal dünya bu özel fakat yine de kuşkusuz anlaşılabilir bağlamda, bir çeşit "ölümsüzlüğe" sahiptir, halbuki "varlığını insana borçlu olan her şey, eserler, eylemler ve kelimeler fanidir, adeta yaratıcılarının ölümlülüğüyle damgalıdırlar". İşte şan bu notada insanlara, hiç değilse bir nebze olsun, faniliğin egemenliğiyle mücadele etme imkânı tanır.

İşte Arendt'e göre, antikçağda "kahramanlık"ları, örneğin Troya Savaşı'nda Akhilleus'un davranışlarını nakleden tarih ki-

taplarının gerçek maksadı budur. Kitaplar, bu kahramanlıkları fanilik düzeyinden çekip doğaya denk bir noktaya çıkarmaya çalışırlar.[3]

> Ölümlüler eserlerine, sözlerine ve eylemlerine belli bir kalıcılık kazandırmayı ve bunların fani niteliklerini ortadan kaldırmayı başardıkları takdirde, bu eserler, en azından bir dereceye kadar daima baki kalacak şeylerin dünyasına dahil olur ve orada kendilerine bir yer bulur. Eser sahibi ölümlüler de, insan dışında her şeyin ölümsüz olduğu kozmosta kendi yerlerini bulurlar.

Ve bu doğrudur: Belli bir açıdan, Yunanlı kahramanlar tam manasıyla ölü değildirler zira sözden daha kalıcı ve sürekli olan yazı sayesinde bugün bile onların yaptığı işleri ve davranışları okumaya devam ediyoruz. Şan, bu şekilde şahsi bir ölümsüzlük şekli olarak ortaya çıkabilir ve kuşkusuz tam da bu yüzden, pek çok kişi için imrenilen bir şey olmuştur ve böyle olmaya devam ediyor. Yine de pek çok başka insan için de şan, bir tür kibir yahut hiç değilse boş bir tesellidir...

Felsefenin doğuşuyla, sonluluk olgusunun meydan okumalarına karşılık vermenin *bir üçüncü yolu* ortaya çıkar. Kuşkusuz bütün büyük kozmolojistlerin bu konudaki ortak kanısını ifade eden Epiktetos'a göre, felsefi bilgelik arayışının en önemli saikinin ölüm korkusu olduğunu söylemiştim. Ancak bu bilgelik sayesinde, şan ve üreme gibi uydurma tesellilerin ötesine geçilerek, varoluşsal kaygı durumuna nihayet bir karşılık verilebilecektir; bu karşılık, felsefeyi dini tutuma yaklaştırırken, "Başkası tarafından kurtarılmak" ile "kendi başına kurtulmak" arasındaki farkı muhafaza eder.

Nitekim Stoacılara göre, bilge, doğru düşünce ve eylemler sayesinde, ölümsüzlüğün veya hiç değilse ebediyetin, insana özgü belli bir şekline ulaşabilecektir. Kuşkusuz o da ölecektir. Fakat ölüm onun için her şeyin nihai sonu değil, bir geçiş, bir durumdan diğer duruma bir "göç"tür; bu geçiş de evrenin bağrında gerçekleşir ve

3 Bkz. *La Crise de la culture*, «Le concept d'histoire», Fr. çeviri, Gallimard, s. 60 ve devamı.

evrenin mükemmelliği, mutlak ve dolayısıyla da kutsal bir kalımlılığa sahip olan *külli* bir mükemmelliktir.

Hepimiz öleceğiz; buğday başaklarının günün birinde hasat edileceği nasıl bir olguysa, bu da öyle bir olgudur. Epiktetos, madem bu böyle, bu olgudan yüz çevirmek ve örneğin bir batıl inanç kabilinden "uğursuzluk" getirir diye bu türden düşünceleri dillendirmekten çekinmek mi lazım diye sorar. Hayır, zira "başaklar kaybolur, dünya değil." Bu sözün yorumu üzerinde durup düşünmene değer:

> Yapraklar düşer, taze incirlerin yerini kuru incirler alır; olgun üzümlerin yerini kuru üzümler; işte sana göre uğursuzluk getiren laflar! Aslında, olup biten sadece bir durumdan diğerine geçiştir; bir tertip ve *muntazam* bir düzenleme vardır, bir tahrip değil. Göç etmek küçük bir değişikliktir. Ölüm onun biraz daha büyüğü; ama bu değişim varlıktan yokluğa değil şimdi varolanın yokluğuna doğrudur. –Peki öldüğümde artık olmayacak mıyım?– Şimdi olduğun şey olmayacaksın ama dünyanın o vakit ihtiyaç duyduğu başka bir şey olacaksın.

Veya, Marcus Aurelius'un aynı anlamda söylediği gibi: "Bütünün parçası olarak varsın: Seni üreten bütünün içinde yokolacaksın; ya da daha doğrusu, dönüşüp, bütünün hayat veren aklına döneceksin yeniden." (IV. 14)

Bu metinler ne manaya geliyor? Temelde basitçe şu: İnsan teorik ve pratik belli bir bilgelik derecesine eriştiğinde ölümün gerçekten varolmadığını, onun bir durumdan başka bir duruma geçiş olduğunu, bir yokoluş değil başka bir varolma şekli olduğunu anlar. Kutsal ve bâki olan bir *kozmos*'un parçası olarak bizler de bu bekaya ve kutsallığa iştirak edebiliriz. *Yeter ki, bu gerçeği anlayalım ve o andan itibaren, ölüm korkumuzun, sadece öznel açıdan değil, fakat nesnel olarak da, tümtanrıcı bir bağlamda da ne kadar temelsiz olduğunu kavrarız.* Nitekim evren ebedidir ve bizler de sonsuza kadar onun bir parçası olmaya yazgılı olduğumuzdan, varolmayı daima sürdüreceğiz!

Dolayısıyla Epiktetos'a göre bu göçün anlamını iyi kavramak, *her tür felsefi faaliyetin* amacıdır. İnsanlara "*bir tanrı gibi yaşayıp*

ölmeyi" öğreterek, onların iyi ve mutlu bir hayata ulaşmalarını mümkün kılacak şey budur. Bir tanrı gibi yani, diğer varlıklarla birarada, kozmik ahenk içindeki ayrıcalıklı yerinin farkında olan, bir manada ölümlü olmasına rağmen bir başka manada ebedi olduğunun bilincine ve dinginliğe kavuşmuş bir varlık gibi yaşayıp ölmek... Cicero'ya göre Herakles ve Asklepios gibi bazı ünlü şahısların gelenek tarafından "tanrılaştırılmasının" sebebi de budur: Nitekim bu insanların ruhları "baki kalır ve ebediyetten nasiplenir", bu yüzden "haklı olarak tanrılarla bir tutulurlar zira onlar mükemmel ve ebedidirler."[4] Dolayısıyla iş hiç de kolay değildir ve

---

4 *Tanrıların Doğası*, II, 24. Hatta diyebiliriz ki, bu kadim kurtuluş telakkisine göre, ölümün de dereceleri vardır; kişi adeta, sahip olduğu bilgelik ve "aydınlanmışlık" düzeyine göre az veya çok ölür. Bu bakış açısından, iyi hayat, sonluluğumuzun buruk kabulüne rağmen, ebediyetle mümkün en sıkı bağı temin eder; bu bağlamda ebediyet, bilgenin *theoria* vasıtasıyla ulaştığı kozmik kutsal nizamdır. Epiktetos, bu yüksek görevi felsefeye layık görürken, aslında, Platon'un *Timaios*'una kadar uzanan çok eski bir geleneğe dahil olur. Aristoteles'i de kapsayan ve tuhaf bir şekilde, göreceğimiz gibi bazı yönlerden, "ölümsüzlük" mefhumunun meşhur "yapısökümü"nü gerçekleştiren Spinoza'ya kadar uzanan bir gelenektir bu.

Öncelikle, *Timaios*'un bir bölümünde (90 b-c), insanın ulvi parçası olan aklın (*nous*) yüce güçlerine değinen Platon'a kulak verelim: "Tanrı onu her birimize yüce bir hak gibi vermiştir; o, vücudumuzun tepesinde birleşmiş olduğunu söylediğimiz, bizi yeryüzünden göklerdeki soydaşlarımıza yükselten ilkedir. Çünkü biz toprağın değil, göğün bitkisiyiz, bunu açıkça söyleyebiliriz. Tanrı başımızla kökümüzü, ruhun önce meydana getirildiği yere asmış, böylece bütün vücudumuzu göğe doğru yükseltmiştir. Onun için, bir insan kendini tamamıyla tutkularına, isteklerine verir, bütün gücüyle onları doğurmaya uğraşırsa, bütün düşünceleri ister istemez ölümlü olur, kendisine, mümkün olduğu kadar, ölümlü taraftan başka bir şey kalmaz, çünkü yalnız o tarafını geliştirmiştir. Ama bir insan kendini sırf bilgi uğruna, gerçek bilgeliğe verir, yetileri arasında en çok, ölümsüz, yüce şeyleri düşünmek yetisini ilerletir, hakikate ermeye muvaffak olursa, insanoğlunun ölümsüzlüğe karışmasına imkân olduğu ölçüde, kendisinin de bu ölümsüzlüğe ermesine hiçbir engel kalmaz." [*Timaios*, Sosyal Yayınlar, 2001, çev. Erol Güney, Lütfi Ay s.107-ç.n.]. Bu da diye ekler Platon, insana "üstün bir bahtlılığa" erme imkânı vermelidir. Öyleyse hayatı kotarmak, iyi ve mutlu bir hayat geçirmek için, bizdeki kutsal parçaya, akla sadık kalmak gerekir. Akıl sayesinde, tıpkı "göğün bitkileri" gibi, göksel ahengin kutsal ve ulvi dünyasına yeniden bağlanırız: "Aynı zamanda, bu dünyadan ötekine mümkün olduğunca çabuk geçmeye çalışmalıdır. Ne var ki bu geçiş, mümkün mertebe kendini Tanrı'ya benzetmeye çalışmak, Tanrı benzeri olmaktır; o da aklın yardımıyla doğru ve adil olmakla mümkündür."

Bunun aynısı olmasa da benzeri bir tespiti yine Aristoteles'te görüyoruz; *Nikomakhos'a Etik*'inin çok tartışılan bir bölümünde o da, iyi hayatı "teorik veya temaşacı hayat", bizi "mükemmel mutluluğa" götürebilecek tek hayat, basit faniler olma kaderimizden bir nebze olsun kaçabileceğimiz bir hayat olarak tasvir eder. Kimileri belki de

felsefe, artık bizzat görebileceğin üzere, aklı işletmeye dayanan bir kurtuluş doktrininde doruk noktasına ulaşıyorsa ve sadece bilgeliğe duyulan bir özlemden ibaret kalmak istemiyor, korkuları yenerek bilgeliği hakim kılmak istiyorsa, pratik uygulamalarda somutlaşmalıdır.

Aslında kurtuluş doktrininin, gerçek manasını ve bambaşka bir boyut kazandığı nokta da burasıdır. Açık konuşmak gerekirse, Stoacıların getirdiği cevap beni tam manasıyla tatmin etmiyor – ve, gerekirse bu cevabın aleyhine bazı eleştiriler getirebilirim. Kaldı ki, bu itirazlar Stoacıların yaşadığı dönemde de mevcuttu. Fakat felsefenin bu büyük uğraklarını serimlerken, her türden olumsuz yaklaşımdan uzak durmayı tercih ettim çünkü eleştirmeden önce iyice anlamak gerektiğine ve "kendi başına düşünme"den önce, "başkaları vasıtasıyla", onlarla birlikte ve onlar sayesinde düşünecek tevazua sahip olmanın kaçınılmaz olduğuna inanıyorum.

Bu açıdan, Stoacı olmamama ve bu felsefeyi savunmamama rağmen, bu ekolün ortaya koyduğu çabanın muazzam, getirdiği cevapların etkileyici olduğunu kabul etmeliyim. Şimdi bu felsefenin yol açtığı bilgelik pratiklerinden birkaçına değinerek göstermek istediğim nokta da bu. Felsefe, adından da anlaşılacağı gibi, bilgelik değil, bilgelik (*sophia*) sevgisidir (*philo*). Ve Stoacılara göre, bu somut pratikler yoluyla ve bu pratikler içerisinde bilgelik sevgisinden bilgeliğin kendisine geçebiliriz. Felsefe doruğuna bir kurtuluş doktriniyle ulaşıyorsa ve her şeyden önce kurtulmamız gereken, faniliğe bağlı korkularsa, bu pratiklerin hepsi endişenin ortadan kaldırılmasına yönelik olmalıdır – ve bu noktada da söz konusu pratikler (gerçi buna kendi başına karar vereceksin) bana öyle geliyor ki bugün bile, hatta Stoacıların görüşlerini paylaşmayan kimseler için de, büyük bir değer taşımaya devam ediyor.

> "bu türden bir hayatın insanlık durumu için fazlasıyla yüksek olduğunu" ileri süreceklerdir; "zira insan, beşer olmaklığıyla değil, içinde kutsal bir öğe barındırması itibariyle bu şekilde yaşayabilir ancak... Ve nasıl ki akıl, insana kıyasla kutsalsa, akla göre yaşamak da, beşer hayatına kıyasla kutsaldır. Demek ki, insana beşer olduğu için, düşüncesini beşeri şeylerle sınırlamasını, ölümlü olduğu için, fani şeyleri düşünmesini önerenleri dinlememeliyiz; insan, mümkün mertebe kendini ölümsüz kılmak ve içindeki en soylu parçaya uygun yaşamak için her şeyi yapmalıdır."

Kurtuluş arayışını somut bir şekilde hayata geçirmek için başvurulan bazı pratikler

Bu pratiklerin neredeyse hepsi zamanla ilişkiye dairdir, çünkü pişmanlıkların ve özlemlerin beslediği, geçmişten kaynaklanan kaygıların olduğu kadar, geleceğe yönelik tasarı ve umutlarımızın da nüvelendiği yer hiç kuşkusuz zamandır. Farklı biçimlerde de olsa bütün felsefe tarihi boyunca, Stoacılara oldukça uzak olan filozoflarda bile rastladığımız bu pratikler, bu açıdan oldukça ilginç ve manidardır: Epikuros ve Lucretos'ta, ve ayrıca ilginç bir şekilde Spinoza ve Nietzsche'de, ve hatta Batı felsefesinden bambaşka bir gelenek olan Tibet Budizminde bulabileceğimiz pratiklerdir bunlar. Burada, bunların sadece dördünden bahsedeceğim fakat, büyük kozmik Bütün ile hemhal olmanın yollarına dair pek çok başka pratiğin mevcut olduğunu da bilmelisin.

İki büyük kötülük: geçmişin ağırlığı ve geleceğin vaatleri

En temel olandan başlayalım. Bu kitabın giriş bölümünde değinip geçtiğim bir temaya göre, Stoacıların gözünde, insan yaşamını ağırlaştıran iki kötülük, hayatın dolu dolu yaşanmasına engel olan iki bariyer vardır: geçmişe özlem ve umut, başka deyişle geçmişe bağlılık ve gelecek kaygısı. Bu iki engel, durmaksızın şimdiki zamanı ıskalamamıza yol açar, onu dolu dolu yaşamamıza izin vermez. Bu açıdan Stoacılığın, psikanalizin belki de en derin yönlerinden birinin habercisi olduğu söylenebilir: Geçmişinin tutsağı olan kişi, Freud'un dediği gibi "zevk alma ve eylemde bulunma" yeteneklerinden yoksun kalır. Bu da aslında, kayıp cennet özleminin, çocukluktaki neşe ve üzüntülere hayıflanmanın, bu dönem karanlıkta kaldığı oranda hayatımız üzerinde daha büyük bir ağırlık yaratacağını söylemektir.

Stoacı bilgeliğin teorik yapısının arka planında, tamamen somut bir şekilde ifade bulan şey de bu basit ve derin kanaattir. Marcus Aurelius, *Düşünceler*'in XII. kitabının başında, bu kanaati belki de herkesten daha güzel bir şekilde şöyle dile getirmiştir:

> Dolambaçlı yollardan ulaşmayı umduğun her şeye, şu andan itibaren ulaşabilirsin, yeter ki bunları kendi kendine yasak etme. Bütün geçmişi ardında bırakman, geleceği tanrısal hikmete emanet etmen ve şu anki işlerinde kutsal olana ve adalete yönelmen yeterlidir; kutsal olana yönelmek, doğanın sana bahşettiğini sevmek içindir; adalete yönelmek ise, hakikati özgürce, lafı dolandırmadan söylemek ve yasaya ve değerlere göre hareket etmek içindir.

Kurtulmak için, felsefeyi haydi haydi aşan bilgeliğe ulaşmak için, demek oluyor ki, boş korkular ve sığ özlemler olmadan yaşamayı öğrenmek şarttır; bu da, zamanın, aslında hiçbir şekilde varolmayan iki boyutuna, geçmiş ve geleceğe dalmayıp, mümkün mertebe şimdiyle yetinmektir:

> Başından sonuna düşündüğün hayatın seni sıkıntıya sokmasın, hiç. Gelecekte muhtemelen vuku bulacak acı olayları düşünme, her yeni anda, kendine şunu sor: "Bu olayda dayanılmayacak, katlanılmayacak ne var?" *O zaman hatırla: Seni sıkıntıya sokan şey, gelecek veya geçmiş değil şimdiki zamandır.*[5]

İşte hiçliğin bu iki figürüne tuhaf bir şekilde demir atmış bu ağırlıklardan kurtulmayı bu yüzden öğrenmek gerekir. Marcus Aurelius bunu şöyle vurguluyor:

> Herkesin ancak şimdiki zamanı, anı yaşadığını hatırla. Geri kalanı, ya geçmiş ya karanlık bir gelecektir. Hayatın kapladığı yer işte bu kadar az.

Gerçek hayatta yüzleşmemiz gereken bir kısalık. Veya, yine Seneca'nın *Lucilius'a Mektuplar*'da söylediği gibi:

> Şu iki şeyin kökünü kazımak gerekir: gelecek kaygısı ve kötü anıları hatırlamak. Olup bitenler artık beni ilgilendirmiyor, gelecek ise henüz ilgilendirmiyor.[6]

5 *Düşünceler*, VIII, 36.

6 *Epistulae morales ad Lucilium*; Pierre Hadot bu bölümü *La Citadelle intériure*'de naklediyor ve büyük bir incelik ve derinlikle yorumluyor, Fayard, s.133.

Eksik kalmasın diye buna şunu ekleyebiliriz: Şimdiki zamanı mahveden şey, sadece cehaleti yüzünden yanlışa düşmüş kişinin "kötü anılar"ı değil, fakat paradoksal bir şekilde ve hatta belki de daha büyük bir oranda, dönüşsüzce kaybettiğimiz ve asla geri gelmeyecek olan mutlu günlerin hatırasıdır.

Bunu iyice anladıysan, yine paradoksal bir şekilde, yani en yaygın olan görüşün aksine, Stoacılığın neden takipçilerine, umudu yücelten ideolojilerden sakınmayı tavsiye ettiğini de anlayacaksın demektir.

"Biraz daha az umut etmek, biraz daha çok sevmek"

Çağdaş filozof, André Comte-Sponville'in, gayet yerinde vurguladığı gibi, Stoacılık bu noktada Doğu bilgeliğinin, ve özellikle de Tibet Budizminin en ince temalarından biriyle örtüşür: "Umutsuz yaşanmaz" diyen harcıâlem görüşün aksine umut, en büyük kötülüktür. Çünkü doğası itibariyle umut, eksik olana, yatışmaz gerilime dairdir. Hiç durmadan, tasarılar düzleminde yaşıyoruz; az veya çok uzak bir geleceğe yerleştirdiğimiz amaçların peşinde koşuyor ve en âlâsından bir illüzyonun etkisi altında, mutluluğumuzun, ister sıradan ister yüce olsun fark etmez, kendi önümüze koyduğumuz ve en nihayetinde ulaşacağımız hedeflere bağlı olduğunu düşünüyoruz. Son çıkan MP3'ü satın almak, daha gelişmiş bir fotoğraf makinesi edinmek, daha güzel bir odaya, daha modern bir scooter'a sahip olmak, birini etkilemek, bir projeyi gerçekleştirmek, ne türden olursa olsun bir işletmede yükselmek: Her seferinde, ertelenmiş bir mutluluğun cazibesine, bu hayatta veya öbüründe kurulacak bir cennetin hayaline boyun eğiyoruz.

Şimdi ve burada yaşanandan başka gerçeklik olmadığını unutuyoruz ve ileri doğru bu tuhaf kaçış, kendimizi illa ki eksik hissettiriyor. Hedefe ulaşmaya görelim, hemen her zaman ya acı verici bir kayıtsızlık deneyimi yahut hayal kırıklığı yaşıyoruz.

Tıpkı yılbaşı gecesinden sonra oyuncaklarını bir yana bırakan çocuklar gibi, onca hevesle göz diktiğimiz şeyler, bizi eskiye nazaran ne daha iyi ne daha mutlu yapıyor. Hayatın zorlukları ve in-

sanlık durumunun trajedisi hep aynı kalıyor ve Seneca'nın meşhur lafında olduğu gibi, "biz yaşamayı beklerken hayat gelip geçiyor."

La Fontaine'in meşhur masalını hatırlarsan Perrette'in hissesi de budur: Süt dolu kap sadece masal icabı kırılmaz, aslında, Perrette'i harekete geçiren hayal asla sonu gelmeyen türdendir. Tıpkı milyarder olmayı hayal ettiğimizde olduğu gibi: "Diyelim ki piyango bize çıktı..." O zaman, şunu bunu satın alırız, paranın bir kısmını Jean amcaya ve Ninette halaya veririz, diğer bir kısmıyla hayırlı işler yapılır, yolculuğa çıkılır... Peki ya sonra? En sonunda, her zamanki gibi ufukta beliren şey yine mezardır ve çabucak fark ederiz ki, aklımıza gelebilecek, mümkün bütün malları biriktirmek, her ne kadar pek çok sorunu halletse de (ikiyüzlü olmayalım: para hiç olmazsa insanı fakirlikten kurtarır), önemli hiçbir şeyi halletmez.

Yine bu yüzden, meşhur bir Budist vecizesi uyarınca, sanki hayatının en önemli anı şu içinde bulunduğun anmış, en önemli insanlar şu an karşında olanlarmış gibi yaşamayı öğrenmek gerekir. Çünkü geri kalanlar, aslında var değildirler çünkü geçmiş artık yoktur ve gelecek henüz varolmamıştır. Zamanın bu iki boyutu, aslında sadece hayali gerçeklerdir ve bunları "yüklenmekle", Nietzsche'nin "yük hayvanı" diye alay ettiği insanlara dönüşür, "olmanın masumiyeti"ni kaybederiz ve yine Nietzsche'nin tam manasıyla Stoacı bir bağlamda kullandığı tabirle "*amor fati*", yani gerçeği olduğu haliyle sevme kapasitemiz azalır. Kaybedilmiş mutluluk, gelecek güzel günler derken elden kaçan şimdiki zaman, gerçek varoluşumuzun biricik boyutuyken birdenbire yok olup gider.

Epiktetos, Stoacılığın en meşhur izleklerinden birisini *Sohbetler*'de işte bu bakış açısıyla geliştirir – buraya kadar sana bu izlekten bahsetmedim çünkü ancak şimdi, bunu iyi kavrayabilmek için gereken donanıma sahipsin: İyi hayat, ne umudun ne korkunun olduğu bir hayattır; yani olanla barışık bir hayat, ***dünyayı olduğu gibi kabul eden bir yaşamdır.*** Dünyanın kutsal, ahenkli ve iyi olduğu kanaati olmaksızın bu barışıklığın mümkün olamayacağını artık pekâlâ anlıyorsun.

İşte Epiktetos'un öğrencisine tavsiyesi: "Üzüntüyü, korkuyu, kıskançlığı, başkalarının felaketlerine sevinmeyi, cimriliği, gevşekliği, nefsine düşkünlüğü ruhundan söküp atmalısın. Fakat, sadece Tanrı'ya saygı duymadan, yalnızca ona bağlanmadan ve kendini onun emirlerine itaate adamadan bütün bunları söküp atmak mümkün olmaz. Bundan başka bir şey istersen, yakınırsın, senden güçlü olanların peşinden giderek sızlanırsın, kendi dışında ve asla bulamayacağın bir mutluluğu ararsın daima; çünkü mutluluğu bulamayacağın yerde arıyor, aslında olduğu yere bakmayı ihmal ediyorsun."[7] Buyruğu, burada "kozmik" veya tümtanrıcı bir manada okumak gerekiyor yoksa bir çeşit tektanrıcılığa geri dönüş gibi değil.

Bilhassa şuna dikkat et: Epiktetos'un sözünü ettiği Tanrı, Hıristiyanların tanrısı gibi bir kişi varlık değil, *kozmos*'un bir muadili, Yunanlıların *logos* adını verdiği evrensel aklın bir başka ismidir. Tanrı, tevekkülle karşılamamız ve hatta bütün gücümüzle arzu etmemiz gereken kaderin bir veçhesidir; halbuki genelgeçer yanılgıların kurbanı olan bizler, kaderi şekillendirmek için ona daima karşı durmak zorunda olduğumuzu sanırız. Yine ustanın öğrencisine tavsiye ettiği gibi:

> İrademizi olaylarla o şekilde uzlaştırmalıyız ki, hiçbir şey, isteğimiz hilafına gerçekleşmesin ve hiçbir olay biz onu isterken vuku bulmazlık etmesin. Kendilerini bu şekilde ayarlayanların elde edeceği fayda, arzularıyla ilgili hayal kırıklığına uğramamak, kendilerini nefret ettikleri bir şeyin içinde bulmamak ve *acısız, korkusuz ve sorunsuz bir hayat yaşamaktır...*[8]

Elbette bu tür tavsiyeler fanilerin çoğu için *a priori*, saçmadır. Burada, bir tür "dingincilik", yani bilhassa da bönlüğüyle öne çıkan bir tür kadercilikten başka bir şey görmek pek mümkün değil gibi. Büyük çoğunluğun gözünde bilgelik bir tür çılgınlıktır zaten, çünkü bilgelik öyle bir dünya görüşüne, bir kozmolojiye yaslanır

---

7 *Sohbetler* II, XVI.
8 *Sohbetler* II, XIV.

ki bunun sırrına ermek, muazzam bir teorik çaba gerektirir. Ama zaten felsefeyi sıradan söylemlerden ayıran şey, ona benzersiz bir çekicilik kazandıran şey tam da bu değil midir?

Sana itiraf edeyim, ben de Stoacı tevekkülü paylaşmaktan uzağım – ve daha ilerde, çağdaş maddecilikten bahsedeceğimiz zaman, sana bunun sebebini açıklama fırsatı doğacak. Ama yine de hayatının belli bir boyutu mükemmel bir şekilde tasvir ediliyor; gerçekten de bu boyut, bazı durumlarda –kabaca her şey yolunda gittiğinde!– bir bilgelik şekli kazanabilir. Nitekim, öyle zamanlar vardır ki, dünyada bulunuşumuz, onu dönüştürmek için değil, sadece ve sadece sevmek için, dünyanın bizlere sunduğu sevinçleri ve güzellikleri bütün gücümüzle tatmak içindir.

Örneğin denize girmeye gittin ve balıkları izlemek için gözlüğünü taktın diyelim, varolanları değiştirmek, iyileştirmek veya düzeltmek için dalmazsın denize; tam tersine varolana hayranlık duymak ve sevmek için dalarsın. İşte Stoacılığın bizi varolanla ve içinde bulunduğumuz anla, oldukları haliyle umutlarımız ve pişmanlıklarımızın ötesinde uzlaşmaya çağırması biraz buna benzer. Stoacılığın bizi görmeye davet ettiği şey bu ihtişam anlarıdır; bizi bu anları çoğaltmaya, mümkün mertebe artırmaya ve dünyanın düzenindense kendi arzularımızı değiştirmeye davet eder.

Stoacıların bir diğer önemli tavsiyesi de yine bununla ilgilidir: Hayatın tek gerçek boyutu şimdiki zaman ise ve tanımı gereği şimdiki zaman daimi bir deveran içerisindeyse, kendimizi gelip geçen şeylere bağlanmamaya alıştırmak bilgece bir tutumdur. Aksi takdirde, en beter acılara davetiye çıkarmış oluruz.

"Bağlanmamaya" övgü

İşte bu bağlamda Stoacılık, Budizme çok yakın bir anlayışla, bu dünyanın varlıkları karşısında bir "bağlanmama" tavrını savunur; tıpkı Epiktetos'un, Tibetli üstatların hiç kuşkusuz itiraz edemeyecekleri bir şekilde söylediği gibi:

> Bizi doğrudan doğruya iyiye taşıyacak ilk ve temel alıştırma, bir şeye bağlandığımızda, onun elimizden alınabilecek bir şey olduğunu, bir çömlek veya kristal bir kupaya benzediğini düşünmektir; böylece kırıldığında sıkıntıya düşmeyiz çünkü onun ne olduğunu kendimize hatırlatırız. Burada da aynı şey geçerli: Çocuğuna, kardeşine veya dostuna sarıldığında, kendini ölçüsüzce hayalgücüne kaptırma. Ölümlü ve hiçbir şekilde sana ait olmayan bir varlığı sevdiğini aklından çıkarma. Şu an senin yanında olabilir, ama asla sonsuza kadar değil ve bir gün gelip senden ayrılabilir... Çocuğuna sarılırken, bir yandan da "yarın ölecek" diye fısıldamakta ne gibi bir kötülük olabilir[9]?

Epiktetos'un ne dediğini iyi anla: Söz konusu olan duygusuz olmak ya da anlayışın, başkaları, bilhassa da sevdiğimiz kişiler karşısında bizi yükümlü kıldığı görevleri aksatmak değildir. Asıl mesele, Budistlerin "kalımsızlık" olarak adlandırdığı şeyin, yani bu dünyada hiçbir şeyin kalıcı olmadığı, her şeyin değiştiği ve geçip gittiği gerçeğini bizlere unutturan bağlılıklardan vebadan sakınır gibi sakınmaktır; ve bu temel gerçeği anlamamak, geçmişe özlem ve umudun elim acılarını bizzat davet etmektir. Şimdiki zamanla yetinmeyi bilmek; anı, ötesini arzulamayacak ve hiçbir şeye hayıflanmayacak kadar sevmektir. Bizi yöneten ve kozmik doğayla uyum içinde yaşamaya davet eden akıl, geçmiş ve gelecek gibi zamanın gerçekliği kalmamış boyutlarına saptığında onu atıllaştıran ve yozlaştıran tortulardan bu şekilde arındırılabilir.

Fakat zihin kavrasa bile, bu hakikati uygulamaya yansıtabilmek güçtür. Marcus Aurelius'un öğrencisini, somut bir şekilde bu hakikati hayata geçirmeye davet etmesinin nedeni budur:

> Şayet tutkuların sonucu olan her şeyi, şimdinin ötesinde olanı ve bütün geçmişi bu yönetici ilkeden ayırabilirsen, Empedokles'in dediği gibi kendini, "yalnızlığının neşesiyle mağrur, yusyuvarlak bir küre" haline getirirsin. Sadece varolduğun şu anda, yani şimdiki zamanda yaşamaya çabalarsan; ölümüne kadar kalan bütün zamanı sıkıntısız, ağırbaşlılıkla ve ruhun barış içinde geçirebilirsin.

---

9 *Sohbetler*, III, 84.

Daha ileride göreceğimiz gibi, bu, Nietzsche'nin çok benzer şekilde "olmanın masumiyeti" diye adlandıracağı şeydir. Fakat bu bilgeliğe ulaşmak için, hayatını "–mış olacağım" tarzında düşünme yürekliliğini göstermek gerekir.

"Başıma felaket geldiğinde, ona hazırlanmış olacağım": –mış olacağım [şartlı gelecek] kipinde ifade edilen bir kurtuluş düşüncesi

Bu ne demektir? Epiktetos'un çocuğuyla ilgili söylediklerinde mutlaka senin de dikkatini çekmiştir, mesele, daima ölüm ve felsefenin bize ölüm karşısında veya hiç değilse, ölümün yol açtığı ve iyi yaşamamızı engelleyen korku karşısında kazanmayı vaat ettiği zaferlerdir. İşte somut pratikler, en yüksek tinsellikle bu noktada buluşur: Mesele şimdiki zamanda yaşamak, geçmiş ve gelecek boyutuna çökelen pişmanlıklardan, hayıflanmalardan ve endişelerden kendini sıyırmaktır. Bütün bunlar, hayatın her anını layıkıyla yaşamak, yani ölümlü olan bizler için bu anın daima son anımız olabileceğini gerçeğinin hakkıyla ve tamamıyla bilincinde olmak içindir. Öyleyse "her edimi, hayatının en son edimiymiş gibi yapmak" gerekir (Marcus Aurelius, *Düşünceler*, II, 5).

Öznenin, geçmiş ve gelecekte birikip ağırlık yapan bağlanmalardan kurtulmasına yönelik bu uygulamaların tinsel mantığı açıkça ortaya çıkıyor. Söz konusu olan, fanilikten kaynaklanan korkuları yenmek için, entelektüel değil, öznel ve neredeyse tensel nitelikteki bir kanaati hayata geçirmektir. Bu kanaate göre, geçmiş ve gelecek boyutuyla değerden düşürülmediği takdirde, şimdiki zaman ile ebediyet arasında aslında bir fark yoktur.

Hayatta lütuf dolu bazı anlar vardır; bazı zamanlarda, nihayet dünyayla barıştığımız gibi fevkalade bir duyguya kapılırız. Biraz önce bununla ilgili dalma örneğini vermiştim. Bu örnek belki sana hitap etmedi, belki sana göre kötü seçilmiş bir örnek; ama eminim kendin için daha uygun pek çok durum hayal edebilirsin; zevkine ve mizacına göre herkesin kafasında benzeri durumlar vardır: or-

manda bir gezinti, gün batımı, sevdalı bir fasıl, güzel bir şey olduğunda gelen dingin ama yine de neşeli ruh hali, kimi zaman büyük bir yaratım anını takip eden sükûn belki de... Her halükârda, bizi kuşatan dünya ile aramızdaki uyumun mükemmel olduğu, barışın zorlama olmadan, kendi kendine, ahenk içinde kurulduğu zamanlar: Birdenbire zaman sanki yarılmış gibi, sonsuza kadar sürecek bir ana yer açar ve bu an, yoğunluğu adeta ele gelen, dinginliği ne geçmişle ne gelecekle bozulabilen bir andır.

Bütün hayatı, böylesi anlara benzeyecek şekilde yaşamak; işte bilgeliğin ideali budur. İşte tam da, geçmiş ve gelecekten kaynaklanan korkuların ortadan kaldırılmasıyla açığa çıkan dinginliği artık hiçbir şeyin bozamayacağı bu noktada, kurtuluşa dair bir imkânı yakalamış oluruz. Bilge, bu düzeyde bir uyanıklığa ulaştığında hiçbir şeyin göreceleştiremediği anın ebediliğinde, hiçbir endişenin mahvedemediği bir saadetin mutlağında "bir tanrı gibi" yaşayabilir.

Belki şimdi Budizmde olduğu gibi Stoacılıkta da, ölüm kaygısına karşı mücadelenin zamansal boyutunun neden "şartlı geleceğe" yerleştiğini kavrıyorsun. Bu şu şekilde ifade edilebilir: "Bela geldiği zaman, hazırlanmış olacağım". Felaket, veya hiç değilse, insanların genelde felaket olarak algıladıkları şeyler –ölüm, hastalık, sefalet ve geçen zamanın dönüşsüzlüğüne bağlı bütün sıkıntılar– meydana geldiğinde, şimdiki zamanda yaşamanın bana bahşettiği güç sayesinde, yani ne olursa olsun, dünyayı olduğu gibi sevebilme kapasitesi sayesinde bütün bunları karşılayabilecek durumda olacağım:

> İnsanların nahoş bulduğu kazalardan biri meydana geldiğinde, ilk anda acını hafifletecek olan şey, ona beklenmedik bir şey gözüyle bakmaman olacak... Kendine şöyle diyeceksin: "Ölümlü olduğumu biliyordum. Ülkemden ayrılabileceğimi, beni sürebileceklerini biliyordum, beni hapse atabileceklerini biliyordum." Daha sonra kendine dönüp bakınca ve kazanın hangi alana ait olduğunu sorunca, hemen fark edeceksin ki, kaza, bizim irademize bağlı olmayan, bize ait olmayan şeyler alanındadır.

Ve kazanın, adil ve iyi olan doğa tarafından gönderildiğini fark edeceksin; yeter ki olayları, kendi at gözlüklerimizle değil evrensel ahengin bakış açısından kavrayalım.

*

Araya giren tarihten ve onun büyük dönemlerinden kaynaklanan temel farklılıklara rağmen, bu bilgelik, bugün bile, yüzyılların ötesinden bize hitap edebiliyor. Nitekim Stoacı bilgeliğin mirası uzun ömürlü olacak ve örneğin, göreceğimiz gibi Nietzsche'ye kadar uzanacaktır.

Yine de artık Yunan dünyasında yaşamadığımız da bir gerçek. Büyük kozmolojiler ve onlarla birlikte "dünyanın bilgelikleri" de, esas itibariyle yok oldu gitti.

Buradan hareketle kendine, şu önemli soruyu sormaya başlamalısın: Bir dünya görüşünden bir diğerine nasıl ve niçin geçilir? Aynı soru bir başka açıdan şöyle de sorulabilir: Son noktada niçin fikirler tarihinde birbirleriyle bağlı gibi duran pek çok felsefe vardır da, çağları kateden ve en başından beri bütün insanları tatmin eden tek bir düşünce yoktur?

Soruyu somut bir şekilde ele almak için yapılacak en iyi şey, basitçe, şu anda ele aldığımız örnekten, yani kadim büyük kozmolojilerle bağlantılı kurtuluş doktrinlerinden yola çıkmaktır. Stoacı bilgelik neden, rakip düşüncelerin ortaya çıkmasını ve bilhassa da Hıristiyanlığın doğuşunu önleyemedi? Nitekim Hıristiyanlık ona öldürücü darbeyi vurmasa bile (zira söylediğim gibi Stoacılık hâlâ bize hitap ediyor!) hiç değilse yüzyıllar boyunca bu bilgeliği ikinci plana atacaktır.

Geliştirdiği metotların etkileyici karakteri bir yana, Stoacılığın kurtuluş meselesine getirdiği yanıtlarda önemli bir yetersizlik ortaya çıkar; şüphesiz bu yetersizlik, başka cevapların dolduracağı bir boşluk yaratacak ve tarih, buradan itibaren işleyişe geçecektir.

Kuşkusuz senin de fark ettiğin gibi Stoacı kurtuluş doktrini *anonim* ve *gayrişahsidir*. Gerçi bize ebediyeti vaat eder ama bu ebediyet anonimdir, kozmosun bilinçsiz bir parçası olmaktır: Bu

doktrine göre ölüm sadece bir geçiştir fakat yine de bu geçiş, yaşayan ve düşünen sen ve ben gibi kişisel ve bilinçli bir durumdan, kozmosla bir kaynaşma durumuna geçiştir; bu geçiş sırasında bilinçli bireyselliğimizi oluşturan her şeyi kaybederiz. Dolayısıyla bu doktrinin, faniliğin yarattığı kaygıya tam manasıyla karşılık verdiği şüphelidir. Ölümün ortaya çıkış şekillerine bağlı korkulardan bizi kurtarmayı hedefler fakat bunu, benin silinip gitmesi pahasına yapar; ki benliğimizin, illa ki en kıymetli varlığımız olmadığını da söylemek mümkündür. Her şeyden öte istediğimiz şey, sevdiğimiz kişileri, mümkünse kendi sesleri ve yüzleriyle öte tarafta bulmaktır; yoksa çakıl taşı veya bitki gibi niteliksiz kozmik parçalar olarak değil...

Halbuki Hıristiyanlık, tam da bu noktada, tabir yerindeyse hiç de cimri davranmayacaktır. Bize her şeyi, tam olarak istediğimiz şekliyle vaat eder: kişisel bir ölümsüzlük ve yakınlarımızın kurtuluşu. Yunan bilgeliğinin bir kusuru olarak algıladığı şeyden yola çıkan Hıristiyanlık, son derece şuurlu bir şekilde öyle "etkin" bir kurtuluş doktrini geliştirecektir ki, yaklaşık on beş yüzyıl boyunca Batı dünyasına egemen olmak üzere antikçağ felsefelerini topa tutacaktır.

III

Hıristiyanlığın Yunan Felsefesi Karşısındaki Zaferi

Benim öğrenciliğim zamanında –ki eğitimime 1968 yılında başladığımı ve o dönemde dini meselelerin hiç de moda olmadığını söylemeliyim– ortaçağ düşünce tarihi dersleri yapılmıyordu. Yani büyük monoteist dinlerin hepsi bir çırpıda es geçiliyordu. Hayatta başka şeyler vardı! Yahudilik, İslam ve Hıristiyanlıkla ilgili hiçbir şey bilmeden sınavları geçebilir, hatta profesör bile olabilirdiniz. Antikçağ –bilhassa da Yunanca– üzerine dersleri seçmek elbette zorunluydu; ondan sonra hiçbir ara geçiş olmadan doğrudan Descartes'a atlanırdı. Kabaca, son Stoacıların yaşadığı dönem olan 2. yüzyıldan, 17. yüzyılın başına kadar geçen on beş yüzyıl atlanıyordu. Böylece, genel kültürün öğrettiği şeyler yani, harcıâlem şeyler hariç Hıristiyanlık düşüncesi tarihiyle ilgili hiçbir şey bilmeden yıllar geçirdim.

Bu çok saçma ve senin de aynı hataya düşmeni istemem. İnsan inanan biri olmasa da, hatta, Nietszche'yle birlikte göreceğimiz gibi dinlere düşman dahi olsa, dinleri yok saymaya hakkı yoktur. Eleştirmek için bile olsa, dinleri tanımak ve ne üzerine konuştuğunu biraz olsun bilmek zorunda insan. Bunun haricinde dinlerin,

içinde yaşadığımız ve din tarafından iyiden iyiye şekillendirilen dünyanın pek çok boyutu hakkında açıklayıcı olduğu da bir gerçek. Asgari bir dini malumat gerektirmeyen tek bir sanat müzesi yoktur ve çağdaş sanat müzeleri de buna dahildir. Yine dünya üzerinde, az veya çok gizli bir şekilde dini cemaatler tarihine bağlanmayan bir çatışma yoktur: İrlanda'daki Katolik ve Protestanlar, Balkanlar'daki Ortadokslar, Müslüman ve Katolikler, Afrika'daki Animistler, Müslümanlar ve Hıristiyanlar vb.

Bununla birlikte normal şartlar altında, bu kitabın başında bizzat yaptığım felsefe tanımına göre, Hıristiyanlığa bir bölüm ayırmamam gerekiyordu. Sadece "Hıristiyan felsefesi" kavramının "konu dışı" olmasından değil, ayrıca, sana uzun uzun açıkladığım şeyler göz önüne alındığında çelişkili bir kavram olmasından dolayı; nitekim din, felsefe dışı bir kurtuluş arayışına örnek bile gösterilebilir zira dinde kurtuluş Tanrı'dan ve imandan gelir, insanın kendisinden ve akıldan değil.

Öyleyse burada neden dinden bahsediyoruz?

Çok basit olmakla birlikte kısa bir açıklama gerektiren dört sebepten ötürü.

İlk sebep, geçen bölümün sonunda değindiğim gibi, Hıristiyan kurtuluş doktrini, her ne kadar felsefe dışı, hatta felsefe karşıtı olsa da, Yunan felsefesiyle rekabete girecektir. Bu doktrin, kurtuluş meselesine Stoacıların verdiği yanıtı zayıflatan, tabir yerindeyse fay hattından yararlanacak ve onu içerden çökertecektir. Hatta bu doktrin, birazdan göstereceğim gibi, felsefi sözvarlığını kendi yararına kullanacak, ona yepyeni, dini anlamlar yükleyecek ve ölüm ve zamanla ilişkimiz meselesine daha önce görülmemiş, yepyeni bir cevap getirecektir – bu sayede de, yüzyıllar boyunca tek başına, felsefenin getirdiği cevapların yerini alacaktır. Demek ki üzerinde durmaya muhakkak değecek bir doktrindir bu.

İkinci sebep de şu: Hıristiyan kurtuluş doktrini her ne kadar bir felsefe olmasa da, yine de, Hıristiyanlığın içinde aklın işleyişine ayrılmış bir yer vardır. İnancın yanı sıra rasyonel akıl yürütmeden, hiç değilse iki yönde yararlanılır: Bir yandan, önemli kutsal metinlerin anlaşılmasında, yani İsa'nın mesajının düşünülmesi ve yo-

rumlanmasında; fakat öte yandan, aynı zamanda, Tanrı'nın eseri olan ve içinde yaratıcısından izler barındıran doğayı tanımak ve açıklamakta aklın işleyişine başvurulur. Bu konuya geri döneceğiz fakat bu söylediklerimiz bile, Hıristiyanlık bünyesinde, paradoksal bir şekilde, daha alt konumda ve mütevazı da olsa belli bir felsefi uğrağın yine de varolduğunu anlaman için yeterli – elbette burada felsefi uğrağı, ilke icabı dini olan, yani inanca yaslanan bir kurtuluş doktrinini desteklemek ve açıklamak için insan aklına başvurulması şeklinde anlıyoruz.

Üçüncü sebep, doğrudan doğruya ilk iki sebepten kaynaklanır: Felsefenin ne olduğunu anlamanın en aydınlatıcı yolu, onu olmadığı şeyle, kendisine en yakın olmakla birlikte kökten karşıt olan şeyle, yani dinle kıyaslamaktır! En yakın dedik, çünkü din de felsefe de, son noktada kurtuluşun, insanın faniliğinden kaynaklanan kaygılar karşısında kazanılan bir zafer olarak düşünülen bilgeliğin peşindedir; kökten karşıt dedik zira, ikisinin başvurduğu yollar sadece farklı değil, aslında zıt ve uzlaşmazdır. İnciller, bilhassa da Yuhanna tarafından kaleme alınan dördüncüsü, Yunan felsefesine ve özellikle de Stoacılığa yönelik belli bir bilgi birikimini yansıtır. Dolayısıyla, biri Hıristiyanlığa diğeri Yunanlılara ait olan iki kurtuluş doktrini arasında yarışma değilse bile açık bir karşılaşma söz konusudur. İlkinin ikincisine galip gelme sebepleri, sadece felsefenin gerçek doğasını anlamak açısından değil, aynı zamanda, Hıristiyan fikirlerin hakim olduğu uzun dönemden sonra felsefenin nasıl başka ufuklara, modern felsefeye açılabildiğini anlamak açısından da son derecede aydınlatıcıdır.

Son olarak, Hıristiyanlık bünyesinde, bilhassa da ahlak sahasında, inanmayanlar için bile, bugün dahi büyük bir önem taşıyan fikirler mevcuttur; bu fikirler, salt dini olan kaynaklarından kurtulur kurtulmaz öyle bir özerklik kazandılar ki, modern felsefe ve hatta ateistler tarafından da kabul gördüler. Örneğin, bir insanın ahlaki değerinin, doğal yetenek ve istidatlarına değil, bunlardan istifade etme şekline, doğal mizacına değil, özgürlüğüne bağlı olduğu fikri, Hıristiyanların insanlığa armağan ettikleri ve modern, hatta tanrıtanımaz ahlakların her şeye rağmen sahiplendiği bir fi-

kirdir. İşte bu yüzden, ara dönemleri bir yana bırakarak, Hıristiyan düşüncesi hakkında tek kelam etmeden Yunan felsefesinden modern felsefeye geçmek istemek manasız olacaktır.

Başlangıç olarak, bir önceki bölümün sonunda değindiğim konuya geri dönmek ve sana, Hıristiyan düşüncesinin neden Yunan felsefesine karşı zafer kazandığını, Avrupa'da Rönesans dönemine kadar egemen olduğunu açıklamak istiyorum. Bu olay hiç de öyle basit bir şey değildir: Böylesi bir hegemonyanın, üzerinde biraz olsun düşünmeye değecek bir takım sebepleri olmalıdır; derin etkileri günümüze kadar ulaşan, sessizce geçiştirilemeyecek bir düşünce tarihi söz konusudur. Doğrusu, birazdan göreceğin gibi, Hıristiyanlar, sonluluk üzerine sorgulamamıza, Yunanlılarda karşılığı olmayan cevaplar getirdiler; bunlar, tabir yerindeyse, "rekabet gücü" o kadar yüksek, o kadar "cazip" cevaplardı ki, kendilerini, insanlığın hatırı sayılır bir kesimine kelimenin tam manasıyla vazgeçilemez şekilde kabul ettirmişlerdir.

Dini kurtuluş doktrini ile Tanrısız kurtuluşa dair felsefi düşünceleri kıyaslamayı kolaylaştırmak için, üç ana eksenimizi –teori, etik, bilgelik– kullanacağım. Böylece daha önce izlediğimiz çizgiyi takip etmiş olacağız. Doğrudan işin temeline gitmek için, öncelikle sana, Hıristiyanlığın Yunan dünyasıyla radikal kopuşunu belirleyen beş ana nitelikten bahsedeceğim. Bu beş nitelik, Hıristiyanlığın yeni bir *theoria* yoluyla nasıl, tam manasıyla eşi benzeri olmayan bir ahlak ve ardından da, sevgiye dayanan bir kurtuluş doktrini geliştirdiğini anlamana yardım edecek; sevgiye dayalı bu doktrin, Hıristiyanlığın insanların kalbini kazanmasını mümkün kılacak ve uzun müddet felsefeyi alt bir konuma, sadece "dinin hizmetkârı" olma boyutuna indirgeyecektir.

1. *Theoria*: Kutsalın Kozmik Nizamla Özdeş Olmaktan Çıkıp Bir Kişide –İsa'da– Cisimleşmesi; Dinin, İmana Yer Açmak İçin Aklın Kullanımını Sınırlama Çağrısı

En temel birinci nitelik: Gördüğümüz gibi Stoacılar için bütün bir kozmosun gayrişahsi, ahenkli ve kutsal yapısıyla iç içe

olan logos, ***Hıristiyanlarda tek bir bireyle, İsa'yla özdeşleşir.*** Yunanlılar için büyük bir skandal: Yeni müminler, *logos*'un, *yani kutsalın*, hiç de Stoacıların iddia ettiği gibi dünyanın ahenkli nizamıyla özdeş olmadığını, olağanüstü bir varlıkta, İsa'da cisimleştiğini iddia ederler!

A priori, belki de bu olayın sana o kadar da önemli görünmediğini söyleyeceksin. Nihayetinde, Stoacılarda dünyanın "mantıksal" düzenlenişi olan *logos*'un, inananlar tarafından İsa'yla özdeşleştirilmesinin, hele hele bugünden bakınca bizim için ne gibi bir önemi olabilir? Sana, yeryüzünde hâlâ bir milyardan çok Hıristiyan olduğunu hatırlatarak ve sadece bu yüzden bile, onları harekete geçiren şeyi anlamanın, inançlarının mahiyetini ve anlamını, saiklerini kavramanın, etrafındaki insanlarla biraz olsun ilgilenen biri için o kadar da manasız olmayacağını söyleyerek karşılık verebilirdim. Fakat bu yanıt, her ne kadar doğru da olsa oldukça yetersiz kalırdı. Zira bariz şekilde, kutsalın –*logos*'un– ne açıdan ve nasıl cisimleştiği, kutsalın dünyanın yapısını mı yoksa olağanüstü bir kişiyi mi ifade ettiği etrafında dönen ve bariz şekilde soyut ve hatta Bizansvari olan tartışmalardaki *bütün mesele basitçe, anonim ve kör bir doktrinden sadece bir kişi, yani İsa tarafından kurtarılmakla kalmayıp, aynı zamanda kişi olarak da kurtarılacağımız yönündeki vaade geçiştir.*

Kurtuluşun bu şekilde "şahsileşmesi", senin de göreceğin gibi, somut bir örnek çerçevesinde, bir dünya görüşünden bir diğerine nasıl geçildiğinin anlaşılmasına yarar; getirilen yeni bir cevap, eskisi karşısında "artı" bir şey, daha büyük bir ikna gücü sağlayarak ve ayrıca, eskisine nispetle kayda değer avantajlar sunarak galebe çalar. Fakat dahası da var: Şahıs insanın bir çeşit tanımına ve yepyeni bir sevgi düşüncesine dayanan Hıristiyanlık, bu yolla düşünce tarihi üzerinde benzersiz izler bırakacaktır. Bunları anlamamak, bugün içinde yaşadığımız ahlak ve kültür dünyasına dair her türlü anlayışın önünü tıkamak demektir. Bir örnek vermem gerekirse, şahıs insana, bireye verilen, Hıristiyanlığa özgü bu kıymet olmasa, bugün onca bağlı olduğumuz insan hakları felsefesinin asla ortaya çıkamayacağı son derece açıktır.

Dolayısıyla Hıristiyanlığın Stoacı felsefeden radikal bir şekilde koparken kullandığı sav hakkında doğru bir fikre sahip olmak önemlidir.

Bunun için, öncelikle, İsa'nın hayatını anlatan İncillerin Fransızca çevirilerinde, doğrudan doğruya Stoacılardan alınan *logos* teriminin "Söz" (*Verbe*) kelimesiyle karşılandığını bilmen gerekir yoksa meseleyi herhangi bir şekilde anlaman mümkün olmaz. Genel olarak Yunan düşünürler ve özellikle de Stoacılar açısından, *logos*'un, "Söz"ün, evrenin bütününün rasyonel, güzel ve iyi olan düzenlenişinden başka bir anlama gelmesi fikri, kesinlikle hiçbir şey ifade etmez. Onların gözünde, ister İsa ister başkası, herhangi bir insanın *logos* olduğunu, İncil'in deyişiyle "ete kemiğe bürünmüş Söz" olduğunu iddia etmek, su katılmamış bir saçmalıktır: Kutsallık özelliğini bir beşere atfetmektir; halbuki hatırlayacaksın, kutsal, ancak ulvi bir şey olabilir zira o, evrensel kozmik nizama içkindir, yoksa hiçbir şekilde, meziyetleri ne olursa olsun küçük bir şahsa değil.

Romalılar, bilhassa da, son büyük Stoacı düşünür ve aynı zamanda da 2. yüzyılın sonunda Roma imparatoru olan Marcus Aurelius zamanında, Hıristiyanlığın imparatorluk sınırları içinde henüz hâlâ çok kötü karşılandığı bir dönem yaşadılar; bu tahammül edilmez "sapkınlık" sebebiyle Hıristiyanların katledildiğine şahit oldular. Zira o dönemde fikirlerle şaka olmazdı...

Peki ama basit bir sözcüğün anlamındaki, oldukça masum görünen bu kaymanın arkasında ne ve hangi nedenle yatıyor? Aslında mesele, kutsalın tanımında gerçekleştirilen gerçek bir devrimdir, daha azı değil. Ancak bugün gayet iyi bildiğimiz gibi, bu türden devrimler ezasız cefasız olmaz.

Bu noktada bir an için, dördüncü İncil'in yazarı Yuhanna'nın, Stoacılardan kopuşu ilan ettiği metne dönelim. İşte Yuhanna'nın söyledikleri – parantez içindekiler de benim yorumum:

"Başlangıçta Söz [*logos*] vardı, ve Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Her şey onun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı [*Buraya kadar her şey iyi ve Stoacılar buraya kadar, özellikle de* logos *ve kutsalın bir ve aynı şey olduğu nokta-*

sında Yuhanna'yla hemfikir olabilirler.] Ve Söz ete kemiğe büründü [*burada işler karışıyor!*], ve aramızda yaşadı [*işte bu olacak şey değil: Kutsalın İsa'da cisimleşmesi, insana dönüşmesi Stoacıların gözünde manasızdır!*]. Ve biz de onun yüceliğini, Baba'dan gelen, lütuf ve hakikat dolu biricik Oğul'un yüceliğini gördük. [*Yunan bilgeleri açısından bu noktada artık saçmalık ayyuka çıkmıştır zira İsa'nın müritlerinin,* logos/*Söz'ün=Tanrı'nın insana=İsa'ya dönüşmesine, yani İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna şahitlik ettiklerinden bahsediliyor!*]."

Ne anlama geliyor bu? Söylediğim gibi kutsalın anlamı değişmişti sadece, diyeceğim ama aslında durum hiç de basit değildi zira o dönemde bu hayat memat meselesiydi; *kutsal artık, gayrişahsi bir yapı değil tersine, tekil bir şahsın, "Tanrı-İnsan" olan İsa'nın niteliğidir.* Bu muazzam anlam kayması, Avrupa uygarlığını, Yunanlılar tarafından öngörülenden bambaşka bir yola sokacaktır. Yuhanna, İncil'inin ilk satırlarında, cisimleşmiş Söz'ün, yani bizatihi kutsalın artık, *kozmos*'un ahenkli ve rasyonel yapısını, evrensel nizamını değil, basit bir beşeri işaret ettiğine inanmaya davet eder bizi. Bir nebze duyarlılığa sahip bir Stoacı, bu konuda kendisiyle dalga geçilmesini, inandığı her şeyle alay edilmesini nasıl kabul edebilirdi? Zira açıkça, bu anlam kayması hiç de masum değildir. Bu olayın, kurtuluş doktrini üzerinde, ebediyetle yahut ölümsüzlükle ilişkilerimiz üzerinde, muhakkak suretle ciddi etkileri olacaktı.

Biraz sonra Marcus Aurelius'un, nasıl bu bağlamda, eski bir Stoacı olan, Kilise'nin ilk babası ve ilk Hıristiyan filozof Aziz Iustinus'un ölüm emrini verdiğini göreceğiz.

Fakat biz şimdilik, bu görülmemiş *theoria*'nın yeni boyutlarını incelemeyi biraz daha sürdürelim. Hatırlayacağın gibi *theoria*'nın hep iki boyutu vardır; bir yandan, dünyanın ortaya çıkardığı temel yapısı (kutsal olan); diğer yandan, bu amaca erişmek için seferber ettiği bilgi edinme (görme) araçları. Oysa Hıristiyanlıkla birlikte şahsi bir varlığa dönüşerek köklü bir şekilde değişen kutsal, *theion* değildir sadece; ayrıca, *orao*, yani görmek de, başka deyişle, kutsal olana yaklaşma, onu anlama ve temaşa etme şekli de değişir. Artık, en ideal teorik araç, *akıl* değil *iman* olacaktır. Buradan

hareketle din, kısa zaman içinde, ve bütün gücüyle, felsefenin kalbi olmuş akılcılıkla zıtlaşacak, hatta felsefeyi tahtından edecektir.

Öyleyse ikinci nitelik: İman aklın yerini alır, hatta onun üzerine çıkar. Nitekim Hıristiyanlar için, hakikate erişimin yolu akıldan geçmez artık; hiç değilse, Yunan filozoflar için olduğu gibi evvela ve her şeyden önce, kozmik Bütün'ün içkin bir parçası olduğu için onun "mantıki" ve rasyonel düzenini kavramayı başarabilen insan aklının işletilmesinden geçmez. Kutsala yaklaşmayı, onu tanımayı ve hatta sadece temaşa etmeyi sağlayan şey artık bambaşka bir düzlemdedir. Her şeyden önce önemli olan, akıl değil, bir insanın, cisimleşmiş *logos* ve Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia eden Tanrı-İnsan'ın, yani İsa'nın sözlerine duyulan *güvendir*. İsa'ya inanılacaktır çünkü o, imana layıktır – ve İsa'nın gerçekleştirdiği mucizelerin de, ona duyulan güvende payı vardır.

Yine hatırlayacaksın, güven/emniyet köken olarak aynı zamanda "iman" da demektir. Tanrı'yı temaşa için, uygun teorik araç imandır, akıl değil; ve bu yüzden, kişi her şeyiyle, "müjde"yi haber veren İsa'nın sözüne güvenmelidir. Bu "müjde"ye göre, bizi kurtaracak olan imandır, yoksa "eserlerimiz" yani, ne kadar hayranlık uyandırıcı olursa olsun, fazlaca insani olan eylemlerimiz değildir. Artık söz konusu olan *kendi başına düşünmek değil, bir Başkasına güvenmektir.* Ve bu da kuşkusuz, felsefeyle din arasındaki en derin ve anlamlı farklılıktır.

Yine şehadetin önemi de buradan kaynaklanır. Yeni Ahit'te, Yuhanna'nın ilk mektubunda vurguladığı gibi şehadet, *güvenilir* olmak için mümkün mertebe doğrudan olmalıdır:

> Hayatın Söz'ünden [*logos*'tan] başlangıçtan beri var olanı, işittiğimizi, gözlerimizle görüp ellerimizle dokunduğumuzu ilan ediyoruz. Hayat açıkça göründü, onu gördük ve ona şehadet ediyor, Baba'da bulup, bize görünmüş olan sonsuz hayatı, gözlerimizle görüp işittiğimizi sizlere de ilan ediyoruz ki siz de bizlere ortak olun.

Elbette burada Yuhanna'nın bahsettiği İsa'dır ve gördüğün gibi, söyledikleri, düşünce ve akıldan bambaşka bir mantığa daya-

nır: Söz konusu olan, insanda tecessüm eden bir Tanrı'nın varlığının lehinde veya aleyhinde *savlamada* bulunmak değil –zira açıkça, böyle bir sav aklı aşar ve imkânsızdır– fakat *şahitlik etmek* ve *inanmak*, "cisimleşmiş sözü", İsa'yı gördüğünü, ona "değdiğini", dokunduğunu, onu işittiğini, onunla birlikte konuştuğunu söylemektir ve bu şahitlik güvene layıktır. Kutsal *logos*'un, Baba'nın yanındaki ebedi hayatın, yeryüzüne inmiş bir Tanrı-İnsan'da cisimleştiğine inanıp inanmamakta serbestsin. Ama bu her halükârda bir akıl ve sorgulama meselesi değildir artık. Hatta son noktada mesele bunun tersidir: İsa İnciller'de "sade kafalara ne mutlu" der, zira onlar inanacaklar ve böylece Tanrı'yı göreceklerdir. Halbuki Augustinus'un filozoflardan bahsederken dediği gibi kendi akıl yürütmeleriyle fazlasıyla meşgul olan "akıllılar", "kibirliler", gurur ve kibirle esas olanın yanından geçip giderler...

Dolayısıyla üçüncü nitelik: Yeni teoriyi işletmek ve gereğince uygulamak için gereken şey filozofların aklı değil, sade insanların tevazuudur. Tam da meselenin kendi başına düşünmek değil başkasına inanmak oluşundan ötürü. Tevazu teması, Aziz Thomas'la birlikte kuşkusuz en büyük Hıristiyan filozoflardan olan Aziz Augustinus ve Pascal'da en baskın olan temadır. Aziz Augustinus, MS 4. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda, Pascal ise 17. yüzyılda yaşamıştı. Her ikisi de felsefe eleştirilerini, bütünüyle, felsefenin doğası icabı kibirli olduğu tespiti üzerine kurdular – ve felsefeyi eleştirmekten bir an olsun vazgeçmediler; öyle ki onların nazarında felsefenin en büyük düşman olduğunu hissederiz.

Bilhassa da Augustinus'un, yazılarında, filozofların kibir ve kendini beğenmişliğini ifşa ettiği bölümler alıntılamakla bitecek gibi değildir; bunlar, İsa'nın Söz'ün, kutsalın cisimleşmesi olduğunu kabul etmek istemezler, ölüme ve ıstıraba açık basit bir ölümlü mertebesine inmiş kutsalın alçakgönüllülüğü onlara kabul edilmez gelir. Augustinus'un en önemli kitaplarından biri olan *Tanrı Devleti*'nde (*Civitas Dei*) filozofları hedef alarak söylediği gibi: "Kibirliler, bu Tanrı'yı Rab bellemeye tenezzül etmediler çünkü 'Söz ete kemiğe bürünmüş ve aramızda yaşamış'tı"; bu da onların kabul edemeyeceği bir şeydi. Niçin? Çünkü bu durumda filozofların,

akıllarını ve mantıklarını, imana ve tevekküle yer açmak için vestiyere bırakmaları gerekiyordu.

Dolayısıyla, dikkatlice düşünürsen aslında dinde, Yunan felsefesiyle daha en başından zıtlaşan ve her zaman olduğu gibi *theoria*'nın iki uğrağına, kutsala (*theion*) ve görmeye (*orao*) tekabül eden bir *çifte tevazu* söz konusudur. Bir yanda, tabir yerindeyse "nesnel" bir tevazu vardır; *kutsal logos*, İsa'yla birlikte basit bir insan statüsüne (ki Yunanlılara hiç de öyle görünmüyordu) "indirgenir". Öte yandan, öznel, kendi düşüncemizle ilgili bir tevazu vardır; inananlardan akla "yol vermeleri", tevekkül için, imana yer açmak için aklı bırakmaları istenir. Bu açıdan, Augustinus'un filozoflarla alay etmek için kullandığı sözlerden daha manidar bir şey olamaz:

> İlimlerine biçtikleri yüksek kıymetten gururları şişmiş olduğundan, 'benim kalpçe yumuşak ve mütevazı olduğumu öğrenin ki ruhlarınız huzura ersin' diyen İsa'yı dinlemezler.

Bu noktada kurucu metin, Yeni Ahit'te Aziz Pavlus tarafından kaleme alınan Korintlilere Birinci Mektup'ta bulunur. Pek zor olmayan bir metindir bu, ama Hıristiyanlık tarihinde o kadar kayda değer bir öneme, öyle bir etkiye sahip olacaktır ki, dikkatle okunma zahmetine değer. Metin, Söz'ün cisimleşmesi fikrinin, yani kutsal *logos*'un insanda cisimleşmesi ve İsa'nın bu anlamda Tanrı'nın oğlu olması fikrinin, hem Yahudiler hem de Yunanlılar için nasıl kabul edilmez olduğunu gösteriyor: Yahudilerin gözünde, kendini kurban ettiren ve tepki göstermeksizin kendini çarmıha gerdirten zayıf bir tanrı, kendi kadir-i mutlak ve öfkeli Tanrı imajlarına ters, küçümsenecek bir şeydir; Yunanlıların gözünde, böylesi vasat bir tecessüm, Stoacı filozofların "dünyanın bilgeliği" olarak telakki ettikleri *logos*'un şanına aykırıdır. İşte söz konusu metin:

> Tanrı dünya bilgeliğinin saçma olduğunu göstermedi mi? Madem ki dünya Tanrı'nın bilgeliği uyarınca Tanrı'yı kendi bilgeliğiyle tanımadı, Tanrı iman

> edenleri saçma sayılan bildiriyle kurtarmaya razı oldu. Yahudiler doğaüstü belirtiler ister, Grekler ise bilgelik arar. Ama biz çarmıha gerilmiş Mesih'i duyuruyoruz. Yahudiler bunu yüzkarası, öteki uluslar da saçmalık sayarlar. Oysa Mesih, çağrılmış olanlar için –ister Yahudi ister Grek olsun– Tanrı'nın gücü ve Tanrı'nın bilgeliğidir. Çünkü Tanrı'nın 'saçmalığı' insan bilgeliğinden daha üstün, Tanrı'nın 'zayıflığı' insan gücünden daha güçlüdür.

Pavlus burada, o dönemde hiç bilinmedik bir şeyi, azametli olmayan bir Tanrı imajını işliyor: Bu Tanrı ne öfkeli ne korkutucu, ne de Yahudilerin tanrısı gibi kudret ve azamet doludur; bu Tanrı zayıf ve kendini çarmıha gerdirtecek kadar merhamet doludur – ki bu da tek başına, dönemin Yahudilerinin gözünde onun hiç de kutsal olmadığını kanıtlamak için yeterlidir. Fakat Yunanlıların, panteist bir tarzda, evrenin Bütün'ünün mükemmel yapısı haline getirdikleri Tanrı gibi kozmik ve yüce de değildir artık. Ve kendini güçlü bir şekilde ortaya koyan şey, tam da bu skandal ve saçmalıktır: Bizzat kendi alçakgönüllülüğü ve ona inanmak isteyenlerden talep ettiği alçakgönüllülük vasıtasıyla zayıfların, mazbutların, rütbesizlerin sözcüsü haline gelir. Yüz milyonlarca insan bugün dahi, zayıflığın bu tuhaf gücünü içlerine sindirmiş durumdadır.

Halbuki inananlara göre, filozofların kabul edemeyecekleri şey tam da budur. Felsefenin kibrine karşı duran bu dini tevazu temasının gücünü iyice tartabilmen için bu konuya bir kere daha dönüyorum. Aziz Augustinus'un, zamanının önde gelen filozoflarını (Platon'un geç dönem takipçilerini) eleştirdiği *Tanrı Devleti*'nde (X. Kitap, 29. Bölüm) bu tema baskındır. Söz konusu filozoflar kutsal olanın insana dönüşebileceğini (Söz'ün ete kemiğe bürünebileceğini) kabule yanaşmaz; halbuki, Aziz Augustinus'a göre bizzat kendi düşünceleri gereği, Hıristiyanlarla hemfikir olmak durumundadırlar. Aslında,

> bu hakikati kabul etmek için tevazuya, erdeme sahip olmanız gerekirdi; o kibirli kafalarınızı ikna etmek o kadar güç ki. Hele, kendi kuramlarının bizzat bu gerçeğe davet ettiği insanlar olan sizler için, Tanrı'nın bir insan ruhuna ve

> vücuduna büründüğünü söyleyişimizde inanılmayacak olan şey nedir?... Doğrusu, sizin sahip olduğunuz ve mücadelesini verdiğiniz fikirlerin sizi Hıristiyan olmaktan alıkoymasının sebebi, İsa'nın alçakgönüllülükle gelmesi ve sizin kibirli olmanızdan başka ne olabilir?

Biraz önce sana bahsettiğim çifte tevazuyla işte burada karşılaşıyoruz: İnsanlar arasında bir insan şekline girecek denli "alçalan" bir Tanrı'nın tevazuu; bütün güvenini İsa'nın sözüne bağlamak için akla başvurmaktan vazgeçen ve böylece inanca yer açan müminin tevazuu...

Artık açıkça gördüğün gibi, Hıristiyan *theoria*'sının bu iki uğrağı, yani kutsalın ve kutsalla teması sağlayan entelektüel tavrın tanımı, Augustinus'un hedef aldığı Yunan felsefesinin *theoria*'sıyla taban tabana zıttır. Şimdi değinmek istediğim dördüncü nitelik, bunu mükemmel bir şekilde açıklıyor.

Dördüncü nitelik: Önceliği tevazuya, akla değil imana veren, "Başkasına bağlı olarak düşünmek"i "kendi başına düşünmek"e yeğleyen bu perspektif içerisinde, felsefe tamamen yok olmaz, "dinin hizmetkârı" haline gelir. Bu deyim 11. yüzyılda, Papalığa yakın bir Hıristiyan dinbilimcisi olan Aziz Petrus Damianus'a aittir. Deyim muazzam bir takdirle karşılanacaktır çünkü, Hıristiyanlık doktrininde, aklın onu güdecek olan imana artık tamamıyla boyun eğmesi gereğini ifade eder.

Dolayısıyla "Bir Hıristiyan felsefesi var mıdır?" sorusuna verilecek cevap incelikli olmalıdır. Cevap, hem evet, hem hayırdır.

Tıpkı bütün büyük tektanrılı dinlerde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da, en yüksek hakikatlerin, "Vahyi hakikatler", yani, bir peygamber tebliğiyle aktarılan ve Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, bir mesih, Tanrı'nın oğlu olan İsa tarafından vahyedilen hakikatler olması bağlamında vereceğimiz cevap hayır olmalıdır. Bu hakikatler, bize onları bildirenin ve vahyedenin özdeşliği sebebiyle, bir kabulün ve aktif bir inanışın konusu haline gelirler. Bu yüzden, Hıristiyanlık içinde felsefeye yer olmadığını söylemeliyiz çünkü, esas olan her şey iman tarafından vazedilmiştir ve dolayısıyla da kurtuluş doktrini –ki birazdan buna yeniden döneceğiz– bütü-

nüyle, bir Başkası vasıtasıyla, Tanrı'nın inayeti sayesinde kurtulmayı içerir; yoksa, hiçbir şekilde kendi imkânlarımızla değil.

Ancak bir başka manada, burada Hıristiyanca bir felsefi faaliyet için de yer olduğunu ileri sürebiliriz; her ne kadar tâli de olsa, kelimenin gerçek anlamıyla bir kurtuluş doktrinine has olmasa da, her şeye rağmen bu türden bir faaliyetin de bir geçerliliği vardır. Alt konumdaki –ama yine de kimi zaman önemli olabilen– bu çerçeve içinde felsefi faaliyet neye hizmet eder?

Aziz Pavlus, mektuplarında bu konuyu pek çok defa vurguluyor: Akıl ve dolayısıyla da salt felsefi faaliyet için ikili bir görev söz konusudur. İlk olarak, İnciller'den birini açıp okuduysan senin de bildiğin gibi, İsa çoğunlukla mesellerle ve sembollerle konuşur. Halbuki özellikle de meseller, derin anlamları açığa çıkarılmak isteniyorsa, yorumlanmalıdır. Her ne kadar İsa'nın sözleri, bir parça sözlü efsaneler veya masallara benzer bir şekilde, herkese hitap ediyorsa da, derinlemesine aydınlatılmak için yine de belli bir akli ve düşünsel çabayı gerektirir. İşte dinin hizmetkârı olan felsefenin yeni görevi de bu olacaktır.

Fakat mesele sadece Kutsal Metinler'i okumak değildir. Ayrıca, doğayı, yani "yaratılış"ı deşifre etmek gerekir; rasyonel bir yaklaşım bu yaratılışın, eserlerinin güzelliği ve hikmeti vasıtasıyla Tanrı'nın varlığına adeta "işaret ettiği"ni ortaya çıkarmalıdır. Bilhassa 13. yüzyılda, Aziz Thomas'tan itibaren, bu Hıristiyanca felsefi faaliyet gitgide önem kazanır. Dinbilimcilerin "Tanrı'nın varlığının kanıtları" diye adlandıracağı şeyleri geliştirmek ve bilhassa da, dünyanın mükemmelen yaratıldığını gösterme görevi de bu felsefenindir. Dolayısıyla Yunanlılar dünyanın mükemmelliği konusunda tamamıyla haksız değillerdir ve bütün bu mükemmelliklerin yaratıcısı olan zeki bir varlığın mevcudiyeti kabul edilmelidir.

Burada daha fazla ayrıntıya girmeyeceğim ama herhalde artık, bir Hıristiyan felsefesinin hem varolduğunu hem de olmadığını hangi bağlamda söyleyebileceğimizi anlıyorsun. Esasen Kutsal Metinler'i yorumlamak ve kutsal bilgilere ulaşmak amacıyla doğayı anlamak için elbette akıldan yararlanılır. Ancak, kurtuluş doktrininin, felsefenin doruk noktası olmadığı ve her ne kadar iki dok-

trin arasında çelişki olmasa da, iman tarafından açınlanan hakikatlerin, aklın hakikatlerine üstün olduğu da aynı derecede açık olan bir diğer şeydir.

Dolayısıyla beşinci ve son nitelik şudur: Artık kurtuluş doktrini değil, sadece kurtuluş yolunda hizmetkâr olan felsefe, bir "skolastiğe" dönüşecek, yani, bir bilgelik veya hayat disiplini değil, kelime manasıyla okullu (scolaire) bir disiplin olacaktır. Bu nokta son derece önemlidir zira, pek çoklarının Hıristiyanlık çağının kapandığını düşündüğü bugün bile, filozofların çoğunun neden, felsefenin bir kurtuluş doktrini ve hatta bilgeliği öğrenme yolu olduğunu reddetmeye devam ettiğini büyük oranda açıklar. Lisede olduğu gibi üniversitede de, felsefe esasen, kendisine düşünsel, eleştirel veya savlamalı bir *söylemin* eşlik ettiği bir fikirler tarihi haline gelmiştir. Bu çerçevede felsefe, salt "söylemsel" (yani salt söylem düzeyinde) ve bu manada da, eski Yunan'da olduğundan farklı bir biçimde skolastik bir öğrenim olarak kalmıştır.

Bu kopma, hiç tartışmasız Hıristiyanlıkla birlikte meydana gelmiştir; filozof, öğrencilerini, Yunan okullarındaki öğrenimin temelini teşkil eden o bilgelik pratiklerine çağırmaz artık. İman ve Vahiy üzerine kurulu kurtuluş doktrini akıl sahasına ait olmaktan çıktığına göre, bu tamamen anlaşılır bir şeydir. Bu yüzden de bu saha, felsefenin dışına çıkar. Dolayısıyla felsefe, çoğunlukla sadece, kavramların açıklanmasına, felsefeyi aşan ve her halükârda felsefenin dışında duran olguların ilmi bir yorumu olmaya indirgenir: İnsan hayatının nihai erekleri üzerine değil, Kutsal Metinler'in veya Tanrı'nın eseri olarak doğanın anlamı üzerine felsefe yapılır. Bugün bile hâlâ, felsefenin kendi dışındaki bir gerçeklikten yola çıkması ve onun üzerine konuşması gerektiği kabul edilir: Felsefe, ya bilim felsefesidir, ya hukuk, ya dil, siyaset, sanat, ahlak vb. felsefesidir; fakat neredeyse hiçbir zaman, komik veya dogmatik görünme tehlikesini göze almadan, onun bilgelik sevgisi olduğunu söyleyemezsiniz. Artık Hıristiyan olmasa da çağdaş felsefe, Hıristiyanlığın Yunan düşüncesi üzerinde kazandığı zaferin etkisiyle, kendisine ayrılan tâli ve hizmetkâr rolü, birkaç nadir istisna dışında sorgulamadan benimsemektedir.

Şahsen bu durumu üzücü buluyorum –ve çağdaş felsefeye ayırdığım bölümde sana bunun sebebini anlatacağım.

Fakat şu anda, kutsalın ve imanın kökten yeni bir kavranışı üzerine bina edilen bu yeni *theoria* temelinde Hıristiyanlığın Yunan dünyasıyla pek çok önemli noktada ahlaki bir kopuşu nasıl gerçekleştirdiğine bakalım.

2. *Etik*: Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik Modern İnsanlık Fikrinin Doğuşu

Dinin düşünce üzerinde hakim olmasının, felsefenin ikinci planda bırakılmasının, etik planda bir gerileme sonucu yaratacağı beklenebilir. Pek çok açıdan, bunun tersinin gerçekleştiğini düşünebiliriz. Hıristiyanlık, ahlak alanında, Yunanlı olmayan –ya da esas itibariyle Yunanlı olmayan– en az üç yeni fikir getirir. Bu üç fikir de, az önce açılımını gördüğümüz teorik devrime doğrudan doğruya bağlıdır. Gelgelelim bu fikirler, moderniteye özgü şaşırtıcı fikirlerdir. Hayalgücümüzü ne kadar zorlarsak zorlayalım, bu fikirlerin o dönemde yaşayan insanlar için ne kadar sarsıcı olduğunu anlamamız mümkün değildir. Yunan dünyası, temelleri itibariyle aristokratik bir dünya, hiyerarşik bir evrendi. Bu dünyada, en iyiler, ilke gereği "en üst" düzeyde yer almalı, daha az iyi olanlar ise aşağı kademelerde bulunmalıydı. Unutma ki, Yunan şehir devletleri kölelik üzerine kurulmuştu.

Hıristiyanlık bunun karşısına, insanlığın temelde bir olduğu ve insanların eşit olduğu fikrini çıkartır. O dönem için hiç duyulmamış, bizim demokratik dünyamızın tam anlamıyla mirasçısı olacağı bir fikirdir bu. Ancak bu eşitlik kavramı, gökten zembille inmez ve az önce açılımını gördüğümüz teorinin, eşit insanlardan kurulu yeni bir dünyanın doğuşunu içinde nasıl nüve halinde barındırdığını anlamak önemlidir.

Burada da yine, meseleleri sana en basit şekilde anlatmak için, Hıristiyan etiğini iyi anlamak açısından, bu etiğin belirleyici olan üç temel özelliğinden bahsetmekle yetineceğim.

Birinci özellik: Seçim hürriyeti, "cüzi irade", ahlakın temeli haline gelir ve bütün insanların eşitliği kavramı ilk kez ortaya çı-

kar. Yunanlıların büyük kozmolojilerinin, doğayı nasıl norm kabul ettiğini gördük. Halbuki doğa, büsbütün hiyerarşik yani eşitsizdir: Doğada, her canlı kategorisi için en âlâ mükemmellikten en büyük sıradanlığa kadar uzanan dereceler mevcuttur. Nitekim, sadece doğal bakış açısından bakacak olursak, biz insanlar son derece eşitsiz yeteneklerle donatılmışızdır: Az veya çok güçlü, hızlı, büyük, güzel, akıllı vb. insanlar vardır. Bütün doğal yetenekler, eşitsiz bir bölüşüme açıktır. Yunanlıların ahlaki sözvarlığında, erdem kavramı örneğin, doğrudan doğruya yetenek veya doğal istidat kavramlarına bağlıdır. Erdem, her şeyden önce, yetenekle donatılmış doğal bir yapının mükemmelliğidir. Yunan düşüncesi açısından tipik bir örnek verecek olursak, etik konusunu işlediği bir kitabında Aristoteles'in gayet tabii bir şekilde "erdemli göz"den bahsedebilmesinin sebebi budur. Aristoteles'te bu sadece, miyop veya presbit olmayan, mükemmel bir şekilde gören "yetkin" göz anlamına gelir.

Başka türlü söylemek gerekirse: Yunan dünyası aristokratik bir dünya, yani bütünüyle, ***varlıklar arasında doğal bir hiyerarşinin*** mevcut olduğu kanaatine yaslanan bir dünyadır. Elbette gözler, bitkiler veya hayvanlar arasında olduğu gibi insanlar arasında da, bazı insanlar doğaları gereği hükmetmek için, bazıları itaat etmek için yaratılmıştır – ve zaten bu yüzden de, Yunan siyasi hayatı hiç zorlanmadan kölelikle örtüşebilmiştir.

Hıristiyanlar için bu kanaat gayrimeşrudur ve "erdemli göz"den bahsetmek manasızdır; ve Hıristiyanlık, bir sonraki bölümde bahsedeceğim modern ahlakı tam da bu noktada haber verir. Nitekim artık önemli olan, doğal yetenekler, doğuştan gelen edinimler değildir. Bu yeteneklerin insanlar arasında son derece eşitsiz paylaşıldığı ve elbette ki, tıpkı doğa icabı bazı gözlerin daha iyi görmesi gibi, bazı insanların diğerlerinden daha güçlü, daha akıllı oldukları, hiç şüphesiz, açıktır.

Fakat ahlak düzeyinde, bu eşitsizliklerin hiçbir önemi yoktur. Çünkü önemli olan tek şey, *başlangıçta sahip olduğumuz nitelikler değil, onlardan nasıl istifade ettiğimizdir*. Ahlaki veya gayriahlaki olan şey, hiçbir şekilde doğal yetenekler değil, seçim özgürlüğü, fi-

lozofların "cüzi irade" diye adlandırdıkları şeydir. Bu, sana tâli bir mesele veya apaçık ortada olan bir şey gibi görünebilir fakat o dönem için hiç duyulmadık bir şeydir ve bu görüşle birlikte yer yerinden oynamıştır. Basitçe ifade etmek gerekirse: Hıristiyanlıkla birlikte, aristokratik bir dünyadan, liyakat temelli, yani, evvela ve her şeyden önce, başlangıçtaki yeteneklerimizi değil, onları kullanmaktaki *liyakate* değer veren bir dünyaya geçeriz. Böylelikle, doğal eşitsizlikler dünyasından –zira doğa eşitsizdir– çıkıp, insanlar tarafından inşa edilmesi manasında yapay olan, eşitlik dünyasına gireriz; nitekim insanların eşitliği, olgusal eşitsizlikleri ne olursa olsun bütün insanlar için ortaktır zira eşitlik artık, insanların doğal yetenekleri değil özgürlükleri üzerinde temellenmektedir.

Hıristiyanlığın savı –ki bu savlar, en laik olanlar da dahil bütün modern ahlaklar tarafından devralınacaktır– basit olduğu kadar güçlüdür de.

Özü itibariyle bu sav bize şunu söylemektedir: Doğadan devralınan yeteneklerin kendiliklerinden erdemli olmadığı, bunların bizatihi ahlakla ilgili olmadığı noktasında tartışılmaz bir kanıt mevcuttur; o da, istisnasız *bütün bu yeteneklerin, iyilik için olduğu kadar kötülük için de kullanılabileceği gerçeğidir.* Güç, güzellik, zekâ, hafıza vb., kısacası, doğumdan tevarüs edilen bütün doğal yetenekler, kuşkusuz birer değer olmakla birlikte, ahlak alanı içinde yer almazlar zira hepsi de, iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de hizmetine sokulabilir. Gücünü, zekânı veya güzelliğini en adi suçlar için kullanabilecek olman, bu doğal yeteneklerin hiç de kendiliklerinden erdemli olmadıklarına kanıttır!

Dolayısıyla İncil'deki en meşhur mesellerden birinin, yeteneklerle ilgili meselin işaret ettiği gibi, erdemli sıfatını hak edecek olan, yetenekleri kullanma şeklidir. Sana verilen doğal yetenekleri iyilik veya kötülük için, dilediğince kullanabilirsin. Ahlaki veya gayriahlaki olan şey tam da bu tercihindir, yoksa bizatihi doğal yeteneklerin değil! Dolayısıyla erdemli bir gözden bahsetmek, saçmalık haline gelir. Doğal şeyler için değil, sadece özgür bir edim için erdemlidir diyebiliriz. Bu suretle artık, "cüzi irade", bir edimin ahlakiliği üzerine getirilecek bütün yargıların ilkesi haline gelir.

Ahlak düzeyinde Hıristiyanlık, böylelikle, düşünce tarihinde gerçek bir devrim gerçekleştirir. Bu bağlamda Hıristiyanlığa çok şey borçlu olduğu şüphe götürmeyen 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'nde bile etkileri hissedilecek bir devrimdir bu. Zira, *insanlık tarihinde belki de ilk defa, ahlaka temel oluşturan şey doğa değil, özgürlüktür.*

Fakat aynı zamanda, biraz önce söylediğim gibi, insanların eşit ölçüde saygın olduğu fikri de ilk defa ortaya çıkar: Hıristiyanlık bu noktada, az çok örtük bir şekilde, modern demokrasinin menşeinde yer alır. Paradoksal bir şekilde, Fransız Devrimi zaman zaman Kilise'ye karşı çok düşmanca davransa da, *Ancien Régime*'e karşı çevireceği eşitlikçi mesaj silahının önemli bir bölümünü Hıristiyanlığa borçludur. Kaldı ki, Hıristiyanlığı tecrübe etmeyen medeniyetlerin, demokratik rejimler doğurmak konusunda karşılaştıkları büyük sıkıntılara bugün bile şahit oluyoruz; bu sıkıntılar esasen, eşitlik fikrinin bu medeniyetler için hiç de apaçık bir gerçek olmayışıyla ilgilidir.*

İkinci altüst oluş doğrudan doğruya ilkine bağlıdır: Ahlak alanında, mananın lafızdan daha önemli olduğunu, "içsel muhakemenin", hep dışarıklı bir yasa olarak kalacak devletin yasasını harfiyen takipten daha önemli olduğunu ileri sürmektir. Az önce yetenekler meselini anıştırmıştım. Yine burada da, İncil'den bir mesel, bize bir örnek sunabilir: Bu, İsa'nın zina suçu işlemiş bir kadını savunduğu ünlü bölümdür. Kalabalık, gelenek icabı kadını taşlamak üzeredir. Elbette zina, yani kişinin karısını veya kocasını aldatması olgusu, o dönemde herkes tarafından bir günah olarak kabul ediliyordu. Elbette, zina eden kadını taşlamayı emreden bir

* Yazarın burada "güncel" bir çatışma ve "korku"nun tuzağına düşüp, biraz kestirme bir sonuca vardığını hatırlatmakta yarar var. Siyasal ve toplumsal tarih bu noktada Ferry'nin tasarımladığı düşünce tarihiyle pek örtüşmüyor. Kültürlerinde taşıdıkları Hıristiyanlık renginden kuşku duyulamayacak Çarlık Rusyası veya "Doğu bloku" ülkelerinin demokrasi karnelerinin durumunu bir yana bırakıp, sadece Batı Avrupa deneyimi ile sınırlı kalındığı noktada bile, yakın tarihte Hitler'in Nazi Almanya'sının, Mussolini'nin Faşist İtalya'sının ve Franco'nun İspanya'sının Kilise ile kurdukları ayrıcalıklı ilişkiler henüz belleklerden silinmedi. Ferry'nin bu görüşü, kendi ifadesiyle, bir "yapısökümü"ne ihtiyaç duyuyor kanımızca.–Yayınevinin notu.

yasa vardı. Yürürlükteki hukuki yasanın lafzı böyleydi. Peki ya yasanın ruhu, "deruni vicdanı"? İsa burada kalabalıktan ayrılıyor. Gereğini düşünenlerden, yasanın mekanik ve kesin tatbikinden başka şeyi gözetmeyenlerden ayrılıyor; ve doğrudan doğruya onların vicdanlarına hitap ediyor ve onlara şunu söylüyor: *Vicdanınızın derinliklerinde*, yaptığınız şeyin doğru olduğundan emin misiniz? Kendi içinize dönüp baktığınızda, öldürmek üzere olduğunuz ve belki de sadece aşkı yüzünden günah işlemiş bu kadından daha hayırlı olduğunuza emin olabiliyor musunuz? İçinizden hiç günah işlememiş olan ilk taşı atsın öyleyse... Ve bütün o insanlar, yasayı harfiyen uygulamak yerine, yasanın manasını anlamak üzere durup düşünüyorlar, vicdanlarına ve kusurlarına bakıyorlar, acımasız yargıçlar olabileceklerinden şüphe etmeye başlıyorlar...

Burada da, belki yine ilk bakışta, Hıristiyanlığın sadece Yunan dünyasına değil, fakat bilhassa da Yahudilik âlemine nispetle getirdiği yeniliği fark edemeyebilirsin. Hıristiyanlık, vicdana ve lafızdan çok manaya bu derece büyük bir önem atfettiği için, pratik olarak, gündelik hayatı düzenleyen hiçbir hukuk sistemi vazetmeyecektir.

"Cumaları balık yemek" türünden manasız ritüeller, geç dönem icatları, genellikle 9. yüzyılda ortaya çıkan ve Kutsal Metinler'de mesnedi bulunmayan uygulamalardır. Bu metinleri tekrar tekrar, dilediğin kadar oku, neyin yenilip yenilmemesi veya nasıl evlenmek gerektiği, iyi bir mümin olduğunu ispatlamak ve yeniden ispatlamak için uyulması gereken ritüellerle ilgili hiçbir şeye rastlayamazsın. Katı Yahudilerin ve Müslümanların, kamusal alanda ifa edilmesi gereken görevlerle, somut kurallarla dolu hayatları bir yana, Hıristiyanlık, inananları, neyin iyi neyin kötü olduğunu anlamaları için, düşünmeden uyduğumuz kuralların törensel gereklerine değil, İsa'nın ve getirdiği mesajın ruhuna başvurmaya teşvik eder.

Yine burada da, söz konusu bu tutum demokrasiye geçişi, laik, din dışı toplumların ortaya çıkışını önemli ölçüde kolaylaştırmıştır: Ahlak esas olarak vicdani bir mesele haline geldiği ölçüde, toplumsal uzlaşımlarla çatışmaya girmesini teşvik eden temel saiklerde azalma olur. Günde bir defa mı yüz defa mı dua edildiğinin pek

o kadar önemi yoktur; şunu veya bunu yemenin yasak olması o kadar da önemli değildir: Her yasa veya hemen hemen her yasa, özü itibariyle İsa'nın getirdiği mesajın ruhuna aykırı olmadığı sürece kabul edilebilir; ve bu mesajın ruhunun da, yenilen yemekle, giyilen giysilerle veya uyulan törenlerle hiçbir ilgisi yoktur.

Üçüncü temel yenilik: Sahneye giren aslında modern insanlık fikridir. Elbette bu fikir Yunanlılar ve hatta diğer medeniyetler tarafından bilinmiyor değildi. Kuşkusuz hiçbir medeniyet, hayvan türlerinden farklı bir "insan türü"nün varolduğundan habersiz değildi. Bilhassa Stoacılar, bütün insanların aynı cemaate ait olduğu fikrine son derece bağlıydı. Daha sonra söyleneceği gibi, onlar, "kozmopolit"tiler.

Fakat Hıristiyanlıkla birlikte, insanlık fikri yeni bir boyut kazanır. İnsanların eşit haklara sahip olması üzerine kurulan bu insanlık fikri, daha önce sahip olmadığı ahlaki bir yananlama kavuşacaktır. Ve bu olgu, az önce birlikte gördüğümüz gibi oldukça derin bir sebepten kaynaklanmaktadır: Cüzi iradenin, ahlaki eylemin temeline yerleşmesiyle birlikte; erdemin, eşitsiz paylaşılmış doğal yeteneklere değil de, yeteneklerden istifade etme tercihine, yani her birimizin eşit pay aldığı özgürlüğe dayanmasıyla birlikte, bütün insanlar eşit hale gelir. Elbette en azından, ahlaki açıdan eşit hale gelir – zira, kuşkusuz, doğal yetenekler, eskisi gibi, yine eşitsiz olarak paylaşılmış durumadır. Fakat ahlaki düzlemde, esasen bunun artık bir anlamı yoktur.

Böylece insanlığın artık, en iyiler ve daha az iyiler, çok yetenekliler ve kıt yetenekliler, efendiler ve köleler arasında, doğal ve aristokratik bir hiyerarşi içinde paylaşılmadığı sonucu net hale gelir. İşte bu yüzden Hıristiyanlara göre, hepimiz "kardeş"izdir, yani, Tanrı tarafından, eylemlerinin değerini özgürce seçme kapasitesine sahip şekilde yaratılmış varlıklar olarak hepimiz aynı düzeydeyizdir.

İnsanların zengin veya fakir, akıllı veya kıt zekâlı, soylu veya yetenekli olup olmamasının artık pek bir önemi yoktur. İnsanların eşitliği fikri, insanlık kavramını, birinci dereceden önemli etik bir kavram haline getirir. Bu fikirle birlikte, Yunanlıların –yabancıyla

eş anlamlı kullandıkları– "barbar" kavramı da, yerini insanlığın ya bir ve tek insanlık olduğu ya da bir insanlıktan bahsedilemeyeceği fikrine bırakarak yok olmaya başlar. Felsefi jargon içinde Hıristiyanlığın ilk ***evrenselci*** ahlak olduğunu bu anlamda söyleyebiliriz ve evrensel kavramı da anlamını tamamen buradan alır.

Bununla birlikte, kurtuluş sorunu, her zaman olduğu gibi, ahlak sorunuyla halledilemez; bu ikisi birbirine karışmaz. Gelgelelim Hıristiyanlık etik alanından da ziyade, asıl kurtuluş meselesinde görülmemiş bir yenilik yaratarak, felsefeye öldürücü darbeyi vurur. Başlangıçta ortaya koyduğumuz sorunun açısından bakılınca –yani kabaca: sonluluk bilincinin insanda yarattığı kaygıların nasıl yenilebileceği sorusu açısından– Hıristiyanlık oldukça kuvvetli bir konumdadır. Stoacılar ölümü, şahsi bir durumdan gayrişahsi bir duruma geçiş, bilinçli bir bireylik konumundan *kozmos*'un bilinçsiz bir parçası haline geçiş olarak tasvir ederlerken, Hıristiyan kurtuluş düşüncesi, nihayet insanlara, tam manasıyla şahsi bir ölümsüzlük vaat etmekten çekinmez.

Gel de karşı koy. Bu vaat, senin de göreceğin gibi, öyle üstünkörü, yüzeysel bir vaat de değildir. Tam tersine, olağanüstü derin bir entelektüel düzen içinde, belli bir sevgi anlayışı ve bedenin dirilişi düşüncesi içinde yer alır; söylediğimiz gibi üzerinde durmayı hak eden bir noktadır bu. Zaten durum böyle olmasaydı, Hıristiyanlığın, elde ettiği muazzam başarıya ve bugün bile varlığını sürdürebilmesine anlam vermek zor olurdu.

3. Bilgelik: Nihayet Kişisel Ölümsüzlüğü Vaat Eden, Sevgi Yoluyla Kurtuluş Doktrini

Hıristiyan kurtuluş doktrininin ruhu, *logos*'un yani kutsalın, kozmik kavranışından şahsi kavranışına geçişte işbaşında gördüğümüz teorik devrime doğrudan doğruya bağlıdır. Bu teorinin en karakteristik üç özelliği doğrudan bu devrimden kaynaklanır. İlkinin açıklanmasıyla birlikte, Hıristiyan kurtuluş teorisinin, Stoacılarınkine üstün gelirken nasıl kuvvetli argümanlar öne sürdüğünü tam manasıyla değerlendirebileceksin.

İlk özellik: Logos*'un yani kutsalın, bir insanın, İsa'nın şahsında cisimleşmesiyle birlikte, tanrısal hikmetin anlamı değişir. O artık, Stoacılarda olduğu gibi, anonim ve kör bir mukadderat olmaktan çıkıp, bir babanın çocuklarına gösterdiğine benzeyen şahsi ve iyicil bir alaka haline gelir.* Bu suretle, artık kozmik düzene değil, bu kutsal kişinin emirlerine uyarak umut edebileceğimiz kurtuluş da şahsi olacaktır. Hıristiyanlık tarafından bize vaat edilen özgün ölümsüzlüktür bu: Bizim sadece küçük, bilinçsiz bir parçası olduğumuz ve bizi sarmalayarak her yönden aşan bir bütünlüğün içerisindeki anonim ve kozmik bir tür ebediyet değildir artık.

Bu kesin dönüm noktası, MS 2. yüzyılın ikinci yarısında (daha kesin bir rakam vermek gerekirse, 160 yılında), ilk Kilise babası Aziz Iustinus'un bir eserinde mükemmel şekilde tasvir edilir. Söz konusu eser, Iustinus'un Efes'te tanıdığı bir hahamla –Tarphon– diyaloğudur. Iustinus'un kitabında sarsıcı olan şey, o dönem için olağanüstü şahsi bir tarzda yazmasıdır: Iustinus, hiç kuşkusuz, Yunan felsefesini mükemmelen bilen ve Hıristiyan kurtuluş teorisini, Platon'un, Aristoteles'in ve Stoacıların yapıtlarına göre konumlandırmaya çalışan biriydi. Ama bu kitapta özellikle, farklı pagan kurtuluş teorilerini (ki bugün bunlara "laik", dindışı diyoruz) tabir yerindeyse nasıl "bizim için test ettiğini" ve Hıristiyan olmadan önce nasıl ve niçin sırasıyla Stoacı, Aristotelesçi, Pythagorasçı ve ateşli bir Platoncu olduğunu anlatır.

Dolayısıyla Iustinus'un tanıklığı, o dönemde yaşayan bir insanın gözünde o güne kadar felsefenin önerdiği yollara nispetle Hıristiyan kurtuluş teorisinin nasıl algılandığını anlamak açısından olağanüstü değerlidir. İşte bu yüzden, sana Iustinus'un kim olduğunu ve bu diyaloğu nasıl bir ortamda yazdığını birkaç cümleyle anlatmamın faydası olacak.

Iustinus, "apolojist" olarak adlandırılan ilk Hıristiyanlar hareketi içinde yer alır. Hatta bu hareketin 2. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. Peki bu "apoloji" ne demektir, neyle ilgilidir? Antik tarih derslerini hatırlıyorsan, o dönemde Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanların hâlâ yaygın bir şekilde işkencelere uğradığı-

nı da hatırlayacaksın. Hıristiyanlar, devlet otoritelerinden başka Yahudilerin de düşmanlığını üzerlerine çekiyorlardı; bu yüzden, ilk Hıristiyan ilahiyatçılar, dinlerini savunan "apolojiler" yazmaya başladılar, yani, inançları etrafında dolaşan dedikodulara karşı cemaatlerini savunmak üzere Roma imparatorlarına yönelik bir takım savunma yazıları kaleme aldılar. Nitekim, o dönemde Hıristiyanlar, kuşkusuz haksız bir şekilde, her türlü korkunçlukla suçlanıyor ve bunlar kamuoyunda yankı buluyordu: Eşek kafalı bir Tanrı'ya tapmak, antropofaj törenlerde kurban vermek (yamyamlık yapmak), ritüel niteliğinde cinayetler işlemek, ensest gibi kuşkusuz Hıristiyanlıkla uzaktan yakından ilgisi olmayan her türlü sefahate bulaşmak...

Iustinus tarafından kaleme alınan apolojiler, bu söylentilere karşı Hıristiyanlık dininin gerçek uygulamalarına ışık tutmak amacındaydı. 150 yılına ait ilk apoloji, İmparator Antoninus'a, ikincisi, hatırladığın gibi Stoacı düşüncenin en büyük temsilcilerinden olan Marcus Aurelius'a yollanmıştır – bu arada, işaret edelim, o dönemde hem filozof hem de siyaset adamı olmanın önünde bir yasak yoktu.

O dönemde, Roma hukuku, "itibarlı" bir kişi tarafından suçlanmadıkları sürece Hıristiyanların sıkıntı yarattıklarını düşünmüyordu. Bu uğursuz suçlama görevini Kinikler okulundan bir filozof olan Kreskes yüklenir: Iustinus'un azılı rakibi olan, öğretisinin kazandığı başarıyı çekemeyen Kreskes, onu ve altı öğrencisini mahkûm ettirmek ister ve sonuçta bu yedi kişi 165 yılında idam edilir... ki bu, Stoacı filozofların en önde gelenlerinden, dönemin imparatoru Marcus Aurelius'un saltanatı zamanına rastlaması açısından sembolik bir öneme sahiptir. Davanın belgeleri günümüze kadar korunmuştur. Hatta bu, 2. yüzyıl Roma'sında, katledilen bir Hıristiyan düşünürle ilgili tek özgün belgedir.

Dolayısıyla Iustinus'un kendisini idam ettirmek isteyen Stoacılara karşı neler söylediğini okumak özellikle ilginçtir. Anlaşmazlığın nedeni, esasen kurtuluş teorisiyle ilgilidir ve gördüğümüz noktalara dayanır. Şayet Söz cisimleşmişse, Tanrısal hikmet tamamen mana değiştirir: Stoacılarda, anonim ve gayrişahsi iken, Hıristi-

yanlıkta sadece onu uygulayan Tanrı aracılığıyla değil, ama aynı zamanda bu hikmetin muhatapları açısından da şahsileşir. Iustinus'a göre bu açıdan, Hıristiyan kurtuluş doktrini Stoacılarınkine ezici bir üstünlük sağlar; tıpkı bireyin bilinçli ölümsüzlüğünün, *kozmosun* bilinçsiz bir parçası olan ölümsüzlük üzerinde üstünlük sağlaması gibi; nitekim Iustinus Yunanlı düşünürlerden bahsederken şöyle yazıyor:

> Elbette onlar da, Tanrı'nın evrenin bütünüyle, cinsler ve türlerle ilgilendiği konusunda bizleri ikna etmeye çalışırlar. Fakat ben, sen, şahsen herhangi biri için aynı şey geçerli değildir, aksi halde gece gündüz ona dua ediyor olmazdık.

Antiklerin amansız ve sağır kaderlerinin yerine, bizi, kelimenin iki anlamında da şahıs olarak seven iyiyürekli birinin bilgeliği geçer. Böylece sevgi, kurtuluş meselesinin anahtarı haline gelir.

Fakat birazdan daha net göreceğin gibi, burada söz konusu olan herhangi bir sevgi değil, Hıristiyan filozofların "Tanrı'nın zatında sevme" olarak adlandıracakları şeydir. Burada da yine, tabirin ne manaya gerektiğini iyi anlamak gerekir ki, bu sevginin diğer sevgilerden nasıl ayrıldığını ve ayrıca, bizi nasıl kurtuluşa götüreceğini, yani ölüm korkusunu ve hatta mümkünse bizzat ölümü aşmamızı nasıl sağlayabileceğini kavrayalım.

İkinci özellik: Sevgi ölümden güçlüdür. Herhalde sevgi duygusuyla, fanilikten ve ölümden kurtulma meselesi arasında nasıl bir ilgi olabileceğini soracaksın. Haklısın *a priori*, açık bir ilişki yok. Bunu anlamak için en kolayı, aslında, kendi aralarında tutarlı bir "sistem" teşkil eden üç sevgi figürü olduğu, her türlü olasılığı kapsayan bir konfigürasyon bulunduğu fikrinden yola çıkmaktır.

Öncelikle, "sevgi-bağlılık" olarak adlandırabileceğimiz bir tür sevgi vardır: Gayet yerinde olarak ifade edildiği gibi, birine, onsuz bir hayatı düşünemeyeceğimiz kadar ***bağlı*** olduğumuzda hissettiğimiz duygudur bu. Bu tür sevgiyi hem ailemize hem de âşık olduğumuz birine karşı hissedebiliriz. Bu, tutku-sevginin farklı veçhelerinden biridir. Gelgelelim bu noktada, Hıristiyanlar, Stoacılarla ve Bu-

distlerle hemfikir olarak, bu sevginin en tehlikeli, bilgelikten en uzak olan sevgi türü olduğunu düşünürler. Bu tür sevgi bizi Tanrı'ya karşı ödevlerimizden alıkoymakla kalmaz, özellikle, tanımı gereği, ölüm karşısında dayanıklı değildir ve günün birinde kaçınılmaz olacak değişimlere ve kopuşlara tahammülü yoktur. Genellikle sahiplenici ve kıskanç olması bir yana, sevgi-bağlılık, bizim için en beter acıları hazırlar. Bu akıl yürütmeden daha önce bahsetmiştik; o yüzden burada daha fazla üzerinde durmayacağım.

Bunun tam zıt kutbunda, genel olarak komşuya duyduğumuz, "merhamet" olarak da adlandırabileceğimiz sevgi vardır: Bizi, tanımadığımız halde, bedbaht durumda gördüğümüz kişilere, yardıma koşmaya iten bu duygudur; aynı zamanda, Hıristiyan hayır işlerinde olduğu gibi, bazen ateist ortamlarda bile yardımlarda veya "insanlık namına" yapılan işlerde bugün bile rol oynadığını gördüğümüz bir duygudur. Bu bağlamda, hemen hemen yakın kelimeler olmasına rağmen, tuhaf bir şekilde, "komşu"nun, "yakın"ın tam karşıtı olduğunu göz önünde bulundurmalısın: Komşu, genel olarak ötekidir, kimliksiz olan, aslında bağlı olmadığımız, çok az tanıdığımız, hatta hiç tanımadığımız ve adeta ödev bilinciyle yardım ettiğimiz kişidir – halbuki yakınımız, genellikle, sevgi-bağlılık duygusunun en öncelikli muhatabıdır.

Bunlar dışında, sevginin bu iki veçhesinden eşit mesafede duran "Tanrı'nın zatında sevme" vardır. Nitekim, kurtuluşun nihai kaynağı sadece ve sadece Tanrı'dır ve Hıristiyanlara göre sadece Tanrı ölümden daha güçlü olabilir.

Buna biraz daha yakından bakalım çünkü sevginin bu tanımları, yüzyılları kat ettikleri halde, bugün bile icat edildikleri dönemde oldukları gibi varlıklarını sürdüren tanımlar olmaları açısından özellikle dikkate değerdir. Sevgi-bağlılık duygusuna getirilen eleştirilere dönerek başlayalım; böylece Hıristiyanlığın bu noktada, Stoacılığın ve Budizmin bazı önemli temalarıyla nasıl buluştuğunu ve daha sonra bunlardan hangi noktalarda ayrıldığını daha iyi kavrayabiliriz.

Hatırlayacağın gibi Stoacılık, ölüm korkusunu, mutlu bir hayatın önündeki en büyük engel olarak görüyor ve bu noktada Budiz-

me yaklaşıyordu. Gelgelelim bu kaygının, sevgiyle ilişkisiz olmadığı da açıktır. Çok basit ifade etmek gerekirse, neredeyse kaçınılmaz bir şekilde bağlanmaya götüren sevgi ile ayrılık demek olan ölüm arasında bariz şekilde uzlaşmaz bir çelişki mevcuttur. Bu dünyanın kanunu sonluluk ve değişimse ve her şey, Budistlerin dediği gibi süreksiz, yani değişken ve kalımsız ise, sonlu şeylere ve varlıklara bağlanmak, cahillikten ötürü günah işlemektir. Elbette buradan, Stoacı bir bilge kadar Budist bir keşişin de asla onaylamayacağı şekilde kayıtsızlığa gömülmek gerektiği sonucu çıkmaz: Merhamet, iyilikseverlik ve başkalarına, hatta bütün hayat şekillerine karşı ihtimam gösterme, davranışlarımızın en yüksek etik ilkesi olarak kalmak durumundadır. Fakat hiç değilse tutku, bilgenin kitabında yer almaz ve aile bağları da, aşırı "bağlayıcı" olduğu durumlarda, ihtiyaç hasıl olduğunda, gevşetilmelidir.

İşte bu yüzden, tıpkı Yunanlı bilge için olduğu gibi Budist keşiş için de, mümkün mertebe, belli bir tekbaşınalık halinde yaşamak akıllıcadır. Zaten "keşiş" (*moine*) sözcüğü de Yunanca "tek" anlamına gelen *monos*'tan türemiştir. Ve bilgeliğin, her çeşit bağlılık türünün getireceği işkenceler tarafından bozulmadan inkişaf edebilmesi de bu tekbaşınalık hali içinde mümkündür. Gerçekten de, bir eşe, çocuklara ve dostlara sahip olup da, onlara bir şekilde bağlı olmamak imkânsızdır! Ölüm korkusunu aşmak istiyorsak bütün bu bağlardan özgürleşmemiz gerekir. Budist bilgeliğinin, üzerine basa basa söylediği gibi:

> ölmek için en ideal ortam, içeride ve dış dünyada, her şeyi bırakmaktır; böylece o çok önemli an geldiğinde, hevesler, arzular ve zihnin demir attığı bağlanmalar en aza inmiş olur. Bu yüzden ölmeden önce, kendimizi mal, dost ve aile namına her şeyden özgürleştirmemiz gerekir.[1]

Elbette bu işlem nihai an geldiğinde gerçekleştirilemez; bilgelikle geçirilmiş bütün bir hayatı şart koşar.

1 Sogyal Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, La Table Ronde, 1993, s. 297.

Bu temalara daha önce değinmiştim ve bunlar üzerinde daha fazla durmak istemiyorum. Sadece, bu bağlamda, Hıristiyanlığın savlarının, hiç değilse ilk anda, antik bilgeliğin savlarıyla örtüştüğüne dikkat etmeni istiyorum.

Yeni Ahit'te söylendiği gibi (Galatyalılara mektup, VI, 8):

> Tene ekenler, tenden çürüme devşirir; ruha ekenler, ruhtan ebedi hayatı devşirir.

Aziz Augustinus, aynı bağlamda, sevgiyle fani varlıklara bağlananları kınıyor:

> Ölümün topraklarında mutlu bir hayatı mı arıyorsunuz: asla bulamayacaksınız. Zira hayatın dahi olmadığı yerde, mutlu hayat nasıl bulunabilir?[2]

Aynı şey Pascal için de geçerlidir; o da *Düşünceler*'in bir bölümünde (471), kişinin sadece başkalarına bağlanmasının değil, başkasının ona bağlanmasına izin vermesinin de haysiyetsiz bir yol oluşunun sebeplerini parlak bir şekilde açıklıyor. Sonlu ve ölümlü varlıklara bağlanmaya, yani eninde sonunda hayal kırıklığı yaratan bağlanmaya karşı Hıristiyanlığın savlamasını son derece dikkate değer bir şekilde geliştiren bu metnin bütününü okumanı tavsiye ederim:

> İstediği kadar yürekten ve zevkle olsun, birinin bana bağlanması haksız bir iştir. Kendisinde arzu doğurduğum kişiyi kandırmış olurum çünkü ben kimsenin gayesi değilim ve kimseyi tatmin edebilecek konumda da değilim. Ölüm kapımda değil mi? Ve ben öldüğümde, onların bağlandıkları şey de ölecek. Dolayısıyla, insanları bir yanlışlığa inandırmaktan ötürü suçlu olacağım; her ne kadar ikna edişim tatlılıkla da olsa, bana zevkle inanılsa da ve hatta bana inanılması bana haz verse de, kendimi başkasına sevdirmekten ötürü suçlu olurum. Şayet, insanları bana bağlanmak üzere cezbediyorsam, onları, bir yalana inanmak üzere oldukları ve bana sağlayacağı avantajlar olmasına rağmen bu yalana inanmamaları gerektiği konusunda uyarmalıyım;

2 *Confessiones (İtiraflar)*, IV. Kitap, 12. Bölüm.

> yine aynı şekilde, bana bağlanmamaları gerektiğini, zira hayatlarını Tanrı'nın rızasını kazanmak ve onu aramakla geçirmeleri gerektiğini söylemeliyim.

Tamamen aynı anlama gelecek şekilde, Augustinus, *İtiraflar*'ında, çok genç yaşta, henüz Hıristiyan değilken, ölümün aniden koparıp aldığı bir dosta bağlanmakla kalbinin tarumar olmasına nasıl izin verdiğini anlatır. Mutsuzluğu bütünüyle, ölümlü varlıklara bağlanmayı doğuran cahilliğe bağlıdır:

> Kalbimi bu kadar kolay ele geçiren bu yeisin kaynağı, fani bir insanı sanki ölümsüz gibi severek, ruhumu kayıp giden kumun istikrarsızlığına bağlamış olmamdan başka ne olabilir?

İşte fazlasıyla insanca olan ve başkasında sadece bize kendimizi değerli hissettiren "sevgi kanıtı"nın, bizi teskin edecek ve salt benliğimizi tatmin edecek şeyin peşinde koşan sevginin yazgılı olduğu mutsuzluk budur:

> Eskiden tattığımız güzellikleri acı kaynağına dönüştüren şey budur. Kalbimizi gözyaşları içinde boğan ve ölenin kaybettiği hayatı, hayatta kalan için ölüme dönüştüren budur.

Dolayısıyla mutlak hale geldiklerinde bağlılıklara direnmeyi bilmek gerekir zira "bu dünyada her şey sararır solar, her şey ölüme ve bozulmaya yazgılıdır." Ölümlü varlıklar söz konusu olduğunda:

> Ruhum, nefsimin zevklerine kendini bıraktığında onu tutsak alan bu sevgiye bağlanmaz artık. Nitekim bu fani varlıklar gelip geçtiklerinden ve sonlarına doğru koştuklarından, ruhum, onlar için duyduğu bu çeşitli tutkular tarafından yaralanır, sevilen varlığın daimi işkencesine maruz kalır; çünkü ruh, doğal olarak sevdiği şeyle birlikte kalmak ister fakat bu gelip geçici varlıklarla huzur bulması mümkün değildir çünkü, bunlar sürekliliğe sahip değildir ve daimi bir hareket ve akış içindedirler.[3]

3 *İtiraflar*, IV. Kitap, 10. Bölüm.

Herhalde daha iyi ifade edilemezdi ve bence, Stoacı bilge de tıpkı Budist keşiş gibi, Augustinus'un bu sözleri altına düşünmeden imza atardı.

Peki ama insanın ölümlü olduğunu kim söyledi? Aslında Hıristiyan sorgulamanın getirdiği bütün yeniliğin temelinde bu yatar. Gelip geçici şeylere bağlanmamalıyız, pekâlâ. Peki ama gelip geçmeyen şeylere neden bağlanılmasın? Bunun tam tersi de yine aynı akıl yürütmenin içinde yatıyor: Şayet bağlandığım şey ölümlü değilse, bağlanmanın neresi saçma veya yanlış olan nedir? Şayet sevgim, bir başkasındaki ebediyete dayanıyorsa neden bağlanmamam gereksin?

Eminim nereye gelmek istediğimi anladın: Hıristiyanlığın mesajının bütün özgünlüğü, tam da, gerçek ölümsüzlük "müjde"sinde, yani dirilişte yatar. Sadece ruhların değil, basbayağı tek tek bedenlerin, kişilerin dirilişidir bu. İnsanların, Tanrı'nın buyruklarına uydukları, Tanrı'nın zatında sevdikleri ve onun rızası için yaşadıkları takdirde ölümsüz oldukları iddia ediliyorsa; bu ölümsüzlüğün sevgiyle uzlaşmakla kalmayıp, onun mümkün sonuçlarından biri olduğu ileri sürülüyorsa, o zaman bundan mahrum kalmak niye? Madem ki İsa, bütün işlerimizde Tanrı'nın rızasını gözettiğimiz takdirde, sevdiklerimize biyolojik ölümden sonra kavuşabileceğimizi, ebedi hayatta onlarla buluşacağımızı vaat ediyor, ne diye yakınlarımıza bağlanmayalım?

Böylece, sevgi-bağlılık ile, belli bir kişiyle asla sınırlanamayacak evrensel merhamet arasında üçüncü bir sevgi türü kendine yer açar: bizatihi ebedi olan varlıklara Tanrı'nın "zatında" duyulan sevgi. Ve zaten, Augustinus'un gelmek istediği nokta da budur:

> Ya Rabbim, seni sevene ve dostunu senin zatında sevene ve senin sevginden ötürü düşmanını sevene ne mutlu. Çünkü sadece o, asla yitirilmeyecek olanın zatında sevdiği dostlarının hiçbirini kaybetmeyecek. Ve O, bizim Tanrımızdan başka kim olabilir ki... Ya Rabbim, seni terk etmeyen seni kaybetmez.

Ve bu söyleme şöyle bir ekleme yapabiliriz: Tanrı'nın zatında sevdiği sürece, hiçkimse sevdiği insanları kaybetmeyecektir; yani, onlarda ebedi olanı, kutsala bağlı olduğu ve onun tarafından korunduğu için seven hiçkimse...

İtiraf etmelisin, oldukça cazip bir vaat bu. Bu vaat son şeklini, Hıristiyan kurtuluş doktrininin doruk noktasında, yani büyük dinler arasında, sadece ruhların değil bedenlerin de dirileceğini söylemesiyle eşsiz olan bu doktrinle alacaktır.

Üçüncü özellik: Nihayet vaat edilen şahsi bir ölümsüzlüktür. Bedenlerin dirilişi, Hıristiyan kurtuluş doktrininin doruk noktasıdır. Budist bilge için birey bir yanılsama, çözülmeye ve kalımsızlığa yazgılı geçici bir bütünlükken, Stoacı için, benlik, *kozmos*'un bütünlüğünde erimeye yazgılıyken, Hıristiyanlık bütün bunların tersine, tek bireyin ölümsüzlüğünü vaat eder. Elbette ruhuyla birlikte, ama en önemlisi, Tanrı'nın inayetiyle kurtulduğu takdirde vücudu, yüzü ve sevilen sesiyle birlikte... İşte orijinal olduğu kadar, tabir yerindeyse, iştah kabartıcı da olan bir vaat: yolu, sadece Tanrı'yı, sadece komşuyu değil, aynı zamanda yakınlarını da sevmekten geçen bir kurtuluş! Böylece, Budistler ve Stoacılar için bir sorun olan sevgi (sevmek, en beter acılara davetiye çıkarmaktır), Hıristiyanlar için adeta bir çözüm haline gelir – ki Hıristiyanlığın bütün mucizesi, bütün cezbedici gücü buradadır; tabii, bu sevginin, Tanrı'yı dışlamayan, hatta tam aksine, belli bazı varlıklara, insanlara karşı duyulmasına rağmen, Tanrı'nın şahsında bir sevgi, yani Tanrı'ya bağlı ve sevilen şahsa yöneldiği takdirde tükenmeyecek bir sevgi olması şarttır.

İşte bu yüzden Augustinus, genel olarak sevgi-bağlılığın kökten bir eleştirisini yaptıktan sonra, yine de bu tür sevgiyi dışlamıyor, yeter ki yöneldiği nesne kutsal olsun, yani, Tanrı'nın kendisi ve onun varlığında fanilikten sıyrılarak ebediyet âlemine dahil olan yaratıklar olsun:

> Başka ruhlara mı gönül verdin, Tanrı'nın zatında sev onları, çünkü onlar, kararsızdır ve kendi içinde değişkendir ve ancak O'nda kararlı ve değişmez hale gelirler; her varlık bütünlüğünü O'na borçludur, O olmasaydı hepsi dağılıp bozulurdu... Yürekten bağlan Tanrı'ya, metin olursun.[4]

İtiraflar, IV. Kitap, 12. Bölüm.

Bu açıdan, Augustinus'un Hıristiyanlığa ihtidasından sonra, kayıplarını anlatırken sergilediği sükûnet kadar etkileyici bir şey yoktur; en büyük kayıp ise, kendisine çok yakın olan annesininin ölümüdür:

> Kalbimden yine eskisine benzer şeyler geçti; kalbimde, kırılgan olan, çocukluğumdan kalan bir şey tam gözyaşlarına dönüşecekken, aklın gücüyle gemlendi ve sustu. Nitekim biz, bu cenazelerde gözyaşlarına, sızlanmalara, iç çekmelere hacet olmadığına inanıyoruz, zira bunlar genellikle, meftanın bedbahtlığına, onların sonsuza dek yok oluşlarına dair yakınmalardır: Halbuki annemin ölümü bir felaket değildi ve aslında en önemli parçasıyla, o hâlâ hayattaydı.[5]

Augustinus, yine aynı bağlamda "iki dostunun mutlu ölümü"nden bahsetmekte sakınca görmez; Augustinus, bu çok sevgili dostlarının zamanında ihtida ettiğini görme mutluluğuna erişmiştir dolayısıyla da, "hak üzere olanların dirilişi"nden[6] nasiplerini alabileceklerdir. Her zaman olduğu gibi Augustinus, burada da doğru kelimeyi kullanıyor, çünkü son noktada, üçüncü tür sevginin yani Tanrı'nın zatında sevmenin temelinde diriliş vardır. En beter acıları doğurmaya yazgılı, vahim bir şey olan fani şeylere bağlanma –ki bu noktada Budistler ve Stoacılar doğru söylemektedir– veya, yakın uzak hemen herkesi kapsayan şu meşhur "komşu"ya duyulan muğlak ve genel sevgi değil, yakın olan belli insanlara duyulan bedensel ve şahsi sevgidir söz konusu olan; yeter ki bu sevgi Tanrı'nın zatında, yani dirilme imkânını var kılan iman perspektifi içinde gerçekleşsin.

İşte sevgi ile kurtuluş doktrini arasındaki kopmaz bağın kaynağı budur. Tanrı'nın sevgisi sayesinde ve bu sevgi dolayısıyla, "ölümü öldüren" ve "bu fani bedeni ölümsüz kılan" İsa, sevgi üzerine kurduğumuz hayatın dünyevi ölümle sona ermeyeceğini vaat eden tek kişidir.

---

5 *A.g.e.*, IX. Kitap, 12. Bölüm.
6 *A.g.e.*, IX. Kitap, 3. Bölüm.

Fakat seni yanıltmayayım, varlıkların ölümsüzlüğü fikri, Hıristiyanlıktan önceki din ve felsefelerde pek çok şekilde var olmuş bir fikirdir kuşkusuz.

Ne var ki, Hıristiyan dirilişi, üç temayı saadet doktrini içerisinde sıkı sıkıya bir araya getirmesiyle eşsiz bir özellik sergiler. Bu temalar şunlardır: ruhun şahsi ölümsüzlüğü, bedenlerin –sevilen yüzlerin benzersizliğiyle– dirilişi ve ne kadar özel olursa olsun, Tanrı'nın "zatında" gerçekleştiği sürece sevgi yoluyla kurtulma. Bu şekliyle saadet fikri, Hıristiyan kurtuluş doktrininin düğüm noktasını oluşturur. Bu fikir olmaksızın –ki manidar bir şekilde Elçilerin İşleri buna 'müjde' ismini verir– İsa'nın mesajı ayakta duramaz; tıpkı Korintlilere İlk Mektup'un gayet kesin bir şekilde vurguladığı gibi (XV, 13-15):

> İsa'nın ölülerin arasından dirildiğini duyurduğumuzda aranızdan bazıları nasıl olur da ölülerin dirilmeyeceğini söyler? Eğer diriliş yoksa, o halde İsa da dirilmemiştir, o zaman iddiamız da, inancımız da boştur.

Diriliş, Hıristiyan kurtuluş doktrininin, tabir yerindeyse temel direğidir: Onunla sadece dünya hayatının sonunda değil, vaftiz töreninde olduğu gibi, hayat henüz başlarken de karşılaşırız. Vaftiz, bir ilk diriliş olarak, otantik hayata, yani ebediyeti kazanmış insanlar cemaatine katılış olarak telakki edilir; bu insanlar, yozlaşmadan özel olabilen bir sevgiye layık olan insanlardır.

Bir kere daha vurgulamakta yarar var: Diriltilecek olan sadece ruh değil, "ruh-beden birleşimi", yani belli bir insanın bizatihi kendisidir. İsa ölümünden sonra havarilerine göründüğünde, şüphelerini gidermek için onlara, "maddiyet"ine kanıt olarak vücuduna dokunmalarını teklif eder ve onlardan yiyecek bir şey ister:

> Şayet Mesih'i ölümden dirilten Tanrı'nın Ruhu içinizde yaşıyorsa, Mesih'i ölüler arasından dirilten Tanrı, içinizde yaşayan Ruhuyla ölümlü bedenlerinize aynı şekilde hayat verecektir (Romalılara Mektup 8,11)

Dirilmenin hayal edilmesi zor hatta imkânsız olması (hangi bedenle, hangi yaşta dirileceğiz? 'Manevi' veya 'cennetlik' bedenden

bahsedilirken kastedilen nasıl bir şeydir? vb.) veya bunun, Hıristiyanların gözünde idrakimizin kat be kat ötesinde olan Vahyin ilmine erilmez sırları arasında oluşu bir şey değiştirmez. Hıristiyanlık öğretisinde şüpheye mahal yoktur.

Hıristiyanlık dinine düşman olan ateistlerin ağzından yüzlerce kez duyacağın fikrin aksine, bu dinin bedene, tene ve nefse karşı savaşmaktan ibaret olduğu doğru değildir. Böyle olsa, Hıristiyanlık kutsalın İsa'nın şahsında ete kemiğe bürünmesini, *logos*'un basit insan varoluşunun bütünüyle maddi olan bedenine girmesini kabul edemezdi. Özgünlüğü soru konusu edilmeyen bir metin olan Kilise'nin resmi din kitabı bile bu nokta üzerinde duruyor:

> Beden, kurtuluşun temel direğidir. Bizler, tenin yaratıcısı olan Tanrı'ya inanıyoruz; Söz'ün, teni geri kazanmak için tene büründüğüne inanıyoruz; bedenin dirilişine, yaratılışın tamamlanacağına ve bedenin kurtuluşuna inanıyoruz. Bizler, şimdi sahip olduğumuz bu bedenin gerçek dirilişine inanıyoruz.[7]

Dolayısıyla bugün Hıristiyanlık doktrinini karalamaya ve deforme etmeye çalışanların etkisi altında kalma. Kişi inanmayabilir –doğrusunu söylemek gerekirse ben de inançsız biriyim– ama yine de, Hıristiyanlığın, tamamen bedenin horgörüsüne dayanan bir din olduğunu söyleyemez. Çünkü bu açıkça yanlıştır.

Hıristiyan kurtuluş doktrininin, felsefe karşısında on beş yüzyıl süren benzersiz bir zafer kazanmasını sağlayan şeyin onun bu nihai getirisi olduğunu kolaylıkla anlayabilecek durumdasın artık.

Hıristiyanlığın getirdiği cevap, elbette ona inanıldığı takdirde, bütün diğer cevaplar arasında, kuşkusuz "rekabet gücü" en yüksek olanıdır: Sevgi ve hatta bağlılık, insanda kutsal olana yöneldiği andan itibaren dışlanması gereken bir şey olmaktan çıkıyorsa –gördüğümüz gibi Pascal ve Augustinus'un açıktan açığa kabul ettiği şey de budur– ve şayet, tek tek kişiler, komşularımız değil, yakın olduklarımız, Tanrı tarafından kurtarılmaları ve diriltilmeleri bağlamında kutsalın ayrılmaz bir parçasıysalar, Hıristiyan

7 *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 1015-1017.

kurtuluş doktrini, sadece ölüm korkusunu değil, ölümün kendisini de aşmayı sağlayan tek yol haline gelir. Bunu anonim veya soyut bir tarzda değil, somut bir şekilde yapan Hıristiyanlık, faniliğimiz karşısında şahsi bir ölümsüzlüğün gerçek manasıyla zafer kazandığının müjdesini insanlara getiren tek doktrin olarak ortaya çıkar.

Yunanlılarda ve bilhassa da Stoacılarda, ölüm korkusu ancak, bilgenin, ebedi kozmik düzenin hiç şüphesiz sonsuzca küçük ama yine de gerçek bir parçası olduğunu fark etmesiyle aşılır. Bilge ancak evrensel *logos*'a katılımıyla, ölümün –temelli ve hepten bir yokoluş değil– bir durumdan diğerine geçiş olduğu fikrine ulaşır. Yine de ebedi kurtuluş, tıpkı tanrısal hikmet gibi ve aynı sebeplerden ötürü gayrişahsidir. Kendimizi ancak, kendisi de bilinçsiz olan bir mükemmelliğin bilinçsiz parçaları olarak ölümsüz sayabiliriz, bireyler olarak değil.

Logos'un şahsileşmesi, sorunu bütün boyutlarıyla değiştirir: Güvenilir tanıkların kendi gözleriyle dirilişini gördükleri İsa'nın, ete kemiğe bürünmüş Söz'ün bana verdiği söz doğruysa, ilahi kayra, beni ne kadar mütevazı da olsa şahsımda muhatap alacaksa, ölümsüzlük de şahsi bir şey olacaktır. Bu durumda, *ölümün sadece bizde yarattığı korkular değil, ölümün ta kendisi*, nihayet bertaraf edilmiş olur. Ölümsüzlük artık, Stoacılarınki gibi kozmik ve anonim değil, bireysel ve bilinçli bir ölümsüzlük, "cennetlik" bedeni de kapsayan ruhun dirilişindeki ölümsüzlüktür. Demek ki, Hıristiyanlığın Yunan düşüncesine nispetle gerçekleştirdiği bu devrime temel manasını bahşeden şey, "Tanrı'nın zatında sevme" boyutudur. Yeni kurtuluş doktrininin merkezinde yer alan ve son noktada "ölümden güçlü" olan bu sevgidir.

Hıristiyanlık doktrini, Rönesans'la birlikte nasıl ve niçin düşüşe geçti? Felsefe, neden ve nasıl 17. yüzyıldan sonra dine baskın çıkmayı başarabildi? Ve dinin yerine önerdiği şey neydi? İşte bu, modern felsefenin doğuşu meselesidir ve şimdi ele alacağımız bu konu da, felsefe tarihindeki en heyecan verici meselelerden biridir.

IV

Hümanizm veya Modern Felsefenin Doğuşu

Bir süre durup özet yapalım.

Antik felsefenin, kurtuluş doktrinini esasen nasıl *kozmos* kavrayışına dayandırdığını gördük. Stoa ekolüne mensup bir öğrencinin gözünde, kurtulmak, ölüm korkusunu yenmek için, öncelikle kozmik düzeni anlamaya çalışmak, daha sonra, bu düzeni taklit için elden geleni yapmak ve nihayet, bu düzene yerleşmek ve orada kendi yerini bularak, bir tür ebediyete ulaşmak gerekir.

Hıristiyan doktrininin Yunan felsefesine nasıl galebe çaldığını ve bir Hıristiyanın selamete ermek için her şeyden önce nasıl, imanın tevazuu içerisinde, cisimleşmiş Söz ile iletişime girmesi gerektiğini; etik düzlemde onun emirlerini gözetmesi ve nihayet, kendisinin ve yakınlarının ebedi hayata kavuşmaları için, sevgiyi Tanrı sevgisi ve Tanrı'nın zatında sevgi olarak yaşaması gerektiğini yine birlikte analiz ettik.

Modern dünya, antik kozmolojinin yıkılmasıyla ve dini otoritelerin eşi benzeri görülmedik bir şekilde sorgulanmaya başlamasıyla doğar. Başlangıç noktalarına gittiğimizde bu iki değişimin ortak bir entelektüel kaynağa sahip olduklarını görürüz (gerçi, daha

somut, bilhassa da ekonomik ve politik sebepler bu iki boyutlu krize aynı şekilde katkıda bulunmuştur): Avrupa'da en az bir buçuk asır süren, insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir bilimsel devrim gerçekleşmiştir. Bildiğim kadarıyla, hiçbir uygarlık, kültüründe bu kadar derin ve köklü bir kopuşa tanık olmamıştır.

Bu modern altüst oluşun kabaca, Descartes'ın *Principes de la philosophie*'sini (1644) ve Galilei'nin yeryüzüyle güneşin ilişkisi üzerine tezlerini de (*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, ptolemaico e copernicano*, 1632)* kapsayacak şekilde, Kopernik'in *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) (Gökcisimlerinin Dönüşleri Üstüne) adlı eserinin yayımlanmasından, Newton'un *Principia mathematica*'sının yayımlanışına (1687) kadar geçen bir süreç içinde gerçekleştiğini, bazı önemli tarihi noktaları sunmak adına belirtelim.

Henüz bu isimlerin hepsini tanımadığının ve bütün bu eserleri okumayacağının, hiç değilse hemen okumayacağının farkındayım. Ama yine de sana bu tarihlerden bahsettim çünkü, bu dört tarih ve yazarın, düşünce tarihi üzerinde daha önce kimseye nasip olmamış bir etki yaptığını bilmelisin. Onların çalışmalarıyla birlikte, yeni bir çağ, pek çok açıdan hâlâ içinde bulunduğumuz çağ başladı. Zaman zaman söylendiği gibi bu çağda, "dünyadaki yerini kaybeden" sadece insan değildir; bizzat dünya, en azından antikçağdan beri insan varoluşunu ahenkli ve kapalı bir çerçevede şekillendiren *kozmos* da böylece birdenbire, dönemin insanlarını, bugün güçlükle hayal edebileceğimiz bir karmaşa durumu içinde bırakarak ortadan kaybolur.

Modern fizik –örneğin dünyanın belli bir hiyerarşiye ve nizama tâbi olmayan, anlamdan yoksun, sonsuz bir kaos; ahenk fikrine sığmayacak şekilde birbirleriyle çarpışıp duran güçlerin ve nesnelerin alanı olduğunu ve hiç de düz olmadığını, kapalı bir sistem olmadığını ileri sürerek– eski kozmolojileri yerle bir ederken, aynı zamanda, Hıristiyanlığın ilkelerini de kayda değer ölçüde zayıflattı.

* Türkçesi: *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Gerçekten de bilim –dünyanın yaşı, güneşe göre konumu, insanın ve hayvan türlerinin ortaya çıkış tarihi gibi– Kilise'nin aslında hiç de bulaşmaması gereken konularla ilgili tedbirsizce ileri sürdüğü fikirleri sorgulamakla kalmadı; aynı zamanda ilke düzeyinde de, insanları, özellikle o dönemde dini otoritelere duyulan saygıyla pek uzlaşmayan daimi bir şüphe tutumunu ve eleştirel bir zekâyı benimsemeye sürükledi. O dönemde Kilise tarafından dayatılan katı kalıplar içine sıkışmış olan inanç da, aynı şekilde sallantılı bir hale geldi; öyle ki, en açık fikirli kafalar bile, giderek inandırıcılığını yitiren eski kurtuluş doktrinleri karşısında kendilerini tam manasıyla dramatik bir durumda buldular.

Bugünlerde "referanslar krizi"nden bahsetmek, nezakete ve muaşeret kurallarına, tarihin anlamına, siyasete duyulan ilgiye, edebiyat, din ve sanatta asgari bir genel kültüre, bilhassa da gençler arasında "her şeye boş verildiği" bir döneme girildiğinden dem vurmak moda oldu. Gelgelelim, 16. ve 17. yüzyıllarda yaşayan insanların, yüzyıllar boyu türlü sınamalardan geçmiş eski kurtuluş stratejilerinin sorgulanması ve hatta tamamen yok olması karşısında hissettikleri göz önünde tutulduğunda, bu sözde "temeller" krizinin, "eski güzel günler"e kıyasla varsayılan bu gerilemenin bir balon olduğunu söyleyebilirim; herhalde o dönemde yaşamış insanlara şaka gibi gelirdi. Kelimenin tam manasıyla *yönlerini kaybetmiş* olan bu insanlar, özgür ve korkudan uzak yaşamak için zorunlu olan yeni noktaları, kendi başlarına ve belki de bizatihi kendi içlerinde bulmak durumunda kaldılar – işte, insanın kendini *kozmos* ve Tanrı'nın yardımından yoksun ve yalnız hissettiği bu dönemin "hümanizm" olarak adlandırılmasının sebebi de budur.

O dönemde insanların önünde açılan büyük uçurumu gereğince anlayabilmek için, en yeni ve en güvenilir bilimsel keşiflerin *kozmos*'un adil ve iyi, ahenkli bir yapı olduğu fikrini geçersiz kıldığını fark eden birinin yerine koymalısın kendini; sonuçta, bu insan için artık, *kozmos*'u etik düzlemde model almanın yolu kalmamıştır. Dahası, durumu daha iyi değerlendirebilmek adına, Tanrı'ya duyduğu inancın bu insan için ayağının altındaki zemin demek olduğunu ve bu zeminin kaymaya başladığını söyleyebiliriz.

Felsefi sorgulamayı şekillendiren üç temel eksen üzerinden düşünürsek, bu kişinin, kurtuluş meselesini olduğu kadar teori ve etik konularını da, bütünüyle yeni baştan ele alması gerekecektir. *Kozmos*'un çöküşü ve dinin sorgulanmasından sonra mesele kabaca şu şekilde ortaya çıkar:

Öncelikle *teorik planda*: dünyayı nasıl düşünmek, hatta dünyada yaşayabilmek için öncelikle onu nasıl anlamak gerekir? Şayet çağın fizikçilerin öğrettiği gibi dünya sonlu, düzenli ve ahenkli değil de sonsuz ve kaotik ise onu nasıl anlayabiliriz? En önemli bilim tarihçilerimizden biri olan Alexandre Koyré, 16. ve 17. yüzyıllardaki bu bilimsel devrimi o kadar güzel tasvir etmiştir ki, ben burada sadece bizzat Koyré'yi okumanı tavsiye edeceğim. Ona göre bu devrimin kaynağında,

> Mekânsal yapısında, mükemmelliğin ve değerler hiyerarşisinin tecessüm ettiği sonlu ve düzenli bir bütün olarak dünya fikrinin [...] kozmos fikrinin yıkımı vardır. Bu dünyanın yerine, belirsiz ve hatta sonsuz bir Evren geçer; içinde hiçbir doğal hiyerarşi barındırmayan ve sadece, her parçasında ona hükmeden kanunlar ve bunlarla aynı ontolojik düzeyde bulunan bileşenlerinin özdeşliği sayesinde bir arada duran bir evrendir bu... Bugün bu durum unutulmuştur ama o dönemde yaşayan kafalar, bu yeni dünya görüşünün ortaya çıkmasıyla birlikte kelimenin tam manasıyla altüst olmuşlardı. John Donne bu altüst oluşu, 1611'de, 'Kopernik devrimi'nin ilkelerini öğrendikten sonra yazdığı şu mısralarla ifade ediyor:
>
> *Yeni felsefe, muğlak kıldı her şeyi*
> *Öğelerden ateş büsbütün sönüp gitti*
> *Güneşle birlikte dünya da yitirildi; ve artık hiç kimse*
> *Söyleyemiyor bize nerde arayacağız dünyayı [...]*
> *Parçalar halinde her şey, tekmil tutarlılık yitip gitti.*
> *Adil ölçü kalmadı, hiçbir şey tutmuyor birbirini.*[1]

"Hiçbir şey tutmuyor birbirini": ne dünya, kozmosun ahengi içinde kendi kendiyle uyuşuyor, ne insanlar, doğal bir ahlak görüşü içinde dünyayla uyuşabiliyor. Gerçekten de, dünyanın ne koza

1 *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, collection « Tel », 1973, s.11 ve 47.

ne yuva olduğunu, artık mesken sunacak bir yer olmadığını hisseden Rönesans insanını saran bu kaygının nasıl bir şey olduğuyla ilgili bir fikrimizin olması dahi zor.

Etik düzlemde ise, teorik devrim kesin olduğu kadar yıkıcı bir etkiye sahiptir: Evrenin artık kozmosla ilgisi kalmadığından, onu ahlaki düzlemde taklit edilecek bir model gibi görmenin de yolu kalmamıştır. Bunun da ötesinde, Hıristiyanlık temellerinden sarsılmaya başladıysa, Tanrı'ya itaat artık doğal bir şey gibi görülmemeye yüz tuttuysa, insanlar arasındaki ilişkilerin, toplumsal hayatın yeniden temellendirilmesiyle ilgili yeni görüşler için gereken ilkeleri nerede arayacağız? Kısacası: yüzyıllar boyunca model sunmuş ahlakı A'dan Z'ye yeniden temellendirmeye girişmek gerekmektedir. Daha ne olsun!

Kurtuluş doktrini'ne gelince; üzerinde uzun boylu durmaya gerek yok: Gayet iyi anladığın gibi, aynı sebeplerden ötürü, Antiklerin kurtuluş teorisi kadar Hıristiyanlarınki de, aydınlanmış zihinler için, en azından üzerinde değişiklik yapılmadan, olduğu haliyle geçerli değildir artık.

Modern felsefenin bu üç düzlemde nasıl bir meydan okumaya girişmek zorunda kaldığını herhalde artık daha iyi değerlendirirsin. Çap ve zorluk açısından bu meydan okumaların bir benzeri yoktur –ve bununla birlikte, tıpkı Donne'un şiirinin işaret ettiği gibi–, bir o kadar da ivedilik arz eden bir iştir bu; nitekim insanlık fikriyat ve maneviyat alanında hiç bu denli altüst olmamış, çaresiz bir durumda kalmamıştır.

Göreceğin gibi, modern felsefenin büyüklüğü, bu meydan okumaların altından kalkabilecek düzeydedir. Meseleyi anlamak için, ilk düzlemden, teori alanından başlayalım.

1. Yeni Bir Bilgi Teorisi: Verili Olmayıp İnşa Edilen Bir Dünya Düzeni

Kapalı dünyadan sonsuz evrene geçişin sebepleri, son derece karmaşık ve çeşitlidir. Senin de tahmin edeceğin gibi, bu süreçte rol oynayan pek çok faktör vardır ve şimdi burada bunları ne sayma-

mız ne de hele ayrıntılarıyla analiz etmemiz söz konusu olabilir. Teknik ilerlemeyi, bilhassa da, teleskop gibi, eski kozmolojiler açısından açıklanması imkânsız olguları gözlemlemeye imkân veren yeni astronomik gereçlerin ortaya çıkışını pek çok faktör arasında öncelikle saymak gerektiğini söyleyelim sadece.

O dönemde yaşayan insanları sarsan şeylere tek bir örnek vereyim: *Novae*'lerin, yani yeni yıldızların keşfi veya tersine, varolan yıldızların kaybolduğunun anlaşılması, Antiklere özgü "göksel beka" dogmasıyla hiç de uyuşmayan şeylerdi. Nitekim bu dogmaya göre, kozmosun mutlak mükemmelliği, onun ezeli ve baki oluşundaydı ve hiçbir güç onu değiştiremezdi. Yunanlılar için son derece asli öneme sahip bir fikirdi bu –nitekim son noktada kurtuluş düşüncesi de ona bağlıydı–; gelgelelim, modern astronomlar bu inanışın yanlış olduğunu, gerçeklerle hiç de uyuşmadığını keşfetmişlerdi.

Elbette antik kozmolojilerin yıkılışının, bilhassa da ekonomik ve sosyolojik pek çok başka sebebi vardı, fakat teknik ilerlemelere bağlı olanlar gözardı edilemez türdendir. Zira, *kozmos* fikrinin ortadan kalkışının etik düzlemde yol açtığı kargaşayı göz önüne almadan önce, *theoria*'nın büsbütün anlam değiştirdiğini görmek gerekir.

Bu konudaki temel eser, modern felsefeye damgasını vuracak ve düşünce tarihinde gerçek bir abide olarak kalacak kitap, Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'udur (*Saf Aklın Eleştirisi*, 1781). Elbette birkaç satırda sana kitabın bir özetini yapacak değilim. *Saf Aklın Eleştirisi,* her ne kadar okuması insana ilallah dedirtecek kadar zor bir kitap olsa da, *theoria* meselesini tamamen yeni bir şekilde ortaya koyuşuyla ilgili sana bir fikir vermek isterim. Hemen sonrasında, yine daha kolay temalara geri döneceğiz.

Artık iyice aşina olduğun akıl yürütme zincirine bir kere daha bakalım: Şayet dünya artık bir *kozmos* değil de, durmaksızın birbirleriyle çatışmaya giren bir güçler yığını, bir *kaos* ise, bilginin, kelimenin tam manasıyla bir *theoria* formu kazanamayacağı açıktır. Kelimenin etimolojisini hatırla: *theion orao*, "kutsalı görüyorum" demektir. Bu açıdan, güzel kozmik düzen yıkıldıktan ve ye-

rine manadan yoksun ve yatışmaz bir doğa geçtikten sonra, artık evrende insan zihninin *görmeyi*, temaşa etmeyi dert edineceği *kutsal* hiçbir şeyin kalmadığını söyleyebiliriz. Düzen, ahenk, güzellik ve iyilik artık kendiliğinden verili, gerçeğin bağrında *a priori* kayıtlı bulunan şeyler değildir.

Dolayısıyla, tutarlı bir şeyler bulabilmek için, insanların yaşadığı dünyanın bir anlam ifade etmeyi sürdürmesi için, *ilk bakışta düzenden yoksun görünen evrene düzeni getirenin insanın ta kendisi olması; yani bilginin tabir yerindeyse dışarıdan evrene düzen getirmesi gerekmektedir.*

Modern bilimin yeni görevi de buradan kaynaklanır: Bu görev, halihazırda dünyada bulunan, verili güzelliğin atıl temaşası değil, artık *a priori* bir anlam ihtiva etmeyen, büyüsü kaybolmuş bu evreni anlamlı kılan kanunların faal yapılanışı, hatta *inşası* için girişilen bir *çaba* olacaktır. Dolayısıyla modern bilimin görevi pasif bir gözlem değil, zihinsel bir faaliyettir.

Genel ve soyut ifadeler düzeyinde kalmamak adına, atıllıktan faalliğe, verili olandan inşa edilene, eski *theoria*'dan modern bilime geçişle ilgili olarak sana hiç değilse bir örnek vermek istiyorum.

Nedensellik ilkesini düşün; yani, her sonucun bir nedeni olduğu yahut, her olgunun akılcı bir açıklamasının yapılabileceği, varoluş nedeninin izahının bulunabileceği fikrini düşün.

"Modern" bilgin, dünyanın düzenini gözlemle keşfetmekle yetinmek yerine, bu türden bir ilkenin yardımıyla, kaostaki doğal olgulara anlam ve tutarlılık kazandırmaya çalışacaktır. Bilgin, bazı olguları sonuç, diğerlerini de bunlara dayanarak aydınlatacağı nedenler olarak ele alırken, birtakım olgular arasında "mantıki" bağlar kurarken bunu *faal bir şekilde* yapar. Başka bir ifadeyle, düşünce artık, "teori" kelimesinin düşündürdüğü gibi bir "görme", bir "*orao*" değil, *bir fiildir; doğal olguları, biri diğeriyle açıklanabilecek şekilde birbirleriyle ilişkilendiren bir çabadır.* Antikler tarafından pratik anlamda bilinmeyen, adına "deneysel metot" denecek bu yol, modern bilimin temel metodu haline gelecektir.

Bu metodun işleyişi hakkında somut bir örnek vermek için sana biraz Claude Bernard'dan bahsedeceğim. Fransa'nın en büyük hekim ve biyologlarından biri olan Bernard, 19. yüzyılda, sonradan meşhur olacak bir kitabı, *Introduction à la médecine expérimentale*'i [*Deneysel Tıbba Giriş*] yayımladı. Bernard, sana çabucak tasvir ettiğim eski *theoria*'nin yerini alacak olan, Kant'ın geliştirdiği bilgi teorisini mükemmel bir şekilde ortaya koyuyor.

Claude Bernard kitapta, keşiflerinden birinden, "ciğerin glikojenik işlevi"nden, yani, basitçe söylemek gerekirse, ciğerin şeker üretme kapasitesinden bahsediyor. Bernard, birtakım analizler yaparak, denek olarak kullandığı tavşanların kanında şeker olduğunu gözlemliyor. Ve bu şekerin kaynağının ne olduğu sorusunu soruyor: Şeker, sindirilen besinlerden mi geliyor yoksa organizma tarafından mı üretiliyor? Şayet durum ikincisiyse, hangi organ tarafından üretiliyor? Cevabı bulmak için tavşanları iki gruba ayırıyor: Bir kısım tavşan şekerli besinler, diğer bir grup şekersiz besinler tüketirken bir kısım (zavallı!) tavşan da aç bırakılıyor. Bernard, birkaç günün sonunda tavşanların kanını analiz ediyor ve her gruptaki tavşanın kanında eşit düzeyde şeker olduğunu keşfediyor. Dolayısıyla bu, glikozun besinlerden gelmediği, organizma tarafından üretildiği manasına geliyor.

Bernard'ın şekerin ciğer tarafından üretildiğini nasıl keşfettiğiyle ilgili ayrıntılar sana kalmış. Burada bunun pek önemi yok. Önemli olan, *theoria* faaliyetinin, Yunanlılardan sonra baştan aşağıya değişmesi: Artık mesele temaşa değildir; bilim bir gözlem değil, bu örnekte de gördüğün gibi bir çaba, olguları birbirine *bağlayan*, bir sonucu (şeker) bir neden ile (ciğer) *bir araya getiren* bir faaliyettir. İşte Claude Bernard'dan önce Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ifade ve analiz ettiği şey tam da budur; yani, bilimin artık bir terkip faaliyeti, veya Kant'ın kendi sözdağarı içinde ifade ettiği gibi bir "sentez" faaliyeti olduğu fikridir. Yunancada sentez, "birlikte vazetmek", "bir araya getirmek" anlamına gelir; yani iki fenomeni, sözgelimi Claude Bernard'ın örneğinde şeker ve ciğeri, neden ve sonuç terimleriyle açıklamak üzere birbirine bağlamaktır.

Esas meseleye, yani hümanizmin sadece teorik değil etik düzlemde de ne anlam ifade ettiği meselesine geçmeden önce, Kant'ın bu kitabıyla ilgili sana birkaç şey daha söylemeliyim.

Senin yaşlarındayken, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ilk kez elime aldığımda, müthiş bir hayal kırıklığı yaşamıştım. Bana Kant'ın belki de gelmiş geçmiş en büyük filozof olduğunu söylemişlerdi. Ama ben kitaptan hiçbir şey, ama kesinlikle hiçbir şey anlamadım. Üstelik, mit haline gelmiş bu eserin daha ilk sayfalarından itibaren neden, bana tamamen önemsiz gelen, tabir yerindeyse eften püften bir sorunun sorulduğunu da kavrayamıyordum: Bu soru, "*A priori* sentetik hükümlerin imkânı nedir?" sorusuydu. Senin de gördüğün gibi, meselenin ilk bakışta –doğrusu, ne de daha sonra– insanın iştahını kabartan bir düşünce konusu olduğunu söylemek zor.

Yıllar boyunca Kant'tan hemen hiçbir şey anlamadım. Kitaptaki kelimeleri ve cümleleri okuyabiliyordum elbette; hem her kavrama şöyle böyle makul bir anlam da verebiliyordum; fakat, bütün bir anlama kavuşmuyor, hele yaşamsal bir meseleyle hiç mi hiç örtüşmüyordu.

Eski kozmolojilerin yıkılmasından sonra Kant'ın tamamen yeni ve görülmedik bir sorunu çözmeye çalıştığını anladıktan sonra ancak, o güne kadar bana tamamen "teknik" görünen bu sorgulamanın esas meselesini kavrayabildim. Kant, "sentez" üretme, "sentetik hüküm" verme yetimizi sorgulayarak, basitçe modern bilimin meselesini, deneysel metot sorununu ortaya koyuyordu; yani *düzenlenişi artık verili olmayan fakat insan tarafından dışarıdan getirilmesi gereken fenomenler arasında tutarlı ve açıklayıcı bağları kuran kanunları, terkipleri nasıl geliştirdiğimiz meselesini sorguluyordu.*

2. Teorik Devrime Koşut Bir Etik Devrim: Taklit Edilecek Model, Antiklerin Doğası Gibi Verili Değilse, Onu İcat Etmek Gerekir...

Tahmin edeceğin gibi, Kant'ın ortaya koyduğu teorik devrimin ahlaki düzlemde önemli sonuçları oldu. Modern bilimin berkittiği

yeni dünya görüşü, Antiklerin dünya görüşüyle neredeyse bütünüyle ilgisizdir. Bilhassa da Newton'un tasvir ettiği evren, hiç de barışın ve ahengin hüküm sürdüğü bir evren değildir. Evren artık, herkesin kendine uygun yeri bulur bulmaz, huzurla yaşayıp gittiği rahat bir ev misali, içine kapalı sevimli bir küre değildir; varlıklar, sırf evren mekânda ve zamanda sınırsız ve sonsuz diye kendilerine ait bir yere kavuşamazlar; dünya bir güçler ve çarpışmalar dünyasıdır. *Senin de fark ettiğin gibi, bu yüzden de, evrenin artık ahlakı düşünmede herhangi bir şekilde model olması mümkün değildir.*

Dolayısıyla bütün felsefi meseleleri baştan aşağı gözden geçirmek gerekir.

Meselenin özüne girmek için, modern düşüncenin *kozmos*'un ve kutsallığın yerine insanı ikame ettiğini söyleyebiliriz. Filozoflar teoriyi, ahlakı ve hatta kurtuluş doktrinlerini insanlık fikri üzerine yeniden bina etmeye çalışırlar. Zaten Kant'ın düşüncesine de, insanlık fikrinin bilgi alanında ne ifade ettiğiyle ilgili genel bir yaklaşım vermek amacıyla değindim: Antiklerin *kozmos*'unun tersine, *a priori* anlam ve bütünlükten yoksun olan bir dünyaya düşünce faaliyetiyle anlam ve bütünlük kazandırma görevi artık insana düşmektedir.

Değerleri insana dayandırmanın ahlaki düzlemde ne ifade ettiğiyle ilgili bir fikir edinmek için meşhur 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'ni düşünmen yeterlidir. Kuşkusuz bu beyanname, düşünce tarihinde bir benzeri daha olmayan bu devrimin en çok göze batan ve bilinen yönüdür. Beyanname, insanı dünyanın merkezine koyar; halbuki Yunanlılar için, her şeyden öte asli olan dünyanın kendisiydi. İnsan Hakları Beyannamesi, insanı sadece yeryüzünde gerçek anlamda saygıyı hak eden tek varlık olarak tanımakla kalmaz; ayrıca zengin, fakir, kadın, erkek, siyah, beyaz vb. bütün insanların eşit olduğunu vazeder. İşte bu açıdan, modern felsefe, içinde barındırdığı akımların farklılığına rağmen, evvela ve her şeyden önce bir *hümanizm*'dir.

Açıkçası bu değişim, temele dair bir soruyu ortaya koyar: Kozmik ve dini nitelikli eski ilkelerin miadını doldurduğunu kabul edip, bu ilkelerin neden geçerliği kalmadığını anladığımızı iddia et-

tikten sonra, insan doğasında ne gibi bir olağanüstülük buluyoruz ki, *kozmos*'u ve kutsallığı anlamımızı sağlayan eskilerinin yerine, yeni bir *theoria*, bir ahlak ve bir kurtuluş doktrinini insan üzerine inşa etmek mümkün olabiliyor?

Modern felsefe, işte bu sorgulamaya cevap verebilmek için, epey tuhaf görünen bir meseleyi düşüncesinin merkezine koyarak işe başlar: İnsan ve hayvan arasındaki fark nedir? Belki bu sana, önemsiz veya tâli bir mesele gibi görünecek. Gerçekte ise oldukça derin ve önemli bir sebepten ötürü, doğmakta olan hümanizmin temel meselesidir: İnsanlığı özünde hayvanlıktan ayıran şeyi bulmak için 17. ve 18. yüzyıl filozoflarının, büyük bir hevesle hayvanı tanımlamaları ne tesadüftür ne de yüzeysel amaçlarla girişilen bir iş. Sebep şudur: *Bir varlığın "ayırt edici farkını", onu özünde niteleyen şeyi kavramanın en iyi yolu, onu kendisine en yakın varlıkla kıyaslamaktır.*

Halbuki hayvanlar, büyük bir 19. yüzyıl tarihçisi olan Michelet'nin deyişiyle, bizim "aşağı kardeşlerimiz"dir. Hayvanlar, canlılar âleminde bize en yakın olan varlıklardır ve tahmin edebileceğin gibi, *kozmos* fikri yıkıldıktan, din sarsılmaya başladıktan ve insan, dünyanın ve felsefi düşüncenin merkezine konduktan sonra, "insanın özü" meselesi fikriyat açısından hayati hale gelir.

Modern filozoflar, sadece insanların hakları olduğu konusunda değil, aynı zamanda –1789 Beyannamesi'nin ileri sürdüğü gibi– bu haklara sahip tek varlığın insan olduğu fikrinde de mutabık oldukları için, insanı bütün varlıkların üstünde bir konuma yerleştirdiklerine göre ve onu sadece hayvanlardan değil, ruhuna çoktan fatiha okunmuş *kozmos*'tan ve hatta şüpheli hale gelmiş kutsallıktan bile daha önemli addettiklerine göre, insanda, onu geri kalan yaratıkların hepsinden ayıran bir şeyler olmalıdır. Ne var ki, *theoria'nın, ahlakın ve kurtuluş doktrinlerinin üzerine bina edileceği yeni ilkelere ulaşmak için öncelikle ortaya konması gereken şey tam da bu ayrım, bu köklü özgüllüktür.*

İşte bu yüzden, hayvanlar üzerine ve sonuç olarak da insanın insanlığı hakkında yapılan tartışmadan kalkarak, doğrudan doğruya modern felsefenin alanına girebiliriz. Bu temayla ilgili en be-

lirleyici katkıyı yapan kişi, Descartes'la takipçilerinin açtığı tartışmaları 18. yüzyılda yeniden ele alan Rousseau'dur kuşkusuz.

Bu yüzden Rousseau'dan başlamayı öneriyorum. Ve göreceksin ki, bu hayvanlık temasını ipucu kabul edip izleyerek, modern felsefedeki yeniliklerin derinliklerine nüfuz edeceğiz.

Rousseau'ya göre hayvan ile insan arasındaki fark: hümanist ahlakın doğuşu.

Modern felsefeden bir parça seçmem, hani derler ya ıssız bir adaya giderken yanıma bir metin almam gerekseydi hiç kuşkusuz, Rousseau'nun 1755'te yayımladığı *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*'undan (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) bir parçayı seçerdim. Üzerine kendi başına düşünebilmen için birazdan bu parçayı nakledeceğim. Fakat metni iyi anlaman için, öncelikle Rousseau'nun çağında, hayvan ile insanı birbirinden ayıran iki klasik ölçüt olduğunu bilmen gerekiyor: Bunlar, bir yanda akıl, öte yanda duyarlılık/duygulanım/sosyallik (bu sonuncusu dili de kapsıyor) ölçütleridir.

Örneğin Aristoteles'te insan, "rasyonel hayvan" olarak tanımlanır; yani kuşkusuz canlı bir varlık (ki bu "diğer" hayvanlarla paylaştığı ortak noktadır) olmakla birlikte, özgül bir karakteristiğe de (ki bu onun "ayırt edici farkıdır") sahiptir: Bu, insanın akıl yürütme yetisidir.

Descartes'ta ve Descartes'çılarda, sadece akıl veya zekâ ölçütü değil, duygulanım ölçütü de aynen mevcuttur: Nitekim Descartes'a göre hayvanlar, makinalar, otomatlar gibidir ve onların hissettiklerini sanmak hatadır – zaten bu da, konuşmaya müsait organlara sahip olsalar bile, ruh durumlarına sahip olmayan hayvanların niye konuşmadıklarını açıklar.

Rousseau bu klasik ayrımları aşarak yeni bir ayrım ölçütü sunar; (her ne kadar şu ya da bu dönemde, örneğin 15. yüzyılda Pico della Mirandola'da bazı ilk işaretlerine rastlansa da) o zamana kadar bu şekliyle hiç bilinmedik bir ölçüttür bu. Gelgelelim bu yeni insan tanımının, tam manasıyla dahiyane olduğu ortaya çıkar:

Nitekim bu tanım, yeni bir ahlakı, "kozmik" veya dini olmayan, hümanist bir etiği –ve hatta, ne kadar tuhaf görünse de, "a-kozmik", "a-teist" olan benzersiz bir kurtuluş teorisini– insanda temellendirmeyi mümkün kılan bir tanımdır.

Rousseau'ya göre, hayvan, her ne kadar Descartes'ın dediği gibi "mahir bir makina"ya benzese de, zekâya, duygulanıma, hatta iletişim yetisine sahipti. Dolayısıyla, her ne kadar ilk bakışta akıl, hatta dil ve duygulanım ayırt edici gözükse de, son noktada insanları hayvanlardan ayıran bunlar olamaz. Nitekim, köpeği olan herkes gayet iyi bilir ki köpekler bazı insanlardan çok daha sosyal ve hatta akıllıdır! Bu iki özellik açısından, hayvanlardan köklü niteliksel bir biçimde değil ancak bir derece farkı olarak ayrılırız. Kaldı ki çağdaş etoloji de –yani hayvan davranışlarını inceleyen bilim– bu tespitleri geniş ölçüde doğruluyor. Bugün hayvanların oldukça gelişmiş bir zekâ ve duygulanıma sahip olduklarını kesin olarak biliyoruz; hatta bazı büyük maymunlar oldukça karmaşık dilsel öğeleri öğrenebiliyor.

Demek oluyor ki Rousseau, hayvanı bir makinaya, duygulanımdan yoksun bir otomata indirgeyen Descartes'çı tezleri de, insanın özünü akla sahip oluşunda gören kadim tezleri de haklı olarak reddetmektedir.

Hayvan ile insanı ayrıştıran ölçüt başka bir yerde aranmalıdır.

Rousseau bu ölçütü, özgürlükte veya az sonra inceleyeceğimiz kendi ifadesiyle "mükemmelleşme"de bulur. Bu iki terimi birazdan, sen Rousseau'nun metnini okuduktan sonra açıklayacağım. Şimdilik sadece bu "mükemmelleşme"nin, "*bir hayat boyu süren mükemmelleşme yetisi*" olduğunu, hayvanın ise en başından, güvenli bir şekilde doğa tarafından veya o dönemde söylendiği gibi "içgüdü"yle yönlendirildiğini ve *doğumundan itibaren, tabir yerindeyse "bir çırpıda" mükemmelliğe kavuşmuş* olduğunu söyleyelim. Objektif olarak gözlemlersek, hayvanın bütün türe müşterek şaşmaz bir içgüdüyle yönlendirildiğini ve bozulamayan bir yasa, bir tür program olan bu içgüdüden hayvanın asla tam manasıyla uzaklaşmadığını görürüz. İşte hayvanın, aynı anda hem özgürlükten hem de mükemmelleşme yetisinden mahrum olması bu neden-

ledir: Özgürlükten yoksundur çünkü kendi programı içine adeta hapsolmuştur; doğa tarafından o şekilde "programlanmış"tır ki, kültürün yerini tamamen doğa almıştır; ve mükemmelleşme yetisinden yoksundur çünkü, bozulamayan bir yasa tarafından yönetildiğinden, öngörülmedik şekilde değişmez ve bu doğallık tarafından bir şekilde sınırlanmış olarak kalır.

Tersine insan, hem doğal güdünün çizdiği programdan kendini sıyırma yetisiyle, yani özgürlükle; ve dolayısıyla hem de, gelişimi *a priori* belirsiz olan bir tarihe sahip olma yetisiyle tanımlar kendini.

Rousseau bütün bu fikirleri gerçekten harika bir metinde ifade ediyor. Şimdi, biz daha fazla ilerlemeden önce, bu metni okumaya zaman ayırmalısın. Rousseau bu metinde, başta bir miktar belagate yönelik de olsa, olağanüstü derinliğe sahip pek çok örnek veriyor. Söz konusu bölüm şöyle:

> "Bütün hayvanlarda, gerekli şeyleri yeniden elde etmek, kendisini yok etmek veya tedirgin etmek eğilimindeki her şeye karşı bir noktaya kadar kendini güven altına almak için doğanın yön verdiği, ustalıkla yapılmış bir makine görüyorum. İnsan makinesinde de tam aynı şeyleri görüyorum; şu farkla ki, hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insan kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılır. Biri içgüdüsüyle, ötekiyse özgür eylemiyle seçer ya da reddeder; bunun sonucu şu oluyor: Hayvan, kendisine hükmeden kuraldan uzaklaşması kendisi için daha yararlı olduğu zaman bile, bundan uzaklaşamaz, oysa insan çoğu kez uzaklaşabilir. Böylece bir güvercin, en iyi etlerle dolu bir leğenin başında, bir kedi de meyve ya da tahıl tanesi yığınının başında açlıktan ölür; oysa her biri küçümsediği yiyeceklerden beslenmeyi deneseler di çok iyi beslenmiş olurlardı. Sefih insanlar, bu şekilde ateşli hastalıklara ve ölüme neden olan aşırılıklara kendilerini koyuverirler; çünkü zekâ, duyuları bozar; irade ise doğa sustuğu zaman bile konuşmakta devam eder.
>
> Fakat bütün bu sorunları çevreleyen zorluklar insanla hayvan arasındaki bu ayrılık üzerinde tartışmaya yer bıraksa bile onları birbirinden ayırt eden, tartışma kabul etmeyen çok özgül başka bir nitelik vardır. Bu da yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisidir. Bu yeti şartların da yardımıyla bütün öteki yetileri art

> arda geliştirir ve bizde gerek tür olarak gerek kişi olarak bulunur, oysa bir hayvanın bütün hayatı boyunca sürecek kesin şekli birkaç ay içinde alır ve bu hayvanın türünün bin yıl sonunda bin yılın bu birinci yılının sonunda olduğu gibi kalır. Kocamaya sadece insanın konu olmasının sebebi nedir? Böylece insan ilkel duruma düşmüş olmuyor mu? Hiçbir şey kazanmamış olan kaybedecek hiçbir şeyi de bulunmayan hayvan, hep kendi içgüdüsüyle kalırken, insan, ihtiyarlık veya başka arızalar nedeniyle kendi yetkinleşme ve olgunlaşma kabiliyetinin bütün kazandırdıklarını yeniden kaybederek kendisi hayvandan daha aşağı bir duruma düşmüş olmuyor mu?

Üzerinde düşünülmeyi hak eden cümleler...

Kedi ve güvercin örneğini incelemekle başlayalım. Rousseau tam olarak ne demek istiyor?

Öncelikle, az önce söylediğim gibi, doğanın bu hayvanlar için ihlali mümkün olmayan yasalar, "program"lar koyması söz konusu; hayvanların bu yasalardan uzaklaşma becerisi yoktur: Özgürlükten yoksun olmaları da bundandır. Her şey sanki, güvercin kendi otobur "program"ı içine hapsolmuş, bu programa mahkûmmuş gibi cereyan etmektedir; kedi de kendi etobur programına tâbidir ve bu hayvanlar için pratik olarak bunlardan uzaklaşmak imkânı yoktur (veya pek azdır!). Kuşkusuz bir güvercin, ufak et parçalarını sindirebilir veya bir kedi, bazen bahçelerde rastladığımız gibi, kimi otları yiyebilir; fakat genelde, bu hayvanların doğal programları onlara pratik olarak hiç serbest hareket alanı bırakmaz.

Halbuki insan denilen canlının durumu böyle değildir – bu yüzden onun *özgür* ve dolayısıyla da *mükemmelleşebilir* olduğunu söylüyoruz ya (çünkü insan, neredeyse ebedi olan bir doğayla sınırlanmış hayvanların tersine, *gelişme yeteneğine* sahiptir). İnsan, doğa tarafından o denli az programlanmıştır ki, onun hayvanlar için koyduğu kuralların hepsinden uzaklaşabilir. Örneğin *aşırıya* kaçabilir ve hayvanların yapamayacağı şekilde ölünceye kadar yemek yiyip, sigara içebilir. Veya, yine Rousseau'nun modern siyaset anlayışını haber veren bir ifadeyle dile getirdiği gibi, insanda "doğa susar, yerine irade konuşur".

Bu ifadeyi şu bağlamda yorumlayabiliriz: Hayvanda, doğa her zaman ve çok güçlü bir şekilde konuşur; hatta o kadar güçlü ki, hayvanın bu sese itaat etmeme özgürlüğü yoktur. İnsanda ise tersine, bir tür önceden belirlenmiş olmama durumu baskındır: Elbette doğa, insanın içinde de mevcuttur ve hatta biyologların gösterdiği gibi fazlasıyla mevcuttur. Bizler de bir vücuda, anababamızdan aldığımız genlerle, DNA'larımızla belirlenen genetik bir programa sahibiz. Ama buna rağmen insan, doğanın koyduğu kurallardan uzaklaşabilir ve hatta bu kurallara taban tabana zıt bir kültür yaratabilir – zayıfların korunmasını sağlamak için, doğal ayıklanma mantığına karşı durmaya çalışan demokrasi kültürü buna bir örnektir.

Ama insan özgürlüğünün –sapma veya aşırılığın, yani iradenin "doğal programlar" karşısındaki aşkınlığının– doğa dışı niteliğine, çok daha çarpıcı bir başka örnek verilebilir. Maalesef bu paradoksal örnek, pek de öyle insanın insanlığını ortaya koyan bir örnek değildir; zira söz konusu olan, en korkunç haliyle kötülük fenomenidir. Konuyla ilgili kendi fikirlerine sahip olmak için, kötülük üzerinde düşünmeye vakit ayırmalısın. Ancak göreceğin gibi, kötülük fenomeni, Rousseau'nun, insan iradesinin doğa karşıtı ve dolayısıyla da hayvanlardan farklı bir karakter gösterdiği savlamasını büyük ölçüde desteklemektedir. Nitekim, kelimenin tam manasıyla *şeytani* yönünü ortaya koymayı gerçekten becerebilen tek varlığın insan olduğu kesin gibidir.

Hemen akla gelebilecek bir itirazın gayet iyi farkındayım: Son noktada hayvanlar da, en az insanlar kadar saldırgan ve zalim değiller mi?

İlk bakışta muhakkak öyle; ve bununla ilgili, hayvan hakları savunucularının genellikle sessizce geçiştirdiği sayısız örnek verilebilir. Ben çocukken, köydeki evimizde yirmi kadar kedimiz vardı ve onların avlarını benzersiz bir zalimlikle parçaladıklarını, canlı canlı fare yediklerini, kanatlarını kırdıkları veya gözlerini oydukları kuşlarla saatlerce oynadıklarını gördüm...

Fakat Rousseau'nun bakış açısından düşünülebilecek *radikal* kötülük, hayvanların yabancısı oldukları ve yalnızca insanlara özgü olan bambaşka bir kötülüktür: Sadece "kötülüğü dokunmak"

değil, bizatihi kötülüğü kendine amaç edinmektir, ki bu ikincisinin ilkiyle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Kedi fareye zarar verir fakat bilebildiğimiz kadarıyla, doğal avlanma eğiliminin amacı zarar vermek değildir. Halbuki insan denilen yaratığın, benzerlerine azami zarar verecek şekilde kasten plan yaptığı aşikârdır. Geleneksel ilahiyatın *içimizdeki şeytana özgü* olan *kötücüllük* terimiyle kastettiği şey de budur.

Ne var ki, bu şeytanlığın, maalesef, insana özgü olduğu kesin gözüküyor. Bunun kanıtı da, hayvanlar âleminde, yani doğal dünyada, işkenceye benzer bir şeyin hiçbir şekilde mevcut olmayışıdır.

En iyi felsefe tarihçilerimizden Alexis Philonenko'nun, *L'Archipel de la conscience européenne* isimli kitabının başında değindiği gibi, Belçika, Gand'da, insanı düşüncelere gark eden bir müzeyi, işkence müzesini bugün bile ziyaret etmeniz mümkündür. Camekânlarda, insan hayalgücünün işkence alanında yarattığı şaşırtıcı ürünlerin sergilendiğini görürsünüz: keserler, delgiler, bıçaklar, kerpetenler, kafa kıskaçları, tırnak sökücüler, parmak eziciler ve daha bin çeşit marifet. Yok yoktur adeta.

Az önce bahsettiğim gibi hayvanlar, avlarını bazen canlı canlı yutarlar. O zaman bize zalim görünürler. Fakat, hayvanların gözettiği şeyin bizatihi kötülük olmadığını ve zalimliklerinin de, başkasının acısı karşısında, hayvanlara özgü kayıtsızlıktan kaynaklandığını anlamak için biraz düşünmek yeterlidir. "Zevk için" öldürüyor gibi göründüklerinde bile aslında, onları yöneten, adeta güden bir içgüdüyü en iyi şekilde tatbik etmekten ibarettir yaptıkları. Kedisi olan herkes bilir; genç kediler avlarına "işkence etmek"ten "hoşlanıyorlar" ise, bunun sebebi, bu şekilde davranarak, belli bir av talimini uygulayıp geliştirmeleridir; erişkin kedi ise, yakaladığı fare veya kuşu, genelde, en hızlı şekilde öldürmekle yetinir. Bir kere daha, bize zalimlik gibi görünen şey, avcı-av ilişkisi içinde, doğal canlılar olarak hayvanların gösterdiği kayıtsızlığa bağlıdır; kötülük yapma yönünde gösterilen bilinçli bir iradeye değil.

Ama insanoğlu kayıtsız değildir. İnsan, kötülük ederken kötülük ettiğini bilir ve kimi zaman yaptığından da hoşlanır. Hayvanın tersine insanın kötülüğü kasti bir amaç haline getirdiği açıktır.

Her şey, bu sebepsiz işkencenin, *her türlü doğal mantığı aşan nedensiz bir aşırılık* olduğunu gösteriyor. Sadizmin son noktada, diğerleri gibi bir haz olduğu ve bu yönüyle de bir şekilde insan doğasına uygun olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Fakat bu bir açıklama değildir. Bu daha ziyade, Molière'in oyunlarında, uyku ilacının etkisini, ilaçtaki "uyutma özelliğiyle" "açıklayan" âlimlerin yaptıklarına benzer bir totoloji, bir sofizmdir: Sadizmi, başkasının acısından alınan hazla, yani yine sadizmi öne sürerek açıkladığını sanmaktır! Gerçek soru şudur: Neden yasağın aşılmasından *nedensiz* bir haz alınır, *faydasız* olduğu halde kötülükte niçin aşırıya gidilir?

Bunlara sayısız örnek vermek mümkündür. İnsan, benzerlerine işkence eden ve bunu işkence etmenin kendisi dışında hiçbir amaç gözetmeden yapabilen bir yaratıktır: Sırp milisler –Balkanlar'da işlenen savaş suçlarıyla ilgili bir raporda okuduğumuz gibi– zavallı bir Hırvatı niçin, henüz yaşamakta olan torununun ciğerini yemeye zorlar? Hutular, eğlence kabilinden, sadece bira sandıklarına sığdırmak için Tutsi bebeklerinin uzuvlarını neden keserler? Hatta, pişirecekleri hayvanları önceden öldürmek daha mantıklı iken pek çok aşçının, kurbağaları canlı canlı kesip parçalamaya, yılanbalıklarını kuyruktan başlayarak doğramaya bu kadar hevesli oluşları nedendir? Gerçek şu ki, insana işkence edemediğimiz durumda, bunun acısını hayvanlardan kolayca çıkartabiliyoruz; yoksa, Descartes'çı makina hayvan teorisini eleştirenlerin söylediği gibi acı çekmeyen cihazlara yönelmiyoruz. Hiçbir saate veya bir duvar saatine işkence etmekten haz alan birini duydunuz mu? Korkarım bunun tatmin edici "doğal" bir cevabı yok: Kötülük, şeytanlık tercihinin doğadan başka bir boyuta dahil olduğu kesin gibidir. Bu tercih hiçbir şeye yaramaz, hatta çoğunlukla üretim karşıtıdır.

İşte insanda gördüğümüz şey, bu doğa karşıtı eğilim, bu daimi aşırıya kaçma imkânıdır: İnsan doğanın bir yansısından ibaret olmadığı için, en büyük kötülüğü ve yine aynı sebepten ötürü en büyük iyiliği onda bulabiliriz; yani mutlak kötülüğü olduğu gibi, en şaşırtıcı cömertliği de yine onda görürüz. İşte Rousseau'nun özgür-

lük dediği bu aşırılıktır. Bu aşırılık, başka hayvanlara benzer şekilde, doğal programımız içine sıkışmış olmadığımızın, hiç değilse tamamen bu programa mahkûm olmadığımızın göstergesidir.

Hayvanlık ve insanlık arasındaki farkların yeniden tanımlanmasının üç büyük getirisi: Tarihin, haysiyetçe eşitliğin ve ahlaki endişenin tek taşıyıcısı insandır.

Bu tespitin sonuçları muazzamdır. Burada yalnızca, ahlaki ve siyasal düzlemde önemli etkileri olan üç sonuç üzerinde duracağım.

İlk sonuç: Hayvanlardan farklı olarak insanlar, *çift tarihlilik* diyebileceğimiz bir ayrıcalığa sahiptir. Bir yanda, bireyin, şahsın tarihi ve genellikle *eğitim* diye adlandırdığımız şey vardır. Öte yanda ise, insan türünün tarihi veya insan toplumlarının tarihi, yani genel olarak *kültür ve siyaset* dediğimiz şey vardır.[2] Buna karşın, hayvanları düşünürsen, durumun bambaşka olduğunu görürsün. Antikçağdan beri "hayvan toplulukları"nın, termit, arı veya karınca topluluklarının tasvirleri yapılmakta. Bütün veriler, bu hayvanların davranışlarının, binlerce yıldır aynı olduğunu, hiç mi hiç değişmediğini gösteriyor. Bu hayvanların yaşayış şeklinde, yiyecek toplayışında, kraliçeyi besleyişlerinde, rol dağılımlarında, en küçük bir değişiklik bile gerçekleşmemiştir. Halbuki tersine, insan toplumları durmaksızın değişmeye devam etmiştir: İki bin yıl öncesine gitsek, Paris'i, Londra'yı veya New York'u tanımak imkânsız olurdu. Buna karşın, bir karınca kolonisini tanımakta hiç zorlanmazdık ve kedilerin fare avlama veya sahiplerinin dizlerinde mırıldama şekilleri karşısında şaşırmayacağımız da muhakkak.

Belki bana, hayvanları tür olarak değil de teker teker düşündüğümüzde, onların da bazı eğitimlerden geçtiğini söyleyeceksin. Örneğin yavrular çoğunlukla anababalarıyla avlanırlar. Bu, sana söylediğimle çelişen bir eğitim şekli değil mi? Muhakkak öyle; fakat bir defa, eğitimle talimi birbirine karıştırmamak gerekir: Talim

2 Bu da yine, Alexis Philonenko'nun, Rousseau ve Kant üzerine yazdığı eserlerde büyük bir derinlik ve kavrayış gücüyle keşfettiği bir fikirdir.

belli bir süreyi kapsar ve öngörülen amaca ulaşıldığı zaman sona erer; halbuki insanın eğitimi bitimsizdir ve ancak ölümle sona erer. Ve ikinci olarak, yukarıda bahsettiğimiz tespit bütün hayvanlar için geçerli olmaktan uzaktır. Nitekim bazı hayvanlar, doğumlarından itibaren, tıpkı minyatür yetişkinler gibi davranabilirler ve belli bir hazırlık dönemine ihtiyaç duymazlar; ki bu durumun, insanlar arasında bir benzeri yoktur.

Yavru deniz kaplumbağalarını düşün örneğin. Eminim sen de benim gibi hayvan belgesellerinde izlemişsindir: Yavrular yumurtadan çıkar çıkmaz, herhangi bir yardım almadan, okyanusun nerede olduğunu kendiliklerinden biliyorlar. Yürüme, yüzme, yemek yeme, kısacası hayatta kalmak için gereken hareketleri doğar doğmaz yapabiliyorlar; halbuki genelde insan yavrusunun aile ocağını terk etmesi yirmi beş yıl sürüyor! Elbette şahsen ben bu durumdan memnunum fakat yine de aradaki farkı anlamanı isterim...

Tek başlarına bu örnekler bile –ki daha pek çok örnek verip konuyu uzun uzadıya tartışmak mümkün– Rousseau'nun özgürlükten ve mükemmelleşmeden, yani aslında tarihsellikten bahsederken ne kadar önemli bir noktaya parmak bastığını göstermek için yeterli olmuştur. Gerçekten de, hayvanları her konuda yönlendiren ve adeta onlara zaman içinde değişimi yasak eden doğa kanunlarından sıyrılma imkânını, bir tür özgürlüğü göz önüne almadan, kaplumbağa yavrularıyla insan yavruları arasındaki farkı açıklamak mümkün müdür? *Küçük kaplumbağanın ne şahsi bir tarihe (eğitime) ne de siyasal ve kültürel bir tarihe sahip olmasının sebebi, en başından beri ve ölümüne kadar doğa kanunları tarafından, içgüdülerle yönlendirilmesi ve bunlardan sıyrılmasının imkânsız oluşudur. Tam tersine insana bu çifte tarihselliği kazandıran şey ise tam da, doğanın "programları"nı aşarak, öngörülemez şekilde gelişebilmesi, eğitiminin "hayat boyu" sürmesi ve ne zaman ve nerede son bulacağını şimdiden kimsenin söyleyemediği tarihin alanına adım atmasıdır.* Başka ifadelerle, mükemmelleşme, veyahut tarihselleşme, doğayla arasına mesafe koyma imkânı olarak tanımlanabilecek özgürlüğün doğrudan sonucudur.

İkinci sonuç: –farkında olmadan Rousseau'yu devam ettiren– Sartre'ın söylediği gibi, eğer insan özgürse, bu durumda insanın varoluşunu önceleyecek ve belirleyecek bir "insan doğası", bir "insan özü" veya insanlık tanımı olamaz. Okumanı tavsiye edeceğim *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir) isimli küçük bir kitapta, Sartre bu fikri geliştirirken (ki kendisi, felsefi "jargon"u kullanarak konuşmayı çok severdi), insanda "varoluşun özü önceldiğini" ileri sürer. Sofistike dış görünümünün altında aslında, Rousseau'nun fikriyle neredeyse tıpatıp aynı olan bir fikirdir bu. Hayvanlar, bireysel varoluşlarını önceleyen, türe müşterek bir "öze" sahiptir: Kedinin veya güvercinin bir "özü", doğal bir programı vardır; içgüdüsel olarak etobur veya otoburdur ve bu program, yani anlayacağınız bu "öz", bütün bir türe o derece sinmiştir ki, türe ait her bireyin tikel varoluşu baştan sonra belirlenmiştir: Hiçbir kedi, hiçbir güvercin kendisini bütünüyle belirleyen ve böylece ona hiçbir özgürlük alanı bırakmayan bu özden kaçamaz.

İnsan için geçerli olan bunun tersidir: Hiçbir öz insanı önceden belirlemez; hiçbir program asla insanı tamamen kapsayamayacaktır; insanın bir yanıyla –özgür oluşu yönüyle– kısmen de olsa kurtulamayacağı, onu mutlak surette kuşatan hiçbir kategori yoktur. Elbette, kadın veya erkek olarak doğarım, bir Fransız veya Fransa'da bir yabancı olarak, zengin veya fakir bir muhitte, seçkinci veya popülist bir ortamda dünyaya gelirim. Fakat başlangıçtaki bu kategorilerin beni bütün hayatım boyunca kuşatabilecekleri hiç de kesin değildir. Örneğin bir kadın olabilirim fakat Simone de Beauvoir gibi dünyaya çocuk getirmeyi reddedebilirim; fakir olarak ve kötü şartlarda dünyaya gelip, daha sonra zenginleşebilirim; Fransız olup, yabancı bir dil öğrenebilir ve vatandaşlığımı değiştirebilirim vb. Halbuki kedi etobur olmayı, güvercin otobur olmayı bırakamaz...

Bir insan doğası olmadığı fikri, veya Sartre'ın dediği gibi varoluşun özü önceldiği fikri böylece, muhteşem bir ırkçılık ve cinsiyetçilik eleştirisine kapı açar.

Pek çok benzerleri gibi bir hapishane olan ırkçılık ve cinsiyetçilik nedir? Her ırka, her cinsiyete has bir özün bulunduğu ve birey-

lerin de bütünüyle bu öz tarafından sınırlandığı fikridir. Irkçı "Afrikalı kumarbazdır", "Yahudi zekidir", "Arap tembeldir" der ve böyle bir genellemeye başvurulduğu andan itibaren, aynı gruba ait bütün bireylerin aynı "öz"ü paylaştığına kani olmuş biriyle, bir ırkçıyla karşı karşıya olduğumuzu anlarız. Aynı şey cinsiyetçi için de geçerlidir; o da, kadınların özünde, "doğa"sında zekâdan ziyade duygusallığın, cesaretten ziyade şefkatin bulunduğunu, hatta kadınların dünyaya çocuk getirmek ve evde mutfağına tıkılı kalmak için "yaratıldığını" düşünmeye dünden razıdır.

İşte Rousseau'nun kökenini hedef alıp yıktığı tam da bu tür düşüncelerdir: İnsan doğası olmadığı için, hiçbir doğal veya toplumsal program insanı tam manasıyla kuşatamadığı için, kadın olsun erkek olsun insanoğlu özgürdür, belirsizce mükemmelliğe doğru yol alır; ve hiçbir şekilde ırk yahut cinsiyete bağlı belirlenimler tarafından programlanmamıştır. Yine Sartre'ın Rousseau çizgisinde söylediği gibi insan, "durum içerisinde"dir. Bu çok doğru, hatta yadsınamaz bir şeydir; belli bir sosyal çevreye aidim, kadın veya erkeğim. Fakat artık senin de fark ettiğin gibi, Rousseau'nun başlattığı felsefe açısından bu nitelikler, programlarla kıyas kabul etmez. Bu nitelikler kuşkusuz bazı zorlamalar dayatmakla birlikte, insana belli bir hareket payı, bir özgürlük alanı bırakırlar. Ve işte, insana has olan, bu hareket payı, araya konan bu mesafedir. Irkçılığın ne pahasına olursa olsun yok etmeye çalıştığı şey de budur ve bu açıdan da ırkçılık "insanlıkdışı"dır.

Üçüncü sonuç: İnsan, özgür olduğu için, belirleyici hiçbir doğal veya tarihsel *yasanın* tutsağı olmadığı için, ahlaki bir varlıktır. Zaten insan tercihlerinde bir şekilde özgür olmasa, iyi veya kötü hareketlerinden nasıl sorumlu tutulabilirdi? Buna karşılık, bir köpekbalığını sörfçüleri yediği için suçlamak kimin aklından geçer? Bir kamyon kazaya sebebiyet verdiğinde ise kamyonu değil sürücüsünü yargılarız. Hayvan ya da eşya, insan üzerindeki etkilerinden ötürü, bu etkiler zararlı bile olsa, ahlaki olarak sorumlu tutulamaz.

Bütün bunlar sana aşikâr, hatta biraz alıkça gelmiş olabilir. Fakat düşün ve niye bunun böyle olduğunu kendine sor.

Göreceksin ki cevap kendiliğinden ortaya çıkıyor ve bu da bizi bir kere daha Rousseau'ya götürüyor: Nitekim, gerçek hakkında iyi veya kötü diye hüküm verebilmek için gerçeğe belli bir mesafe koyabilmek gerekir; aynı şekilde, "eleştirel zekâ" dediğimiz şeyi kazanmak için de, doğal veya tarihsel aidiyetlerimizle aramıza mesafe koymamız gerekir. Bu eleştirel zekâ olmadan hiçbir değer yargısı mümkün olmazdı.

Kant bir zamanlar, Rousseau'nun "ahlak dünyasının Newton'u" olduğunu söylemişti. Herhalde bununla, Newton'un yeni fizik için önemi neyse, Rousseau'nun da insanın özgürlüğüyle ilgili fikirlerinden ötürü modern etik için aynı öneme sahip olduğunu kastediyordu: *Kozmos* ve kutsallığa dayanan eski ilkeleri kendisi olmasa asla aşamayacağımız bir öncü, bir kurucu baba... İnsanın hayvandan farklılaşma ilkesini, benzersiz bir incelikle, kökeninde tespit eden Rousseau, nihayet insanda, yeni bir ahlak ve dünya görüşünün üzerinde temelleneceği mihenk taşını ortaya çıkarmayı başarmıştı. Birazdan bunun nasıl gerçekleştiğini göreceğiz.

Fakat, Rousseau'cu analizin önemini daha iyi anlaman açısından, bu analizin gelecek kuşaklar üzerinde yarattığı etki hakkında küçük bir fikre sahip olmanda fayda var.

Rousseau'nun mirası: insanın "ucube hayvan" olarak tanımlanışı

Rousseau'nun bu fikirlerinin 20. yüzyılda hoş bir serüvene nasıl konu olduğunu, Vercors'un *Les Animaux dénaturés* (Ucube Hayvanat) isimli kitabını okuyarak görebilirsin. Sana kitaptan biraz bahsedeceğim çünkü hem okuması kolay hem de ilginç bir kitap; ve ayrıca da, temel olay örgüsü bizim kavramsal terimlerle üzerinde durduğumuz felsefi sorunsalı renkli bir şekilde sunuyor.

İşte romanın kaba bir özeti: Ellili yıllarda, İngiliz bilim adamlarından oluşan bir grup, meşhur "kayıp zinciri", yani insan ile hayvan arasındaki varlığı keşif için Yeni Gine'ye yolculuğa çıkar. Bilinmeyen birtakım büyük maymunların fosillerini bulmayı umarlarken –ki bu bile onları sevinçten çıldırtabilirdi– büyük bir tesa-

düf eseri ve muazzam bir şaşkınlık içerisinde, bu "aradaki" yaratıklardan müteşekkil, yaşayan bir koloniye denk gelirler. Onlara hemen "Tropiler" ismini takarlar. Bunlar dört elli hayvanlar, yani maymunlardır; fakat mağara adamları gibi mağaralarda yaşamaktadırlar... ve, asıl önemlisi, ölülerini gömmektedirler. Bu durum kâşiflerimizi şaşkınlıktan dondurur, nedenini tahmin edersin: Hayvanlar arasında hiç de alışılmış bir durum değildir bu. Üstelik, Tropiler çok ilkel bir dile de sahiptirler.

Bu durumda onları insan yerine mi yoksa hayvan yerine mi koymak gerekir? Bu soru daha büyük bir ivedilik kazanır zira pek de öyle kılı kırk yarmayan bir iş adamı bu hayvanları köleleştirmek için evcilleştirmeye girişir! Şayet yaratıklar hayvansa bu sorun olmayacaktır ama eğer onları insan sayacak olursak bu yapılan da yasadışı hale gelecektir. Fakat hangisi olduğu nasıl bilinebilir, bu konuda nasıl hüküm verilebilir?

Kitabın kahramanı kendini bu işe vakfeder: Dişi (veya kadın) bir tropiden çocuk yapar, bu da, söz konusu türün bizimkine çok yakın bir tür olduğunun ispatıdır (nitekim, belki biliyorsundur, biyologların çok büyük bir çoğunluğu, sadece aynı türden canlıların aralarında çoğalabildiklerini kabul eder).

Bu durumda çocuk hangi kategoriye dahil olacaktır: İnsan mı hayvan mı? Ne olursa olsun karar vermek gerekmektedir çünkü bu tuhaf baba, salt adaletin hüküm vermesini sağlamak için kendi çocuğunu öldürür.

Sonuçta, bütün İngiltere'yi ve dünya basınını heyecana boğan bir dava başlar. En yetkin uzmanlar mahkemeye çağrılır: antropologlar, biyologlar, paleontologlar, filozoflar, ilahiyatçılar... Kesin bir anlaşmazlığa düşülür ve her biri, kendi alanlarında o derece mükemmel savlar ileri sürer ki, hiçbiri diğerine galip gelemez.

Belirleyici ölçütü yargıcın karısı bulacaktır. Ölülerini gömdüklerine göre, der kadın, Tropiler insandır. Çünkü bu tören kelimenin tam manasıyla metafizik bir sorgulamanın varlığını (Yunanca'da *meta*, "üst, öte" ve *physis* ise "doğa" manasına gelir); yani doğayla araya konan mesafeyi gösterir. Tıpkı kadının, yargıç kocasına söylediği gibi: "Sorgulamak için iki kişi lazım, sorgulanan

ve sorgulayan. Hayvan doğayla bir olduğundan, doğayı sorgulayamaz. İşte, bana öyle geliyor ki aradığımız şey bu. *Hayvan doğayla birdir. İnsan ikidir.*" Rousseau'nun düşüncesi daha iyi ifade edilemezdi: Hayvan, doğal, tamamen doğanın içinde erimiş bir varlıktır; insan ise tersine aşırılık içindedir, insan en âlâsından doğadışı bir yaratıktır.

Bu ölçüt de bir yorum gerektiriyor. Çünkü eminim sen de binlerce başka ölçüt hayal edebilirsin: Nihayetinde hayvanlar saat de taşımazlar; şemsiye veya araba da kullanmazlar; MP3 dinleyip, sigara veya pipo da içmezler... Bu koşullarda, doğayla mesafe ölçütü niçin diğerlerinden daha önemli olsun?

Bu çok yerinde bir soru. Ama su götürmez bir cevabı var: Bu ölçütün temel olmasının sebebi, onun *etik ve kültürel düzlemde* de ayırt edici niteliğe sahip tek ölçüt olmasıdır. Nitekim bu mesafe sayesinde tarih ve kültür sahnesine adım atabildik; bu mesafe sayesinde, az önce açıkladığım gibi doğaya çakılı kalmaktan kurtulduk; fakat hepsinden öte, bu mesafe sayesinde dünyayı sorgulamak, onu dönüştürmek, pek güzel söylendiği gibi "idealler" yaratmak, yani *iyi ile kötü arasında ayrım* koymak mümkün hale geldi. Bu ayrım olmadan ahlak da mümkün olmaz. Doğa bizim yasamız olsaydı, şayet bütünüyle onun tarafından programlanmış olsaydık, hiçbir etik yargı ortaya çıkmazdı. Hayvanların kaderiyle ilgilenen insanlar, örneğin balinaları kurtarmak için seferber olan kişiler görüyoruz; peki ya, bir insanın kaderiyle ilgilenen balina masallar haricinde duyulmuş şey midir?

Bu yeni "antropoloji"yle, insana has olanın bu yeni tanımlanışıyla birlikte Rousseau, modern felsefenin kalbine giden yolu açmış oldu. İşte bu yoldan yürünerek, son iki yüzyılın en önde gelen laik ahlakı keşfedilecektir: Bu ahlak, 18. yüzyılın en büyük filozofu Immanuel Kant'ın –uzantıları Cumhuriyetçi Fransa geleneği üzerinde kayda değer etkiler yapacak olan– ahlakıdır.

Rousseau'yla ilgili gördüğümüz şeyleri iyice anladıysan, çağında eşi benzeri olmayan Kant ahlakının temel prensiplerini ve bu ahlakın antik kozmolojilerle nasıl temel bir kopma gerçekleştirdiğini de anlamakta zorlanmayacaksın.

Kant ahlakı ve cumhuriyetçi fikirlerin temelleri: "iyi niyet", çıkar gütmez eylem ve değerlerin evrenselliği

İnsanın özgürlük üzerinden Rousseau'cu bu yeni tanımlanışının en belirgin iki ahlaki getirisini sistematik bir şekilde serimleme işi, Kant'a son derece yakın duran Fransız cumhuriyetçilerine düşecektir: Ahlaki erdem, şahsi ve bencil çıkarlara değil ortak iyiye ve "evrensel"e –yani basitçe söylemek gerekirse sadece benim için değil, herkes için iyi olana– yönelen ve de çıkar gütmeyen eylemdedir.

Kant, ahlakın bu iki temel ilkesini –çıkar gütmezlik ve evrensellik– meşhur *Kritik der praktischen Vernunft*'ta (*Pratik Aklın Eleştirisi*) serimleyecekti (1788). Bu iki ilke, o günden bu güne –bilhassa da inşasında son derece etkili oldukları insan hakları ideolojisi vasıtasıyla– evrensel anlamda o derece kabul gördü ki, başka bir nitelemeye gerek duyulmadan, modern ahlakın ta kendisi olarak adlandırabileceğimiz bir ahlakı tanımlar hale geldi.

Çıkar gütmezlik fikrinden başlayalım ve onun nasıl doğrudan doğruya Rousseau tarafından geliştirilen yeni insan kavrayışından çıktığını görelim.

Gerçekten ahlaki, gerçek anlamda "insani" eylem (ki bu iki terimin anlamca birbirine yaklaşması da manidardır), her şeyden önce ve evvela çıkar gütmeyen eylemdir; yani, insana has olana, doğal eğilimler mantığını aşma yetisi olarak anlaşılabilecek özgürlüğe delalet eden eylemdir. Çünkü itiraf etmek gerekir ki, bu doğal eğilimler bizi daima bencilliğe götürür. Bencilliğin bize sunduğu ayartmalara direnme yeteneği, tam da Kant'ın "iyi niyet" dediği ve tekmil sahici ahlakın yeni ilkesi olarak gördüğü şeydir: Sahip olduğum doğa –çünkü insan *aynı zamanda* bir hayvandır– beni sadece şahsi çıkarlarımı tatmine yöneltirken, aynı zamanda, çıkargütmez, özgeci bir şekilde (yani sadece kendime değil başkalarına dönük olarak) davranabilecek şekilde bu çıkarlarıma mesafe koyma imkânına sahibim. Hiç değilse modern ahlakın ilk varsayımı bu imkâna sahip olduğum yönündedir. Ne var ki, gördüğün gibi, özgürlük hipotezi olmaksızın bu fikrin kesinlikle hiçbir manası yoktur: Doğanın programından kaçmaya, Freud'un dediği gibi

"sevgili ben"imizi kimi zaman bir yana koymaya yetkin olduğumuzu kabul etmek gerekir.

Bu yeni, ahlaki perspektif, anti-aristokratik ve anti-natüralisttir zira, doğal yeteneklerin aksine, bu özgürlük yetisinin, her birimizde eşit ölçüde bulunduğu varsayılır. Bu ahlaki perspektifte en çarpıcı olan nokta belki de şudur: Etik çıkar gütmezlik değeri bize o kadar aşikâr görünür ki üzerinde düşünmeye dahi zahmet etmeyiz. Örneğin, bana iyi ve cömert davranan birinin, gizliden gizliye bir avantaj elde etmek için böyle davrandığını (örneğin bir miras meselesi) keşfedecek olursam, doğal olarak, o kişinin davranışlarına atfettiğim ahlaki değer birdenbire yok olur. Aynı bağlamda, beni arabasına alan taksi şoförünün davranışına ahlaki bir değer atfetmem çünkü, doğal olarak o da bunu bir çıkar gereği yapmaktadır. Buna karşın, grev günü, hiçbir özel çıkarı olmadan, en azından görünür bir çıkarı olmaksızın beni arabasına alan bir taksi şoförüne insanca davrandığından ötürü teşekkür etmezlik edemem.

Bu örnekler ve benzer bir perspektifte tahayyül edebileceğin her durum, aynı düşünceye gönderir bizi: Doğmakta olan hümanizm açısından erdem ve çıkar gütmez eylem birbirinden ayrılmazdır. Ne var ki, ikisi arasındaki bu ilişki ancak Rousseau'cu bir insan tanımı temelinde anlam kazanabilir. Nitekim, çıkar gütmemek ve içten gelen cömertlik değerlerine ulaşabilmek için, herhangi bir doğal veya tarihsel yasa tarafından programlanmaksızın, özgürce hareket edebilme yeteneğine sahip olmak gerekir.

Rousseau'cu düşünceden çıkarsanabilecek ikinci temel etik sonuç, ilkiyle doğrudan ilintilidir. Bu ikincisinde, salt tikel çıkarları aşmak olarak anlaşılabilecek ahlaki eylemlerin evrenselliği ve ortak iyiye vurgu vardır. İyi benim şahsi çıkarıma, ailemin veya kavmimin çıkarlarına bağlı değildir artık. Elbette iyi, illa ki bunları dışlamaz fakat iyi aynı zamanda, hiç değilse ilkece, başkasının ve hatta bütün insanlığın çıkarlarını dikkate alır – tıpkı, İnsan Hakları Beyannamesi'nin talep ettiği gibi.

Burada da yine özgürlük fikriyle ilişki açıktır: Doğa, tanımı itibariyle tikelliktir; kadın ya da erkeğim (ki bu bile bir tikelliktir); zevkleriyle, tutkuları, arzularıyla belli bir bedene sahibim; bunlar da zorunlu olarak (bu bir litottur) özgeci olmayan şeylerdir. Her

zaman hayvan doğamı takip edecek olsam, muhtemelen, ortak iyiye ve umumun çıkarına sıra gelmez; bunların ancak soyut varlıklarını kabul etmeye tenezzül ederim (iş ki benim şahsi çıkarlarımla, örneğin kişisel ahlaki rahatımla örtüşsünler). Ama şayet özgürsem, doğamın taleplerinden uzaklaşma, bu talepler karşısında şöyle ya da böyle direnme yeteneğim varsa, o zaman tam da bu uzaklaşma dolayısıyla ve kendime mesafe aldığım için, başka insanlarla iletişime girmek üzere onlara yaklaşabilir ve, neden olmasın, belki de başkalarının icaplarını dikkate alabilirim – bu da, senin de kabul edeceğin gibi, saygıyla ve barış içinde sürdürülecek ortak bir hayatın asgari şartıdır.

Özgürlük, çıkar gütmez eylemin ("iyi niyetin") erdemi, ortak çıkar kaygısı: İşte modern görev ahlakını tanımlayan üç ana slogan bunlardır. Bu bir "görev" ahlakıdır çünkü, bize bir direnişi ve hatta içimizdeki doğaya ve hayvanlığa karşı sürdürülecek bir mücadeleyi emreder.

İşte bu yüzden, ahlaklılığın modern tanımlanışı Kant'a göre, artık tartışmasız emirler veya onun dilini kullanacak olursak, *kategorik buyruklar* şeklinde ifade edilmelidir. Artık mesele doğayı taklit etmek, onu model almak olmadığına göre, hatta neredeyse daima doğaya karşı mücadele etmek, bilhassa da içimizdeki doğal bencilliğe karşı savaşmak olduğuna göre, iyinin, ortak çıkarın gerçekleştirilmesi kendiliğinden olan bir şey değil, aksine, bazı dirençlere toslayan bir şeydir. Ahlakın buyurucu karakteri işte buradan kaynaklanır.

Şayet kendiliğinden iyi olsaydık, doğal olarak iyiye yönelmiş olsaydık, zorlayıcı emirlere başvurma gereği olmazdı. Ancak, kuşkusuz senin de fark ettiğin gibi durum böyle olmaktan uzaktır... Bununla birlikte çoğu zaman, iyi davranmak için ne yapmak gerektiğini çok fazla düşünmeye gerek duymadan biliriz fakat basitçe başka şeyleri tercih ettiğimiz için, durumla ilgili birtakım istisnalar ileri süreriz daima. İşte bu yüzden kategorik buyruk bize, tıpkı çocuklara söylendiği gibi "kendimize çeki düzen vermeyi" ve böylelikle, kendimizi durmaksızın geliştirmeye ve iyileştirmeye çabalamamızı emreder.

Modern etiğin iki uğrağı –çıkargütmez niyet ve seçilmiş ereğin evrenselliği– böylece, "mükemmelleşebilirlik" olarak insan tanımında bir araya gelip kaynaşır. Nihai temellerini bu tanımda bulurlar: Zira özgürlük her şeyden önce, "doğal" yani tikel çıkarların belirlemeleri dışında hareket etme kabiliyetidir; ve tikele mesafe koyarak, evrensel olana, yani ötekini dikkate alma boyutuna yükseliriz.

Bu etiğin tam manasıyla liyakat fikrine yaslanması olgusu da yine buradan kaynaklanır: Hepimiz ödevimizi gerçekleştirmekte zorlanıyoruz; halbuki aynı zamanda, hepimiz bu ödevin sağlam temellere dayandığının da farkındayız. Dolayısıyla iyi davranışta, ortak çıkarı şahsi çıkara, ortak iyiyi bencilliğe tercih etmekte erdem vardır. Bu noktada modern etik, temelleri itibariyle demokrasiden ilham alan bir liyakat etiğidir; her açıdan, aristokratik erdem anlayışına zıttır.

Bunun basit bir sebebi vardır. Bu sebebin, Hıristiyan ahlakının doğuşunda da rol oynadığını gördük ve Cumhuriyetçiler de bu noktada aynı güçlü ilhamı benimser: Doğuştan gelen yetenekler –güç, zekâ, güzellik ve daha pek çok doğal yetenek, insanlar arasında eşitsiz dağılmıştır– söz konusu olduğunda eşitsizlik hakim olduğu halde, liyakat söz konusu olduğunda hepimiz eşitizdir. Nitekim tıpkı Kant'ın dediği gibi bütün mesele "iyi niyet"tedir. Gelgelelim iyi niyet, güçlü olsun zayıf olsun, güzel olsun olmasın insana özgü bir şeydir.

Dolayısıyla modern etiğin yeniliğini kavrayabilmen için, liyakat düşüncesinin, eski, aristokratik erdem tanımlarına kıyasla gerçekleştirdiği devrimi doğru bir şekilde anlaman gerekiyor.

Aristokratik ahlak ve liyakat ahlakı: erdemin iki tanımı ve modernlerde çalışmanın önem kazanması

Klasik "Ne yapmalıyım?" sorusuna, niçin artık hiçbir doğal modelin karşılık veremediğini açıkça gördük. Bunun sebebi sadece doğanın kendinde iyi görülmemeye başlaması değil, herhangi bir iyiye ulaşmak için genellikle doğaya karşı koymak ve onunla mücadele etmek gereğidir. Ve bu iç dünyamızda olduğu kadar dışımızdaki dünya için de geçerlidir.

Dışımızdaki dünya mı? Birkaç saniyede binlerce kişinin ölümüne sebep olan 1755 Lizbon depremini düşün mesela. Olay dönemin bütün düşünce adamlarını etkiledi ve filozofların çoğu, doğal felaketlerin anlamını sorgulamaya başladılar: Antiklerin tavsiye ettiği gibi, model almamız gereken şey, bu tekinsiz, bu tehlikeli ve hatta kötücül doğa olabilir mi hiç? Elbette ki olamaz.

İç dünyamızda ise durum daha da beterdir: İçimdeki doğama kulak verdim diyelim; içimde durmaksızın ve büyük bir güçle konuşan şey, bana, başkalarının aleyhine de olsa şahsi çıkarlarımın peşine düşmemi emreden en katı bencilliktir. Sadece içimdeki doğaya kulak verecek olursam, ortak iyiye, kamunun çıkarına ulaşmayı hayal bile etmem mümkün olabilir mi? Gerçek şu ki, doğaya kulak vermek söz konusu olduğunda öteki insanlar daima ihmal edilebilirdir...

Artık kadim kozmolojilerin himayesinde bulunmayan modern bir evrende bizi meşgul eden hayati etik soru buradan kaynaklanır: Yeni bir düzen ne tür bir gerçeklik üzerine bina edilebilir? Artık bir *kozmos* olmayan doğaya, veya sadece inananlar için anlamı olan bir kutsallığa başvurmadan, insanların birlikte yaşayabilecekleri bir dünya nasıl yeniden kurulabilir?

Modern hümanizmi, hem ahlaki, hem de siyasal ve hukuki düzlemde temellendirecek cevap şudur: Bu düzen sadece insan iradesi üzerine kurulabilir; yeter ki insanlar, özgürlüklerinin, kimi zaman başkasının özgürlüğünün başladığı yerde sona erdiğini anlayarak kendi hudutlarını çizmeyi, kendilerini sınırlandırmayı kabul etsinler. Sonu gelmez ele geçirme ve fethetme arzumuzun sadece iradi bir sınırlamaya tâbi tutulmasıyla, insanlar arasında saygıdeğer ve barışçı bir ilişki kurulabilir – buna "yeni bir *kozmos*" diyebiliriz; fakat bu defa söz konusu olan doğal değil, ideal olan ve halihazırda verili olan değil, inşa edilecek bir *kozmos*'tur.

Bu "ikinci doğa", insanların özgür iradeleriyle, ortak değerler adına icat edip ürettikleri bu ahenk; Kant'ın "ereklerin hakimiyeti" ifadesiyle tanımladığı şeydir. Niye böyle bir ifade? Basit olarak çünkü doğal değil, iradi olan bu "yeni dünya"da, insanlara nihayet araç olarak değil, amaç olarak, mutlak bir saygınlığa sahip

varlıklar olarak muamele edilecektir ve insanlar, sözde daha yüksek amaçlar uğruna kullanılmayacaktır. Antik dünyada, kozmik Bütün içerisinde insan, sadece atomlar yığını içinde bir atom, kendisinden çok daha yüce olan gerçekliğin bir parçasıydı. Burada ise insan, evrenin merkezi haline, mutlak saygıya lâyık bir varlık haline gelir.

Bu sana gayet açık bir gerçek gibi görünebilir fakat unutma ki o dönem için bu, benzersiz bir devrimdi.

Kant'ın ahlakının Antiklerin, özellikle de Stoacıların ahlakına kıyasla nasıl bir devrim olduğunu kavramak istiyorsan en aydınlatıcı yol, "erdem" kavramının tanımlanışının nasıl tersyüz olduğuna bakmaktır.

Doğrudan meselenin özüne girecek olursak: kozmolojik bilgelikler, genel olarak erdemi veya mükemmelliği, doğanın bir parçası olarak tanımlıyorlardı; yani her insan için, kişinin doğasını teşkil eden ve bu suretle onun "işlevini" veya erekselliğini ifade eden şeyin azami mükemmellikle gerçekleşmesiydi erdem. Her insanın hayattaki nihai yazgısı, doğuştan gelen doğasında aranmalıydı. İşte bu yüzden örneğin Aristoteles, pek çokları tarafından Antik Yunan'ı en iyi temsil eden ahlak kitabı addedilen *Nikomakhos'a Etik*'te, diğer varlıklar arasında insanın özgül erekselliği üzerine düşünerek işe başlar: "Nitekim genel kabul gören fikre göre, bir flüt sanatçısı, bir heykeltıraş veya herhangi bir sanatçı için, ve genel olarak, bellı bir faaliyeti veya işi yürüten herkes için, iyilik ve başarı, nasıl ki yapılan iştedir; biz de, insana özgü belli bir iş varsa eğer, aynı şeyin insan için de geçerli olduğunu düşünebiliriz" – ki zaten bu da hiç şüphe götürmeyen bir olgudur; nitekim "bir marangozun veya bir ayakkabıcının bir işlevi ve gördüğü bir işi varken, insanın böyle bir şeye sahip olmadığını ve doğanın bunu ondan sakındığını" (1197 b 25) düşünmek, saçmalık olurdu.

Burada, insanın ereklerini belirleyen ve ona etik bir yön tayin eden şey doğadır. Bu yüzden Hans Jonas, eski kozmoloji fikrinde, amaçların "doğayı mesken tuttukları"nı, doğada mevcut olduklarını söylerken haklıdır. Bu, bireyin görevini icra ederken zorluklarla karşılaşmadığı, iyiyi kötüden ayırt etme yeteneğini ve iradesini

kullanmaya ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Fakat diğer bütün faaliyetlerde, örneğin müzik eğitiminde olduğu gibi etikte de aynı şey geçerlidir: Kuşkusuz en iyi, mükemmel bir hale gelmek için alıştırma yapmak gerekir ama bunun da ötesinde gereken şey *yetenektir*.

Aristokratik dünya, belli bir oranda iradeye başvurulmasını dışlamasa da, izlenecek yolu sadece doğal yetenekler belirler ve sadece onlar, bu yolda karşılaşılan güçlüklerin aşılmasını sağlarlar. Daha önce sana göz örneğinde bahsettiğim gibi, erdemin veya mükemmelliğin (bu sözcükler burada eşanlamlıdır) bir "doğru ölçü", aşırılar arasında bir orta yol olarak tanımlanmasının sebebi de yine budur. Nitekim mesele doğal eğilimimizi mükemmel bir şekilde gerçekleştirmekse, bunun itidalden geçtiğine kuşku yoktur: Bu şekilde örneğin, cesaret, korkaklığa da gözükaralığa da eşit mesafededir veya iyi görüş, miyoplukla, presbitlik arasındadır; aynı şekilde doğru ölçü de, kesinlikle "orta yolcu" veya ortalama bir konumla ilgili olmayıp, aksine mükemmelliğin ta kendisidir.

Bu bağlamda, doğasını veya özünü mükemmel bir şekilde gerçekleştiren bir varlığın da aynı şekilde, uçlara eşit mesafede olacağını söyleyebiliriz; nitekim, aşırılıklar son noktada canavarlığa varırlar: Canavar denilen yaratık da, "aşırılık" sebebiyle, kendi doğasından sapmış olandır. Tıpkı örneğin, kör bir göz veya üç ayaklı bir at gibi.

Daha önce ima ettiğim gibi, felsefe eğitimime başladığım sırada, Aristoteles'in nasıl olup da "erdemli" bir attan veya "erdemli" bir gözden ciddi ciddi bahsettiğini anlamakta güçlük çekmiştim. *Nikomakhos'a Etik*'ten alıntıladığım şu parça, aslında pek çok diğerleri gibi, beni büyük bir şaşkınlığa sürüklemişti: "Şuna işaret etmeliyiz ki, her erdem, erdemi olduğu şeyi, iyi bir duruma getirir ve ona kendi işini en iyi şekilde görme imkânı verir: Örneğin gözün erdemi, gözü ve gözün işlemini mükemmel kılar çünkü bizde görüşün gereği gibi gerçekleşmesi ancak gözün erdemi sayesindedir. Aynı şekilde atın erdemi de, bizatihi atı mükemmel hale getirdiği gibi, binicisinin sürüşünü ve düşmanla karşılaşmasını da kolaylaştırır" (1106 a 15). Modern, liyakate dayalı bakış açısının fazlasıy-

la etkisi altında olduğumdan, "erdem" fikrinin burada ne aradığını anlayamıyordum.

Ancak aristokratik bir görüş açısından, bu tür önermelerin hiç anlaşılmaz bir tarafı yoktur: "Erdemli" varlık, iradi çabalarla belli bir düzeye gelmiş kişi değil, kendine has doğa ve ereksellik açısından, iyi, hatta mükemmel şekilde iş gören kişidir. Ve bu eşyalar ve hayvanlar için olduğu kadar mutluluğu kendini gerçekleştirmesine bağlı olan insanlar için de geçerlidir.

Böylesi bir etik düşüncede, aşılması yasak olan sınırlar böylelikle "nesnel" bir çözüme kavuşur: Bu çözümün izlerini, şeylerin düzeninde, *kozmos*'un gerçeğinde aramak gerekir; tıpkı fizyologların, organ ve uzuvların amaçlarını anlayarak, onların hangi sınırlar içinde faaliyet göstermek durumunda olduklarını kavramaları gibi. Nasıl ki bir böbrek ciğerin yerine geçemiyorsa, her birey de aynı şekilde, toplumsal uzamda kendi yerini bulmalı ve bu yere tutunmalıdır; aksi takdirde, ahenkli düzeni yeniden tesis etmek için ve, meşhur Roma hukuku vecizesinde olduğu gibi "herkese payına düşeni" vermek için hakimler devreye girer.

Biz Modernler için bütün güçlük, ortada inceleyecek bir *kozmos*, deşifre edilecek bir doğa kalmadığı için bu tür bir kozmik anlayışın imkânsız hale gelmesinden ibarettir. Antiklerin kozmolojik etiği ile modern cumhuriyetçilerin bireyci ve liyakate dayalı etiği arasındaki temel zıtlığı, Rousseau'nun habercisi olduğu antropolojiyle tanımlayabiliriz: Az önce nedenini açıkladığım gibi Antiklerde, türün mükemmelliği demek olan *erdem*, doğaya karşı bir şey değil, aksine, *bir varlığın doğal eğilimlerinin başarılı bir şekilde hayata geçirilmesidir*; Aristoteles'in dediği gibi, "kuvveden fiile" bir geçiştir. Özgürlükçü felsefeler ve bilhassa da Kant için ise erdem, bu görüşün tam zıddında yer alır ve *özgürlüğün içimizdeki doğayla mücadelesi* olarak ortaya çıkar.

Doğamız, bir kere daha vurguluyorum, tabiatıyla bencilliğe eğilimlidir ve başkalarına hakkını vermek istersem, kendi özgürlüğümü başkasının özgürlüğüyle uyumlu olacak şekilde sınırlarsam, çaba göstermem ve hatta kendime şiddet uygulamam gerekir; ve ancak bu koşulla insanlar arasında barışçıl işbirliğine dayalı yeni

bir düzen mümkün hale gelir. Erdem buradadır, yoksa, gördüğün gibi, yetenekli bir doğanın hayata geçirilmesiyle en ufak bir ilgisi yoktur. Tanrı veya *kozmos* üzerine değil de insan üzerine inşa edilecek yeni bir dünya düzeni, yeni bir *kozmos*, ancak ve ancak bu erdem ile mümkün hale gelir.

Siyasal düzlemde, bu yeni ortak hayat alanı, Antiklerin aristokratik dünyasıyla doğrudan zıtlık arz eden üç karakteristiğe sahip olacaktır: biçimsel eşitlik, bireycilik ve çalışmaya verilen önem.

Eşitliğin üzerinde fazla durmayacağım çünkü zaten sana meselenin özünü anlattım. Erdemi doğal yeteneklerle bir tutacak olursak, gerçekten de bu durumda bütün insanlar eşit değildir. Bu bakış açısından, aristokratik bir dünya, yani temelden eşitsiz olan bir dünya kurmak normal olacaktır; bu dünyada sadece varlıklar arasında doğal bir hiyerarşi savunulmakla kalmayacak, en iyilerin "en tepede" ve daha az iyilerin "aşağıda" yer almasına çalışılacaktır. Ama aksine, erdemi doğaya değil de özgürlüğe yerleştirirsek bu durumda bütün insanlar eşittir ve demokrasi kendiliğinden hakim olur.

Bireycilik, bu akıl yürütmenin bir sonucudur. Antikler açısından, Bütün, *kozmos*, parçalarından, yani bütünü teşkil eden bireylerden çok daha önemliydi. Bu, "tekçilik/holizm" dediğimiz şeydir – Yunancada, "bütün" anlamına gelen *holos* kelimesinden türemiştir. Modernlere göre durum bunun aksidir: Bütünün kutsal bir tarafı yoktur çünkü modernlerin gözünde, kişinin ne pahasına olursa olsun kendine uygun bir yer bulacağı ve bu yeri mesken tutacağı kutsal ve ahenkli bir *kozmos* yoktur. Önemli olan sadece bireydir; öyle ki son noktada, *kaos* adaletsizlikten yeğdir: Bütün'ü korumak için bireyleri feda etmeye hakkımız yoktur zira Bütün, bireylerin toplamından başka bir şey değildir; Bütün, kendi "içinde bir erek" olan bireylerden oluşan ideal bir yapıdır ve bireylere salt araçlarmış gibi muamele etmeye artık izin yoktur.

Gördüğün gibi burada bireycilik terimi, genelde sanıldığı gibi bencillik anlamına gelmez; hatta neredeyse tam tersine, bireylerin, şahısların, yapay bir etik dünya kurmak adına doğal bencilliklerinden sıyrılma kapasiteleriyle değer kazandığı yeni bir ahlak dünyasının doğuşunu ifade eder.

Nihayet, yine bu bakış açısından, çalışma insanın özü haline gelir; öyle ki, çalışmayan insan, sadece ücret almadığı için değil kendini ve yeryüzündeki görevini gerçekleştiremediği için de yoksun kalmış biridir. Kişinin dünyadaki görevi, dünyayı kurarken kendini de kurmak ve dünyayı, salt kendi halis niyetine dayanarak iyileştirmek üzere dönüştürmektir. Aristokratik dünyada, çalışma bir angarya, kelimenin tam anlamıyla kölelik, kölelere özgü bir faaliyet addediliyordu. Modern dünyada ise tersine çalışma, kendini gerçekleştirmenin önemli bir parçası, sadece kendini eğitmenin değil –ki çalışma olmadan modern eğitim olmaz–, aynı zamanda gelişmenin ve kendini yetiştirmenin de önemli bir aracıdır.

Gördüğün gibi böylece, en başta tasvir ettiğim antik dünyanın tam zıttı bir konuma gelmiş olduk.

Gidişatı gözden yitirmemen için bir özet yapalım: Buraya kadar, modern ahlakların –modern bilimin darmadağın ettiği– *kozmos*'u taklit etme tavrından ve –pozitif bilimlerin gittikçe daha güvenilir hale gelen keşifleriyle kırılgan hele gelen– kutsal emirlere itaate yaslanmaktan nasıl vazgeçtiğini gördük. Yine kadim ahlakların, nasıl büyük bir güçlükle karşı karşıya kaldığını da anlamış olmalısın. Aynı zamanda, modern hümanizm –ve bilhassa da Rousseau– tarafından önerilen yeni insan tanımından hareketle –başta Kant'ın ve Fransız Cumhuriyetçilerinin ahlakı olmak üzere– yeni ahlakların nasıl kurulduğunu da gördük.

Dolayısıyla, insan veya felsefi jargon içinde söylendiği gibi "özne", her ahlaki değerin nihai dayanağı haline gelmek üzere kozmos veya kutsallık gibi kadim öğelerin giderek yerini alır. Gerçekten de, bütün dikkatleri üzerine çeken ve ahlaki anlamda, gerçekten saygıya değer olan tek varlık, son noktada insandır artık.

Fakat bütün bunlar tarihsel açıdan pek yerli yerine oturmuyor henüz. Nitekim, modern felsefeyi sunarken Rousseau ve Kant'tan, yani 18. yüzyıl filozoflarından başladım; halbuki, kadim dünyayla kopuş 17. yüzyıldan itibaren ve bilhassa da felsefede Descartes ile birliktedir.

Sana Descartes'tan da bahsetmem gerekiyor zira, modern felsefenin gerçek kurucusu odur ve Descartes'ın felsefe tarihinde neden

hem bir kopma hem de bir başlangıç noktasını temsil ettiğiyle ilgili hiç değilse bir fikir sahibi olman faydalı olacak.

Descartes'ın "cogito"su veya modern felsefenin ilk çıkış noktası

Cogito ergo sum, "Düşünüyorum öyleyse varım": Bu formülü daha önce de işittin belki. İşitmediysen eğer şunu bil ki, bütün felsefi önermeler içinde, dünya çapında en meşhur olanı budur. Haklı olarak böyledir çünkü düşünce tarihinde bir milattır ve yeni bir dönemin başlatıcısı olmuştur: Modern hümanizm döneminde, "öznellik" denilecek olan şey, başat hale gelecektir. Peki bu öznellik tam olarak ne manaya geliyor?

Antik *kozmos*'un çöküşünden ve modern bilimin etkisiyle dini otoritelerin kriz yaşamasından sonra niçin insanın şüpheye kapıldığını, niçin o güne kadar görülmedik fikri ve varoluşsal bir sorgulamaya giriştiğini bu bölümün başında açıklamaya çalıştım. John Donne'un, şiirinde, dönemin aydınlarının ruh halini nasıl ifade etmeye çalıştığını gördük. Elbette bilgi teorisi ve ayrıca etik ve belki daha da önemlisi, birazdan üzerinde duracağımız kurtuluş doktrini, hepsi, o dönemde yeniden yapılandırılmaya muhtaçtı. Bunun için de yeni bir ilke, *kozmos* veya kutsallık olmayan yeni bir ilke gerekiyordu. İşte bu ilke, insan veya filozofların deyimiyle "özne" olacaktır.

İşte bu ilkeyi, daha önce gördüğümüz gibi bilhassa da hayvanlar üzerinden açıklayan Rousseau ve Kant'tan önce "icat" eden kişi, Descartes'tır. İlk elde bir zayıflık gibi görünen, kadim dünyanın yitirilmesine bağlı dehşetli kuşkuyu bir güce, felsefi düşüncenin yeni baştan inşası için olağanüstü bir fırsata çeviren kişi Descartes'tır.

Discours de la méthode (Metot Üzerine, 1637) ve *Méditations métaphysiques* (Metafizik Düşünceler, 1641) adlı iki temel eserinde, Descartes, farklı yollar kullanarak, kurgusal bir felsefi ortam hayal eder: Bütün fikirlerinden, o güne kadar inandığı her şeyden, –örneğin, dışındaki nesnelerin varlığından, üzerinde yazı yazdığı masadan, sandalyeden, vb.– en açık ve kesin olan şeylerden bile, ilke icabı, veya kendi tabiriyle "metot" gereği, kuşkulanmayı ken-

dine şart koşar. Her şeyden kuşku duyduğundan emin olabilmek için, varsayım icabı, her durumda kendisini aldatmaktan zevk alan bir "kötü cin"in varolduğunu bile hayal eder veya bazen rüyalarında, uyanık olduğunu, okuduğunu veya gezinti yaptığını sanırken aslında "çırılçıplak yatağında" olduğunu hatırlar.

Uzun sözün kısası, kesinlikle hiçbir şeye kesin gözüyle bakmamaya sürükleyen tam bir kuşkucu tavır geliştirir... Yalnız, her şeye rağmen sonunda, bütün şüphelere direnen ve sabit kalan bir kesinlik; en köklü şüphe karşısında bile sağlam duran bir kanı vardır: Bu kesinliğe göre, ne kadar şüphe edersem edeyim, eğer düşünüyorsam, varolan bir şey olmalıyım! Sürekli yanılıyor olabilirim, bütün fikirlerim yanlış olabilir, kötü bir cin beni durmadan kandırıyor olabilir, ama yanılmak veya yanıltılmak için bile en azından varolan bir şey olmalıyım! Öyleyse, en kapsamlı şüpheye bile direnen bir kanaat vardır; o da varoluşumun kesinliğidir!

İşte Descartes'ın akıl yürütmesini sonuca bağlarken dile getirdiği ve artık klasikleşmiş formül buradan kaynaklanır: "Düşünüyorum öyleyse varım." Düşüncelerim baştan sona yanlış bile olsa, hiç değilse varolduğum düşüncesi mutlak surette kesindir, nitekim en nihayetinde saçmalamak için bile varolmak şarttır!

Eminim felsefe öğretmenlerin günün birinde sana bu meşhur Descartes'çı şüpheden ve nispeten daha az meşhur olan *cogito*'dan bahsedecekler. Görünürdeki basitliklerine rağmen bunların niçin onca farklı yorum ve şerhe konu olduklarını mutlaka açıklayacaklar.

Bense şimdilik sadece şunu aklında tutmanı isteyeceğim: Descartes'ın kafasında kurduğu –ve ilk bakışta belki de sana biraz aşırı görünen– bu köklü şüphe deneyimi dolayısıyla, üç temel fikir, düşünce tarihinde ilk kez ortaya çıkacaktır. Bu üç fikir, daha sonra muazzam bir nüfuza kavuşacak ve kelimenin tam manasıyla modern felsefenin kurucusu olacaktır.

Burada bu fikirleri sadece saymakla yetineceğim; ancak bil ki, her biriyle ilgili bir kitap yazmak işten bile değildir.

İlk fikir: Descartes'ın şüpheyle ilgili böylesi bir kurguya başvurması, aslında entelektüel bir oyundan ibaret değildir; yeni bir ha-

kikat tanımına ulaşmak içindir. Nitekim Descartes, her türlü sorgulamaya mutlak surette direnen tek kesinliğe –yani *cogito*'ya– yakından ve dikkatle baktığında, güvenilir bir hakikat ölçütü keşfettiğinden emin oldu. Hatta, hakikati, şüpheye direnen, insan öznenin mutlak surette emin olduğu şey olarak tanımlamaya götüren şeyin bu savlama metodu olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, öznel bilincimizin bir hali, yani kesinlik, hakikatin yeni ölçütü haline gelir. Bu da halihazırda, öznelliğin Modernler için ne kadar önem kazandığını gösteren bir şeydir; nitekim, hakikatin en güvenilir ölçütü bundan böyle sadece öznellikte bulunacaktır. Halbuki antik ve ortaçağlarda hakikat, öncelikle *nesnel* ölçütlerle, örneğin bir hükmün dile getirdiği gerçekliğe uygun oluşuyla tanımlanıyordu: Gece oldu dediğimde mesela, önermem sadece ve sadece, nesnel gerçeklikle, reel olgularla örtüştüğü sürece doğruydu; ister kendimden emin olayım, ister olmayayım. Gerçi elbette, kesinliğin öznel ölçütü Modernlerden önce de biliniyordu. Bu ölçütü, özellikle de Platon'un diyaloglarında görüyoruz. Fakat Descartes'la birlikte hakikatin öznel ölçütü temel hale geldi ve diğer ölçütlerin hepsine baskın çıktı.

İkinci temel fikir, tarihsel ve siyasal düzeyde daha da belirleyici olmuştur: Bu fikir, "sil baştan yapmak", gelenekten ve geçmişten devralınmış bütün inançları ve bütün önyargıları kökten reddetmek fikridir. Descartes, kabul gören fikirlerin topunu birden, ayrım gözetmeksin köklü bir şüpheye tâbi tutarak, modern *devrim* kavramını icat etmiştir. Bir başka büyük Fransız düşünürü Tocqueville'in 19. yüzyılda söyleyeceği gibi, 1789 Devrimi'ni gerçekleştiren, "Jakoben" denilen insanlar, aslında "okullarından çıkıp", "sokağa inen Descartes'çılar"dan başkası değillerdi.

Gerçekten de devrimcilerin, Descartes'ın düşünce alanında gerçekleştirdiği şeyi siyasal ve tarihsel düzlemde tekrar ettikleri söylenebilir: Descartes, tekmil eski inanışların, aileden, milletten devralınan veya Kilise veya efendi gibi otoriteler tarafından çocukluktan beri dayatılan fikirlerin, şüpheye tâbi tutulması gerektiğini ve bütün bunların, neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme yetkisini tek başına elinde bulunduran, bu konuda kendini tek hakim

ilan eden bir özne tarafından özgürce araştırılması ve eleştirilmesi zorunluluğunu ileri sürer. Aynı şekilde Fransız devrimcileri de, *Ancien Régime*'in bütün mirasıyla köprüleri atmak gereğini ilan ederler. İçlerinden birinin –Rabaud Saint-Etienne'in– hepten "Descartes'çı" ve çığır açan bir formülle ifade ettiği gibi, Devrim tek bir cümleyle özetlenebilir: "Tarihimiz yasamız değildir."

Açıkçası: çok eskiden beri, aristokratik ve kralcı bir düzende yaşıyoruz diye, sonsuza dek eşitsizliklerle ve kurumsallaşmış imtiyazlarla yaşamak zorunda olduğumuz söylenemez. Belki şöyle daha iyi anlatabiliriz: Hiçbir şey, bizi geleneklere sonsuza kadar saygı duymaya zorlayamaz. Aksine geleneklerin iyi olmadığı durumda, onları reddetmek ve değiştirmek gerekir. Kısacası, tamamen yeni olan bir şeyi inşa edebilmek için "geçmişi sil baştan" yapmayı bilmek gerekir; tıpkı Descartes'ın, tekmil inanışları şüpheye tâbi kıldıktan sonra, felsefeyi nihayet sağlam bir temel üzerinde yeniden inşa etmeye çalışması gibi. Bu temel, öznenin tam bir şeffaflık içinde kendisinde bulduğu sarsılmaz bir kesinliktir ve bu özne bundan böyle kendinden başkasına güvenmeyecektir.

Fark edeceğin gibi iki durumda da, Descartes'ta olduğu gibi, Fransız devrimcilerde de, *insan ya da özne, bütün düşüncelerin ve bütün tasarıların temeli haline gelir*; yeni felsefede bu, *cogito* deneyiminde, demokrasi ve eşitlik sahasında *Ancien Régime*'in imtiyazlarının ilgasıyla ve bütün insanların eşitliğini ileri süren, o güne kadar görülmedik bir beyannameyle gerçekleşir.

Yine, ilk fikir ile ikincisi arasında, yani öznenin kesinliği olarak hakikat tanımı ile devrimci ideolojinin temellendirilmesi arasında doğrudan bir bağlantı olduğuna dikkat et: Çünkü eğer geçmişle köprülerin atılması gerekiyorsa; kanaatleri, inanışları, önyargıları şüphenin en sıkı denetiminden geçirmek, eleştirel sorgulama süzgecinden geçemeyenleri elemek şartsa, bunun sebebi, *kendi başımıza, mutlak surette emin olmadığımız hiçbir şeye* inanmamak, Descartes'ın dediği gibi "şahsen itimat etmemek" gerekliliğidir. İşte geleneğe değil, bireysel vicdana yaslanan ve her türlü kesinlikten önce kendini dayatan bu biricik kesinliğin yeni yapısı da buradan gelir: Bu kesinlik artık, öznenin kendiyle ilişkisine bağlıdır.

Demek ki, Hıristiyanlıkta gördüğümüz gibi, nihai hakikate kavuşturan şey artık inanç veya iman değil, öz bilinçtir.

Değinmek istediğim *üçüncü fikir* de bununla bağlantılıdır. Bu fikrin, Descartes'ın yaşadığı çağda ne ölçüde devrimci bir fikir olduğunu tahayyül etmen zor: Bu fikre göre, *bütün "otoriter argümanları" reddetmek gerekir*. "Otoriter argümanlar"dan kasıt, aile, öğretmenler, din adamları gibi iktidarlarını tartışma veya sorgulamaya hakkımız olmayan kurum ve şahısların, bize dışarıdan, mutlak hakikatlermiş gibi dayattıkları inanışlardır. Kilise, dünyanın düz olduğunu, Güneş'in etrafında dönmediğini ilan etmişse örneğin, eh buna inansan iyi olur çünkü eğer reddedecek olursan, Giordano Bruno gibi soluğu bir odun yığını üstünde alabilirsin; veya Galileo gibi, haklı bile olsan kamuoyu önünde haksız olduğunu söylemeye zorlanabilirsin.

İşte Descartes'ın meşhur radikal şüphesiyle ortadan kaldırdığı şey budur. Başka deyişle Descartes, aslında "eleştirel düşünce"yi, düşünce özgürlüğünü icat etmiştir ve bu açıdan da, modern felsefenin kurucusudur. Bir görüşü, sadece falanca otoritenin görüşü diye kabul etmek gerektiği fikri Modernlere o kadar tatsız geliyordu ki, sonunda neredeyse bu fikir tarafından tanımlanır hale geldiler. Kuşkusuz bazen biz de bir şahsa veya bir kuruma itimat ederiz fakat bu davranış, geleneksel anlamını kaybetmiştir: Başkasının verdiği hükme uyuyorsam, ilkece bunu, "geçerli" sebeplere dayanarak yaparım; yoksa, söz konusu otorite, şahsi, öznel inançlarımın, ve tercihen düşünülerek varılmış kişisel kanaatlerimin süzgecinden geçmeden, bana dışardan kendini dayattığı için değil.

Bu tespitler yardımıyla sanırım, modern felsefenin ne açıdan bir "özne" felsefesi, bir hümanizm ve hatta bir insanmerkezcilik olduğunu, yani *–kozmos*'u veya kutsalı değil– insanı her şeyin merkezine yerleştiren bir dünya görüşü olduğunu daha iyi anlamışsındır.

Bu yeni ilkenin nasıl yepyeni bir ahlaka ve *theoria*'ya yer açtığını birlikte gördük. Geriye, modern kurtuluş teorileriyle ilgili birkaç şey söylemek kalıyor. Belki senin de sezdiğin gibi bu, *kozmos* ve Tanrı'nın yokluğunda oldukça güç bir iştir; yani sadece hümanizme bağlı kalındığında, kurtuluş düşüncesi neredeyse tahayyül edilemez gibidir.

Gerçekten de, verili bir dünya düzeni veya kutsal buyruklar olmadan, ahlakın ancak güçlükle düşünülebileceğini gördükten sonra, modern dünyanın ölümlü insanı merkeze alan ilkelerinin, bir nebze de olsa ölüm korkusunu nasıl aşabileceğini düşünmekte zorluk çekeriz. Hatta öyle ki, pek çok insan için kurtuluş meselesi miadını doldurmuş bir meseledir. Daha da rahatsız edici olan şey, kurtuluş sorununun etik sorunuyla iç içe geçmeye meyletmiş oluşudur.

Bu karmaşa bugün bile o kadar yaygındır ki, eski kurtuluş sorununa modernlerin verdikleri cevapları ele almadan önce, bu ikisini elden geldiğince açık bir şekilde birbirinden ayırmaya çalışacağım.

3. Ahlaki Sorgulamadan Kurtuluş Meselesine: Bu İki Alanın Niçin Asla Birbirinin Yerini Tutamayacağına Dair

İncelediğimiz modern düşünceleri özetlemek gerekirse, laik ahlakları basitçe, bizi ötekine asgari saygı göstermeye çağıran, ödevler ve buyruklarla ifade edilen bir değerler bütünü olarak tanımlayabiliriz; bu değerler olmaksızın, barış içinde ortak bir hayat düşünülemez.

İnsan haklarını ideal haline getirmiş toplumlarımız, bizden, başka insanların eşit muamele görme ve özgür olma hakkına, bilhassa da düşünce özgürlüğüne ve refaha kavuşma hakkına saygı duymamızı talep eder. Meşhur, "özgürlüğüm başkasının özgürlüğünün başladığı yerle sınırlanır" formülü aslında, ötekine gösterilmesi gereken saygıyla ilgili en temel aksiyomdur; bu olmadan, barışçıl bir ortamda birlikte yaşamak imkânsızdır.

Ahlaki kuralların mutlak suretle vazgeçilmez olduğundan kimse şüphe edemez. Çünkü bu kuralların yokluğunda, herkesin herkesle savaştığı bir ortam ufukta belirecektir. Dolayısıyla bu kurallar, demokratik dünyanın oluşturmaya çalıştığı huzurlu bir ortak yaşamın *zorunlu koşulu* olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte ahlaki kurallar bu tür bir hayatın *yeter şartı* değildir ve ne kadar kıymetli olurlarsa olsunlar etik ilkelerin, eskiden kurtuluş doktrin-

lerinin çözüm getirmeye çalıştığı varoluşsal sorunlarla ilgili hiçbir şeyi, ama kesinlikle hiçbir şeyi çözmediğini anlamanı isterim.

Bu konuda ikna olmak için, bir an için şöyle düşünmeni rica edeceğim: Farz et ki, sihirli bir değneğin var ve bu değnek, yeryüzünde yaşayan bütün insanların, hümanist ilkelerinin canlı bir örneği olacak şekilde, ötekine saygı idealine riayet etmelerini sağlıyor. Diyelim ki, dünyanın her köşesinde insan hakları harfi harfine uygulanıyor. Böylece herkes, bütün insanların özgürlük ve mutluluk gibi temel değerlere eşit erişim şansının olduğunu; herkesin hakça eşit olduğunu tam manasıyla idrak ediyor.

Böylesi bir tutum değişikliğinin âdetlerimizde yol açacağı benzersiz devrimi, olağanüstü sarsıntıları hayal etmekte zorlanabiliriz. Artık ne savaş, ne katliam, ne soykırım, ne insanlık suçu, ne ırkçılık, ne yabancı düşmanlığı, ne tecavüz, ne hırsızlık, ne tahakküm, ne de ayrımcılık olurdu; ve ordu, polis, mahkemeler veya hapishaneler gibi baskıcı ve cezai kurumlar, pratikte ortadan kalkardı.

Bu da ahlakın etkisiz eleman olmadığı manasına geliyor; yani ahlakın ortak yaşam açısından ne derece elzem olduğunu ve ahlakın hayata geçirilmesinden ne derece uzakta olduğumuzu, böylesi bir şeyin yakınına bile yaklaşamadığımızı gösteriyor.

Ancak bu durumda bile, en derin varoluşsal sorunlarımızın hiçbiri, ama tam manasıyla hiçbiri çözülmüş olmazdı. Hiçbir şeyin, hatta en âlâsından bir ahlakın en mükemmel şekilde uygulanışının bile bizi koruyamayacağı şeyler vardır: Biz yine yaşlanacağız, güçten düşeceğiz, cildimiz kırışacak, saçlarımız beyazlayacak, hastalanacağız, acılı ayrılıklar yaşayacağız, öleceğimizi bileceğiz ve yakınlarımızın öldüğünü göreceğiz, eğitimin amaçları hakkında tereddüt edeceğiz ve onlar uygulansın diye zahmet çekeceğiz ve hatta daha da basitinden, sıkılmaya ve gündelik hayatı yavan bulmaya devam edeceğiz...

Aziz de olsak, insan haklarının ve cumhuriyetçi etiğin müthiş savunucuları da olsak kâr etmez; bize başarılı bir duygusal hayatı garanti edecek herhangi bir şey de yoktur. Edebiyat, aşk hayatı ile ahlakın mantığının nasıl türdeş olmayan ilkelere dayandığını gösteren örneklerle doludur. Ahlak, bir insanı ne aldatılmaktan ne de terk edilmekten koruyabilir. İstisnalar hariç, büyük edebi eserlerde

sahneye konulan aşk hikâyelerinin hiçbirinde insaniyet namına hareket edilmez. İnsan haklarının uygulanışı barışçıl bir ortak yaşam temin etse de, bu haklar insan varoluşuna kendi başlarına ne anlam ne erek ne de yön kazandırabilirler.

İşte bu yüzden, antik çağlarda olduğu gibi modern dünyada da, ahlakın ötesinde, kurtuluş doktrininin yerini tutabilecek bir şeyler icat etmek gerekmiştir. Sorun şu ki, *kozmos* ve Tanrı olmadan, bunu kotarmayı düşünmek bilhassa zor görünüyor. İnsanlığa dışsal ve üstün ilkelerin yokluğunda, insan varoluşunun kırılganlığı ve sonluluğuyla, dünyadaki her şeyin faniliğiyle nasıl yüzleşmeli?

İşte modern kurtuluş doktrinlerinin iyi kötü –itiraf etmeli ki genelde kötü bir şekilde– çözmeye çalıştığı denklem budur.

Modern bir maneviyatın doğuşu: Dünya ahenkli bir düzen değilse ve Tanrı öldüyse, kurtuluşu nasıl düşünebiliriz?

Modernler işi kotarabilmek için iki ana yöne savruldular.

İlkinin bana öteden beri pek gülünç gelen bir yol olduğunu saklamayacağım; ama yine de, son iki yüzyıl boyunca o derece baskındı ki, bu yolu da saymadan geçemeyiz: Bu yol, "dünyevi kurtuluş dinleri"nin yolu, özellikle de bilimcilik, vatanseverlik ve komünizmdir.

Bunlar ne demeye geliyor?

Kabaca şu: Kozmik bir düzene bağlanmanın, Tanrı'ya iman etmenin eksikliği duyulduğu için Modernler, ikame dinler, Tanrısız maneviyatlar veya daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse ideolojiler icat ettiler. Genellikle kökten bir ateizmi savunan bu ideolojiler, insan varoluşuna bir anlam vereceği ve hatta ölümü meşru kılacağı düşünülen ideallere kendilerine rağmen tutundular.

Jules Verne tarzı bilimcilikten, Marx'ın komünizmine, 19. yüzyılın vatanseverliğine kadar, bütün bu büyük insani –fazla insanca– ütopyalar, hiç değilse imkânsızı denemek gibi, doğrusu trajik olan bir başarıya imza attılar: Yunanlıların *kozmos* düşüncesiyle, Hıristiyanların Tanrı fikriyle yaptıkları gibi insanlık çerçevesini terk etmeden, yeniden birtakım ulvi değerler icat ettiler. Açıkçası,

yaşamı daha üstün bir amaç uğruna feda ederek, hayatı kurtarmanın veya bu bağlamda aynı manaya gelen kendi ölümünü meşrulaştırmanın üç farklı yolu bulundu: devrim, vatan, bilim.

Nietzsche'nin deyimiyle bu üç "put"la birlikte, imanın özünü kurtarma işi başarıldı: Hayatımızı bir ideale göre şekillendirerek, yerine göre bu ideal için feda ederek, ebediyete ulaşmanın bambaşka bir yolu tarafından "kurtarılma"ya duyduğumuz inancımızı muhafaza edebildik.

Karikatüral ve fakat dünyevi kurtuluş dinleri –insanlık haricinde bir ideali olmayan dinler– açısından son derece manidar bir örnek vermek amacıyla, sana Fransız basın tarihinden önemli bir olayı aktaracağım. Örneğimiz, Fransız Komünist Partisi'nin haftalık gazetesi *France nouvelle*'in, Stalin'in ölümü ertesinde çıkardığı sayı ile ilgili.

Senin de bildiğin gibi Stalin, Sovyetler Birliği'nin o dönemdeki şefi, tabir yerindeyse, dünya komünizminin papasıydı ve bütün suçlarına rağmen, müritlerinin gözünde gerçek bir kahramandı.

O dönemde –1953 yılındayız– Fransız Komünist Partisi, en büyük propaganda araçlarından biri olan derginin baş sayfasını, bugün için şaşkınlık yaratabilecek terimlerle kaleme alıyor; fakat bu yazı, köklü bir şekilde materyalist ve ateist olma iddiasındaki bir doktrin bünyesinde bile, ölümle ilişkinin dini karakterini nasıl koruyabildiğini mükemmel bir şekilde gözler önüne seriyor. Metin şöyle:

> Lenin'in mümtaz silah arkadaşı ve saygın takipçisi, dünya işçilerinin kardeşi, dostu ve şefi Stalin'in kalbi artık çarpmıyor. Ama Stalinizm yaşıyor; o, ölümsüzdür. Dünya komünizminin dâhi önderinin aziz ismi, asırlar boyu göz kamaştırıcı bir ışıkla parlamayı sürdürecek ve varlığından ötürü müteşekkir olan insanlık tarafından, daima sevgiyle yad edilecek. Stalin'e sonsuza kadar sadık kalacağız. Komünistler yorulmaz bağlılıklarıyla, Stalinistlerin şeref nişanı olan işçi sınıfının mukaddes davasına layık olmaya çalışacaklar. Daima baki kalacak, abidevi bilimsel eserleri, halkın çoğunluğunu bir araya getirmekte bize yardım edecek olan büyük Stalin'e sonsuz şükran[3]...

14 Mart 1953 tarihli *France nouvelle*'in kapağından.

Gördüğün gibi, *France nouvelle*'in komünizm ideali o dönemde o kadar güçlü, yazıda geçtiği gibi, öylesine "mukaddes" ama buna rağmen ateist ki, korku ve yeise kapılmadan bu ideal için can vermek meşru olabiliyor, ölümü aşmak mümkün hale geliyor. Dolayısıyla, burada, kurtuluş doktrinlerinin yeni bir şekliyle karşı karşıya olduğumuzu söylemek aşırı olmaz. Bugün bile, Küba ulusal marşı, bu tanrısız dinin kalıntıları altında, sade vatandaşlara bu umudu verebiliyor: Yeter ki vatandaşlar, kendi kişisel kaderlerini yüce dava için feda etsinler; zira marşa göre "vatan için ölmek", "ebediyete kavuşmaktır"...

Bildiğin gibi, sağda da tamamen buna benzeyen yurtseverlik biçimlerine rastlanabilir. Bu da çoğunlukla "milliyetçilik" dediğimiz şeydir ve üyesi olduğumuz millet için can vermeye değeceği fikri, bu bakış açısı içinde doğal olarak ortaya çıkar.

Komünizme ve milliyetçiliğe oldukça yakın bir şekilde, bilimcilik de yaşamak ve ölmek için birtakım nedenler sunar. Jules Verne'in kitaplarından birini okuduysan, ben küçükken ilkokulda bize söyledikleri gibi "bilginler ve mühendisler"in orada nasıl, kâh dünyanın bilinmeyen bir köşesini, kâh yeni bir bilimsel yasayı keşfederek, kâh gökyüzünü veya denizi keşfetmek üzere bir makina icat ederek kendi adlarını ebediyen tarihe yazdırdıklarını ve böylece varoluşlarını gerekçelendirdiklerini görmüşsündür.

Ne mutlu onlara.

Az önce sana, bu yeni dinleri biraz –zaman zaman epey– aptalca bulduğumu söyledim; bunun nedeni sadece sebep oldukları ölümler değil. Gerçekten de, özellikle komünizm ve milliyetçilik, pek çok insan öldürdü, bu bir gerçek; fakat beni, özellikle safdillikleri rahatsız ediyor. Çünkü her halükârda, senin de gördüğün gibi, bu dinlerin bütün çabalarına rağmen, bireyin kurtuluşu, insanlığın kurtuluşuyla aynı şey olamaz. Her ne kadar kişi, söz konusu idealin hayatından kat be kat üstün olduğu kanaati içinde, yüce bir dava için hayatını feda etse de, son noktada acı çeken ve ölen her zaman için tekil bireydir. Bu şahsi ölümlerle kıyaslandığında, komünizm, bilimcilik, milliyetçilik ve diğer bütün "izm"lerin, günün birinde içi boş soyutlamalar olduğunun ortaya çıkma riski pek yüksektir.

Bir sonraki bölümde ele alacağımız en büyük "postmodern" düşünür Nietzsche'nin diyeceği gibi, güya bireylerin hayatından ve hatta hayatın kendisinden bile üstün olan "büyük amaçlar"a duyulan bu ihtiras, dinlerin aşılmaya çalışılan en önemli kurnazlığı değil midir?

Bununla birlikte, bütün bu umutsuz çabaların ardında, her şeye karşın, önemli boyutlara ulaşmış bir devrim sahnelenir. Zira, bu sahte dinlerin ve onların derin ya da sathi basitliklerinin ardında boy gösteren şey, dünyanın sekülerleşmesi ve insanileşmesi sürecidir. Kozmik veya dini ilkelerin yokluğunda, yerine göre aşkın bir ilke statüsüne kavuşacak şekilde, kutsallık kazanmaya başlayan insanlığın ta kendisidir. Kaldı ki bu süreçte hayret edilecek hiçbir şey yoktur: Nihayetinde kimse, bütün bir insanlığın, belli bir manada, onu teşkil eden bireylere üstün olduğunu yadsıyamayacağı gibi, umumun çıkarlarının, ilkece tekil bireylerin çıkarlarından önce gelmesi gereği de yadsınamaz.

Tanrısız ve kozmik düzensiz bu yeni kurtuluş doktrinlerinin, bu denli çok yeni mümini bir araya getirmekte gösterdiği başarının sebebi de budur kuşkusuz.

Ancak, az önce sezdirmeye çalıştığım gibi, dinselliğin şimdiye kadar görülmedik bu biçimleri bir yana, modern felsefe de kurtuluş meselesini başka türlü, çok daha derin bir şekilde düşünmeye muvaffak oldu.

Bu yeni hümanist yaklaşımın içeriğini bu aşamada ayrıntılarıyla geliştirmek istemiyorum. Sana bunu, Nietzsche'yi inceledikten sonra, çağdaş düşünceye ayırdığım bölümde anlatabileceğim.

Burada konuyla ilgili bir cümle söyleyeceğim ki, modern düşüncenin komünizm, bilimcilik ve milliyetçiliğin bayağılıklarına indirgenebileceğini zannetmeyesin.

Bu noktada, tarihte ilk kez Rousseau'yu izleyen Kant, insan hayatının anlamı olarak "genişlemiş düşünce" fikrini ortaya atar. Kant'a göre "genişlemiş düşünce", dar kafalılığın tersidir; ötekini anlamaya doğru yükselmek adına, kişinin kendi kökeni olan özgül durumundan sıyrılmasını sağlayan düşüncedir.

Basit bir örnek vereyim; yabancı bir dil öğrenmeye başladığında, hem kendine hem de sana özgü koşullara, örneğin anadiline,

mesafe koyman gerekir. Ancak böylece, ait olduğundan başka kültürlerin, başka bir insanlığın yahut başka insan topluluklarının içinde yaşadığı daha geniş, daha evrensel bir alana girebilirsin; ve bir şekilde ait olduğun kültürü yadsımadan onunla arana mesafe koymaya başlayabilirsin.

Başlangıçtaki tikelliklerden sıyrılarak, daha geniş bir insanlık alanına dahil oluruz. Başka bir dil öğrenerek, daha fazla sayıda insanla iletişime girmekle kalmaz, ayrıca bu yeni dil vasıtasıyla başka fikirler, başka mizaç türleri, başkasıyla ve dünyayla ilişkinin bambaşka şekillerini keşfedersin. Görüşünü genişletirsin ve –dar kafalılığın bir ilk örneği olan– kendi topluluğuna çakılı kalmış bir zihniyetin doğal sınırlarını zorlarsın.

Burada verdiğimiz dil örneğinin de ötesinde, insana dair her türden tecrübedir söz konusu olan. Tanımak ve sevmek bir ve aynı şeyse, kendi ufkunu genişleterek, kendini yetiştirerek, bu insani tecrübeyi "meşrulaştıran" ve ona bir mana –yani hem bir anlam hem de bir yön– veren bir varoluş boyutuna dahil olursun.

"Büyümek" neye yarar diye sorarlar ya kimi zaman, belki de buna yarar ve her ne kadar bu fikir bizi ölümden kurtarmasa da –zaten hangi fikir bunu yapabilir ki?– hiç olmazsa ölümle yüzleşmeye bir anlam kazandırabilir.

Daha sonra bu fikre, hak ettiği kadar geniş yer vermek için geri döneceğiz ve onun eski kurtuluş doktrinleriyle nasıl bir ilişkiye girdiğini daha açık bir şekilde açıklayacağız.

Fakat şimdi, en nihayet illüzyonlardan kurtulmuş bir söylemin elzem olduğunu anlamak için, yeni bir uğraktan geçmek gerekecek. Bu uğrak, eski dünya görüşlerinin safdilliklerinin ve yanılgılarının eleştirildiği, "yapısöküm" uğrağıdır. Ve bu düzlemde, en büyük olan, en köklü temizliği yapan düşünür, kuşkunun efendisi Nietzsche'dir. Nitekim Nietzsche, kendisinden sonraki felsefe için dönülmez bir sınır çizgisi çizmiştir: Ondan sonra artık, geçmişin inanışlarına dönmek imkânsız hale gelmiştir.

Niçin böyle olduğunu bizzat anlamanın vakti geldi.

V

Postmodernlik: Nietzsche Örneği

Öncelikle, sözcük kullanımıyla ilgili bir açıklama yapalım: Çağdaş felsefede "postmodern" sözcüğü, 19. yüzyılın ortasından itibaren, modern hümanizmin ve bilhassa da Aydınlanma felsefesinin eleştirisini yapan düşünceleri nitelemek için kullanılır. Aydınlanma felsefesinin, Antikite'nin büyük kozmolojileriyle bir kopma gerçekleştirmesine ve bir din eleştirisi başlatmasına benzer şekilde, "postmodernler" de, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Modernleri harekete geçiren en güçlü iki inancı eleştiriye tâbi tutarlar: Bunlardan ilki, insanın dünyanın merkezi, bütün ahlaki ve siyasal değerlerin ilkesi olduğu inancı; ikincisi ise, aklın muazzam bir özgürleştirici güç olduğu ve "Aydınlanma"nın sağladığı ilerlemeler sayesinde daha özgür ve daha mutlu olacağımız inancıdır.

Postmodern felsefe bu iki önermeye karşı çıkacak; dolayısıyla da hem hümanizmin hem de akılcılığın eleştirisini yapacaktır. Hiç kuşkusuz, postmodern felsefe, Nietzsche'de doruk noktasına ulaşır. Hakkında ne söylenirse söylensin –ki göreceğin gibi kendisi hakkında pek çok soru işareti mevcuttur– Nietzsche'nin akılcılı-

ğa ve hümanizme karşı yönelttiği saldırıların radikalliği ve hatta şiddeti, bunu yaparken sergilemeyi bildiği deha açısından benzersizdir.

Peki ama, hümanizmin kurmakta bunca zorlandığı şeyin, büyük bir çağdaş filozof olan Heidegger'in söylediği gibi "yapısökümü"ne niye gerek duyuldu? Bir kere daha, bir dünya görüşünden diğerine niye geçildi? Aydınlanma düşüncesinin yetersizliğini veya yanıltıcılığını ortaya çıkartan; felsefeyi bir kez daha "daha öteye gitmeye" iten sebepler nelerdi?

Meselenin özüne bakacak olursak, bu sorulara kısa bir yanıt verebiliriz. Modern felsefe, birlikte gördüğümüz gibi, *kozmos*'u yerinden etmiş, dini otoriteleri eleştirmiş ve insan aklını ve özgürlüğü; ahlaki değerlere ilişkin demokratik ve hümanist bir ideali bunların yerine ikame etmişti. Bu ahlaki değerler, insanın insanlığı üzerine, yani insanla, diğer bütün varlıklar, başta da hayvanlar arasındaki ayırt edici fark üzerine bina edilmişti. Ancak, senin de hatırlayacağın gibi bu inşa faaliyeti, Descartes'ın yapıtlarında sergilediği radikal şüphe temelinde, yani eleştirel düşünceye tam bir kutsallık atfedilmesi temelinde gerçekleşmişti: Geçmişten alınan her türlü mirasla ve her türlü gelenekle köprüleri atmaya kadar varan bir düşünce hürriyetiydi söz konusu olan. Bizatihi bilim de, baştan sona, bu ilkeden ilham almıştı; öyle ki, hakikat arayışında onu durdurabilecek hiçbir şey olamazdı artık.

Gelgelelim Modernlerin tam manasıyla hesaplayamadıkları şey de buydu. Güçlerine boyun eğdiremeyen acemi büyücüler gibi, Descartes ve Aydınlanma filozofları da, bir cini, eleştirel aklı serbest bırakmışlardı bırakmasına ama hiçbir şey, bir defa serbest kalan bu cinin önünde duramayacaktı. Eleştirel akıl, değdiği her şeyi eriten bir asit, üzerine su atılsa bile sönmeyen bir ateş gibiydi. Aklın ve hümanist ideallerin bütün çabaları boşa gitti; öyle ki, elleriyle inşa ettikleri fikir dünyası, en nihayetinde üzerine yaslandığı ilkelerin kurbanı haline geldi.

Biraz daha açık olalım.

Eleştirel aklın meyvesi olan modern bilim ve yöntemsel şüphe, kozmolojileri yerle bir etti ve hiç değilse ilk anda, dini otoritelerin

temellerini ciddi ölçüde zayıflattı. Bu bir olgu. Bununla birlikte, önceki bölümün sonunda gördüğümüz gibi, hümanizm, temel bir dini yapıyı tam manasıyla yok edemedi, hatta tam tersine... Bu yapı, dünya ve öte dünya, dünya hayatı ve cennet, veyahut gerçek ve ideal karşıtlığına dayanır. İşte bu yüzden Nietzsche'nin gözünde, Aydınlanmanın mirasçısı olan cumhuriyetçiler her ne kadar ateist, hatta maddeci olduklarını iddia etseler de, aslında *iman etmiş* kişiler olmaya devam ettiler! Elbette ki bu, Tanrı'ya dua etme manasında değil, yeni hayaller kurmak manasında iman etmekti; nitekim bu insanlar, bazı değerlerin *hayattan üstün olduğuna*, gerçeğin ideal olan adına yargılanması gereğine, gerçekliği daha üstün olan ideallere uygun kılmak üzere dönüştürmek gerektiğine *inanmayı* sürdürdüler: Bunlar, insan hakları, bilim, akıl, demokrasi, sosyalizm, fırsat eşitliği vb. ideallerdi.

Halbuki bu dünya görüşü, temelde ilahiyatın mirasçısı olmayı sürdürdü; hem de öyle olduğunun farkına varmaksızın ve bilhassa da devrimci veya din karşıtı olduğunu iddia ederek... Kısacası, postmodernlerin ve özellikle de Nietzsche'nin gözünde Aydınlanmanın hümanizmi, dinin temel yapılarının esiri olmayı sürdürdü; dini yapıları aştığını düşünürken, hiç farkında olmadan onlara hayat vermeyi sürdürdü. İşte bu yüzden, hümanizmin eski kozmolojilere veya dini düşüncelere yönelttiği eleştirileri, bizatihi hümanizmin kendisine yöneltmek gerekecektir.

Nietzsche, itiraf formunda kaleme aldığı *Ecce Homo*'ya (İşte İnsan) yazdığı önsözde, felsefi tavrını, modern hümanizmle gerçekleştirdiği kopuşu alenen gözler önüne seren terimlerle tasvir ediyordu. Modern hümanizm, ilerlemeye duyduğu inancı, bilimlerin ve tekniğin yaygınlaşmasının daha güzel günler getireceği yönündeki kanaatini öne sürmekten vazgeçmemiştir: İnsanlığın kendine daha fazla saygı duymasını sağlayacak bir ideal, hatta ütopya, tarihi ve siyaseti yönlendirmelidir vb. İşte bunlar, tam da Nietzsche'nin "çekiçle felsefe yaparak" yıkmayı önerdiği inanış türü, bir çeşit Tanrısız dindarlık, veya onun kendine has dilinde söylediği gibi "putlar"dır. Bir de kendisinden dinleyelim:

> "İnsanlığı düzeltmek", herhalde *benim* vadedeceğim en sonuncu iş olurdu. Yeni putlar dikmiyorum ben; önce eskiler öğrensin, balçıktan ayakları olmak ne demekmiş. Putları (ki benim için ülküler demektir) *devirmek* – zanaatım asıl bu benim. İnsanlar ülküsel bir dünya uydurdukları ölçüde gerçeğin değerini, anlamını, doğruluğunu harcadılar. "Gerçek dünya" ile "görünüşte dünya", açıkçası: Uydurma dünya ile gerçek... Ülkü denilen *yalan* şimdiye dek gerçeğe bir ilenmeydi; bu yolla insanlık en derin içgüdülerine dek aldatıldı, yalana boğuldu; yükselişinin, geleceğinin, gelecek üstüne yüce hakkının güvenceleri saydığı *ters* değerlere taptı giderek.[1]

Öyleyse mesele artık, Kant'ın veya Cumhuriyetçilerin istedikleri gibi insanların nihayet eşit olacağı bir "erekler dünyası", insanca bir dünya kurmak değildir. Postmodernin gözünde demokrasi, içini nasıl doldurursak dolduralım, pek çok dini illüzyondan biridir; hatta en kötüsüdür, çünkü çoğu zaman, kendini "laik" olarak sunarak, dini dünyayla ilgisiz olduğu izlenimini verir. Nietzsche bu konuyu, olabildiğince açık bir şekilde, durmaksızın ele alır; tıpkı, binlercesi arasından seçtiğimiz, *Jenseits von Gut und Böse* (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*) isimli kitabında yer alan şu bölümde olduğu gibi:

> Biz, farklı inançlar – biz, demokratik hareketi yalnızca siyasal kurumların bir çöküş biçimi değil ayrıca insanın küçülme biçimi, onun ortalama bir duruma getirilerek, değerinin düşürülmesi olduğunu düşünenler: Umutlarımızla nereye varacağız peki?[2]

Her halükârda demokrasiye değil! Yadsımaya çalışmak manasızdır: Nietzsche, bir demokratın tam karşısında yer alır ve maalesef, Nazilerin Nietzsche'yi, kendilerine ilham veren insanlar arasında sayması da tam manasıyla bir tesadüf değildir.

Fakat Nietzsche'yi yargılamadan önce anlamak istiyorsak, daha ileri gitmemiz ve bundan çok daha fazlasını öğrenmemiz gerek. Özellikle de şunu bilmeliyiz: Nietzsche'nin ideallerden iğrenmesinin, felsefe çekiciyle Modernlerin putlarını kırmak istemesinin se-

1 *Ecce Homo*; s. 8. Çev. Can Alkor, 2003, İthaki Yayınları.

2 Bahsi geçen bölüm için bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 203, Say Yayınları, 2003, s. 116. çev. Ahmet İnam.

bebi, bütün bunların onun gözünde hayatın yadsınmasını, "nihilizm" dediği şeyi ifade etmeleridir. Yapıtlarına daha yakından bakmadan önce, ahlaki ütopyalara ve modern politikalara karşı giriştiği yıkım faaliyetinin merkezindeki bu kavramla ilgili bir fikir sahibi olman şarttır.

Nietzsche'ye göre açıkça dini olsun olmasın bütün idealler; sola veya sağa ait olsun; muhafazakâr veya ilerlemeci, ruhçu veya maddeci olsun her ideal, aynı yapıya sahiptir ve aynı amaca yöneliktir: Temelde hepsi, teolojik bir yapı barındırır çünkü mesele her zaman, *bu hayattan daha iyi bir öte hayat* icat etmek; *hayatın dışında ve üzerinde* olduğu iddia edilen birtakım değerler, filozofların jargonunu kullanacak olursak, "aşkın" değerler tahayyül etmektir. Halbuki Nietzsche'nin gözünde bu yalanın ardında daima, kuşkusuz karanlıkta kalan, "kötü niyetler" vardır. *Asıl gaye insanlığa yardım etmek değil; hayatı yargılamak ve nihayet mahkûm etmektir; gerçek hayatı olduğu gibi üstlenmek ve onaylamaktansa, onu uydurma gerçeklikler adına yadsımaktır.*

İşte Nietzsche, gerçeğin ideal olan namına bu şekilde yadsınmasına, "nihilizm" adını verir. Bu sözde idealler ve ütopyaların kurgulanması yoluyla, sanki gerçekliğin, hayatın dışına çıkmak istenmektedir; halbuki Nietzsche'nin düşüncesinin özü, nihai getirisi, *hiçbir aşkınlığın olmadığı, bütün hükümlerin semptom oldukları, hayatın bir türümü, onun bir parçası oldukları ve gerçekten asla hayatın dışına yerleşemeyecekleri* fikridir.

İşte bu, Nietzsche'nin düşüncesinin temel tezidir ve şayet bu noktayı anlarsan, artık Nietzsche'yi bizzat okuman önünde hiçbir engel kalmaz: *Hayatın gerçekliği dışında hiçbir şey yoktur; ne hayatın ötesinde, ne berisinde, ne cennette, ne cehennemde...; ve politikanın, ahlakın, dinin meşhur ideallerinin tekmili birden "put"tur; hayattan kaçmaktan başka bir şeye hizmet etmeyen ve sonunda da hayata karşı dönen metafizik birer tantana ve kurgudan ibarettirler.* Gerçekliği bir ideal namına yargıladığımız her seferinde yaptığımız şey hayattan kaçmaktır; bunu, sanki, söz konusu ideal hayata aşkın, onun dışında bir şeymiş gibi yaparız; halbuki her şey, baştan sona her şey hayata içkindir.

Bu fikre geri döneceğiz, onu iyi anlaman için, somut örnekler vererek açıklayacağız – çünkü kolay bir fikir değildir; fakat daha henüz işin başındayken bile, postmodern felsefenin niçin kaçınılmaz olarak, hâlâ dini ütopyalara fazlaca eğilim gösteren Modernlerin eleştirisini yapmak durumunda olduğunu fark etmiş olabilirsin.

Modernlerin ava giderken avlanan kişiler olduğu söylenebilir: Eleştirel düşünceyi, şüpheyi ve aydınlık aklı davet ettiler... fakat felsefelerinin esasını oluşturan bütün bu bileşenler, sonunda kendilerine karşı döndü! Başlıca "postmodern" düşünürler, elbette başta Nietzsche, fakat aynı zamanda kısmen de olsa Marx ve Freud da, "kuşkunun filozofları" olarak tanımlanırlar: Felsefenin amacı artık, klasik hümanizmin kendini kaptırıp oyalandığı illüzyonların yapısını bozmaktır. "Kuşkunun filozofları", geleneksel inanışların arkasında, kendilerini soylu, saf ve aşkın ilan eden "eski yüce değerler"in ardında, daima *birtakım gizli çıkarların, bilinçdışı tercihlerin, en derinde ve çoğunlukla itiraf edilmeyen bazı hakikatlerin* yattığı hissini, analizlerinde ilke olarak benimseyen düşünürlerdir. Tıpkı hastasının gösterdiği semptomların ardındaki bilinçdışını araştırmaya ve anlamaya çalışan psikanalist gibi, postmodern filozof da, her şeyden önce, ilk anda apaçık görünen şeylere, genel kabul gören düşüncelere kuşkuyla yaklaşmayı öğretir; bunların arkasına, ötesine, gerekirse yanına yamacına bakıp, son kertede onları temellendiren gizlenmiş tavır alışları saptamak için böylesi bir kuşku zorunludur.

İşte Nietzsche'nin büyük mecralardan veya "konsensüs"lerden hazzetmemesi bu yüzdendir. O, ücra patikaları, uçları, rahatsız eden konuları sever. Tıpkı çağdaş sanatın kurucuları gibi, yani resimde Picasso, müzikte Schönberg gibi, Nietzsche de aslında bir avangard, her şeyi birden yenileştirmek isteyen, geçmişle köprüleri atmak isteyen biridir. Postmodern düşünce iklimini en iyi tanımlayan şey, onun saygısız yönü; iyi duygulardan, kendinden emin ve hoşnut burjuva değerlerinden gına getirmişliğidir: şimdiye kadar, bilimsel gerçekler, akıl, Kant ahlakı, demokrasi, sosyalizm, cumhuriyet gibi şeylerin önünde yerlere eğilinmiştir... Başta

Nietzsche olmak üzere bunlara itibar etmeyen avangardlar, bütün bunların arkasındaki gerçeği, herkesin gözü önüne sermek için her şeyi yerle bir etmeye girişirler! Anlayacağın, postmodernlerde holigan bir yön vardır; o kadar cevvaldirler ki, onlara göre, hümanizm, başta sahip olduğu yaratma ve yıkma kudretini tamamen yitirmiştir: Eskiden, Hıristiyan dininin ya da Yunan kozmolojisinin putlarını bizzat yıkarken, sonradan tabir yerindeyse burjuvalaşmıştır.

İşte postmodern felsefenin radikalliğini, hatta kabalığını ve hatta korkunç sapmalara varışını açıklayan şey budur: Evet, kararlılıkla, her türlü polemiğin dışında söylenmesi gerekiyor ki, Nietzsche'nin Nazilerin fetiş düşünürü haline gelmiş oluşu da, Marx'ın Stalincilerin ve Maocuların düşünürü haline gelmiş olması da bir tesadüf değildir. Fakat bu, Nietzsche'nin yer yer tahammül edilmez düşüncesinin aynı zamanda dâhiyane ve zihin açıcı olduğu gerçeğini değiştirmez. Fikirlerini paylaşmayabilir, hatta kendisinden iğrenebiliriz fakat Nietzsche'den sonra artık, eskisi gibi düşünmek mümkün değildir. Onun dehasının tartışmasız delili de buradadır.

Nietzsche felsefesinin temel unsurlarını sunmak için, artık sana iyice tanıdık gelen üç büyük ekseni, *theoria*, *praxis* ve kurtuluş doktrini boyutlarını takip edeceğim.

Bazı Nietzsche uzmanları –veya öyle oldukları iddia edilen kişiler– Nietzsche'de, *theoria* benzeri bir şey aramanın saçma olduğu konusunda seni seve seve temin etmeye çalışacaklardır; çünkü Nietzsche, –sana sebebini açıklayacağım gibi– tam bir akılcılık düşmanı, her türlü "hakikat istenci"ni yorulmak bilmeden eleştiren ve "bilme tutkusu"yla hareket eden "teorik insan"la –filozof veya bilim adamlarıyla– dalga geçmekten vazgeçmemiş bir düşünürdür. Yine katı Nietzsche'cilerin gözünde –ki Nietzsche'yi herhalde güldüreceğini düşündüğümüz bu tuhaf türe ait insanlar mevcuttur– Nietzsche'de bir "ahlak"tan bahsetmek, daha da komik bir şeydir; çünkü Nietzsche, kendini "ahlaksız" olarak ilan etmekten hiç vazgeçmemiş biridir. Yine onda, bir bilgelikten söz etmenin de komik kaçacağı düşünülür ve sık sık, Nietzsche'nin delirmiş bir şekilde ölmesinin tam manasıyla bir tesadüf olmaya-

bileceği vurgulanır. Ya "Tanrı'nın öldüğünü" söyleyen bir düşünürde, kendini Deccal'le kıyaslamaya cüret eden ve her türlü "maneviyat"la bilhassa alay eden bir filozofta, kurtuluş teorisi aramaya ne demeli?

Bu noktada sana şunu tavsiye edeceğim: Her söylenene kulak asma ve daima kendi kendine değerlendir. Nietzsche'nin yapıtlarını oku – sana, *Die Götzen-Dämmerung*'la (*Putların Batışı*)[3] başlamanı, bilhassa da biraz sonra sözünü edeceğim, "Sokrates'in Sorunu" başlıklı küçük bölümü okumanı öneririm. Daha sonra okuduklarını, insanların yaptığı yorumlarla kıyasla ve kendi fikrini edin.

Bundan başka, sana bir sır da vereyim: Nietzsche'de, Stoacılarda, Hıristiyanlarda ve hatta Descartes, Rousseau ve Kant'ta rastladığımız türden bir *theoria*, bir *praxis* ve bir kurtuluş doktrini bulamayacağımız, herhangi bir okuyucunun gözüne çarpacak kadar aşikâr bir şeydir elbette. Nietzsche, tam manasıyla "soybilimci"dir –bu kendi kendine taktığı bir isimdir–, bir "yapısökümcü"; yani hayatını, geleneksel felsefenin sanrılarıyla savaşmaya adamış bir kişidir ve bu, kimsenin gözünden kaçmayacak bir olgudur.

Ancak bu, Nietzsche'nin yapıtlarında, eski fikirlerin yerini tutabilecek, geleneksel metafiziğin "putları"nın yerine geçecek bir düşüncenin bulunmadığı anlamına gelir mi acaba? Kuşkusuz hayır; ve göreceğin gibi Nietzsche, Yunan kozmolojisini, Hıristiyanlığı veya Aydınlanma felsefesini, sırf yıkmak ve yadsımanın zevki için yapısöküme uğratmamıştır; bunu, yeni ve radikal fikirlere yer açmak için yapmıştır. Bu fikirler de, çok farklı bir tarzda da olsa, yeni tür bir *theoria*, *praxis* ve hatta bir *kurtuluş düşüncesini* pekâlâ yıkılanların yerine kurar.

Nietzsche, tam da bu yönüyle filozoftur zaten.

Boş uyarılara aldırmadan, üç ana ekseni, yani *theoria*, *praxis* ve kurtuluş teorisini ele alarak devam edelim ve Nietzsche'nin bunları içeriden yıkmaya çalışırken yerine yenilerini icat edip etmediğine yakından bakalım.

---

3 *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları. Sözü edilen bölüm için bkz. s. 19.

1. *Theoria*'nın Ötesi: Kozmos'tan, Tanrı'dan ve Aklın "Putlarından" Sıyrılmış, Bir "Şen Bilgi"

Yeniden aynı konuya döneceğim için beni bağışla fakat felsefi *theoria*'da daima iki boyutun mevcut olduğunu iyice anladığından emin olmam gerekiyor. Bu iki boyut, *theion* ve *orao*'dur; bir yanda gerçeklikte yakalamaya çalıştığımız kutsallık, öte yanda bu kutsallığı gözlemleyen bir görüş; yani, bilmek istediğimiz şey ve bunun için başvurduğumuz şeyler (bu amaca ulaşmak için başvurduğumuz gereçler) vardır. Başka deyişle, teori daima, bir yanda varlığın en has özünün (nitekim ontolojideki *onto*, "varolan" demektir), etrafımızdaki dünyada en önemli olan şeyin tanımlanışını içerirken; öte yandan, görmenin kendisini veya, hiç değilse, bu saydıklarımızı kavrama imkânı sağlayan bilme araçlarını da (yani genelde *bilgi teorisi* dediğimiz şeyi) kapsar.

Stoacılarda örneğin, hatırlayacağın gibi, "ontoloji", Varlığın en has özünü; yani ahenk gibi, *kozmos* gibi, güzel ve adil olan ahenkli düzen gibi, hayatta en sahici veya en "kutsal" olan şeyleri tanımlamaya yarıyordu. Bilgi teorisine gelince, o da, aklın faaliyetleri sayesinde, evrenin "mantıki" kısmını; bütün dünyayı kuran evrensel *logos*'u kavramayı başaran temaşadan ibaretti. Hıristiyanlarda yüce Varlık, en çok "varolan", *kozmos* değil, şahsi bir Tanrıdır artık ve onu düşünmenin en uygun aracı; daha doğrusu bir şekilde onunla bütünleşmenin tek yolu, akıl değil inançtır. Yine Modernlerde, özellikle de Newton ve Kant'ta, evren kozmik veya kutsal olmaktan çıkıp bir güçler ağı haline gelir. Bu evren, âlimin, örneğin nedensellik gibi cisimler arasındaki ilişkiyi yöneten temel ilkelere ulaşarak, akıl yoluyla düşünmeye çalıştığı bir âlemdir artık...

Bunlar aynı zamanda, Nietzsche'de araştıracağımız *theoria*'nın da iki temel kurucu öğesidir. Nietzsche'nin bu iki öğeyi nasıl başkalaştırdığına ve onları nasıl benzersiz bir şekilde yerinden oynattığına bakacağız.

Göreceğin gibi Nietzsche'nin *theoria*'sı, sırf kelime oyunu olsun diye söylemiyoruz ama, daha ziyade bir "a-theoria"dır –tıpkı Tan-

rı'ya inanmayan insanlara ateist yani Tanrısız dendiği gibi (Yunancada, a öntakısı, "–sız" manasına gelir)... Nitekim Nietzsche için, bir yandan, gerçekliğin temeli, varlığın en has özü, kozmik veya kutsal olmaktan fazlasıyla uzaktır; öte yandan, bilgi, görmenin, yani Yunanca *ora*o'nun bir kategorisi de değildir. Nietzsche'de bilgi, Antiklerde olduğu gibi, pasif bir gözlem veya temaşa değildir. Modernlerde olduğu gibi, şeyler arasında yeni bir düzen ve anlam bağı bulmak üzere her şeye rağmen sürdürülen bir çaba da değildir. Aksine bilgi, daha önce değindiğim gibi, bizzat Nietzsche'nin verdiği isimle bir "soybilim", bir "yapısökümdür."

"Soybilim" sözcüğü her şeyi açıklıyor zaten: Tıpkı bir ailenin, bir soyun, soy zincirini, ağacın kökünü ve dallarını çizme faaliyetinde olduğu gibi, gerçek felsefe de Nietzsche'ye göre, gökten zembille indiği düşünülen ve dokunulmaz, kutsal olma iddiasındaki değerlerin ve fikirlerin gizli kökenlerini gözler önüne sermelidir. Felsefe bu değer ve fikirleri, yeryüzüne geri indirmek ve gerçekte insani bir üretim olduklarını, oldukça dünyevi –bu Nietzsche'nin çok sevdiği sözcüklerden biridir– bir şekilde açığa çıkarmak için soybilim faaliyetine girişmelidir.

Ontolojiye geçmeden önce, buna daha yakından bakalım.

A. Bilgi Teorisi: "Soybilim"in Theoria'nın Yerini Alması Üzerine

Sana açıklamaya başlamıştım; Nietzsche'nin, felsefesinin –maddecilik lafından, bütün "ideallerin" reddini anlayacaksak, "maddeciliğinin"– temeli olan en derin tezi, *hayatın dışında ve onun üstüne yerleşebilecek hiçbir bakış açısı olamayacağı; gerçekliğin zeminini, varlığın en has özünü teşkil eden güçler ağından soyutlama ayrıcalığına sahip hiçbir bakış açısının varolmadığıdır*.

Bu yüzden de, genel olarak varoluş üzerine verilen hükümlerin, birer sanrı, salt semptom olmaktan başka en ufak bir anlamları yoktur; bu anlam da, en nihayetinde dirimsel güçlerin belli bir durumu tarafından taşınır.

İşte *Putların Batışı*'nın son derece önemli bir pasajında, Nietzsche daha da açık bir şekilde şöyle söylüyor:

> Yaşam hakkında, yaşamdan yana ya da ona karşı yargılar, değer yargıları, nihayetinde asla doğru olamazlar – bu tür yargılar kendi başlarına birer budalalıktır. Kesinlikle parmağını buna doğru uzatmak ve kavramak gerekir, bu şaşırtıcı *finesse*'i, yaşamın değerinin kestirilemeyeceğini. Yaşayan biri tarafından değil, çünkü böyle biri bir taraf ve hatta tartışma konusudur ve yargıç değildir; bir ölü tarafından da olamaz, başka bir nedenle. Bir filozof açısından ise yaşamın değerinde bir sorun görmek, böylelikle hatta kendisine karşı bir itiraz, bilgeliğin üzerinde bir soru işareti, bir bilge olmayış olarak kalır.[4]

Bir yapısökümcü, bir soybilimci için, "nesnel" "tarafgütmez" yani, onu taşıyanın dirimsel çıkarlarından bağımsız bir değer yargısı olamayacağı gibi –ki bu bile, hukuk ve ahlakın klasik kavranışları açısından bir yıkımdır–, aynı zamanda ve yine aynı sebepten ötürü, özerk ve özgür bir "kendinde özne", yahut nesnel ve mutlak doğru olan "kendinde olgular" da olamaz.

Yine bu yüzden, Nietzsche'nin en meşhur ifadelerinden biri uyarınca, "olgular yoktur, sadece yorumlar vardır": Hayat dediğimiz bu gerçekliğin içine bütünüyle batmış, tarihsel ürünler olduğumuz için, hiçbir zaman içinde yaşadığımız gerçekliği aşan, özerk ve özgür bireyler olamayacağımız gibi, pozitivistlerin veya bilimcilerin düşündüğü gibi, "kendinde olgu durumları" da yoktur. Bilginler, itirazlara engel olmak veya sadece "nesnel hakikat"in icapları karşısında hislerini ifade etmek için, genellikle, "olgular ortada!" derler. Ancak, halel gelmez ve tartışmasız veriler gibi sözde boyun eğdikleri bu "olgular"ın, aslında, genel olarak bir hayat tarihinin ve bu olguları kuran güçlerin değişken bir ürünü olduğu, daha derin bir düşünce düzlemine yerleşildiği zaman görülecektir.

Dolayısıyla sahici felsefe bir uçuruma doğru sürüklenir: Soybilimciyi yönlendiren yapısöküm faaliyeti, en nihayetinde, değer vermelerin ardında bir temel değil bir uçurum olduğunu, art dünyaların ve onların da ötesinde, asla yakalanamayan başka art dünyaların bulunduğunu ortaya çıkarır. Yalnız, "sürünün" dışın-

---

4 *Putların Batışı*, "Sokrates'in sorunu", çev. Mustafa Tüzel, s. 19.

da yer alan soybilimci, sahici felsefeye, bu uçuruma olduğu haliyle bakmak gibi kaygı verici bir ödev yükler.

> Münzevi [...] kuşku duyacaktır, felsefecinin "en son ve gerçek" düşüncelerine sahip olabileceğinden, her mağaranın arkasında bir başka mağaranın bulunmasından, bulunması gerektiğinden –daha bir kuşatıcı, daha yabancı, daha zengin dünya yüzeyinin üstünde, bir uçurum her temelin altında, her "temellendirmenin". Her felsefe bir görüş felsefesidir –işte bir münzevi insan yargısı [...]. Her felsefe bir felsefeyi de saklar; her düşünce bir saklantıdır, her sözcük bir maske.[5]

Ama bilgi eğer mutlak hakikate asla ulaşamıyorsa, sağlam ve kaim bir zemine erişemeden bir ufuktan diğerine sürüklenip duruyorsa; bu elbette, bizatihi gerçeğin, ne Antiklerin ahenkli sistemiyle ne de Modernlerin az çok "akılcılaştırılabilir" evreniyle hiç ilgisi olmayan bir *kaos* olduğu anlamına gelir.

İşte bu yeni fikirle, Nietzsche'nin düşüncesine tam manasıyla gireceksin.

B. Ontoloji: Ne Kozmik Ne de Kutsal Bir Yanı Olan Bir Kaos Olarak Dünya

Nietzsche'yi iyi anlamak istiyorsan, onun dünyayı, Stoacılara neredeyse taban tabana zıt bir şekilde anladığı fikrinden yola çıkabilirsin. Stoacılar dünyayı bir *kozmos*'a, ahenkli ve iyi bir düzen haline getirdiler ve bizi, bu düzeni, içinde kendi yerimizi bulmamız gereken bir model olarak benimsemeye çağırdılar. Nietzsche, bunun tam aksine, ister organik ister inorganik düzeyde olsun, ister içimizde ister dışımızda olsun, dünyayı büyük bir enerji sahası, güçler veya itkiler ağı olarak düşünür; ona göre, ***bu sahanın, sonsuz ve kaotik kesreti, vahdete indirgenemez***. Başka deyişle, Yunanlıların *kozmos*'u Nietzsche'nin gözünde, en âlâsından bir yalan, kuşkusuz hoş, fakat aslında, sadece insanları teskin etmek ve rahatlatmak için uydurulan bir masaldır.

5 *İyinin ve Kötünün ötesinde*, çev. Ahmet İnam. s. 211, § 289.

> Benim için "dünya" nedir bilir misiniz? Size onu kendi aynamda göstereyim ister misiniz? Bu dünya, ne başlangıcı ne sonu olan bir güçler karmaşası, sabit kalan çelik gibi soğuk bir güçler toplamı [...], fırtınalarla kaynayan bir güçler denizi, daimi bir akıştır.[6]

Önceki bölümü iyi okuduysan, belki de bana, zaten Modernlerden itibaren, örneğin Newton ve Kant'la birlikte, Yunan *kozmos*'u darmadağın olmuştu diyeceksin. Ve ardından da, Nietzsche'nin ahenk düşüncesinin yapısökümünde ne açıdan Modernlerden daha ileri gittiğini soracaksın.

Tek cümleyle cevap vermek gerekirse; postmodern ile modern arasındaki fark, veya Nietzsche ile Kant (veya Newton veya Claude Bernard) arasındaki fark, bu sonuncuların, hâlâ bütün güçleriyle dünyada birlik, uyum ve düzen aramaları; dünyaya akılcılık ve mantık zerk etmeye çalışmalarıdır. Claude Bernard ve tavşanlarını hatırla: Bilimadamı, umutsuzca birtakım açıklamalar aramaktadır; olayların akışına mantık ve anlam atfetmek ister. Ve Newton'un dünyası, her ne kadar birbirleriyle çarpışan nesne ve güçlerden oluşan bir ağ haline gelmiş de olsa, son noktada yine de uyumlu, bütünlüklü ve –örneğin, nesnelere belli bir düzen veren çekim yasası gibi– yasaların hakim olduğu bir evrendir.

Nietzsche için ise, böylesi bir girişim beyhude bir çabadır. Çünkü böyle bir çaba, aklın, anlamın ve mantığın sanrılarının kurbanıdır; dünyanın kaotik güçlerine birlik kazandırmaya yönelik her çaba, bundan böyle imkânsızdır. *Kozmos*'un yeni fiziğin darbeleriyle yıkılıp gittiğini gören Rönesans insanları gibi bizler de dehşet içindeyiz; fakat artık hiçbir "teselli" yoktur:

> Bir kez daha büyük bir dehşete kapılıyoruz. Ama bilinmeyen dünyanın bu canavarını, eskisi gibi, yeniden tanrılaştırmayı kim ister? Bundan böyle bu bilinmeyene 'bilinmeyen' olarak tapınmak isteyen kim? Ah! Bu bilinmeyende tanrısız yorum olanakları çok fazla; yorumun alıklığı, deliliği, şeytanlığı çok fazla...[7]

6 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, I. Cilt, 2. Kitap, § 51. Çeviri bana ait –ç.n.

7 Bkz. *Şen Bilim* (*Die fröhliche Wissenschaft*), Asa Kitabevi, 2003, çev. Levent Özşar, s. 254, § 374.

Modernlerin bilimsel akılcılığı, demek ki, kendi başına bir sanrı, temelde antik kozmolojileri sürdürmenin bir şekli, insani bir "yansıtma"dır (daha sonra Freud tarafından kullanılacak olan bu türden sözcükleri çok daha önce Nietzsche kullanıyordu); yani, arzularımızı hakikat addetmenin bir yolu; her yönüyle bizden kaçan, anlamsız, çok şekilli ve kaotik bir malzeme üzerinde sözde bir denetim kurmanın yoludur.

Daha demin sana, çağdaş sanatın kurucuları olan Picasso ve Schönberg gibi isimlerden söz ettim: Aslında, onlar da Nietzsche'yle aynı dalga boyundadırlar. Bu isimlerin tablolarına bakar, müziklerini dinlersen, bizi davet ettikleri dünyanın, yapısı bozulmuş, kaotik, darmadağın, mantıksız bir dünya olduğunu; perspektif ve armoni kurallarının, geçmişin sanat yapıtlarına bahşettiği o "güzel birlik"ten mahrum kalmış bir dünya olduğunu görürsün. Bu sana, Nietzsche'nin elli sene önce düşünmeyi denediği şey hakkında uygun bir fikir verecektir – bu arada fark ettiğin gibi felsefe, çağının öncüsü olma konusunda, sanattan daha ileridedir.

Bu koşullarda, gördüğün gibi felsefi faaliyetin, evrene yapı bahşeden bilmem hangi kutsal düzeni temaşa etme faaliyeti olma şansı çok düşüktür. Felsefi faaliyetin, kelimenin tam manasıyla, en azından etimolojik manasıyla bir *theoria*, kutsalın şu ya da bu şekilde bir "temaşası" olması imkânsızdır. Tek ve ahenkli bir evren fikri en büyük illüzyondur. Soybilimci için, bu fikri yok etmek kuşkusuz riskli fakat yine de zorunludur.

Bununla birlikte Nietzsche, yine de bir filozoftur. Dolayısıyla onun da, diğer bütün filozoflar gibi, bizi çevreleyen gerçekliği bir şekilde anlaması; her halükârda, ve özellikle de kaotik ise, içinde yaşamayı öğrenmeye ihtiyaç duyduğumuz bu dünyanın en derin doğasını kavramaya çalışması gerekir!

Fakat, Nietzsche bu kaosun içinde, ne pahasına olursa olsun bir akılcılık aramak yerine, evren denilen ve onun *Hayat* ismini verdiği bu çelişkili güçler ağı içinde varolan iki farklı katmanı, iki büyük güç –veya yine kendi deyişiyle, itki ve içgüdü– türünü birbirinden ayırmayı önerir: Bu ayrıma göre, bir yanda, "tepkisel" güçler, diğer yanda ise "etkin" güçler vardır.

Nietzsche bütün düşüncesini bu ayrıma dayandıracaktır. Dolayısıyla derinlemesine anlaman için, bu fikir üzerinde biraz durmamız gerekecek; zira bu düşüncenin kökenleri ve uzantıları oldukça geniş bir alana yayılmıştır ve göreceğin gibi, bu yüzden, bir o kadar da aydınlatıcıdır.

İlk anda, tepkisel güçlerin, fikri boyutta "hakikat istenci"ni model aldığını söyleyebiliriz. Bu istenç, klasik felsefeyi ve bilimi teşvik eden şeydir. Siyasal düzlemde bu istenç, demokrasi idealinin gerçekleştirilmesine meyleder. İkinciler yani etkin güçler ise tersine, esasen sanat alanında geçerlidir ve doğal yapıları gereği aristokratiktirler.

Bu noktayı biraz daha yakından inceleyelim.

"Tepkisel" güçler veya duyulur dünyanın olumsuzlanması: bu güçlerin, modern akılcılığa özgü "hakikat istenci"nde cisimleşmesi ve demokrasi idealinde doruk noktasına çıkması hakkında

"Tepkisel" güçlerin çözümlenmesiyle başlayalım: *Bunlar, ancak başka güçleri yıkarak, sakatlayarak veya bastırarak etkide bulunabilen ve dünyaya yayılabilen güçlerdir*. Başka deyişle, bunlar, ancak bir şeylerin karşısında yer alarak varolabilir; "evet"ten ziyade, "hayır"la, "yana" olmaktansa "karşı" olma mantığı üzerinden ifade edilirler. Model burada hakikat arayışıdır zira hakikat, şöyle ya da böyle, hemen her zaman *olumsuzlukla* elde edilir; en başta hataları, sanrıları, yanlış düşünceleri reddetmek gerekir. Ve bu mantık, felsefe için geçerli olduğu kadar, pozitif bilimler için de geçerlidir.

Bu meşhur tepkisel güçler hakkında konuşurken Nietzsche'nin kafasındaki örnek, Platon'un ünlü diyaloglarıdır. Bu diyalogların birine rastgeldin mi bilmiyorum; ama, aşağı yukarı her zaman şu şekilde gelişen diyaloglardır bunlar: ●kuyucular –veya, bu konuşmalar tıpkı tiyatro oyunları gibi kimi zaman kamu önünde cereyan ettiğinden, izleyiciler– bir esas karakterle yapılan konuşmaya şahit olurlar. Bu kişi hemen her zaman Sokrates'tir. Diğer konuş-

macılar ise, kâh naif ve iyi niyetli kişiler, kâh Sokrates'i faka bastırmayı isteyip az çok düşmanca tavırlar sergileyen kişilerdir. Bu ikinciler, bilhassa da Sokrates'in o dönemdeki adlarıyla "sofistler"le, söylev, yani "retorik" ustası kişilerle karşı karşıya geldiği durumda karşımıza çıkar. Bunlar, Sokrates'in aksine, hakikati araştırmak peşinde olmayıp, sadece hitabet sanatıyla karşılarındaki insanları ikna ve cezbetmenin yollarını öğretmek peşindedirler.

Felsefi bir tartışma konusu –örneğin: cesaret nedir, güzellik, erdem nedir vb.– seçildikten sonra, Sokrates muhataplarına konu hakkındaki genelgeçer görüşleri, "harcıâlem" fikirleri birlikte belirlemeyi önerir; böylece bunlar, bir ilk çıkış noktası olarak alınacak ve daha sonra bu aşılarak, mümkünse hakikate ulaşılacaktır. Bir kere bu nokta tespit edildikten sonra tartışma başlar: Diyalog sanatı, yani diyalektik denilen şeydir bu. Sokrates muhataplarına sürekli sorular sorar; çoğunlukla da bunları, karşısındakilerin çelişki içinde olduğunu göstermek için yapar: İlk andaki kanaat ve fikirlerinin doğru olmadığını ve ilerlemek için uzun uzadıya düşünmele i gerektiğini göstermek için...

Platon'un diyaloglarıyla ilgili de bir şeyi bilmen gerekiyor – ve bu, Nietzsche'ye göre, Sokrates'in uyguladığı hakikat arayışında etkin olan "tepkisel" güçlerin tanımlanması noktasında önemlidir: Sokrates ile muhatapları arasındaki tartışma, gerçekte eşitsiz bir tartışmadır.

Sokrates, sorguladığı ve diyaloga girdiği kişiye göre daima bir adım önde başlar. Sokrates bilmiyormuş gibi yapar, safdilliyi oynar –yani tabir yerindeyse "müfettiş Columbo"ya benzer bir tarafı vardır–, halbuki gerçekte, konuşmanın nereye gideceğini mükemmelen biliyordur. Muhatabının karşısında önde oluşu, aslında iki kişinin eşit düzeyde olmayışındandır ve Sokrates, tıpkı köle karşısındaki efendi gibi, karşısındakinden ileride olmasına rağmen onun eşitiymiş gibi davranır. İşte Alman Romantiklerinin "Sokratik ironi" dediği şey budur: Burada ironi vardır, nitekim Sokrates bir oyun oynamaktadır. Sadece etrafındaki insanlardan daha ileride olmakla kalmaz, aynı zamanda, kendi kendine oynadığı oyunun da pekâlâ farkındadır.

İşte Nietzsche'nin, Sokrates'in tutumunu esasen *olumsuz* veya *tepkisel* addetmesinin sebebi de budur: Sadece aradığı hakikati, başka kanıların çürütülmesine dayandırdığı için değil, ama daha da önemlisi, hiçbir risk almadığı, kendini tehlikeye atmadığı ve pozitif hiçbir şey önermediği için. Sokrates yalnızca meşhur "mayotik" yöntemini (yani "dünyaya getirme sanatı"nı) uygulayarak, muhatabını sıkıntıya sokup, onu kendiyle çelişkiye düşeceği bir konuma düşürmekle yetinir; böylece ona gerçeği söyletebilecektir.

Putların Batışı'nın, demin okumanı tavsiye ettiğim, Sokrates'e ayrılmış bölümünde, Nietzsche, onu avını elektrikle çarparak uyuşturan vatos balığına benzetir. Çünkü diyalog, sonuçta daha doğru bir fikre erişmek amacıyla başkalarının söylediklerinin *çürütülmesiyle* ilerler. Öyleyse doğru düşünce, genelgeçer düşüncelerin karşısındadır; tıpkı akla uygun olanın çelişkili olanın veya "tutarlı olan"ın "tutar yanı olmayan"ın karşısında olması gibi. Doğru düşünce, doğrudan ve dolaysız olarak değil, daima dolaylı yoldan, yanılan güçlerin çürütülmesi üzerinden ortaya çıkartılır.

Gerçeğe duyulan Sokratik tutku ile, yani felsefi veya bilimsel düzlemde hakikate ulaşma istenci ile "tepkisel" güçler fikri arasında Nietzsche'nin kurduğu bağlantıyı, bu söylediklerimiz üzerinden kavrayabilirsin.

Nietzsche'nin gözünde, hakikat arayışı *iki yönden tepkiseldir*: Doğru bilgi, sadece *hataya, boş inanca ve yalana karşı verilen bir savaş* içinde kurulmakla kalmaz, daha genel olarak, *duyulur dünyaya içkin olan illüzyonlara karşı yürütülen bir mücadele* içinde şekillenir. Gerçekten de felsefe ve bilim ancak "duyulur dünya"nın karşısına "akli dünya"nın çıkarılması ile işleyebilir; öyle ki, "duyulur dünya" akli olan karşısında kaçınılmaz olarak değerden düşürülür. Nietzsche açısından canalıcı nokta budur ve bu fikri iyi anlaman önemli.

Nitekim Nietzsche, bütün bilimsel, metafizik ve dini gelenekleri –din derken bilhassa Hıristiyanlığı düşünmektedir– akıl lehine duyusallığı ve bedeni sürekli "hor görmek"le suçlar. Nietzsche'nin bilimler ve dinleri aynı kefeye koyması belki sana tuhaf görünmüştür. Fakat Nietzsche'nin bu düşüncesinde mantık hatası yok-

tur ve suçlaması tutarsız değildir. Nitekim metafizik, din ve bilim, bunları birbirinden ayıran ve hatta çoğunlukla zıtlaştıran bir sürü şeye rağmen, *ancak cismani dünyaya ait olmayan kavramlarla görülebilecek ve kavranabilecek ideal hakikatlere, akli kendiliklere ulaşmak gibi ortak bir iddiayı paylaşırlar*. Dolayısıyla hepsi de, cismani dünyaya karşı çalışırlar – ki "tepki" fikrine burada da yine rastlıyoruz; çünkü hepimizin bildiği gibi, duyular bizi sürekli yanıltırlar.

Basit bir örnek verelim ister misin? İşte bir tanesi: Sadece duyusal verilere –görme, dokunma gibi duyulara– bel bağlarsak, örneğin su, çeşitli ve farklı, hatta çelişkili şekillere girmiş gibi gözükür: Kaynayan su yakıcıdır; yağmur soğuktur; kar yumuşak, buz serttir vb. Halbuki *hakikatte* hep, aynı şeyle karşı karşıyayızdır. İşte bu yüzden, "akli" olana erişmek, "suyun fikri"ne, duyusal olmayıp tamamen akli olan bir bilimsel soyutlamaya ulaşmak için duyulur olanın ötesine geçmek, hatta ona *karşı* düşünmek gerekir – ki Nietzsche için, bu da yine tepkisel bir güçtür. Nitekim bugün su fikrini, duyusal olmayıp tamamen fikri olan bilimsel bir soyutlamayla, H_2O gibi kimyasal bir formülle ifade ediyoruz.

Doğru bilgiye ulaşmayı isteyen bilim adamı veya filozof açısından, veya Nietzsche'nin dediği gibi "hakikat istenci" açısından, hem yalandan ve yanılgıdan kaynaklanan bütün güçler, hem de özellikle de duygulanıma, bedene bağlı bütün dürtüler bir yana bırakılmalıdır. Kısacası, *sanat için birincil öneme sahip her şeyden sakınmak gerekir*. Ve Nietzsche'nin kuşkusu elbette, bu "tepki"nin ardında, salt hakikat endişesiyle aslında hiç ilgisi olmayan başka bir boyutun gizlenmiş oluşudur. Belki de çoktan, itiraf edilmemiş bir etik görüş, bazı değerlerdense başkalarının tercih edilmesi, "dünya hayatı"na karşı "öte dünya"dan yana olan gizli bir tarafgirlik...

Her durumda, tespit hayati önemdedir: Nitekim sadece hakikat arayışı değil, ayrıca demokratik hümanizm ideali de mahkûm edildiği takdirde, modern felsefenin ve onun üstünde yükseldiği "burjuva değerlerin" eleştirisi Nietzsche'nin gözünde tamamlanmış olur: Hem akılcılık hem de hümanizm yapısöküme uğratılmıştır! Çünkü bilimin ulaşmaya çalıştığı hakikatler, "özlerinde demokra-

tiktir"; yani bunlar, *herkes için, her zaman ve her koşulda geçerli olma iddiasındaki değerlerdir*. 2+2=4 gibi bir formül, hiçbir sınır tanımadığı gibi, sosyal sınıflardan, zaman ve mekândan, coğrafyadan ve tarihten bağımsızdır. Başka deyişle böylesi bir formül, *evrenselliği* hedefler; ve bu yüzden de –ki bu noktada Nietzsche'nin tespiti bence pek su götürmez– bilimsel hakikatler, gerçekten de hümanizmin temelinde yer alan değerlerdir. Yahut Nietzsche'nin söylemekten pek hazzettiği gibi bu değerler, "ayaktakımı işi", "halka özgü" ve baştan ayağa "anti-aristokratik"tirler.

Zaten, genelde cumhuriyetçi olan bilim adamlarının da bilimde sevdikleri şey budur: Bilim muktedirlere olduğu kadar güçsüzlere, zenginlere olduğu kadar fakirlere, halka olduğu kadar prenslere de hitap eder. Nietzsche'nin Sokrates'in halk kökenli olduğunu yeri geldikçe vurgulamayı sevmesi de bu yüzdendir; nitekim Sokrates, felsefenin ve bilimin mucidi, hakikat idealine yönelmiş tepkisel güçlerin ilk öncüsüdür. Yine, *Putların Batışı*'nda "Sokrates'in sorunu" başlıklı bölümde, demokratik dünya ile sanatın reddi veya Sokratik hakikat istenci ile çirkinlik arasında kurduğu paralellik de buradan kaynaklanır; gerçekten de Platon'un diyalogları, "ayrım" ve "otorite"yle damgalı aristokratik dünyanın sonuna işaret ediyordu ve diyalogların kahramanı Sokrates'in dillere destan bir çirkinliği vardı.

Bu bölümden bir parçayı, üzerine düşünmen için burada aktaracağım. Daha sonra sana bu bölümü ayrıntısıyla açıklayacağım; böylece Nietzsche'nin, basit yazıyormuş gibi göründüğünde bile okunması ne kadar zor olduğunu göstereceğim. Çünkü yazdıklarının asıl anlamı, bazen görünüşün tam tersi olabilir. İşte metin:

> Sokrates, kökeni gereği, halkın en alt tabakasındandı: Sokrates avamdı. Biliniyor, hâlâ bizzat görünüyor, ne kadar çirkin olduğu... Sokrates bir Yunanlı mıydı ki? Çirkinlik, melezlenmiş, melezlenme yoluyla ket vurulmuş bir gelişmenin anlatımıdır çoğu kez... Sokrates'le birlikte, Yunanlıların zevki, diyalektikten yana değişir: Ne oluyordu aslında burada? Her şeyden önce, böylelikle *seçkin* bir beğeni yenilmektedir; ayaktakımı, diyalektikle baş olmaktadır... İlkin kanıtlanmayı gerektiren, pek de değerli değildir. Otoritenin henüz iyi ahla-

> ka dahil olduğu 'gerekçelendirme'nin değil, emretmenin geçerli olduğu her yerde, diyaletikçi bir tür soytarıdır: Gülünür ona, ciddiye alınmaz. Sokrates kendisini ciddiye aldırtan soytarıydı...[8]

Bugün böylesi bir söylemin yaratacağı hoşnutsuzluğu gizlemek güçtür. Faşist ideolojinin bütün bileşenleri sanki toplanıp bir araya gelmiş gibi: "Avamın" elbette ki dışında bırakıldığı güzellik ve "seçkinlik" kültü, bireylerin sosyal kökenlerine göre sınıflandırılması, halk sözcüğü ile çirkinliğin eşanlamda kullanılışı, ulusun –ki burada Yunan ulusunun– yüceltilmesi, bilmem hangi yozlaşmayı açıklamak üzere başvurulan melezlik ihtimaliyle ilgili cansıkıcı kuşkular... Yok yok adeta! Yine de bu ilk izlenime takılma. Maalesef, bütünüyle yanlış olduğu için değil. Daha önce söylediğim gibi, Nazilerin Nietzsche'ye müracaat etmesi tesadüf değildi. Ancak bu izlenim, her şeye rağmen, Sokrates'in kişiliği hakkında Nietzsche'nin yaptığı derin yoruma karşı bir haksızlıktır. Bu yorumu külliyen reddetmek yerine, bu sözlerin derin anlamını mümkün mertebe ortaya çıkarmak üzere, biraz daha yakından ne söylendiğine birlikte bakmayı öneriyorum.

Bunu yapabilmek için, düşüncemizi zenginleştirmek ve gerçeğin diğer cenahını yani, Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı dünya tasvirinde tepkisel güçlerle yan yana duran şu meşhur *etkin güçleri* hesaba katmamız gerekiyor.

Etkin güçler veya bedenin onaylanması: Etkin güçlerin –bilimde değil– sanatta nasıl ifade buldukları ve "aristokratik" bir dünya görüşünde nasıl doruğa çıktıkları üzerine

Dünyada tepkisel güçlerin zıttı olan etkin güçlerin de varolduğuna ve bunların, başka güçleri sakatlamaya veya bastırmaya ihtiyaç duymadan etkide bulunabildiklerine daha önce değinmiştim. Bu güçler doğal yaşam alanlarını, felsefede veya bilimde değil sanatta bulurlar. *Nasıl ki, tepki, hakikat arayışı ve demokrasi ile du-*

8 *Putların Batışı*, s. 19, 20.

yulur dünyanın akli dünya adına reddi arasında gizli bir denklik varsa, aynı şekilde, sanat, aristokrasi ve duyulur veya cismani dünya ile etkin güçleri de birbirlerine bağlayan ince bir bağ vardır.

Bu bağa biraz daha yakından bakalım; çünkü bu, hem Nietzsche'nin Sokrates hakkında verdiği meşum yargıları anlamanı, hem de, nihayet Nietzsche'nin "ontoloji"sini, yani tepkisel ve etkin güçler bütünü olarak dünya üzerine yaptığı kapsayıcı tanımı kavramanı sağlayacak.

"Kuram insanı"nın, yani bahsettiğimiz gibi filozof veya bilginin tersine sanatçı, tartışmaksızın değerler vazeden, bize yeni "hayat perspektifleri" sunan kişidir. Sanatçı, yeni dünyalar yaratırken ne önerdiği şeylerin geçerliğini ispat etmeye *ne de hele bu geçerliği kendinden önceki eserleri reddederek kanıtlamaya ihtiyaç duyan* insandır. Aristokrat gibi dâhi de, herhangi bir şeye ya da kişiye hesap vermeden yönetir – bu arada, Nietzsche'nin tam da bu yüzden "inanılmak için kanıtlanmayı gerektiren pek de değerli değildir" dediğine dikkatini çekerim.

Kuşkusuz Chopin'i, Bach'ı, Rock veya Tekno müziğini sevebilirsin; Hollandalı ressamları veya çağdaş ressamları sevebilirsin ve hiç kimse de birini bırakıp diğerini alman için sana dayatmada bulunmayı aklından bile geçirmez. Hakikat söz konusu olduğunda ise tersine, bir noktada hüküm vermek zorunda kalırsın: Kopernik, Ptolemaios karşısında haklıdır ve Newton fiziği muhakkak ki Descartes fiziğinden daha doğrudur. Hakikat, bilim tarihini dolduran hatalardan sıyrılındıkça ortaya çıkan bir şeydir. Sanat tarihi ise tam aksine, en uyuşmaz eserlerin bir aradalığının mümkün olduğu bir alandır. Elbette sanat tarihinde de gerilimler ve kavgalar vardır. Hatta, estetik çekişmeler kimi zaman, hiçbir çekişmenin olmadığı kadar şiddetli ve tutkulu bir hal alırlar. Lakin bu çekişmeler asla "haklı veya haksız" terimleriyle sonuca bağlanamaz; daima açık çekişmeler olarak kalırlar ve hiç değilse ortalık durulduktan sonra, anlaşmaz tarafların her birinin eşit düzeyde hayranlık uyandırması mümkündür. Ama örneğin hiç kimse, Chopin "Bach'a göre haklıydı" veya Ravel "Mozart'a göre haksızdı" demeyi aklından bile geçirmez!

İşte kuşkusuz bu yüzden, Yunan felsefesinin ilk zamanlarından bu yana, iki tür söylem, sözcüklere başvurmanın iki farklı yoluyla ilgili düşünceler asla karşı karşıya gelmekten geri durmamıştır.

Bir yanda, diyalog vasıtasıyla hakikati arayan ve ona ulaşmak için de, cehalet, aptallık ve boş inancın çeşitli görünümleriyle mücadele eden Sokratik, tepkisel bir söylem modeli vardır. Diğer yanda, az önce söz ettiğim gibi, *hiçbir şekilde hakikati gözetmeyen fakat sadece cezbetmeyi, ikna etmeyi, salt sözcüklerin gücüyle dinleyicisinin onayını almak için onlar üzerinde neredeyse fiziksel bir etki yaratmayı amaç edinen sofistlerin söylemi vardır.* İlk tür söylem, felsefenin ve bilimin söylemidir: Dil, daha yüksek bir hakikatin emrinde bir araçtır sadece; anlaşılabilir ve demokratik Hakikat günün birinde herkes için geçerli olacaktır. İkinci tür söylem, sanatın, şiirin söylemidir: Sözler, yalnızca basit araçlar değildir, kendilerinde amaçtırlar; estetik tesirlerini –yani, etimolojiye başvuracak olursak (*aisthesis*, hissiyatı karşılayan Yunanca sözcüktür) *duyumsanabilir, neredeyse cismani bir etki*– gösterdikleri andan itibaren, farkında olmayı bilenler için, kendi başlarına bir değere sahiptirler.

Sokrates'in sofistlere karşı söz düellosunda kullandığı taktiklerden biri, bahsettiğimiz zıtlığı mükemmel bir şekilde açığa vurur: Büyük bir sofist örneğin, Gorgias veya Protagoras ihtişamlı bir söylevi tamamladığında, dinleyiciler henüz konuşmanın etkisinden çıkamamışken, Sokrates anlamamış gibi yapar; veya daha da iyisi, gösteri yerine kasten geç gelir. Hatipten "sözlerini *özetlemesi*"ni, mümkünse kısaca söylevinin ana fikrini formüle etmesini istemek için mükemmel bir bahanedir bu. Senin de pekâlâ anladığın gibi bu, imkânsız bir şeydir – işte bu yüzden Sokrates'in talebi Nietzsche'ye göre saf bir hamasetin göstergesidir! Ha bir ilan-ı aşkı "ana fikri"ne indirgemişsiniz, ha Baudelaire'den veya Rimbaud'dan şiirlerinden birini özetlemesini istemişsiniz! "Albatros" şiirinde ne anlatılır? Havalanma güçlüğü çeken bir kuş... Ya "Sarhoş Gemi"de? Güç durumda kalmış bir gemi... Sokrates, hemencecik birtakım tespitlerde bulunur; eğer rakibi, oyuna gelme gibi bir hataya düşerse vay haline! Nitekim, konu sanatsa, mese-

lenin söylemdeki hakikat değil, duyusal heyecanın büyüsü olduğu aşikârdır ve bu büyü de elbette, doğası gereği indirgemeci olan özeti kaldırmaz.

Az önce aktardığım metinde Nietzsche'nin, Sokrates'in "çirkinliği"nden bahsederken, demokratik ideoloji ile bu çirkinliği yan yana koyarken veya yine, aynı kitabın daha ileriki bölümlerinde "tasım darbeleri"yle muhataplarını yönlendirmekten hoşlanan "raşitiğin habisliği"ni lanetlerken ne demek istediğini şimdi daha iyi anlayabilirsin: Bütün bunlarda, faşizan ifadelerden çok, hakikat istencine; en azından, bu istencin geleneksel tepkisellik ve akılcılık formundaki haline duyulan nefreti görmek gerekir. Zira senin de fark etmiş olduğun gibi Nietzsche de, açıklama gerektiren bambaşka bir bağlamda, bir tür hakikatin peşindedir.

Aynı şekilde "melezlenmiş gelişme"den bahsettiğinde ve melezlik fikrini yozlaşmayla ilişkilendirdiğinde de, burada mutlaka ırkçılığın bir izini görmek gerekmez – her ne kadar, söyleminin yananlamlarının bunu düşündürmemesi mümkün değilse de... İfade edilişi ne kadar rahatsız edici ve muğlak da olsa, Nietzsche'nin ifade ettiği fenomende derin bir mana vardır; biz de şimdi bunu açıklığa kavuşturmaya çalışacağız: Güçlerin aralarında çarpışması ve birbirlerini engellemeleri olgusu –Nietzsche'nin 'melezlik' dediği şey– *hayatı güçten düşürür ve onu daha az yoğun, daha az önemli hale getirir.*

Nitekim, artık iyice anladığımız gibi Nietzsche'nin gözünde –görmenin, *theoria*'nın sözdağarı Nietzsche için o derece güvenilmezdir ki, belki de "kulağında" demeliydik– dünya bir *kozmos* değildir; ne Antiklerdeki gibi doğal, ne de Modernlerdeki gibi insanların iradeleriyle kurulan bir düzendir. Tam tersine dünya bir kaostur; durmaksızın çarpışan güçlerin, güdülerin, itkilerin indirgenemez çoğulluğudur: *Ama sorun, içimizde ve dışımızda çarpışan bu güçlerin, sürekli birbirlerine karşı durmaları ve hatta birbirlerini engellemeleri, dolayısıyla da kendi etkilerini azaltmaları, birbirlerini zayıflatmalarıdır. Bu yüzden de çatışma sırasında, hayat, diriliğinden, özgürlüğünden, neşesinden, kısaca gücünden yitirir* – Nietzsche bu noktada, psikanalizin habercisidir. Gerçekten

de psikanalize göre, bizi iyi yaşamaktan alıkoyan, hasta eden, zayıflatan ve Freud'un ünlü deyişine göre "haz almayı ve harekete geçmeyi" engelleyen şey, bilinçdışı psişik çatışkılar ve içsel çatışmalardır.

Pek çok Nietzsche yorumcusu, bilhassa da son dönemlerde, Nietzsche'nin düşüncesiyle ilgili muazzam bir hataya düştü; senin de aynı hataya düşmeni istemem: Bu yorumcular aceleyle, Nietzsche'nin hayatı daha özgür ve neşeli kılmak için, tepkisel güçleri reddetmeyi ve böylece sadece etkin güçleri tecrübe etmeyi, "kuru ve soğuk aklı" reddederek duyumsanabilir olanı ve bedeni özgürleştirmeyi önerdiğine inandılar.

Gerçekten de ilk bakışta epey "mantıklı" görünüyor. Yine de şunu bil ki, bu "çözüm", Nietzsche'nin "aptallık" dediği şeyin bir örneğidir: *Çünkü, tepkisel güçleri reddetmenin, bir kere daha gerçeğin bir kısmına muhalefet ederek bir başka tepkiye sıkışıp kalmak olacağı açıktır!* Dolayısıyla Nietzsche'nin önerdiği şey, "cinsel özgürleşme" veya bedenlerin özgürleşmesi yönünde bir talep veya herhangi bir anarşi türü değil, tersine, hayatı oluşturan muhtelif güçlerin mümkün mertebe denetim altında tutulan bir yoğunlaşması ve kademelendirilişidir.

İşte bu, Nietzsche'nin "*grand style*" [büyük üslup] dediği şeydir.

Ve bu düşünceyle birlikte, bir ahlak karşıtının ahlaki düşüncesinin temeline ineriz.

2. İyinin ve Kötünün Ötesinde: Ahlak Karşıtının Ahlakı veya "Grand Style" Kültü

Nietzsche'de bir ahlak aramakta, çelişkili bir yan var elbette – tıpkı *theoria*'sının yapısını araştırmakta çelişkili bir yan olduğu gibi. Nietzsche'nin dünyayı iyileştirmeye yönelik her türlü projeyi şiddetle reddettiğinden söz etmiştik hatırlarsan. Nietzsche'nin kendisini "ahlaksız"ın önde gideni olarak tanımladığını; Hıristiyanlıkla ilgili olsun olmasın her türlü özgecilik, merhamet, yardımseverlik fikriyle mücadele etmekten vazgeçmediğini bilmek için kitaplarının has okuyucusu olmak gerekmiyor.

Sana söylediğim gibi Nietzsche ideal kavramından nefret eder; örneğin modern hümanizmin ilk taslaklarına karşı öfkesi dinmeyen kişiler arasındadır; bu ilk taslaklarda Hıristiyanlığın solmuş izlerini görüyordu o. Bu bağlamda şöyle yazıyor Nietzsche:

> Evrensel insanlık sevgisini savunmak, pratikte, hastalıklı, gelişmemiş, yozlaşmış olan her şeyden yana *tercihte* bulunmaktır... Tür açısından ise, gelişmemiş, zayıf ve yozlaşmış olanların yitip gitmesi zorunludur.[9]

Düşkünleri gözetmeyişindeki hırs, hatta felaketlere duyduğu hayranlık kimi zaman düpedüz çılgınlığa varır. Yakınlarının anlattığına göre Nietzsche, Nice şehrinde birkaç evi tahrip eden depremi öğrendiğinde sevincini zaptedemiyor. O Nice ki, Nietzsche'nin tatil için gitmeyi sevdiği bir şehirdir; ama heyhat, felaket tahmin edildiğinden çok daha küçüktür. Neyse ki, bir süre sonra, Java adasını kırıp geçiren felaketi öğrendiğinde bir nebze olsun teselli bulur:

> "Bir anda yok olup giden iki yüz bin kişi" der dostu Lanzky'ye, "harika bir şey bu!.. Nice'in de, Nice ahalisinin de kökten yok olup gitmesi gerekirdi..."[10]

Dolayısıyla "Nietzsche'nin ahlakı"ndan bahsetmek abes değil mi? Nietzsche ahlakla ilgili ne teklif edebilir ki? Şayet hayat, bölük pörçük, kör güçlerden örülü bir ağ ise; değer yargılarımız, duruma göre az veya çok düşkün olabilen fakat her halükârda, dirimsel durumlarımızın semptomları olmak dışında bir anlam taşımayan belirtiler ise, Nietzsche'de en küçük bir etik telakki bulmayı beklemek niçin?

Gerçi, şimdi bahsedeceğim gibi, "solcu" Nietzsche'cileri cezbedebilecek bir hipotez mevcut; evet, kulağa ne kadar tuhaf gelse de, Nietzsche'yi çılgına döndüreceği şüphesiz, böylesi garip bir insan topluluğu mevcuttur. Bu insanlar, itiraf etmek gerekirse aşırı basi-

9 *Der Wille zur Macht* [Güç İstenci], § 151 (Fr. çev. Albert, Le Livre de Poche, s. 166); çeviriler benim –ç.n.

10 Nietzsche'nin mizacının bu yönüyle ilgili olarak bkz. Daniel Halévy, *Nietzsche*, Hachette, coll. "Pluriel", 1986, s. 489 ve devamı.

te kaçan bir şekilde, şöyle bir savlama üzerinde durdular: Dirimsel güçler içinde bazıları, tepkisel olanlar "baskıcı" iken, diğerleri yani etkin olanlar özgürleştirici ise, basitçe ikinciler yararına birincileri ortadan kaldırmak gerekmez mi? Ve hatta, bütün normların yasaklamak için olduğunu ilan etmek, "yasaklamanın yasak" olduğunu, burjuva ahlakının rahiplerin icadı olduğunu söylemek ve böylece sanat, beden, duyusallık söz konusu olduğunda geçerli olan itkileri özgürleştirmek gerekmez mi?

Öyle olduğuna inanıldı. Öyle görünüyor ki, bazıları hâlâ inanıyor... Altmışların muhalif hareketlerinin etkisinde, Nietzsche bu bağlamda okunmak istendi. Bir devrimci, bir anarşist, cinsel özgürleşmenin sözcüsü, bedeni zincirlerinden kurtaran biri gibi...

Nietzsche'nin anlaşılması güçtür; çünkü bu hipotezin sadece saçma değil, aynı zamanda Nietzsche'nin inandıklarına nasıl taban tabana zıt olduğunu görmek için yazdıklarını okumak yeterlidir. Nitekim Nietzsche, bir anarşist dışında her şey olabileceğini açık ve seçik söylemekten vazgeçmez; tıpkı, pek çokları arasında *Putların Batışı*'ndan aldığımız şu bölümün işaret ettiği gibi:

> Bir anarşist, toplumun *çökkün* tabakalarının sözcüsü olarak, güzel bir öfkeyle 'hukuk', 'adalet', 'eşit haklar' talep ediyorsa, kendisine acı çektiren şeyin ne olduğunu, yaşamda neyin yoksulu olduğunu kavrayamayan kültürsüzlüğünün baskısıyla yapıyordur bunu. Bir ilk neden içgüdüsü etkindir onda: Kendini kötü hissetmesinden birisi suçlu olmalıdır... 'Güzel öfke'si de iyi gelir ona, küfretmek bir zevktir, tüm sefil yaratıklar için – küçük bir güç sarhoşluğu verir.[11]

Bu analize (yine de diyerek) itiraz etmek mümkün. Fakat her halükârda 68 Mayıs'ının gençlik hareketlerine has o kızgınlığı, o özgürlükçü tutkuyu Nietzsche'ye atfetmek mümkün değildir. Hiç kuşkusuz Nietzsche bu harekette, "sürü ideolojisi" dediği şeyin bir yansımasını görürdü... Tabii ki buna da itiraz edilebilir. Ama onun, sosyalizm, komünizm veya anarşizm olsun, devrimci ideolo-

11 *Putların Batışı*, s. 84, 85, "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri", § 34.

jilerin her türüne karşı duyduğu bariz nefreti yadsımak herhalde mümkün değildir.

Üstelik, tek başına "cinsel özgürleşme" fikrinin bile, Nietzsche'de tam manasıyla dehşet uyandıracağı su götürmez. Nietzsche için bariz olan bir şey de şudur: Gerçek bir sanatçı, sanatçı sıfatını hak eden bir yazar, her şeyden önce, bu alanda itidalli olmalıdır. "Sanatın fizyolojisi" üzerine söylediği ünlü aforizmalarında sürekli geliştirdiği bir temaya göre "cinsel perhiz, sanatçının yapısıdır", sanatçı perhize sıkı sıkıya riayet etmelidir çünkü "sanatsal yaratımda harcanan güç, cinsel edimde harcananla aynı türdendir". Kaldı ki Nietzsche, ona göre, son derece vahim bir akım olan romantizmin ortaya çıkışından bu yana, modern hayatı karakterize eden tutkuların sökün edişine karşı ağzına geleni söylemiştir.

Öyleyse Nietzsche'ye bir şeyler söyletmeden yahut hakkında söz söylemeden evvel onu okumak gerekir.

Eğer bunun da ötesinde Nietzsche'yi gerçekten anlamak istiyorsak, sıkı bir okuyucu açısından net olması gereken şu noktayı da ilave etmek gerekir: Dirimsel güçlerin bir kısmını reddetmeye yönelik her türlü "etik" tavır, ister hayatın bir diğer boyutu yararına tepkisel güçlerle, ister "etkin" güçlerle işbirliği etsin, *ipso facto* en bariz tepkiselliğe saplanmış olacaktır! Ve bu söylemin, Nietzsche'nin tepkisel güçleri, sakatlayan ve kısırlaştıran güçler olarak tanımlayışının doğrudan sonucu olmak dışında, onun en açık ve en tutarlı tezi olduğu da kesindir; *Menschliches, Allzumenschliches*'te (*İnsanca, Pek İnsanca*), bu kez oldukça açık bir şekilde yazılmış şu bölüm buna delil sunabilir:

> Diyelim ki bir kimse, bilimin tininin coşkusuna kapılmış olsun, aynı zamanda bir o kadar da güzel sanatları ve müziği seviyor olsun ve bu çelişkiyi birini yok ederek ve diğerini zincirlerinden tamamen çözerek ortadan kaldırmanın olanaksız olduğunu düşünsün: O zaman yapacağı tek bir şey kalır; öyle büyük bir kültür binası kurmalıdır ki kendinde, her iki güç de, bu evin birer ucunda oturabilsinler ve ortalarında da bu ara güçler gerektiğinde başlayan kavgayı yatıştırmak için, üstün bir kuvvetle yer alsınlar...[12]

12 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2003, s. 229, 230, § 276.

Nietzsche'nin gözünde, nihayet kabul edilebilir olan ideal işte bu uzlaşıdır; diğerlerinden farklı olarak sahte bir şekilde hayatın dışında olmayıp tersine hayata sıkı sıkıya raptolmuş olan idealdir çünkü bu. Ve işte Nietzsche'nin –kendisi için önemli bir kavram olan– *büyüklük*'ten anladığı şey de tam olarak budur; yani nihayet *ahenge* ve *hiyerarşiye* kavuşturulmuş dirimsel güçlerin, bir ve aynı atılım içerisinde azami *yoğunluğa* ve mükemmel bir zarafete kavuştuğu "büyük mimari"nin ayırıcı özelliği olan büyüklük... Güç ancak *tepkisel olanlar da dahil bütün güçlerin*, ahenge ve hiyerarşiye tâbi tutulmasıyla serpilip gelişir ve hayat da ancak bu şekilde azalmaktan, zayıflamaktan ve sakatlanmaktan kurtulur. Bu yüzden, ister bireysel düzeyde ister kültürel düzeyde düşünelim, her büyük uygarlık, "zıt güçleri uyuma zorlamaktan ibaret olmuş ve bunu nispeten daha az uzlaşmaz olan öteki güçlerle kuvvetli bir uzlaşı sağlayarak, fakat bu güçlere boyun eğdirmeden, onları zincire vurmadan yapmıştır."

"Nietzsche'nin ahlakı"nı merak edenler için işte olası bir cevap: İyi hayat, *azami ahenge sahip olduğu için azami ölçüde yoğun olan*, (matematik bir ispatın, gereksiz yollara sapmadan ve boşu boşuna enerji sarf etmeden yapılmasındaki gibi) zarafet dolu olan hayattır; *yani dirimsel güçlerin, birbirleriyle çelişmeden, birbirleriyle çatışmadan ve kavga etmeden yani birbirlerini engellemeden ve zayıflatmadan, bazılarının başatlığında da olsa, aralarında ittifak kurdukları bir dünyadır; bu bazıları da elbette tepkisel güçlerden ziyade etkin güçler olmalıdır.*

Ve işte, Nietzsche'ye göre "*grand style*" budur.

Hiç değilse bu konuda, Nietzsche'nin düşüncesi kusursuz bir açıklığa sahiptir; "büyüklük" tanımı, olgunluk dönemi eserlerinin tamamında, tam bir netlik arz eder. Ölümünden sonra yayımlanan büyük kitabı *Güç İstenci*'nin bir bölümünde gayet güzel açıkladığı gibi "bir sanatçının büyüklüğü, doğurduğu 'güzel duygular'la ölçülmez", büyüklük "üslup büyüklüğünde"dir, yani, "içindeki kaosa söz geçirmek, kendi kaosunu biçim almaya zorlamak; mantıklı, basit, kategorik, matematiksel bir şekilde davranmak, kendi yasasını yapmak, işte büyük iddia!"

Bir kere daha net bir şekilde söylemek gerek: Nietzsche'nin felsefesinde bir tür anarşizm, özgürlükçü hareketleri önceleyen "solcu" bir düşünce görmek gibi yaygın, yaygın olduğu kadar da safdil bir hataya düşenler, bu tür metinlerle karşılaştıklarında şaşkınlığa kapılırlar. Daha vahim bir hata olamaz; ve "matematiksel" kesinliğe övgü, sarih ve keskin aklın yüceltilmesi de, hayatın muhtelif güçleri arasında kendilerine göre bir yer bulurlar. Son bir kez daha hatırlayalım: "Tepkisel" güçlerin, diğer güçleri yadsımadan ortaya çıkamayan güçler olduğu doğru olmakla birlikte, Nietzsche'nin gözünde son derece meşru olan Platonculuk eleştirisinin ve daha genel olarak her türlü ahlaki akılcılık eleştirisinin, akılcılığın bütünüyle, öylece bir yana atılmasını doğurmadığı kabul edilmelidir. Böylesi bir kökten ret bizatihi tepkisel olurdu. Dirimsel güçlerin layıkıyla ifade edildiğinin işareti olan bu büyüklüğe erişmek için, söz konusu güçleri, birbirlerini zayıflatmayacak şekilde hiyerarşiye sokmak gerekir – ve bu tür bir hiyerarşide, akılcılık da kendi yerini bulmalıdır.

Öyleyse akıl ile tutkular arasındaki mücadelede iki tarafı da dışarıda bırakmamak, basit ve çiğ bir "aptallığa" saplanıp kalmamak için akıl hilafına tutkuları tercih etmemek gerekir.

Bunu ben söylemiyorum, Nietzsche söylüyor, hem de kitaplarında, pek çok yerde: "Bütün tutkuların zararlı oldukları, aptallığın ağırlığıyla kurbanlarını ezdikleri bir zaman vardır – ve bir de, daha geç, çok daha geç bir dönemde, ruh ile uyuştukları 'tinselleştikleri' başka bir dönem vardır."[13] Nietzsche'nin anarşist okuyucularına ne kadar tuhaf görünse de, etik bir ölçüt sunan işte bu "tinselleşme"dir. İçimizdeki tepkisel güçleri "aptalca" bir yana atmak yerine onlara boyun eğdirterek "*grand style*"e ulaşmamızı sağlayacak olan da işte bu "tinselleşme"dir; bu sayede "içimizdeki düşman"ı dışlamak ve böylece kendimizi zayıf düşürmek yerine, onu kendimize mal etmekle neler kazanacağımızı anlarız.

Bunu da yine ben söylemiyorum, en sade şekilde bizzat Nietzsche söylüyor:

13 *Putların Batışı*, "Doğaya Aykırı Bir Tezahür Olarak Ahlak", § 1.

> Tinselleşmemizin bir diğer kazanımı kindir. Kin, en derinde, düşmanlara sahip olmanın faydasını anlamaktan ibarettir: Bizler, ahlak ve Hıristiyanlık karşıtları bizler, Kilise'nin bekasını çıkarımıza görüyoruz... Aynı şey büyük siyasa için de geçerli. Yeni bir eser, genç bir imparatorluk örneğin, dosttan çok düşmana ihtiyaç duyar. Aykırılığında hisseder kendini, kendi zorunluluğunu. İçimizdeki düşmana karşı da başka türlü davranmayız: Burada da kinimizi tinselleştirdik yine, burada da anladık onun kıymetini.[14]

Deccal adını alan ve Hıristiyan değerlerinin en azılı düşmanı olan Nietzsche, bu bağlamda açık ve seçik bir şekilde "Hıristiyanlık idealinin devamı, en arzu edilir şeylerden biridir"[15] diyor; çünkü bu ideal, tanıdığı mücadele imkânıyla, daha da yükselmemizin bir aracıdır.

Buraya kadar olan biteni, bilhassa da tepkisel ve etkin güçler arasındaki farkı anladıysan, bu yazılar seni şaşırtmış olamaz – halbuki tam aksine Nietzsche'nin kötü okuyucuları açısından bunlar anlaşılmaz ve çelişkilidir. Bizi daha iyi bir hayat aramaya sevk etmesi gereken "Nietzscheci ahlak"ın abecesi de elbette bu "büyüklük"tür. Bu ahlakın mantığı da yavaş yavaş açıklık kazanmaya başladı: Bütün güçleri içimizde uyumlu hale getirmemizi ve böylece de daha *yoğun*, yani çeşitlilik açısından daha zengin ve aynı zamanda da –"güç istenci" sözünde geçerli olan manada– daha "güçlü" bir hayat sürmemizi sadece bu büyüklük mümkün kılabilir. Daha ahenkli olacağı için daha güçlü bir yaşam: Ama ahenk burada, Antiklerin ahenginden farklı olarak barış ve huzurun koşulu değil, güçten düşüren çatışmaları ve zayıflatan budanmaları ortadan kaldıran, daha büyük bir gücün ahengidir.

14 *A.g.e.*, § 3.

15 Bkz. *Güç İstenci*, § 409: "Hıristiyanlığın kansız idealine karşı savaş açtım (ve ona yakından temas eden her şeye de); yıkmak değil, tiranlığına son vermek amacıyla. [...] Hıristiyanlık idealinin devamı en arzu edilir şeylerden biridir: sadece onun yanında ve belki de onun üstünde kıymet kazanmak isteyen idealler yüzü suyu hürmetine bile olsa – zira bu idealler için düşman gerektir ve daha güçlü hale gelmek için daha güçlü düşmanlar gerektir. Böylece biz ahlak karşıtları, ahlakın gücünden istifade ediyoruz: Muhafaza etme güdümüz, düşmanlarımızın güçlerini korumasını arzular – o sadece böylesi düşmanlara efendi olmak ister."
(Bu kitaptan zikredilen parçaların çevirisi bana ait. –ç.n.)

İşte bu yüzden "güç istenci" kavramının, yüzeysel okuyucuların anladıklarını sandıkları şeyle en ufak bir ilgisi yoktur. Daha fazla ilerlemeden önce, biraz da bundan bahsedelim.

"Varlığın en has özü" olan güç istenci. Güç istenci kavramının doğru ve yanlış anlamları

"Güç istenci" kavramı o derece temel bir kavramdır ki Nietzsche bu kavramı yaptığı gerçeklik tanımının merkezine yerleştirmekten çekinmez. Bizim deyişimizle "ontoloji"sinin veya bizzat Nietzsche'nin pek çok defa kullandığı tabirle "Varlığın en has özü"nün doruk noktasında bu kavram vardır.

Bu noktada, yaygın olduğu kadar vahim de olan bir yanlış anlamayı ortada kaldırmak gerekiyor: Güç istencinin iktidar hevesiyle, yahut herhangi bir "mühim" mevkii işgal etmekle yakından uzaktan ilgisi yoktur. Söz konusu olan bambaşka bir şeydir. Bu, yoğunluğa ulaşmayı isteyen ve sana bahsettiğim gibi, tanım gereği bizi güçten düşüren içsel çatışmaları ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırmayı amaçlayan bir istençtir. Çünkü bu güçler birbirlerinin etkisini silerler ve sonuçta içimizdeki yaşam sönükleşir ve azalır. Demek ki bu istencin, fethetmekle veya para ve iktidar sahibi olmakla ilgisi yoktur. Bu istenç, hayatı azami yoğunluğa ulaştırma yönünde hissedilen derin bir arzudur; parçalanmış olduğundan fakir ve zayıf düşmüş bir hayata değil, tam aksine canlılığı ve yoğunluğu mümkün mertebe fazla olan bir hayata duyulan arzudur.

Bir örnek verelim mi? Suçluluk duygusunu, hani denir ya, "kendi kendimizi yediğimiz" zamanları düşün: Bu iç çatışmadan daha kötüsü yoktur; içinden çıkamadığımız bir durumdur ve her türlü neşeyi alıp götürecek derecede bizi felç eder. Ayrıca, fark edilmeden gelip geçen, binlerce küçük "bilinçdışı suçluluk"un var olduğunu da düşün. Bunlar, küçük olmalarına karşın, sahip olduğumuz "güç" açısından yıkıcı etkiler üretirler. Yine bu manada, örneğin bazı spor dallarında, kendini bırakmak yerine kasmaktan bahsedilir; sanki derinde bir vicdan azabı, bilinçdışı bir kaygı bedenimizi ele geçirmiş gibi..

Güç istenci, güce sahip olma istenci değildir. Yine Nietzsche'nin söylediği gibi "istencin istenci", yani kendi kendini, kendi gücünü isteyen istençtir. İçsel çatışmalarla, halledilememiş sorunlarla, suçluluklarla zayıflamak istemeyen istençtir. Dolayısıyla bu istenç sadece "*grand style*" içerisinde ve onun sayesinde mümkün olabilir. Yani bizi bitiren, bizi "ağırlaştıran" ve bizi bir "dansçı"nın masumiyeti ve hafifliğiyle yaşamaktan alıkoyan korkularla, vicdan azaplarıyla, pişmanlıklarla, bütün o iç çekişmelerle hesabı görebileceğimiz bir hayat modeli içerisinde ancak, böylesi bir istenç mümkün olabilir.

Bunun ne ifade ettiğini biraz daha somut şekilde anlamaya çalışalım.

"Grand style"'in somut bir örneği: Serbest hareket ve "kasılı" hareket. Klasisizm ve romantizm

"*Grand style*"in somut bir imgesini kafanda kurmak istiyorsan, zor bir sanatla veya sporla uğraşırken –ki hepsi de zordur– ve mükemmel harekete ulaşmaya çabalarken yaşadıklarımızı düşünmen yeterlidir.

Yayın kemanın tellerinde, parmakların gitarın sapında gidip gelişini veya daha da kolayı, teniste atılan servisi veya yapılan karşılamayı örnek alalım. Bir şampiyonun attığı topu izlerken, her şey tam anlamıyla şaşkınlık verici bir basitlik ve sadelik içinde cereyan eder gibidir. Şampiyon, görünürde en küçük bir efor sarf etmeden, su gibi akan hareketlerle, topu hayret verici bir hızla yollar: Bunun tek nedeni, *harekete katılan güçlerin mükemmel bir uyum içinde oluşudur. Hiçbir çatışma, enerji israfı olmadan, yani Nietzsche'nin kelimeye verdiği anlamla sıfır "tepkisellikle", güçlerin tekmili birden en mükemmel ahenk içinde işbirliği eder.* Sonuç: yetenek sahibi genç insanlarda rastladığımız güç ve güzelliğin hayranlık verici bir aradalığıdır.

Tersine spora veya sanata geç bir dönemde, ileri yaşta başlayanlarda, düzeltilemeyecek türden kaotik, uyumsuz veya pek güzel tabir edildiği gibi "kasılı" hareketlere rastlarız. Bu kişi kendini kasar,

bırakmaktan çekinir... ve durmadan kendi kendini yiyip bitirir öyle ki, başarısız olduğu her seferinde kendini küçük düşürecek noktaya gelir. Durmaksızın kendiyle çatıştığından, rakibinden ziyade kendiyle mücadele eder. Bu manzarada eksik olan sadece zarafet değil güçtür ve bunun sebebi de basittir: Harekete geçen güçler ittifak etmek yerine birbirlerine karşı koyar, birbirlerini baltalar ve engellerler, öyle ki, hareketlerdeki beceriksizliğe güçsüzlük eşlik eder.

İşte Nietzsche'nin aşmayı önerdiği şey budur. Gördüğün gibi tam da bu yüzden Nietzsche, yeni bir ideal, bir başka put önermez –bu çelişkili bir şey olurdu– zira, ortaya koyduğu model, bugüne kadar bilinen bütün ideallerden farklı olarak hayatın içine raptolmuş bir modeldir. Bu ideal hiçbir şekilde "aşkın" olmak, hayatın üstünde, dışsal ve yüce herhangi bir konuma sahip olmak iddiasında değildir. Söz konusu olan daha ziyade, gayretkeş çabalara girmeden, enerji israf etmeden, azami güce sahip ahenge ulaşmak adına, kendi içindeki muazzam çeşitliliğe düzen getiren sanatçının veya bir şampiyonun "serbest hareket"ini model alan bir hayatın nasıl olabileceğini tahayyül etmektir. İşte Nietzsche'nin, Sokrates'ten bu yana hayata karşı mücadeleyi, onun zayıflatılmasını salık veren bütün "tepkisel" ahlakları uğruna reddettiği "ahlak görüşü" en temelde budur.

Böylece, öz denetimi kurmak konusunda yetersiz oldukları ortaya çıkan bütün diğer davranış şekilleri *grand style*'in karşısında yer alır. Öz denetimi kurmak ancak, içimizdeki güçleri mükemmel bir şekilde ahenge ve hiyerarşiye kavuşturmakla mümkündür.

Bu açıdan, "hayat tarzında özgürleşme"yi savunan kimi ideolojilerin ön plana çıkarmak istediği tutkuların serbest bırakılması, en vahim şeylerden biridir çünkü bu serbesti, güçlerin birbirlerini bozmasıyla ve dolayısıyla da tepkiselliğin ön plana çıkışıyla eş anlamlıdır daima.

Böylesi bir bozulma, tam da Nietzsche'nin çirkinlik dediği şeyi tanımlar. Çirkinlik, sökün etmiş tutkular aralarında çarpıştıklarında ve böylece birbirlerini zayıflattıklarında ortaya çıkar her zaman: "İçten gelen dürtüler arasında yeterli uyum sağlanmamışsa, çelişki varsa, bu durumda örgütleyici gücün, istencin zayıfladığı

sonucuna varmak gerekir..."[16] Bu koşullarda, güç istenci sönükleşir ve neşe, kendiliğinden hınç duygusuna götürecek suçluluk duygusuna bırakır yerini.

Sana "*grand style*"in yani etkin ve tepkisel güçleri uzlaştıracak bir sentezin ancak sahici "güce" ulaştıracağı fikrini anlatmak için verdiğim örnek –tenis şampiyonu örneği–, elbette Nietzsche'nin kendi örneği değil. Nietzsche'nin kafasında başka referanslar, kendi verdiği örnekler var ve bir gün gerçekten Nietzsche'yi okumak istersen, bu referanslardan hiç değilse birine aşina olman faydalı olur. Bu referans klasisizm ile romantizm arasındaki karşıtlıktır.

Basitleştirmek adına, klasisizmin Yunan sanatının ve ayrıca 17. yüzyıl klasik Fransız sanatının temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz: Molière'in veya Corneille'in oyunları, matematikteki figürler gibi şekil verilmiş ağaçlarıyla "geometrik" bahçe sanatı...

Günün birinde müzelerimizde, antik döneme ayrılmış salonlardan birini ziyaret edersen, –klasik sanatın mükemmel örnekleri olan– Yunan heykellerinin, tipik mi tipik iki özellikle tanımlandığını gözlemleyebilirsin: Figürlerin vücut orantıları mükemmeldir ve bilhassa da uyumlu yapılmışlardır ve yüzlere, mutlak bir dinginlik ve sükûnet hakimdir. Klasisizm, uyumu ve aklı merkeze oturtan bir sanattır. Büyük ölçüde romantizmin karakteristiği olan duygusal taşkınlıklardan vebadan çekinir gibi çekinir.

Bu karşıtlığı uzun uzadıya geliştirebiliriz fakat burada önemli olan şey, Nietzsche'nin bu zıtlığı nasıl kullandığı ve onun gözünde bu zıtlığın neden bu kadar önemli olduğunu anlaman.

Nietzsche'de sürekli tekrar eden bir temaya göre, Klasiklere özgü "mantıksal sadelik", "*grand style*"in ortaya koyduğu "görkemli" hiyerarşiyi sezmenin en iyi yoludur. Nietzsche bu konuda da yine gayet açık konuşuyor:

> Güzelleşme, güç fazlalığının sonucudur. Güzelleşmeyi, muzaffer bir istencin, yoğun bir eşgüdümün, tüm şiddetli arzulara ahenk kazandırmanın, sarsıl-

16 *Güç İstenci*, II, § 152.

> maz bir dikey dengenin ifadesi olarak görebiliriz. Mantıksal ve geometrik sadeleştirme, güç artışının bir sonucudur.[17]

Nietzsche'nin, onda aklı küçümseyen birini, mantık hilafına duyuların ve vücudun özgürleşmesini savunan bir düşünürü görmek isteyen herkesi nasıl hatalı çıkardığını bir kere daha gördün umarım. Nietzsche açık ve seçik şöyle ilan ediyor: "Duygusal heyecanların düşmanıyız biz!" Sanatçı sıfatını hak edenler, "duyguya, duygusallığa, ruhsal inceliğe karşı nefret" geliştirmeyi bilenlerdir; "parçalanmış, kararsız ve muğlak olana, hınçla yapılmış her şeye karşı nefret..."[18] Zira "klasik olmak için, bütün yeteneklere, görünüşte çelişkili ve şiddetli olan bütün arzulara sahip olmak gerekir; ama bunların hepsi de, aynı boyunduruk altında beraberce yürümelidir"; bunu yapabilmek için ise "her şeyden önce mantığın katılığına, aklıbaşındalığına ve soğukluğuna" ihtiyaç duyulur.

Daha açık bir şekilde söylenemez: Klasisizm, "*grand style*"in mükemmel bir tecessümüdür. Bu yüzden Nietzsche, duygusal bir romantik olarak gördüğü Victor Hugo'ya karşı, Descartes'çı bir akılcı addettiği Corneille'i tutar; Corneille,

> aristokratik bir uygarlığa ait şairlerden biridir; bunlar belki de daha keskin olan duyularını ***bir kavrama uydurmayı*** [vurgu Nietzsche'ye aittir] ve renklerin, seslerin ve biçimlerin kaba saba taleplerine, sarih ve rafine bir akılcılığın yasasını dayatmayı şeref meselesi haline getirmiş insanlardır; bu yüzden de bana göre bu şairler, büyük Yunanlıların izindedir...[19]

Yunan ve Fransız klasiklerinin başarısı, Nietzsche'nin manidar bir şekilde "kösnül ayaktakımı" dediği güruha karşı muzafferane bir mücadele vermesidir; bu ayaktakımı, "modern" müzisyenler ve ressamların, yani romantiklerin, yapıtlarına seve seve baş karakter olarak seçtikleri insanlardır.

---

17 *Güç İstenci*, § 152.
18 *A.g.e.*, § 152.
19 *A.g.e.*, II, § 337.

Klasiklerin dâhi insan tipinin aksine, romantik kahraman, tutkularıyla yıpranmış ve dolayısıyla da zayıf düşmüş bir kişi olarak tasvir edilir. Aşktan yana talihsizdir, iç çeker, ağlar, saçını başını yolar, sızlanır ve ihtiraslarının işkencesinden ancak yaratım faaliyetinin ıstırabına düşerek sıyrılabilir. İşte bu yüzden, genelde, romantik kahraman, hasta, hatta benzi soluk biridir ve daima genç ölür; sahip olduğu güçler dengeye ulaşamadığından, onu içten içe yer bitirir: Nietzsche'nin en sonunda Wagner'den ve Schopenhauer'den nefret etmesinin sebebi de budur. Yine Mozart'ı veya Rameau'yu, Schumann ve Brahms'a tercih etmesinin; yani "klasik ve matematiksel" müziği "romantik ve duygusal" müziğe tercih etmesinin sebebi de budur.

Son noktada, sen de fark edeceksin, bütün felsefeler için geçerli olan önemli bir boyut da, pratik bakış açısının teorik olanla iç içe girmesi ve etiğin ontolojiden ayrılmaz oluşudur; nitekim bu büyüklük ahlakında da, her şeyden önde gelen yoğunluktur ve güç istenci, bütün diğer değerlerden üstündür. "Hayatta gücün aşamalarından başka değerli hiçbir şey yoktur!"[20] Bu da ahlak karşıtı Nietzsche için de bazı değerlerin, bir ahlakın mevcut olduğu manasına gelir.

Savaş sanatlarını memnuniyetle tatbik eden biri gibi, *grand style* insanı da, gayretkeş görünmekten fersah fersah uzakta, zarafetle hareket eder. O, terlemez. Dağları aşarken, bunu belirgin bir çaba göstermeden, dinginlik içinde yapar. Sahici yani şen bilginin, daha yüksek bir hakikate dayanarak, teoriyle ve hakikat istenciyle dalga geçmesi gibi, Nietzsche de, ahlakla başka bir ahlaka yaslanarak dalga geçer.

Aynı şey Nietzsche'nin kurtuluş doktrini için de geçerlidir.

3. Benzersiz Bir Kurtuluş Düşüncesi: *Amor Fati* (Şimdiki Anı, "Kader"i Sevmek) Doktrini, "Oluşun Masumiyeti" ve Ebedi Dönüş

Burada da aynı şekilde kimileri sana Nietzsche'de bir kurtuluş düşüncesi aramanın beyhude olduğunu söyleyecekler.

20 *Güç İstenci*, Giriş, § 8.

Gerçekten de, nasıl olursa olsun Nietzsche'nin gözünde kurtuluş doktrinleri, nihilizmin olgun bir ifadesidir; yani, artık senin de bildiğin gibi, "capcanlı dünya hayatı"nın, ondan daha üstün, farazi bir "fikri öte dünya" adına yadsınmasının ifadesidir. Elbette Nietzsche, bu türden doktrinlerin savunucularını alaya alarak, onların bile isteye nihilist olduklarını, hayattan ziyade hiçliği sevdiklerini itiraf etmediklerini söyler: "Hiçlik denmez tabii buna: "Öte" denir ya da "Tanrı" ya da "Hakiki Hayat" denir ya da nirvana, kurtuluş, kutsanmışlık..." ama "dinsel-ahlaksal idiosenkrazi alanından edinilme bu masum retorik, burada hangi eğilimin derin sözcüklerin kılığına büründüğü kavranınca, hemen çok daha az masum görünmeye başlar: Yaşam düşmanı eğilimdir bu."[21] Kurtuluşu Tanrı'da veya onun yerine koyulmak istenen bir başka aşkınlık figüründe aramak, yine onun deyişiyle "yaşamın, doğanın, yaşama isteminin düşman ilan edilmesi"dir; "dünyevi"liğin her türlü yalanlanması için, her türlü "öte dünya" yalanı için[22] bir formüldür.

Bu açıklamaları okuyunca Nietzsche'ci nihilizm eleştirisinin, herhangi bir "öte dünya"da, bir "ideal"de hayatı "doğrulayabilecek", ona anlam verebilecek ve böylece bir şekilde ölümlü olma talihsizliğini telafi edebilecek bir şeyler bulma projesine, kısacası kurtuluş doktrinine nasıl mükemmel bir şekilde uygulanabileceğini anlamışsındır. Bütün bunlar artık sana hitap etmeye, tanıdık gelmeye başlıyor.

Fakat bu durum, her türlü bilgelik ve saadet arayışının Nietzsche'nin gözünde uzak durulması gereken şeyler olduğu anlamına gelir mi? Pek sayılmaz. Tersine ben Nietzsche'nin bütün gerçek filozoflar gibi bilgeliği aradığına inanıyorum.

Pek çok başka pasaj gibi *Ecce Homo*'nun –son derece mütevazı– "Niçin bu kadar bilgeyim" başlıklı ilk bölümü de bu söylediğime delil gösterilebilir. Nietzsche son eserlerinde bizlerle paylaştığı bu bilgeliği, ünlü –fakat ilk anda son derece karanlık görü-

21 *Der Antichrist;* Türkçesi: *Deccal,* çev. Oruç Aruoba, İthaki Yay., 2003, § 7.

22 *A.g.e.,* § 18.

nen– "ebedi dönüş" doktrininde bulur. Bu doktrin de, diğerleri gibi pek çok yoruma, pek çok yanlış anlamaya konu olduğu için, meselenin özüne değinmek gerekecek.

Ebedi dönüşün anlamı: nihayet tamamen dünyevi, putsuz ve Tanrısız bir kurtuluş doktrini

Nietzsche'nin, ünlü ebedi dönüş düşüncesini istediği gibi açıklığa kavuşturmaya ve geliştirmeye zaman bulamadığını, hastalığının bunu temelli imkânsız kıldığını söylemek gerekiyor. Bununla birlikte Nietzsche, düşünce tarihine gerçek katkısının, en orijinal getirisinin bu en son doktrinde yattığına tamamen kani idi.

Hepsi bir yana, doktrinin merkezi düşüncesinin insanı etkilememesi mümkün değil. Bu düşünce aslında, "inançlı" olmayan herkesi –yani itiraf etmek gerekirse içimizden pek çok kişiyi– ilgilendiriyor: Öte dünya, *kozmos* veya kutsallık diye bir şey yoksa, hümanizmin kurucu idealleri mecalsiz kalmışsa, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak bir yana, daha da temelde, neyin yaşamaya değer olduğuna, neyin sıradan olduğuna nasıl karar vereceğiz? Bu ayrımı yapmak için, yüzümüzü herhangi bir ufka çevirmemiz ve orada dünyaya aşkın bir ölçüt aramamız gerekmez mi? Ve eğer ufkumuz umutsuzluk verecek şekilde boşsa, nereye başvuracağız?

Ebedi dönüş doktrini, Nietzsche tarafından, işte bu soruya bir cevap getirme amacıyla geliştirilmiştir. Basitçe bize, en nihayet tamamen *dünyevi bir ölçüt*, neyin yaşanmaya değip neyin değmediğini ayrıştırmak için bir ölçüt sunmak amacıyla... İnananlar için bu doktrin baştan hükümsüzdür. Fakat siyasal veya başka türden militan bağlanmaların yeterli olmadığını düşünen, inançsız diğer insanlar için, meselenin önemli olduğunu itiraf etmek gerekiyor.

Öte yandan, meselenin kurtuluş sorunsalıyla ilgili olduğu konusunda hiç şüpheye yer yoktur. Bu konuda ikna olmak için, Nietzsche'nin bu düşüncesini takdim ederken, onu dinlerle kıyasladığını düşünmek yeterlidir. Nietzsche'ye göre bu düşünce, "hayatı, gelip geçici olduğu için küçük görmeyi öğreten, yüzünü *baş-*

ka bir dünyaya çeviren bütün dinlerden" fazlasını içerir; öyle ki, bu görüş "en yüce, en özgür, en dingin ruhların *dini*" haline gelecektir. Bu doğrultuda Nietzsche açıktan açığa, "dinin ve 'metafiziğin' yerine ebedi dönüş"ün[23] geçmesini önermiştir – tıpkı *theoria*'nın yerine soybilimi, ahlaki ideallerin yerine *grand style*'i önermesi gibi. Nietzsche'nin bu kadar kuvvetli anlamlara sahip terimleri üstünkörü kullandığını farz etmeyeceksek –ki bu çok düşük bir ihtimaldir–, bunları neden, fazlasıyla orijinal ve güçlü gördüğü kendi felsefesine tatbik ettiğini sormamız gerekiyor.

Peki ebedi dönüş düşüncesi ne öğretiyor? Bilgelik ve kurtuluş meselelerini, farklı bir yolla da olsa, ne açıdan yeniden ele alıyor?

Sana, daha sonra geliştireceğimiz kısa bir cevap vereceğim: Şayet artık aşkınlık yoksa; idealler veya, Tanrı'nın ölümünden sonra, ahlaki veya siyasi ütopyalar şeklinde "insanileştirilen" bir öte dünyaya kaçış şansı yoksa (örneğin "insanlık", "vatan", "devrim", "cumhuriyet", "sosyalizm" gibi), *neyin yaşanmaya değip neyin değmeyeceğini, dünya hayatında, bu dünyada ve bu hayat içerisinde kalarak öğrenmek gerekir. Kayıp, sıradan, tepkisel ve tükenmiş hayat tarzlarını, yoğun, yüce, cesaret dolu ve farklılıklarla zenginleşmiş hayat tarzlarından ayırmayı burada ve şimdi bilmek zorundayız.*

Dolayısıyla ilk fikir şu: Nietzsche'ye göre kurtuluş, tamamıyla dünyevi olmalı; köklerini, hayatın dokusunu oluşturan güçler ağında bulmalıdır. Yine burada da, varoluşu, güya hayatın dışında ve üstünde olan bir ilke adına yargılamak ve mahkûm etmekten başka bir şeye yaramayan yeni bir ideal, yeni bir put icat etmek değildir söz konusu olan.

Bu nokta, Nietzsche'nin son döneminde yazdığı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün girişindeki son derece önemli bir bölümde açıkça ifade ediliyor. Nietzsche burada, put düşmanlığı tavrını sürdürerek, okuru dine küfür mefhumunun anlamını tersyüz etmeye çağırıyor:

23 *Schlechta* baskısı, III, 560.

> Yalvarırım size, kardeşlerim, yeryüzüne bağlı kalın, ve inanmayın size dünyaötesi umutlardan söz açanlara! Ağı saçanlardır onlar, bilerek bilmeyerek!
>
> Hayatı horgörenlerdir onlar, çürüyen ve ağılanmış kişiler – yeryüzü bıkmıştır onlardan: Bırakın gitsinler!
>
> Bir zamanlar Tanrı'ya karşı işlenen günah en büyük günahtı ama Tanrı öldü, onunla birlikte öldüler o günahkârlar da. Yeryüzüne karşı günah işlemek şimdi en korkuncudur, ve bilinmezin özünü yeryüzünün anlamından üstün tutmak!

Nietzsche, "materyalist" yönelimli bütün felsefelerin, yani, hayat denilen gerçekliğe üstün bazı idealler vazetme manasında "idealizm"i kararlılıkla reddeden bütün düşüncelerin 20. yüzyılda manifestosu haline gelecek şeyi, hiç kimsenin yapamadığı şekilde, birkaç satırda tanımlıyor. Böylelikle, senin de gördüğün gibi, dine küfrün anlamı değişiyor: 17. yüzyılda ve hatta 18. yüzyılda bile, açıktan açığa ateizmi savunanlar hapse ve hatta ölüme mahkum edilebiliyordu. Bugün ise Nietzsche'ye göre bunun tersi kural haline gelmelidir: Artık küfür olan, Tanrı'nın öldüğünü söylemek değil; uğruna "dünyayı dönüştürmek" gereken bir "öte dünya"nın, sosyalizm ve komünizm gibi dindışı da olsalar, ulvi ideallerin varolduğunu savunan metafizik ve dini sayıklamaların peşinden gitmektir.

Nietzsche, arada Kant'ın da parodisini yaptığı 1881 tarihli bir yazısında bu noktayı gayet berrak bir şekilde açıklıyor:

> Ne zaman bir şey yapmak istesen, kendine: "Bunu kesinkes, sayısız defa yapmak ister miyim?" diye soracak olsan, bu senin için en sağlam çekim merkezi olurdu... İşte benim doktrinimin öğrettiği: "O şekilde yaşa ki, yeniden yaşamayı dileyebilesin – ödev budur– çünkü her halükârda onu yeniden yaşayacaksın! En büyük neşeyi çabalamakta bulan kişi, çabalasın! Her şeyden çok istirahat etmeyi seven, istirahat etsin! En çok uymayı, itaat etmeyi ve uymayı seven, itaat etsin! Fakat *tercihinin kendisini nereye sürüklediğini iyi bilsin ve hiçbir güç* karşısında gerilemesin! Böylece *ebediyete* kavuşur!" Bu doktrin kendisine inanmayanlara karşı müşfiktir. Ne cehennemle korkutur ne tehdit eder. Ona inanmayan sadece hayatı *gelip geçici* hissettiğiyle kalır.[24]

24 *Güç İstenci*, Bianquis, IV, 2442-2444. Aynı bağlamda, yine bkz. *Şen bilgi*, IV, § 341, ve yine Nietzsche'nin "her sevinç [*Lust*] ebediyeti ister" şeklindeki sözünü yorumladığı *Zerdüşt*'ün ünlü bölümü.

Nihayet burada, ebedi dönüş doktrininin anlamı tüm açıklığıyla ortaya çıkıyor.

Bu doktrinin ne dünya hayatının tasviriyle, ne bönce zannedildiği gibi "Antiklere dönüş"le, ne de hele kehanetlerle bir ilgisi vardır. Aslında bu, bir değerlendirme ölçütünden başka bir şey değildir; hayatımızı oluşturan anlar arasında, yaşanmaya değer olanlarla olmayanları ayırt etmekte başvurulacak bir ilkedir. Bütün mesele, yine Nietzsche'nin dediği gibi, bizi şu ya da bu şeyi, sanki bir taviz gibi, "sadece bir kereliğine" istemeye sürükleyen bütün o gevşekliklerden, gibi yapmalardan, neyse canımlardan; bir istisnanın yüzü suyu hürmetine, sahiden istemeden kendimizi kapıp koyuverdiğimiz bütün o anlardan kurtulmak için, hayatımızı bu doktrin vasıtasıyla sorgulamaktır.

Nietzsche bizi, pişmanlık ve vicdan azaplarının anlamını yitireceği, bu duygulara yer bırakmayacak bir şekilde yaşamaya davet ediyor. İşte sahici hayat. Gerçekten de, sıradan anların, bütün o çatışmaların, gereksiz suçlulukların, itiraf edilmeyen o zayıflıkların, korkaklıkların, kendi kendine verilen o küçük tavizlerin, ebediyen tekrar tekrar geri dönmesini kim cidden isteyebilir? Bir de şu var tabii: Ebedi dönüş ölçütünü samimiyetle ve ciddi bir şekilde uyguladığımız takdirde, yaşadığımız kaç an bu sınavdan geçebilir? Bazı neşe anları kuşkusuz; aşk ve zihin açıklığıyla dolu anlar, bilhassa da dinginlik anları...

Bütün bunların çok ilginç, hatta duruma göre doğru ve faydalı olduğunu, fakat ne dinle, ne dinin yeni bir şekliyle, ne de kurtuluş doktriniyle bir ilgisinin bulunduğunu söyleyerek itiraz edebilirsin. Yaşadığım anları, ebedi dönüş ölçütüne başvurarak düşünmeyi deneyebilirim, neden olmasın? Fakat bunun, kitabın başında bahsettiğimiz korkulardan kurtulmakla ilgili ne gibi bir faydası olabilir? Bunun, "insanın sonluluğu"yla, bu sonluluğun doğurduğu kaygılarla ve kurtuluş doktrinlerinin iyileştirme iddiasında bulunduğu kaygılarla ne gibi bir bağlantısı var?

Bize bir ışık tutabilecek olan şey ebediyet kavramıdır. Zira fark ettiğin gibi, Tanrı olmasa bile, bir ebediyet söz konusu ve buna ulaşmak için Nietzsche, tuhaf bir şekilde imana sahip olmak ve

sevgiyi yeşertmek gerektiğini söylüyor – tuhaf bir şekilde çünkü bu, neredeyse Hıristiyanca bir söz.

> Ah sonrasızlık için nasıl yanıp tutuşmam, evliliğin o halkalar halkası için – o yenidengeliş halkası? Çocuklarımın anası olacak kadını daha bulamadım, meğer ki bu sevdiğim kadın ola: Çünkü seni seviyorum, ey Sonrasızlık! Çünkü seni seviyorum, ey Sonrasızlık![25]

Bu şiirsel ifadelerin genelde okuyucunun işini kolaylaştırmadığının farkındayım.

Hem bu ifadeleri ve hem de bu arada, Nietzsche'nin, neden kurtuluş doktrinleriyle bir bağ kurduğunu anlamak için, onun antik bilgelikte geçerli olduğunu gördüğümüz derin bir görüye nasıl itibar ettiğini kavraman gerekir. Bu görüye göre: *iyi hayat, geçmişe ve geleceğe yönelmeden, mahkûm etmeden ve dışlamadan, mutlak bir hafiflik içinde, tam bir duygu yoğunluğuyla o anı yaşayan kişinin hayatıdır; böylece şimdi ile ebediyet arasında gerçek bir fark kalmayacaktır.*

Amor fati *(şimdide olanı sevme) doktrini: geçmişin ağırlığından ve geleceğin vaatlerinden kaçmak*

Stoacılar tarafından önerilen bilgelik talimlerinden bahsederken, bu temanın Antikler ve de Budistler için, nasıl merkezi bir öneme sahip olduğunu görmüştük. Nietzsche de aynı temayı, kendi imkânlarıyla, kendi düşünce güzergâhını takip ederek keşfeder; tıpkı *Ecce Homo*'nun şu muhteşem bölümünde ifade edildiği gibi:

> Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence *amor fati*'dir; insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez –her türlü ülkücülük zorunluluğa karşı bir aldatmacadır– iş onu sevmekte.[26]

---

25 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, s. 221.

26 *Ecce Homo*, Türkçe baskısında s. 48, çev. Can Alkor.

Olandan başkasını istememek! Epiktetos veya Marcus Aurelius da bu formülün altına imza atabilirdi – Nietzsche'nin bu düşünürlerin kozmoloji anlayışını nasıl sürekli alaya aldığı da malum. Fakat buna rağmen Nietzsche bu nokta üzerinde kuvvetle duruyor; tıpkı *Güç İstenci*'nin şu bölümünde olduğu gibi:

> Benim yaşadığıma benzer *deneysel bir felsefe*, tecrübe babından, ortaya çıkma ihtimaline varıncaya kadar mutlak kötümserliği ortadan kaldırmakla başlar işe... Benim felsefem, kötümserliğin tam zıttı olan şey, yani, itiraz, istisna ve seçim olmaksızın, olduğu haliyle evrenin *Dionysos'çu olumlanmasına* varmayı ister. Ebedi çevrimi ister o: aynı şeyleri, aynı mantığı veya olaylar zincirindeki aynı mantıkdışılığı. Bir filozofun ulaşabileceği en yüksek nokta: Bunun için benim formülüm *amor fati*'dir. Bu, varoluşun şimdiye dek *yadsınmış* boyutlarının, yalnızca *zorunluluk* gibi değil aynı zamanda arzu edilir görülmesinden ibarettir.[27]

Daha az ummak, daha az hayıflanmak, daha çok sevmek.

Zamanın gerçek dışı boyutlarında, yani geçmiş ve gelecekte oyalanmak yerine, mümkün mertebe şimdide kalmak, ona sevgiyle evet demek (Nietzsche, Yunanlılarda şarap, şenlik ve neşenin tanrısı olan, hayatı en üst düzeyde seven Dionysos'a referansla buna, "Dionysos'çu olumlama" diyor).

Neden olmasın?

Ama belki de başka bir itiraz daha ileri süreceksin.

Şimdinin ve ebediyetin, geçmiş ve geleceğe yönelik endişelerle azaltılmadıkları ve "göreceleştirilmedikleri" takdirde, son noktada birbirlerine benzediklerini kabul edebiliriz. Aynı şekilde, Stoacılar ve Budistlerle birlikte, şimdiki zamanda yaşamayı başaran birinin, ölüm korkusundan kaçma yollarını bu tutum içerisinde nasıl bulduğunu da anlayabiliriz. Fakat, yine de Nietzsche'nin iki mesajı arasındaki şaşırtıcı bir çelişki varolmaya devam eder: Nietzsche, bir yanda, ebedi dönüş doktrininde, yaşamak ve tekrar tekrar yaşamak istediğimiz şeyi, ebedi tekrar ölçütüne göre *seçmemizi* isti-

---

27 Bianquis çevirisi, II, Giriş, § 14.

yor bizden; ama diğer yandan, bize, bütün gerçeği, hiçbir şey eklemeden ve çıkarmadan, nasıl olursa olsun sevmemizi, ve olandan başkasını asla istememememizi öneriyor! Ebedi dönüş ölçütü, bizi, yalnızca sonsuzca tekrar etmesini dileyeceğimiz anları *seçmeye* davet ederken, kadere evet diyen *amor fati* doktrini, aynı gerçek sevgisiyle, istisnasız her şeyi kabul etmeyi ve anlamayı talep ediyor. Bu iki tezi nasıl uzlaştıracağız?

Kuşkusuz, kader sevgisinin, ebedi dönüşün son derece seçici gereklerini mümkün mertebe uyguladıktan sonra geçerli olabileceğini kabul ederek: Bu ebediyet ölçütüne uygun yaşarsak, en nihayetinde *grand style* içerisinde, en yüksek yoğunlukta kendimizi keşfedersek, her şey bizim için iyi olacaktır. Kaderin kötü tesadüfleriyle birlikte iyi tesadüfler de varoluş hakkı bulamayacaktır. Böylece en nihayet, bütünüyle gerçeğin içinde, sanki her an, ebediyetin ta kendisiymiş gibi yaşayabiliriz; ve bu Budistlerin ve Stoacıların vaktiyle görmüş olduğu bir sebepten dolayı böyledir: Şayet her şey zorunluysa, şayet gerçeğin aslında şimdiden ibaret olduğunu kavrarsak, geçmiş ve gelecek bize, *başka türlü* yapabileceğimiz ve yapmamız gerektiğini hatırlatarak suçlu hissettirme konusunda sahip olduğu bitimsiz gücü en sonunda kaybedecektir. Vicdan azabı, geçmişe özlem, pişmanlık ve ayrıca gelecek karşısında, bizi sürekli içsel çatışmalara, kendimizle kavgaya sürükleyen şüphe ve tereddütler; dirimsel güçleri birbirleriyle karşı karşıya getiren tepkiselliğin zaferi en nihayet son bulacaktır.

Oluşun masumiyeti veya ölüm korkusuna karşı kazanılan zafer

Nasıl ki ebedi dönüş doktrini, onun bir tür yansıması olan *amor fati*'ye gönderiyorsa, *amor fati* de bütüncül bir suçluluktan kurtulma idealinde doruk noktasına çıkar. Çünkü gördüğümüz gibi suçluluk, tepkiselliğin doruğu, içsel çatışmadan, kişinin kendiyle kavgasından kaynaklanan duygudur. Sadece hem *grand style*'i uygulayan ve hem de ebedi dönüşün ilkelerini izleyen bilge, gerçek dinginliğe kavuşabilir. Nietzsche'nin "oluşun masumiyeti" ifadesiyle anlattığı şey tam da bu dinginliktir:

> Daha ne kadar zaman, kendi kendime oluşun eksiksiz *masumiyetini* ispatlamaya çalışacağım! [...] Ve bütün bunlar ne için? Kendim için eksiksiz bir sorumsuzluk duygusuna erişmek, bütün kınama ve övgülerden kaçmak için değil miydi...?[28]

Sadece ve ancak bu şekilde kurtulmamız mümkündür. Neden kurtulmak? Her zamanki gibi korkudan. Nasıl? Her zaman olduğu gibi dinginlikle. İşte bu yüzden:

> oluşa masumiyetini iade etmek istiyoruz: Birinin varolmasından, şu ya da bu niteliğe sahip olmasından, filanca şartlarda, falanca ortamda doğmasından sorumlu tutabileceğimiz bir varlık yoktur. *Böyle bir varlığın olmayışı büyük bir tesellidir* [Bunun altını bizzat Nietzsche çiziyor]... Kendi varlığımızdan ve oluş tarzımızdan mesul tutabileceğimiz ne bir sebep, ne bir erek, ne bir anlam vardır... Ve bu da yine büyük bir tesellidir ve olan her şeyin masumiyeti buradadır.[29]

Stoacıların aksine Nietzsche, dünyanın ahenkli ve akılcı olduğunu düşünmez kuşkusuz. *Kozmos*'un aşkınlığı ortadan kalkmıştır. Buna rağmen Nietzsche de Stoacılar gibi, bizi anda yaşamaya davet eder[30]: Olan her şeyi severek, talihli ve talihsiz olaylar ayrımını bir tarafa bırakarak kendimizi kurtarmaya; ve bilhassa da kötü bir zaman kavrayışının ister istemez içimizde yarattığı çatışmaları aşmaya çağırır: geçmişi belirlenmemiş bir şekilde algılamaya bağlı vicdan azapları ("başka türlü davranmam gerekirdi"...), gelecek karşısında kapılınan tereddütler (başka bir seçim yapmam gerekmez mi?") gibi. Nitekim, ancak kendimizi tepkisel güçlerin (her türlü çatışma doğası gereği tepkiseldir) bu aldatıcı ikiyüzlülüğünden kurtararak; kendimizi, geçmişin ve geleceğin ağırlığından özgürleştirerek dinginliğe ve ebediyete, şimdi ve buradaya ulaşabiliriz; çünkü başka hiçbir şey yoktur, çünkü şimdiki varoluşumuzu göreceleştirebilecek ve içimize şüphenin, pişmanlı-

28 Bianquis çevirisi, III, § 382.
29 *A.g.e.*, § 458.
30 Bu noktada Nietzsche Epikuros'çuları izler.

ğın veya umudun zehrini akıtabilecek hiçbir "mümkün"e referans söz konusu değildir.

Nietzsche'yle İlgili Yorumlar ve Eleştiriler

Nietzsche'nin düşüncesini en nötr haliyle, eleştirme peşinde koşmadan sunduğumu zannediyorum – aynı şeyi, birlikte ele aldığımız diğer bütün büyük filozoflar için de yaptım.

Gerçekten de bir yandan, itirazlar öne sürmeden önce, evvela anlamak gerektiğine ve bunun zaman aldığına, hatta oldukça fazla zaman aldığına inanıyorum; fakat aynı zamanda inandığım bir başka şey, kendi başına, elden geldiğince düşünmeye başlamadan önce, başkaları sayesinde, onlarla birlikte düşünmek gerektiğidir. İşte bu yüzden, büyük bir filozofu yermeyi sevmem – hatta bu bazen beni, engel olamadığım bir şekilde aklıma gelen itirazları susturmaya da götürür.

Buna rağmen, bu itirazlardan bir tanesini senden daha fazla saklayamayacağım – doğrusunu söylemek gerekirse bunlardan daha çok miktarda var. Bu itiraz, Nietzsche'nin eserlerine verdiğim bütün öneme rağmen, neden asla Nietzsche'ci olamadığımı anlamanı sağlayacak.

Bu itiraz, *amor fati* doktriniyle ilgili. Gördüğün gibi, Budizm ve özellikle de Stoacılık gibi pek çok başka felsefe geleneğinde olduğu gibi, bir sonraki bölümde sen de göreceksin, çağdaş materyalizmde de bulduğumuz bir doktrin bu.

Amor fati kavramı, aslında şu ilkeye dayanır: Biraz daha az pişmanlık duymak, biraz daha az ummak, olduğu haliyle gerçeği biraz daha çok sevmek ve şayet mümkünse, onu bütünüyle sevmek! Nietzsche'nin gayet güzel ifade ettiği gibi oluşun masumiyetinde, nasıl bir teselli, rahatlık ve dinginlik bulunabileceğini gayet iyi anlayabiliyorum. Şunu da ekleyeceğim ki, bu buyruk, elbette gerçeğin en acı verici yönleri için geçerlidir: Gerçek hoş olduğunda insanları onu sevmeye davet etmenin gerçekten de hiç manası yoktur çünkü bu zaten kendiliğinden olan bir şeydir. Bilge kişinin içinde başarması gereken, olan biten her şeye karşı sevgi duymaktır;

aksi takdirde kişi bilge değildir ve bu, herkes gibi sadece hoşa gidenleri sevmek, hoşa gitmeyenleri ise sevmemek demektir!

Gelgelelim zurnanın zırt dediği yer de tam burası: Şayet her şeye evet demek gerekiyorsa ve söylendiği gibi "eklemeden çıkarmadan" her şeyi üstlenmek gerekiyorsa, Nietzsche'nin müridi çağdaş bir filozof olan Clément Rosset'nin gayet yerinde olarak "cellat argümanı" dediği şeyin önüne nasıl geçilebilir?

Bu argüman, aşağı yukarı şu şekilde ifade edilebilir: Yeryüzünde, ezelden beri cellatlar, işkenceciler varolagelmekte. Bu insanlar gerçeğin yadsınamaz bir parçasını oluşturuyorlar. Dolayısıyla, bize gerçeği olduğu gibi sevmeyi öneren *amor fati* doktrini, bizden işkencecileri de sevmemizi talep ediyor demek ki!

Rosset bu itirazı bayağı ve saçma buluyor. İlk niteleme konusunda haklıdır: Argüman, bence de sıradan. Peki ya ikinci niteleme? Bir söz, bayağı olmakla birlikte tamamıyla doğru olabilir. Nitekim bence bu örnekte durum tam da böyle.

Bir başka çağdaş filozof, Theodore Adorno, Auschwitz ve Yahudilere karşı girişilen Hitlerci soykırımdan sonra, insanları, kayıt ve şartsız bir evet ile, dünyayı olduğu gibi sevmeye hâlâ çağırabilir miyiz diye soruyor. Her şey bir yana böyle bir evet imkân dahilinde midir? Öte yandan Epiktetos, her şartta, tahayyül edilebilecek en vahşi halinde bile dünyayı seven, her koşulda üzüntüden ve umuttan uzak durabilen tek bir Stoacı bilgeye bile rastlamadığını itiraf ediyordu. Bu yetersizlikte gerçekten de bir çılgınlık, ortadan kaldırılabilir bir bilgelik eksikliği, bir acz mi görmeliyiz, yoksa bu noktada kuram bocalamakta mıdır; *amor fati* sadece imkânsız olmakla kalmayıp, kimi zaman aşikâr bir şekilde hayâsız bir hale de gelebilmekte midir? Her şeyi olduğu gibi, köklü anlamsızlığında ortaya çıkan trajik boyutuyla kabul etmemiz gerekiyorsa, kötülükle suç ortaklığı hatta işbirliği yapma suçlamasının önü nasıl alınabilir?

Fakat ötesi, hatta çok daha fazlası da var. Şayet olduğu şekliyle dünyaya duyulan sevgi, ne Stoacılarda, ne Budistlerde, ne de Nietzsche'de *gerçekte uygulanamaz* ise, bu sevginin kaçınılmaz bir şekilde korkutucu *bir yeni ideale* ve dolayısıyla da, *yeni bir nihi-*

lizm figürüne dönüşme riski yok mudur? Bu argüman, benim naçizane görüşüme göre, Doğu'nun ve Batı'nın en kadim bilgeliklerinden tutun da en çağdaş materyalizme kadar uzanan köklü geleneğe karşı duran en kuvvetli argümandır: Madem bu muhteşem felsefi program bizatihi bir ideal olarak kalacaktır, "idealizm"le, bütün o idealler ve "putlar"la hesabı kestiğini iddia etmenin ne manası var? Bütün aşkınlık figürleriyle dalga geçmek ve bunların karşısına gerçeği olduğu gibi seven bilgeliği çıkarmak iyi hoş ama, bu sevgi de en nihayetinde tamamen aşkın olacaksa, koşulların başa çıkılması güç hale geldiği her sefer, köklü bir şekilde ulaşılmaz bir amaç olmaya yazgılıysa, ne manası var?

Bu ve benzeri sorgulamalar ne olursa olsun, her çeşit felsefenin üç büyük meselesine Nietzsche'nin getirdiği yanıtların tarihsel önemini küçümsemeye hakkımız yok: yeni bir teori olarak soybilim; yepyeni bir ahlak olarak *grand style* ve Tanrısız ve idealsiz bir kurtuluş doktrini olarak oluşun masumiyeti; hepsi de, eminim seni uzun süre meşgul edecek tutarlı bir bütün oluşturuyorlar. Nietzsche'nin düşüncesi, ideal kavramını yapısöküme uğratma iddiasıyla, 20. yüzyılın büyük materyalist akımlarına yol açmıştır. Bu akımlar, dünyada oluşun radikal içkinliğine dayanan düşüncelerdir ve kaynak aldıkları modelle aynı güçlükleri paylaşsalar da, uzun ve verimli bir saltanatları olacaktır.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin eserlerinin üç çeşit yoruma konu olduğunu söylemek isterim (elbette burada, sadece bahsetmeye değer olanlardan, yani ciddi bir okumaya dayananlardan söz ediyorum).

Nietzsche'nin eserlerinde, öncelikle, antihümanizmin radikal bir şeklini, Aydınlanma felsefesine temel olmuş ideallerin benzersiz bir yapısökümünü görmek mümkündür. Ve gerçekten de, ilerleme, demokrasi, insan hakları, cumhuriyet, sosyalizm ve benzeri bütün putlar ve daha başka birkaçı da, Nietzsche tarafından o şekilde tarumar edilmiştir ki, Hitler'in Mussolini'yle karşılaştığında, ona Nietzsche'nin toplu eserlerinin güzel, ciltli bir baskısını armağan etmesi, tam manasıyla tesadüf değildir... Yine, Nietzsche'nin bam-

başka, fakat demokrasi ve hümanizm nefreti noktasında yukarıdaki örnekle buluşan bir şekilde, altmışlı yılların kültürel solculuğuna model sunması da tesadüf değildir.

Tam tersi bir açıdan, Nietzsche'ye bakıp, onda Aydınlanma felsefesinin paradoksal bir uzantısını, Voltaire'in ve 18. yüzyıl ahlakçılarının bir mirasçısını görmek de mümkündür. Bunda hiç bir mantıksızlık yoktur. Çünkü Nietzsche, bu kişilerin dini, geleneği, *Ancien Régime*'i eleştirerek ve hatta afişe edilen büyük ideallerin arkasında, itiraf edilmeyen çıkarların, gizli ikiyüzlülüklerin olduğunu açığa çıkartarak başlattığı işi pek çok açıdan devam ettirir.

Son olarak Nietzsche'yi, yeni bir dünyanın doğumuna eşlik eden bir filozof olarak okumak mümkündür. Bu dünya, anlam ve ideal mefhumlarının, salt güç istenci mantığı lehine kaybolacağı bir dünyadır. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi bu sonuncu yorum, Nietzsche'yi "ereksellik" kavramını, yani insan varoluşunda aranacak bir anlam, izlenecek amaçlar, gerçekleştirilecek erekler olduğu fikrini bütünüyle ve geri dönüşsüzce yıkan ilk filozof, "tekniğin düşünürü" olarak gören, Heidegger'in yorumudur. Gerçekten de *grand style* ile birlikte, geriye, iyi hayatı tanımlayacak tek ölçüt kalır; o da, ulvi idealler hilafına yoğunluk, güç için güç ölçütüdür.

Bu da, yapısökümün verdiği haz geçtikten sonra, çağdaş dünyayı salt kinizme, piyasanın ve globalleşmiş rekabetin kör kanunlarına terk etmek demek değil midir?

Senin de göreceğin gibi, sorulmayı hak eden bir sorudur bu.

VI

Yapısökümün Ertesinde Çağdaş Felsefe

Öncelikle şu soru akla geliyor: Yine daha ileri gitme isteği neden? Nihayetinde, Nietzsche'yle ve onun o yıpratıcı zihin açıklığıyla yetinmemek niye? Pek çoklarının yaptığı gibi, Nietzsche'nin programını, çatlağını ve gediğini doldurarak geliştirmek ve bize miras bıraktığı temaları süslemek yetmez mi? Ve eğer Nietzsche'yi sevmiyorsak, onun düşüncesini kinizmle ve –kızıl ya da sarı– faşist ideolojilerle biraz aşırı içli dışlı buluyorsak, niye geriye, örneğin insan haklarına, cumhuriyete, Aydınlanma'ya dönmüyoruz?

Bu sorular, ne kadar basit olursa olsun, bir felsefe tarihinin geçiştiremeyeceği türdendir. Çünkü bir dönemden diğerine, bir dünya görüşünden diğerine geçişi düşünmek, felsefenin bir parçasıdır.

Dolayısıyla sana doğrudan doğruya şunu söyleyeceğim: Metafiziğin putlarına karşı girişilen yapısöküm faaliyeti, gözardı edemeyeceğimiz kadar önemli şeyleri ortaya koymuştur. Geriye dönüş bana ne mümkün ne de arzu edilebilir bir şey olarak görünüyor. "Şu veya bu noktaya dönüş"ler anlamsızdır: Şayet eski konumlar,

bu derece güvenilir ve ikna edici olsaydı, eleştiri oklarına maruz kalmazlar, vazgeçilmez olmayı sürdürürlerdi. Yitik cennetleri yeniden inşa etme iradesi, tarihsel basiretten yoksundur her zaman. Okuldaki üniformaları değiştirebilir, kara tahtaları, porselen mürekkep hokkalarını ve divitleri geri getirmeyi, Aydınlanma'ya veya cumhuriyetçi fikirlere geri dönmeyi isteyebiliriz; fakat bu sadece bir cila, gelip geçen zamanı sanki bir sıfır, bir hiçmiş gibi, hiç geçmemiş gibi dikkate almayan bir düzenleme olacaktır – ki aslında, gerçek hiç de böyle değildir. Demokrasilerin çözmek durumunda olduğu sorunlar, 18. yüzyılın sorunları değildir artık: Cemaatçilik aynı cemaatçilik değildir, özlemler değişmiştir, otoritelerle olan ilişkimiz, tüketim alışkanlıklarımız da öyle; yeni hukuklar ve (etnik azınlıklar, kadınlar, gençler gibi) yeni siyasal aktörler ortaya çıkmıştır ve bunları görmezden gelmek hiçbir işe yaramaz.

Aynı şey, felsefe tarihi için de geçerlidir. Beğensek de beğenmesek de, Nietzsche, kaçınılması mümkün olmayan sorular sormuştur. Nietzsche'den sonra, artık eskisi gibi, sanki hiçbir şey olmamış gibi, sanki o meşhur "putlar" hâlâ ayaktaymış gibi düşünmek mümkün değildir. Sadece Nietzsche'yle değil, bütün postmodernlikle birlikte ciddi bir sarsıntı gerçekleşmiştir: Köprünün altından avangardlar geçtiler ve tam manasıyla eskisi gibi düşünmek, yazmak, çizmek veya şarkı söylemek mümkün değildir artık. Şairler artık, ay ışığına veya gün batımlarına övgüler düzemez. Dünyanın büyüsünü bozma süreci tamamlandı ama özgürlük ve aydınlığın yeni türleri de bu sürece eşlik etti. Victor Hugo'nun *Sefiller*'i yazdığı döneme, kadınların oy kullanma hakkına sahip olmadıkları, işçilerin tatil yapmadıkları, on iki yaşındaki çocukların çalıştırıldığı, Afrika ve Asya'nın neşe içinde sömürgeleştirildiği zamana artık kim ciddi ciddi dönmek ister? Hiç kimse. Ve zaten tam da bu yüzden, yitik cennet özlemi, gerçek bir dilek olmaktan ziyade, bir duraktan, kararsız bir arzudan ibarettir.

Öyleyse hangi noktadayız? Ve yine, eğer Nietzsche bu derece "kaçınılmazsa", bu noktada kalıp, Nietzsche'nin pek çok takipçisinin, örneğin Michel Foucault veya Gilles Deleuze'ün yaptığı gibi, ustanın yapıtını izlemekle yetinmiyoruz?

Bu da mümkün elbette ve bugün şu şekilde ifade edilebilecek bir yol ayrımındayız: yapısökümün kurucu babalarının açtığı yoldan devam etmek veya yeniden arayış yoluna düşmek.

Çağdaş felsefenin ilk imkânı: Nietzsche, Marx ve Freud tarafından açılmış yapısöküm yolunu takip etmek

Elbette, başka yollar da dahil, Nietzsche'nin çalışmasını veya daha genel konuşmak gerekirse *yapısöküm* çalışmasını takip edebiliriz. "Daha genel" olarak dedim çünkü Nietzsche, her ne kadar bence en büyükleri de olsa, tek "soybilimci", biricik "yapısökümcü", putların tek düşmanı değildir. Az önce saydığım gibi Marx ve Freud da öne çıkar bu konuda ve 20. yüzyılın başından bu yana bu üçünün, tabir yerindeyse, binlerce çocuğu olmuştur. Burada saydığım şüphenin filozoflarına, esasen büyük materyalistlerin yapısökümcü çalışmalarını takip eden devasa beşeri bilimler akımını da eklemek gerekir.

Örneğin sosyolojinin bütün bir cenahı, kendini özerk ve özgür addeden bireylerin, etik, siyasal, kültürel, estetik ve hatta giyim tercihleri söz konusu olduğunda aslında, "sınıf habitusu" –yani jargonu bir yana bırakacak olursak, içine doğduğumuz ailevi ve sosyal ortam– tarafından nasıl bütünüyle belirlendiğini göstermeye soyundular. İspata dayanan bilimler de, başta biyoloji olmak üzere, Nietzsche'ci bir tarzda, meşhur "putlar"ımızın aslında beynimizin bütünüyle maddi olan işleyişinin bir ürünü veya insan türünün, ortamın tarihine uyarlanma zorunluluğunun salt ve basit bir etkisi olduğunu göstermeye çalıştılar. Örneğin, demokrasi ve insan haklarından yana oluşumuz, son kertede, saf ve çıkar gütmez bir entelektüel tercih olarak değil, türün devamı için çıkarlarımızın savaş ve çatışmadan çok uyum ve işbirliğinden yana oluşuyla açıklanacaktır.

Böylelikle, gerçekten de bin farklı şekilde, Nietzsche tarafından ortaya koyulan felsefe tarzını işlemeye ve düşünmeye devam edebiliriz. Ve esasen, çağdaş felsefenin yaptığı şey de budur.

Elbette çağdaş felsefe tek tür değildir. Tam aksine zengin ve çeşitlidir. Onu yapısökümü indirgeyemeyiz. Örneğin, İngiltere ve

Amerika'dan gelen ve "analitik felsefe" adıyla anılan bir düşünce akımının varolduğunu bilmen yerinde olur. Bu akım, öncelikle bilimlerin işleyişiyle ilgilenir ve her ne kadar bizde bu akımdan fazlaca bahsedilmese de, pek çokları için bu, tek önemli düşünce akımıdır. Bir başka felsefe tarzını takiben, Jürgen Habermas, Karl Otto Appel, Karl Popper veya John Rawls gibi filozoflar, her biri kendince, Kant'ın yolunu, onun düşüncelerini günümüz sorunlarına göre uyarlayarak ve derinleştirerek izlemeye çalıştılar; örneğin adil toplum, eşit ve özgür bireyler arası tartışmayı yönetecek etik ilkeler ve yine bilimin doğası ve onun demokrasi fikriyle ilişkisine yön veren ilkeler bu konular arasındadır.

Ancak, en azından Fransa'da ve yine büyük çoğunlukla A.B.D.'de, son yıllara kadar yapısökümü izleyen akımlar diğer düşünce akımlarına galebe çaldılar. Daha önce söylediğim gibi, "şüphenin filozofları", Marx, Nietzsche ve Freud'un pek çok takipçisi oldu. Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida ve şüphesiz isimlerini henüz bilmediğin daha başkaları, farklı şekillerde de olsa bu konfigürasyona dahildir. İçlerinden her biri, putlara inancımızın arkasında yatan ve bizi irademiz hilafına belirleyen, gizli, bilinçdışı mantıkları açığa çıkarmaya çalıştılar. Bu amaçla Marx'la birlikte, ekonomiye ve sosyal ilişkilere; Freud'la birlikte bilinçdışına gömülü itkilere ve dile; Nietzsche'yle birlikte, nihilizme ve her çeşitten tepkisel güçlerin zaferine eğilindi.

Buna rağmen, aydınlık ve eleştirel zihniyet adına, hümanizmin "putlarına" karşı yürütülen bu sonu gelmez kavgayı da sorgulamak yasak değildir. Bu süreç bizi nereye götürüyor? Neye hizmet ediyor? Ve neden olmasın, madem ki bu soru, tam da soybilimin sorusudur, hiçbir şey bu soruya geri dönmeyi engelleyemez: Bu sürecin kaynağı nedir? Çünkü yapısökümün gözükara ve avangardcı cilasının altında, burjuvalaşmış "putlar"ı dize getirecek bir "karşı-kültür" yaratma iddiasının altında, paradoksal bir şekilde, olduğu haliyle gerçeğin mutlak kutsanışının galebe çalma riski ortaya çıkar. Kaldı ki bu oldukça mantıklıdır: Meşhur putları diskalifiye edince ve "çekiçle felsefe" yapmayı mümkün tek ufuk olarak tanıyınca, tıpkı Nietzsche'nin meşhur *amor fati*'sinde olduğu gibi, son noktada zorunlu olarak gerçeğin önünde diz çökmeye varırsınız.

Bu koşullar altında, bugün artık *business* âlemine girmiş, kelimenin en bayağı manasıyla "kinik" olmuş; gözü açılmış, gerçekliğe verimli bir biçimde uyum sağlamaktan başkaca hevesi kalmamış eski devrimci militanların kaderinden nasıl kaçınacağız? Ve yine bu koşullarda, gittikçe sorunsal hale gelen bir zihin açıklığı adına, gerçekten de, Akıl, Özgürlük, İlerleme ve İnsanlık gibi kavramlardan vazgeçmeyi kabullenip oturmak mı gerekiyor? Daha düne kadar aydınlık ve umutla yüklü olan bütün bu sözcüklerde, yapısökümün saldırılarından kaçabilen, sağ çıkabilen bir şeyler yok mu?

Yapısöküm kinizme dönüşüyorsa, "putlar"a yönelik eleştirisi, olduğu haliyle dünyaya kutsallık atfediyorsa, bu durumu nasıl aşacağız?

Bana göre, çağdaş felsefeye, "yapısökümcülük"ün belirsiz devamı olmaktan başka bir yol sunabilecek sorular bunlardır. Bu yol, aklına gelmiş olabileceği gibi Aydınlanma'ya, akla, cumhuriyete, hümanizme bir geri dönüş değildir; çünkü sebebini açıkladığım gibi, bunun hiçbir anlamı yoktur. Bu yol, bütün bu kavramları "eskisi gibi" değil, *tersine, yapısökümün ertesinde ve onun ışığında* yeniden düşünme girişimidir.

Çünkü bu yapılmadığı takdirde, olduğu haliyle gerçekliğe boyun eğme eğiliminin baskın çıkma riski çok yüksektir. Bu açıdan, kafaları özgürleştirmek, geleneğin zincirlerini kırmak isteyen yapısöküm, kuşkusuz kasıtsız bir şekilde, kendi tersine, yeni bir boyun eğişe dönüşür; yani boğazımıza kadar içine gömüldüğümüz küreselleşen dünyanın acımasız gerçeklerine, bu defa aydınlanmış olmaktan ziyade uyanık bir tutumla boyun eğmeye yol açar. Nitekim, bir koltuğa iki karpuz sığdıramayız: Hem Nietzsche'yle birlikte *amor fati*'yi, yani varolanı nasılsa öyle sevmeyi ve bütün "ulvi değerler"in kutlu ölümünü savunup, hem de ütopyaların yokoluşu ve muzaffer kapitalizmin acımasızlığı karşısında timsah gözyaşları dökemeyiz!

Bunu daha açık bir şekilde kavramak için, bana göre çağdaş filozofların başlıcası olan Heidegger'in düşüncesini keşfetmem ge-

rekti. Gerçi Heidegger de, yapısökümün kurucu babalarından biridir. Ancak buna rağmen onun düşüncesi, bir materyalizm değildir; yani, fikirlerin bütünüyle ve istisnasız, itiraf edilmemiş ve edilemeyecek çıkarlar tarafından üretildiklerini kanıtlama meraklısı, aşkınlık fikrine bile katlanamayan bir felsefe değildir.

Bence Heidegger –"tekniğin dünyası" dediği– günümüz dünyasına, Nietzschecilikle yetinmemizin niçin imkânsız olduğunu anlamayı sağlayan bir yorum getirebilmiş ilk filozoftur; tabii bu imkânsızlık, bugün kapitalist küreselleşme şeklini alan gerçeklikle doğrudan doğruya ve bütünüyle işbirliği yapmak istemeyenler için geçerlidir. Çünkü kapitalist küreselleşme, olağanüstü olumlu yanlarına rağmen –yabancılara açılma ve mümkün kıldığı olağanüstü zenginlik bu olumlu yanlardan bazılarıdır– aynı zamanda düşünce, siyaset alanlarında olduğu kadar insan hayatı üzerinde de yıkıcı etkilere sahiptir.

İşte bu yüzden, çağdaş felsefe alanını araştırırken, Heidegger'in düşüncesinin bu önemli yönünü ele alarak başlamak istiyorum.

Bunun sebebi öncelikle, bunu sen de göreceksin gerçi, Heidegger'in düşüncesinin, dâhiyane bir fikir, şimdiki zamanı son derece güçlü, hatta kıyas kabul etmez bir şekilde aydınlatan düşüncelerden biri oluşu. Bir diğer sebep de, bu düşüncenin, ötekilerden farklı olarak, sadece etrafımızdaki ekonomik, kültürel ve siyasal manzarayı anlamamızı sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda Nietzsche'ci yapısökümü dur durak bilmeden takip etmenin, niçin, kelimenin tam manasıyla anlamsızlığa yönelmiş liberal bir dünyanın, pek de kutsal olmayan, son derece bayağı gerçeklerine hayâsızca kutsiyet atfemekten başka bir şeye yol açmadığını açıklamasıdır.

Bugün bunları gerek birçok ekolojist gerekse kendilerine "küreselleşme karşıtları" diyen pek çok kişi söylüyor. Fakat Heidegger'in ve onun tekniğin dünyasına getirdiği eleştirinin özgünlüğü, ritüelleşmiş bir liberalizm ve kapitalizm eleştirisinden ibaret olmayışıdır. Nitekim genelde, kapitalizm ve liberalizme, karmakarışık bir şekilde, eşitsizlikleri artırdığı, kültürleri ve bölgesel kimlik-

leri yok ettiği, biyolojik çeşitliliği, türleri geri dönüşsüzce tahrip ettiği, zenginleri zenginleştirirken fakirleri daha da fakirleştirdiği yakıştırması yapılır. Bütün bunlar aslında fazlasıyla tartışmalı olmakla kalmayıp, esas meselenin ıskalanmasıdır aynı zamanda. Eşitsizlikler derinleşmekle birlikte, fakirliğin arttığı doğru değildir örneğin; zengin ülkelerin çevreyle pek ilgili olmadıkları da doğru değildir. Tam tersine müreffeh ülkeler, çevreyle fakir ülkelere nazaran çok daha fazla ilgilidir, nitekim fakir ülkeler için, kalkınmanın gerekleri ekolojik gereklerin çok çok önündedir– aynı şekilde tarihte ilk kez zengin ülkelerde kamuoyu, kimliklerin ve özgül kültürlerin muhafazasıyla gerçekten ilgilenmeye başlamıştır.

Her halükârda bütün bunlar, uzun uzun tartışılabilecek şeylerdir.

Ama aksine, kesin olan ve Heidegger'in anlamayı mümkün kıldığı şey, liberal küreselleşmenin, demokrasinin en temel vaatlerinden birine ihanet etmekte oluşudur: Bu vaade göre, bizler tarihimizi hep birlikte yapabilecek, en azından tarihe katılabilecek, kendi kaderimizi daha iyiye götürmek amacıyla onun üzerinde söz hakkına sahip olabilecektik. Halbuki içine girdiğimiz dönemde dünya, bütünüyle bizden kaçmakla kalmıyor, gittikçe manadan –terimin iki kabulü bakımından da– yoksun görünüyor: yani hem anlamını hem de yönünü yitirmişlik söz konusu.

Eminim sen de kendi hayatında gözlemlemişsindir: Cep telefonun, bilgisayarın, oynadığın oyunlar ve başka şeyler de her yıl değişiyor: İşlevler çoğalıyor, ekranlar büyüyor, renkleniyor, internet bağlantısı iyileşiyor vb. Nitekim senin de gayet iyi bildiğin gibi, değişime ayak uyduramayan marka yok olmaya mahkûm durumda. Dolayısıyla firmalar, hoşlarına gitsin gitmesin, anlamlı olsun olmasın, değişime gitmek zorunda. Bu bir beğeni sorunu veya seçenekler arasında bir seçenek değil, hayatta kalmak için mutlak bir gereklilik, tartışmasız bir zorunluluk. Bu manada, bugün bütün insan faaliyetlerini daimi bir yarış haline sokmuş küresel rekabet içinde, tarihin artık insanların iradesi dışında şekillendiğini söyleyebiliriz. Tarih, sadece bir tür zorunluluk haline gelmekle kalmıyor; onun iyiye doğru gittiğini gösteren sağlam hiçbir delili-

miz de yok: Gelecek sene MP3'lerimiz yarı yarıya daha az yer kaplayacağı veya bilgisayarlarımızın bellekleri iki kat artacağı için daha özgür ve mutlu olacağımıza kim ciddi ciddi inanabilir? Nietzsche'nin dilediği gibi bütün putlar öldü: Gerçekten de hiçbir ideal dünyanın gidişatını etkileyemiyor; bunu yapabilen tek şey, mutlak hale gelmiş değişim için değişim zorunluluğu.

Bayağı fakat pek çok şey anlatan bir eğretilemeye başvuracak olursak: Düşmemek için ilerlemesi gereken bir bisiklet veya eksenini bir doğrultuda tutmak için daima dönmesi gereken bir jiroskop gibi, durmadan "ilerlememiz" gerekiyor, fakat hayatta kalmak için savaşma olgusunun otomatik bir getirisi olan bu ilerleme daha geniş bir proje içinde yer bulamaz, daha büyük bir amacın parçası olamaz. Gördüğün gibi, burada da yine, Nietzsche'nin dalga geçtiği büyük hümanist ideallerden eser kalmamıştır – *öyle ki bir anlamda, Heidegger'in düşündüğü gibi, Nietzsche'nin programı, küresel kapitalizm tarafından mükemmel bir şekilde hayata geçirilmiştir.*

Ekolojistlerin ve küreselleşme karşıtlarının hatalı bir şekilde düşündükleri gibi, küresel kapitalizmin sorunu, fakirleri daha da fakirleştirmesi, zenginleri daha da zengin kılması değil (ki bu büyük ölçüde tartışmalıdır), *tarih üzerindeki kontrolümüzü tamamıyla elimizden alması ve tarihi de, herhangi bir belirli amaçtan yoksun kılmasıdır.* Denetimin yitirilmesi ve anlamsızlık, küresel kapitalizmi en iyi niteleyen iki kavramdır – ve zaten tam da bu yüzden, Heidegger'in gözünde kapitalizm, anlamın mantığıyla birlikte bütün ideallerin de kökünden kazınması programını üstlenme noktasında eşi benzeri olmayan Nietzsche felsefesinin mükemmel bir somutlaşmasıdır.

Gördüğün üzere, bu analiz, kapsayıcılığıyla, bir nebze olsun üzerinde durulmayı hak ediyor; onu daha derinlemesine anlamak için ise emek sarfetmek gerekir. Fransız çevirmenlerin Heidegger'in düşüncesini ele alırken kullandıkları faydasız, faydasız olduğu kadar da nüfuz edilemez jargonu bir yana koyarsak, bunu yapmak pekâlâ mümkündür.

Heidegger'e göre "tekniğin dünyası"nın doğuşu: anlam sorununun geri çekilişi

Heidegger, *Metafiziğin Aşılması* başlıklı küçük bir denemesinde, ona göre çağdaş dünyayı niteleyen tekniğin hakimiyetinin, 17. yüzyılda ivme kazanmış ve yavaş yavaş, demokratik hayatın bütün alanlarına yayılmış bir sürecin sonucu olduğunu söyler, bu süreci tasvir eder.

Henüz hiç Heidegger okumamış birine yönelik basit bir dille, sana bu sürecin temel uğraklarını sunmak istiyorum. Yine de seni uyarayım: Burada sana söyleyeceklerimi, bire bir Heidegger'de bulamazsın. Ona ait olmayan pek çok örnek koydum ve tekniğin mantığını sunmak için kendime özgü bir yol tutturdum. Bununla birlikte temel fikir Heidegger'e aittir ve ben her zaman, Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek gerektiğini düşünmüşümdür. Nitekim burada önemli olan şey, şu ya da bu tekil formülasyon değil, Heidegger'in analizinden çıkartabileceğimiz temel fikirdir. Bu fikre göre: modern dünyanın doğuşuyla ortaya çıkan ve demokrasi fikrine bütün anlamını veren doğaya ve tarihe tahakküm projesi, son noktada tam zıddına dönüşmüştür. Demokrasi bize nihayet, daha özgür ve adil bir dünyanın kolektif inşasında bir rol alma imkânı vaat etmişti; halbuki bugün, dünyanın gidişatı üzerindeki tüm hakimiyetimizi kaybetmekteyiz. Hümanizmin vaatlerine bu büyük hıyanet, derinlemesine düşünülmesi gereken pek çok soru koyuyor ortaya.

Öyleyse bunları tek tek ele alalım.

Bu sürecin ilk uğrağı, modern bilimin ortaya çıkışına rastlar. Bunun her yönüyle Yunan felsefesinden bir kopuş demek olduğunu birlikte görmüştük. Nitekim modern bilimlerin doğuşuyla birlikte, yeryüzüne tahakküm projesinin, yani insan türünün dünyaya tam manasıyla boyun eğdirmesi projesinin ortaya çıkışına şahit oluyoruz. Descartes'ın ünlü ifadesiyle, bilimsel bilgi birikimi, nihayet insana "doğanın sahibi ve efendisi gibi" olma imkânı verecekti: Burada bir "gibi" var çünkü insan, doğanın yaratıcısı olan Tanrı'ya henüz tam olarak benzemez, ama neredeyse Tanrı gibidir. İnsan türünün dünyaya bilimsel tahakküm özlemi iki biçime girer.

Bu özlem öncelikle sadece "entelektüel", yahut teorik düzlemde, yani dünyaya dair bilgi düzleminde ifade bulur. Modern fizik bütünüyle, *dünyada hiçbir şeyin, sebepsiz meydana gelmediği* postulatı üzerine kurulur. Başka deyişle dünyadaki her şey, günün birinde rasyonel olarak açıklanabilmek durumundadır; her olayın bir nedeni, bir varlık sebebi mevcuttur ve bilimin görevi bunları ortaya çıkarmaktır; öyle ki, bilimin ilerleyişi, ortaçağ insanlarının adeta doğaya içkin zannettikleri gizemlerin peyderpey çözülüşü demek olacaktır.

Fakat bilginin hakimiyetinin ardında bir başka hakimiyet boy gösterir. Bu defa söz konusu olan, zekâdan değil insanların iradesinden kaynaklanan, tam manasıyla pratik bir tahakkümdür. Nitekim eğer doğa artık gizemli değilse, artık kutsal olmak bir yana, tersine, bütünüyle maddi bir nesne stoğu olmaktan ibaretse ve kendi içinde değerden ve anlamdan bütünüyle yoksunsa, o zaman, güttüğümüz amaçları gerçekleştirmek için, doğayı nasıl işimize gelirse o şekilde kullanmanın önünde hiçbir engel kalmaz. Bir imge şeklinde canlandırmak gerekirse, şayet ormandaki ağaç çocukluğumuzda anlatılan masallarda olduğu gibi, geceleyin bir büyücüye veya bir yaratığa dönüşebilecek sihirli bir varlık değil de, tamamen candan yoksun bir odun parçasından ibaretse, hiçbir şey bizi ağacı mobilyaya dönüştürmekten veya ısınmak için yakmaktan alıkoyamaz. Bütün doğa büyüsünü yitirir. Doğa, geleceği garanti altına alma zorunluluğunun getirdiği haricinde hiçbir sınırlama olmaksızın insanların keyiflerince tüketebileceği kocaman bir depoya, devasa bir oyun sahasına dönüşür.

Bununla birlikte, modern bilimin bu doğum anında, Heidegger'in "tekniğin dünyası" dediği dünyayla yani insan tarihinin nihai amaçlarının, ereklerle ilgili endişelerin, sadece ve salt araçların gözetilmesi uğruna tamamıyla ortadan kalktığı bir dünyayla karşı karşıya değiliz henüz. Nitekim 17. ve 18. yüzyılların akılcılığında, Descartes'ta, Fransız Ansiklopedistlerinde veya Kant'ta örneğin, bilimsel hakimiyet projesi hâlâ özgürleştirici bir amaca sahipti. Bununla kastettiğim, *söz konusu projenin, belli bazı ereklerin, insanlığa yararlı addedilen bazı amaçların gerçekleştirilmesine henüz*

bağımlı olmasıdır. Sadece bizi dünyaya egemen kılmaya yarayan araçlarla ilgilenilmez; bu hakimiyetin mümkün kılacağı ve duruma göre de hayata geçireceği amaçlarla ilgilenilir – senin de gördüğün gibi, bu yüzden, söz konusu çıkar tamamen teknik değildir. Her ne kadar mesele, bilimsel bilgi birikimi ve beşeri irade yoluyla, teorik ve pratik açıdan dünyaya tahakküm etmekse de, bu salt tahakküm etmenin zevki için, sadece kendi iktidarımızla sarhoş olmak için değildir. Hedeflenen şey, egemen olmak için egemen olmak değil, basbayağı dünyayı anlamak ve yerine göre de, sonuçta *iki temel başlık altında toplanan bazı yüksek amaçlara ulaşmak için dünyadan faydalanmaktır. Bu iki başlık, özgürlük ve mutluluktur*.

Anlaman gereken şey, doğuş aşamasındaki modern bilimin bu noktada henüz salt tekniğe indirgenmediğidir.

Modern bilim ile çağdaş teknik arasındaki fark

Aydınlanma çağında, bilim projesi, o dönemde en büyük fikir babalarını etkisi altına alan ilerleme inancına ve iyimserliğe temel sunan iki kanaate, iki amentüye yaslanıyordu hâlâ.

İlk kanaate göre, bilim zihinleri kurtaracak, insanlığı batıl inançların zincirinden ve ortaçağın karanlığından *özgürleştirecekti*. Akıl dine ve daha genel olarak, her türlü otoriter argümana karşı verdiği mücadeleden galip çıkacaktı – böylece, Descartes'la ilgili olarak gördüğümüz gibi, modern akılcılık büyük 1789 devrimini düşünce alanında hazırlamış oluyordu.

İkinci kanaate göre, dünya üzerinde kurulan bu hakimiyet bizi doğal bağımlılıklarımızdan özgürleştirecek ve onları kendi yararımıza çevirecekti. 1755 yılında, meşhur Lizbon depreminin yarattığı heyecan dalgasına değinmiştik hatırlarsan. Bu deprem birkaç saat içerisinde binlerce kişinin ölümüne yol açmıştı. O dönemde, filozoflar arasında, doğanın "kötücüllüğü" ile ilgili bir tartışma başladı; hiç kuşkusuz bu doğanın ahenkli ve iyicil bir *kozmos*'la hiçbir ilgisi olamazdı. Ve o dönemde herkes, veya hemen herkes, bilimin bizi doğanın tiranlığından kurtaracağına inanıyordu. Nitekim bilim sayesinde, doğanın mütemadiyen insanlara musallat ettiği

afetleri öngörmek ve dolayısıyla da önlemek nihayet mümkün olabilecekti. Böylece modern bir fikir sahneye girmiş oluyordu; o da, mutluluğun bilimle elde edilebileceği, refahın dünyaya egemen olmakla mümkün olabileceği fikridir.

Böylelikle, mutluluk ve özgürlük gibi, tek başlarına ilerleme fikrinin çekirdeğini oluşturan iki erek doğrultusunda, bilimlerin ilerleyişi bir başka ilerlemenin, medeniyetin ilerleyişinin taşıyıcısı olarak orta çıkıyordu. Aklın erdemleriyle ilgili bu görüşün safdillik olup olmadığı burada önem taşımıyor. Mühim olan, egemenlik hırsının henüz *kendisinin dışında ve ötesindeki amaçlara* bağımlılığı ve bu bağlamda da, erekleri bir yana bırakarak araçlardan başka bir şey gözetmeyen salt teknik veya araçsal akla indirgenemeyecek oluşudur.

Dünya görüşümüzün bütünüyle teknik hale gelmesi için, bir adım daha atmak gerekir. Aydınlanma projesinin, rekabet dünyasına entegre olması, adeta "araya sıkıştırılması" gerekir; öyle ki, tıpkı az önce verdiğim cep telefonu örneğinde olduğu gibi, tarihin lokomotifi, toplumların ilerleme ilkesi bir projenin temsiline, bir ideale bağlı olmaktan çıkarak salt rekabetin tek ve biricik sonucu haline gelebilsin.

Bilimden tekniğe geçiş: büyük ideallerin ölümü veya araçlar yararına amaçların yokoluşu

Bu yeni, yaygınlaşmış rekabet perspektifi içinde –ki bugün buna "küreselleşme" diyoruz– ilerleme kavramı tamamen anlam değiştirir: İlerleme, veya daha doğrusu toplumsal *değişimler*, aşkın ideallerden beslenmek yerine, yavaş yavaş toplumun farklı bileşenleri arasındaki serbest rekabetin mekanik bir sonucundan ibaret hale gelmeye başlar.

Şirketler, bilimsel laboratuarlar ve araştırma merkezleri için, başkalarıyla rekabet etme zorunluluğu –bugün bunun için oldukça çirkin bir sözcük olan *benchmarking* kullanılıyor– verimliliği artırmak, bilgiyi geliştirmek ve özellikle de bilginin endüstriye, ekonomiye, kısacası tüketime tatbiki mutlak suretle hayati bir

buyruk haline geldi. Modern ekonomi Darwin'in doğal seleksiyonu gibi işliyor: Küreselleşmiş bir rekabet mantığı içinde, her gün gelişmeyen bir şirket doğrudan doğruya silinip gitmeye yazgılı bir şirkettir. Fakat bu ilerlemenin kendinden başka bir amacı yoktur; tek hedeflediği, sadece diğer rakiplerle yarış içinde kalabilmektir.

İşte tekniğin, ekonominin ivmesine bağlı ve büyük ölçüde onun tarafından finanse edilen müthiş ve sonu gelmez ilerleyişinin kaynağı buradadır. Yine, insanın dünya üzerindeki iktidarındaki artışın, tamamen otomatik, kontrol edilemez ve hatta kör bir süreç halini almasının sebebi de budur; zira bu süreç bireylerin bilinçli iradelerini her yönüyle aşmaktadır. Doğrudan doğruya rekabetin kaçınılmaz bir sonucudur bu. *Bu açıdan, insanların mutluluğunu ve özgürleşmesini hedefleyen Aydınlanma ve 18. yüzyıl felsefelerinin aksine teknik, tanımlanmış her türlü amaçtan yoksun, ereksiz bir süreçtir: Son noktada, artık hiç kimse dünyanın gidişatının bizi nereye sürüklediğini bilmiyor çünkü, bu gidişat, rekabet tarafından mekanik bir şekilde üretiliyor ve hiçbir şekilde, bir proje etrafında toplanmış insanların bilinçli iradeleri tarafından yönetilmiyor. Daha geçen yüzyılda, toplumu bir araya toplayan bu proje,* res publica, cumhuriyet, *yani etimolojik manasıyla, "ortak dava" veya "mesele" adını alabiliyordu.*

Dolayısıyla işin özü şu: *Tekniğin dünyasında –ki bu artık bütün dünya demek çünkü teknik, sınırları olmayan, gezegen çapında bir fenomen– doğaya veya topluma, daha özgür veya daha mutlu olmak için değil, egemen olmak için egemen olmak, hükmetmek için hükmetmek söz konusudur. Peki ama niçin? Aslında bir hiç için, veya daha ziyade, baştan ayağa rekabetle, "ilerlemek veya yok olmak" gibi mutlak bir zorunlulukla hareket eden toplumların yapısı göz önüne alındığında, başka türlü yapmak imkânsız olduğu için.*

Bugün içinde yaşadığımız dünyaya Heidegger'in neden "tekniğin dünyası" dediğini artık anlayabilirsin. Bunun için, gündelik dilde "teknik" kelimesinin sahip olduğu anlamları bir an olsun düşünmen yeter.

Genel olarak teknik sözcüğü, belli bir amacı gerçekleştirmek için harekete geçirilmesi gereken araçlar bütününü ifade eder. İşte bu manada örneğin, bir ressamın veya bir piyanistin, "sağlam bir tekniği" olduğundan söz ederiz; bununla, istediğini çizebilecek veya çalabilecek denli sanatına hakim olduğunu kastederiz. Öncelikle ve her şeyden önemlisi, tekniğin, *ereklerle* değil *araçlarla* ilgili olduğunu anlaman gerekiyor. Bunu söylerken, tekniğin bir çeşit *enstrüman* olduğunu kastediyorum; her türden amaç için kullanılabilen, fakat kendisi bu amaçları seçmeyen bir gereç: Bir piyanistin klasik müzik kadar caz müziğini de, eski müziği olduğu kadar modern müziği de iyi icra etmesini sağlayan, esasen hep aynı tekniktir; fakat yorumlayacağı parçaları seçmesinin teknik yetkinlikle hiçbir ilgisi yoktur.

İşte bu yüzden, tekniğin bir "araçsal rasyonalite" olduğu söylenir; tam da, bir amacı nasıl en iyi şekilde gerçekleştirebileceğimizi söylemekle birlikte, *bu amacı asla kendi başına tayin edemediği* için. Bu tür akılcılık, "şayet... o zaman" düzleminde işler: "şayet bunu istiyorsan, o zaman şunu yap" der bize, ama asla, kendi başına neyi erek tutmamız gerektiğini söylemez. "İyi bir doktor", tıbbın iyi bir teknisyeni olması manasında, hastasını öldürebileceği gibi iyileştirebilir de – hatta öldürmek iyileştirmekten daha kolaydır... Fakat tedaviye veya cinayete karar vermek; işte bu, kendi başına tekniğin mantığının tamamen dışında bir şeydir.

Küresel rekabet dünyasının geniş anlamda "teknik" olduğunu söylemenin meşruiyeti de buna dayanıyor; zira bu dünyada, bilimsel ilerleme *kendi dışındaki ve üstündeki erekleri* gözetmeyi bırakarak, bir çeşit kendinde ereğe dönüşür – sanki, araçların genişlemesi, iktidarın veya insanların doğa üzerindeki hakimiyetinin artması, kendi başına bir erek haline gelmiş gibidir. İşte Heidegger'e göre, tekmil "put"ların, ulvi ideallerin yapısökümünü, hatta yok edilmesini sağlayan Nietzsche'nin "güç istenci" doktriniyle birlikte düşünce tarihinde meydana gelen şey, "dünyanın teknikleşmesi"dir. Gerçek hayatta –yani sadece düşünce tarihinde değil– bu dönüşüm, (şimdi tırnak işareti gerekiyor) "ilerleme"nin *otomatik ve erekten yoksun* bir süreç, insanların *kontrolü tamamen yitirdikleri*, kendi kendine yeterli bir çeşit mekanik işleyiş halini aldığı bir dünyanın

doğuşu şeklinde ortaya çıkar. *Ve işte, tekniğin zaferini ilan eden şey de, ereklerin salt araçlar mantığına kurban edilmesidir.*

Bizi Aydınlanma'dan, çağdaş dünyayı Modernlerin evreninden ayıran nihai farklılık budur: Hiçbir ortak projeye bağlanmayan bu gelişme hengamesinin, bu durmaksızın değişimin bizi mutlak suretle iyiye doğru götürdüğünden kimse mantık sınırları dahilinde emin olamıyor. Ekolojistler böyle olmadığı konusunda kuvvetli şüpheler besliyor, küreselleşme karşıtları da öyle; fakat aynı zamanda cumhuriyetçilerin, hatta liberallerin büyük bir kısmı da, kimi zaman istemeden de olsa, çok uzak olmayan fakat dönülmez şekilde devrini kapatmış bir geçmişin nostaljisine kapılıyorlar.

Bu yüzden, düşünce tarihiyle ilgilenmeyen vatandaşlarda bile bir şüphe duygusu hakim. İnsanlık tarihinde ilk defa, bir canlı türü bütün bir gezegeni yok edebilecek araçlara sahip ve bu canlı türü, nereye gittiğini bilmiyor! İnsanların dünyayı dönüştürme ve yerine göre yok etme gücü artık devasa boyutlarda; fakat fasulye kadar beyne sahip olan bir dev gibi, bilgelik hakkında en ufak bir düşünceye sahip olmaktan bütünüyle uzak – bizatihi felsefe, tekniğin ihtirasına kapılmış olduğundan, o da bu düşünceden hızla uzaklaşmakta.

Bugün hiç kimse, ciddi bir şekilde türün devamını garanti edemiyor, pek çok insan bu konuda endişeli ve yine de hiç kimse nasıl "kontrolün yeniden ele geçirileceğini" bilmiyor: Kyoto protokolünden ekoloji zirvelerine kadar, pratik olarak hiçbir nüfuzları olmayan devlet başkanları dünyanın gidişatına sadece seyirci kalabiliyorlar; iyi niyetlerle dolu ahlakçı bir söylem tutturmakla birlikte, potansiyel olarak felaketle sonuçlanacağı öngörülmüş durumlar üzerinde sahici hiçbir etkiye sahip değiller. En kötü ihtimal henüz kesinleşmiş değil ve elbette, iyimserliği muhafaza etmenin önünde engel yok. Fakat bu iyimserlik, itiraf etmeli, akla dayanan bir kanı olmaktan çok inançtan kaynaklanan bir şey. Aynı şekilde Aydınlanma'nın idealleri bugün artık yerini yaygın ve çok boyutlu bir endişeye bırakıyor; bu endişe de, şu ya da bu belirli tehdit karşısında billurlaşmaya hazır. Öyle ki korku, en baskın demokratik duygu haline gelmeye başlıyor.

Bu analizden çıkarılacak dersler nelerdir?

Öncelikle, Heidegger'in düşündüğü gibi soybilimsel ve teknik faaliyetlerin aynı madalyonun iki yüzü olduğu ortaya çıkıyor: İlki felsefi bir fikir; ikincisi ise, onun sosyal, ekonomik ve siyasal izdüşümüdür.

Elbette bu bir paradoks. Görünüşte, demokratik, sığ ve yığınsal yönü itibariyle her türlü "*grand style*"in zıddında yer alan tekniğin dünyasına, Nietzsche'nin şiirsel ve aristokratik düşüncesinden daha uzak olabilecek bir düşünce daha yoktur. Bununla birlikte Nietzsche, çekiciyle bütün putları parçaladığından ve bizi, zihin açıklığının yüzü suyu hürmetine çıplak gerçeğin karşısında adeta eli kolu bağlı bıraktığından, düşüncesi, hiç hesapta yokken, modern kapitalizmin sonu gelmez değişim çarkına su taşımıştır.

Bu açıdan Heidegger haklıdır: Nietzsche düpedüz "tekniğin düşünürü"dür; yani dünyanın büyüsünün bozulmasına, anlam krizine, salt güç istenci mantığı adına ulvi ideallerin yok oluşuna herkesten öte kapı aralayan düşünürdür. Altmışlı yılların Fransız felsefe çevrelerinin, Nietzsche'nin düşüncesinde, bir tür radikal ütopyalar felsefesi görmüş olmaları, kuşkusuz yorum tarihinde rastlanabilecek en büyük yanılgılardan biridir. Nietzsche bir avangardisttir elbette, fakat bir ütopya kuramcısı değildir. Tam aksine, ütopyaları hor gören en azılı ve etkili düşünürdür.

Dolayısıyla, yapısökümü yılmadan ve kayıtsız şartsız takip etmenin, zaten ardına kadar açık duran bir kapıyı zorlamayışında büyük bir tehlike gizlidir – bu noktada artık, konuya dönebilmek için, Heidegger'in düşüncesinden açık bir şekilde uzaklaşıyorum. Maalesef sorun artık, hiç kimsenin tutunmayı başaramayacağı kadar kırılgan ve kararsız hale gelmiş "içi kof" zavallı idealleri yıkmak değildir. *Kuşkusuz acil olan şey, mekanik ve anonim hale gelmiş tarihsel akışta artık görülmez olan "iktidarlar"a çatmak değil, tersine, dünyanın gidişatı üzerinde asgari bir iktidara kavuşmak amacıyla yeni fikirler, hatta yeni idealler ortaya koymaktır*. Çünkü asıl problem, dünyanın gidişatının bazı "muktedirler" tarafından gizlice yönlendirilmesi değildir kesinlikle; tersine, bu gidişat artık, muktedirler de dahil, hepimizin kontrolünden çıkmış durumdadır.

Rahatsız edici olan iktidardan ziyade iktidar yokluğudur artık – öyle ki, hâlâ putları yapısökümüne uğratmayı istemek, büyük İ ile "İktidar"ı bilmem kaçıncı defa devirmeye çalışmak, insanların özgürleşmesi için çalışmaktan ziyade kör ve saçma bir küreselleşmeye ister istemez yataklık etmektir.

Dahası, ki şüphesiz bu da önemli bir üçüncü derstir, içinde bulunduğumuz durumda öncelik, "kontrolü ele almak", mümkünse "boyun eğdirmeye boyun eğdirmek"tir. Heidegger buna pek inanmıyordu veya daha doğrusu, demokrasinin böylesi bir meydan okumayla boy ölçüşebileceğinden kuşku duyuyordu – bu da hiç kuşkusuz, Heidegger'i, insanlığın gördüğü en beter otoriter rejimin kollarına atan sebeplerden biridir. Gerçekten de Heidegger, demokrasilerin zorunlu olarak tekniğin dünyasına özgü yapıyla uyuştuğunu düşünüyordu. Bunun ekonomik düzeydeki sebebi, demokrasilerin firmalar arası serbest rekabet sistemine göbek bağıyla bağlı oluşudur. Nitekim gördüğümüz gibi bu sistem, neredeyse zorunlu olarak, üretici güçlerin mekanik ve sınırsız gelişmesi sonucunu doğurur. Siyasal düzeydeki sebebi ise, seçimlerin de aynı şekilde örgütlü bir rekabet şeklini almasıdır. Bu rekabet de, hissedilmeden, tekniğe, yani küresel rekabet toplumunun özü olan bir mantığa doğru sapmaya meyleder; hızla söylemek gerekirse bu mantığın en özgül yapısı, demagojinin ve *rating*'in rakipsiz hakim olduğu bir yapıdır.

Bu yüzden Heidegger, hiç kuşkusuz, tekniğin dünyasının insanlığın karşısına diktiği meydan okumayla sadece otoriter bir rejimin başa çıkabileceğine kani olduğu için, üzücü bir şekilde nazizme yönelmiştir. Daha sonraları, ömrünün sonlarına doğru, her türlü iradecilikle, dünyayı değiştirme girişimiyle alakasını kesmiş; belli bir dinginlik sunabilecek tek yol olarak bir çeşit "inziva"ya çekilmiştir. Her ne kadar anlaşılabilir olsa da, bu iki tavır da affedilemez, hatta saçmadır – bu da, iş çözümlemeye geldiğinde dâhi; bu çözümlemeden doğru sonuçlar çıkarmaya geldiğinde ise trajik olunabileceğinin ispatıdır. Teknik düşüncesinin özü gerçekten de zihin açıcı olmakla birlikte Heidegger'in yapıtlarının büyük bir kısmı, vahim bir şekilde hayalkırıklığı yaratır, hatta kimi zaman tahammül edilmezdir. Sadece öyledir işte.

Ama Heidegger'in, bu derece isabetli tespitlerden kendi hesabına çıkardığı sonuçları bir tarafa bırakalım. Bu noktada benim için önemli olan şey, bu teknik dünyada felsefenin nasıl iki ayrı farklı yol tutturabileceğini kavraman.

Çağdaş felsefenin olası iki güzergâhı: üniversitede "teknik bir disiplin" haline gelmek veya yapısökümün ertesinde hümanizmi düşünmeye çalışmak

Birinci yol olarak, içinde yaşadığımız ve artık durmadan soluduğumuz, geniş anlamıyla "teknisyen" atmosfere uygun bir şekilde, felsefeyi yeni bir skolastik haline getirebiliriz: Yani kelimenin has manasında, felsefeyi üniversitede veya lisede bir okul disiplinine dönüştürebiliriz. Gerçekten de, Nietzsche'nin çekiciyle başlamış ve başkaları tarafından muhtelif yollardan takip edilmiş yoğun bir "yapısöküm" sürecinden sonra, bizatihi teknik ihtiraslara kapılmış bulunan felsefe çeşitli uzmanlık sektörlerine ayrıldı: bilim felsefesi, mantık, hukuk, ahlak, siyaset, dil, ekoloji, din, biyoteknik felsefesi, Batı veya Doğu düşünce tarihi, Kıta veya Anglosakson felsefesi, belli bir dönemin, belli bir ülkenin felsefesi vb. Doğrusunu söylemek gerekirse, öğrencilerin "ciddi" ve "teknik açıdan yetkin" addedilmek için seçmek durumunda bırakıldıkları "uzmanlık"ların listesi saymakla bitmez.

CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) gibi büyük araştırma kuruluşlarında, ultra uzmanlaşmış bir konu üzerine –Nietzsche, "sülük beyni" üzerine, diyerek bu durumla daha o zaman dalga geçiyordu– çalışmayan genç insanların, hakiki araştırmacılar addedilmek konusunda hiç şansları yoktur. Sadece felsefe, "ispat gerektiren" bilimlerin modelini taklit etmek durumunda kalmıyor, fakat bu bilimler de bizatihi "tekno-bilimler" yani, genellikle, temel sorunlardansa, araştırma konularının somut, ekonomik ve ticari izdüşümleriyle fazlasıyla ilgili olan bilimler haline geliyor.

Akademik felsefe atılım yapmak istediğinde veya filozoftan idari hayatla ilgili şu ya da bu konuda bir "uzman" olarak görüş bildirmesi istendiğinde (ki bu, bin çeşit konuda olabilir), kendisinin

üretmediği ama umumun çıkarıyla ilgili sorunlar hakkında, topluma eleştirel aklı ve "Aydınlanma düşüncesi"ni yaymanın temel işlevi olduğuna inanır. Böylece felsefenin en yüksek ereği, geniş anlamıyla ahlaki bir erek olacaktır: kamusal tartışmayı aydınlatmak, toplum sağduyuyu takip edebilsin diye rasyonel savlamalara uygun bir ortam yaratmak... Ve bunu yapabilmek için, entelektüel dürüstlük icabı, çok belirgin bazı konular üzerinde uzmanlaşmak gerektiğine inanır; böylece, aslında bir felsefe öğretmenine dönüşen filozof, bu konularda en nihayet belli bir uzmanlık edinebilecektir.

Örneğin pek çok üniversite, bugün dünyanın hemen her yerinde, pozitif bilimlerin toplumlarımızın gelişimi üzerindeki etkisi hakkında düşünebilmek için biyo-etik veya ekolojiyle ilgileniyor; amaç, klonlama, genetik değişikliğe uğratılmış organizmalar, soyarıtım veya tıbbi gözetim altında döllenme gibi meselelerde neyin yapılması neyin yapılmaması, neyin yasaklanması neyin serbest bırakılması gerektiğiyle ilgili cevaplar sunmak...

Bu tür bir felsefe anlayışında kuşkusuz öfkelenilecek veya küçümsenecek bir taraf yok. Tam tersine bu anlayışın kendine göre faydaları vardır; ben bunları yadsımak niyetinde değilim kesinlikle. Ancak bu anlayış yine de, Platon'dan Nietzsche'ye kadar bütün büyük filozoflara rehberlik etmiş idealle karşılaştırıldığında vahim bir şekilde indirgeyicidir. Gerçekten de, bu büyük filozofların hiçbiri iyi hayatı düşünmeyi bu boyutta savsaklamamıştı – hiçbiri, işi eleştirel düşünce ve ahlakın, felsefi düşüncenin nihai ufku olduğuna inanmaya kadar vardırmadı.

Bence hiç de bir ilerleme olmayan bu dönüşüm karşısında, büyük felsefi sorgulamalar, ciddiyet hevesi içindeki yeni uzmanlara bir başka çağa ait saman alevleri gibi gözüküyor. İyi hayat, hayatın anlamı, bilgelik sevgisi, hele kurtuluş gibi meseleleri konuşmak artık olacak iş değildir! Binlerce yıldır felsefenin özünü teşkil etmiş her şey sanki rafa kalkmış ve yerini allameliğe, "refleksiyon"a, "eleştirel düşünce"ye bırakmış gibidir. Bunların birer kalite olmadığı zannedilmesin, ama en nihayetinde Hegel'in dediği gibi, "allamelik fikirlerle başlar ve incir çekirdeğiyle biter...": Her şey ama en önemsiz şeyler bile, yoğurt kâselerinin kapakları gibi kavramlar da derin bilgiye

konu olabilir; öyle ki, teknik uzmanlık en vahiminden anlam fukaralığıyla atbaşı giden sorgulanamaz uzmanlıklar yaratabilir.

"Eleştirel düşünce"ye gelince, daha önce, bu kitabın ilk sayfalarında bu konudaki düşüncelerimi söyleme fırsatı bulmuştum: Bu vazgeçilmez bir vasıf, cumhuriyetçi dünyamızda temel bir gerektir fakat asla ve hiçbir şekilde felsefeye has bir şey değildir. İnsan sıfatını hak eden her kişi, kendi mesleği, aşkları, okudukları, seyahatleri ya da siyasal hayat üzerine düşünür; böyle diye de filozof olmaz.

İşte bu yüzden, bugün bizler, yapısökümün kestirme yollarından olduğu kadar akademik düşüncenin büyük bulvarlarından da uzakta kalmış bir avuç insanız. Eski sorunları ihya etmek isteyen değil –nitekim sana, "Şu veya bu noktaya dönüşler"in anlamsız olduğunu söylemiştim– onları yeniden düşünmek amacıyla göz önünde tutmak isteyen bir avuç insan... Sahici felsefi tartışmalar ancak bu bakış açısı içinde, tabir yerindeyse ancak belli zaman aralıklarında hayat bulabiliyor. Yapısökümün ertesinde ve boş bilgiçliğin kıyısında felsefe, hiç değilse belli tür bir felsefe, başka ufuklara, bence vaat dolu bambaşka ufuklara doğru yeniden kanatlanıyor. Ben hâlâ felsefenin sadece *theoria* ve ahlakı değil, ama asıl kurtuluş sorununu konu alan sorgulamaları hayatta tutabileceğine ve tutması gerektiğine –hatta bu sonuncusunu baştan inşa etmesi gerektiğine– inanıyorum; aslına bakılırsa, boğazımıza kadar içine battığımız teknisyen ortam dolayısıyla buna her zamandan çok ihtiyaç olduğuna kaniyim.

Bugün artık, uzmanlaşmış bir akademik disiplin konumuna indirgenmiş bir felsefi düşünceyle yetinemeyiz ve sanki yıpratıcı bir zihin açıklığı kendi başına bir amaçmış gibi, salt yapısöküm mantığına da bel bağlayamayız. Çünkü anlamdan yoksun bir allamelik bize yetmez. Çünkü eleştirel zihniyet demokrasi idealine hizmet etse bile, felsefenin ancak zorunlu şartı olabilir, yeterli şartı değil: Eleştirel zihniyet klasik metafiziğin safdilliklerinden ve yanılgılarından kurtulmamızı sağlar. Ancak buna rağmen, bizatihi felsefe fikrine içkin bilgelik özleminin, eski kurtuluş doktrinlerinin kalbine nakşettiği varoluşsal sorunlar hakkında eleştirel zihniyetin bize söyleyebileceği hiçbir şey yoktur.

Elbette felsefeden yüz çevirebilir, açıktan açığa onun öldüğünü, bittiğini, beşeri bilimler tarafından temelli yerinden edildiğini ilan edebiliriz; fakat, salt yapısökümün dinamiklerine dayanarak ve hangi anlamda alınacaksa alınsın, kurtuluş meselesine yolu kapayarak ciddi bir şekilde felsefe yapılabileceğini iddia edemeyiz. Heidegger'in teknik analiziyle ilgili olarak belirttiğim sebeplerden ötürü, *amor fati*'nin kinizmine boyun eğmek istemiyorsak, aynı şekilde, doruk noktasına ulaşmış felsefi materyalizmi de aşmayı denemek zorundayız. Kısacası, inanmayan kişiler ve ne "Şu veya bu noktaya dönüşler"le yetinmek ne de "çekiçle" yapılan bir felsefeye sıkışmak isteyenler için, post-Nietzsche'ci bir maneviyat veya bilgelik adına bir meydan okumaya kalkışmak elzemdir.

Böylesi bir proje, tekmil aşkın değerleri reddetme, onları soybilim yoluyla tarihin ve doğanın aldatıcı ürünlerine indirgeme tavrına, kısacası çağdaş materyalizme mesafe almayı gerektiriyor elbette. Bunu yapmak için, çağdaş materyalizmin en yüksek seviyede dahi, maneviyat veya bilgelik meselesine tatminkâr bir karşılık veremediğini göstermek gerekir. İşte şimdi sana, elbette kendimce, bunu açıklamak istiyorum – tabii ki bir materyalist buna itiraz edecektir fakat ben yine de bunun doğru olduğuna inanıyorum. Ardından, post-Nietzsche'ci bir hümanizmin *theoria*'yı, ahlakı ve kurtuluş sorunsalını, veya bundan böyle onun yerini tutabilecek olan şeyi yepyeni terimlerle düşünmeyi nasıl başaracağına değinmek istiyorum.

Yapısökümün ertesinde, modern metafiziğin "putlar"ından kurtulmuş bir hümanizmin temellerini düşünmeye çalışmak niye? Materyalizmin başarısızlığı

Çağdaş materyalizm istidatla, bir ahlak hatta bir kurtuluş veya bilgelik doktrini projesini açık açık üstlenmeyi istediğinde bile –ki Nietzsche örneğin, bunu ancak örtük bir şekilde yapar– yandaş toplayabilecek yeterli tutarlılığa, en azından benim gözümde ulaşamıyor. Bu ne onun doğru hiçbir yanı olmadığı ne de en derinde insanı heyecanlandırabilen bazı düşüncelerden yoksun olduğu an-

lamına gelir; sadece son noktada, hümanizmle hesabı görmek yönündeki girişimler başarısızlıkla sonuçlanır.

Sana –hem Stoacılığı, hem Budizmi, hem de Nietzsche'nin düşüncesini bir araya getiren– bu yeni materyalizm hakkında birkaç söz etmek istiyorum çünkü değindiğim gibi, yeni bir hümanizmi, bir şekilde uğradığı başarısızlık nedeniyle, onun karşı kutbu olarak düşünmek gerekir.

Çağdaş felsefe zemininde, ideallerin aşkınlığını savunan hümanizmin iddialarının radikal bir yapısökümüne dayanan yeni bir ahlak ve yeni bir kurtuluş doktrini kurma girişimini en ileri götüren ve bunu büyük bir yetenek ve entelektüel ciddiyetle yapan kişi kuşkusuz André Comte-Sponville'dir. Bu bağlamda, André Comte-Sponville her ne kadar Nietzsche'ci değilse de –nitekim kendisi, Nietzsche'de yer yer sezilen faşizan tınıları şiddetle reddeder– yine de bazı noktalarda Nietzsche'nin düşüncelerini paylaşır: putların aldatıcı olduğu hissi; soybilimle putların ortaya çıkış mantıklarını göstererek, bunları yapısökümü tâbi tutmak gerektiği ve sadece radikal içkinliğe dayanan bir bilgeliğin mümkün olduğu kanaati gibi. Dolayısıyla André Comte-Sponville'in düşüncesi de, son noktada, *amor fati*'nin pek çok figürünü barındırmaktadır. Onun düşüncesinde de, dünyayla olduğu gibi uyuşma yönünde bir çağrı veya aynı anlama gelen, umudun radikal bir eleştirisi vardır. "Biraz daha az umut etmek, biraz daha çok sevmek": İşte onun gözünde, esasen, kurtuluşun anahtarı budur. Çünkü umut, pek çok faninin düşündüğünün aksine, daha iyi yaşamamıza yardım etmek bir yana, burada ve şimdi varolan hayatın özünü ıskalamamıza sebep olur.

Nietzsche ve Stoacılar için olduğu gibi, bu yeni materyalizm açısından da umut, hayırlı bir erdemden ziyade bir yeistir. André Comte-Sponville, sentetik olduğu kadar, derinlikli de olan bir formülle bunu şöyle özetliyor: "Umut etmek, yoksunluk, bilgisizlik ve acz içinde arzu etmektir". Yani, durmadan tekrarlandığı gibi hayata keyif katan bir tutum değil büyük bir yeistir.

Bu formül şu şekilde yorumlanabilir: Öncelikle umut etmek, gerçekten de *yoksunluk içinde arzulamaktır* zira, tanım gereği,

umut ettiğimiz şeylere sahip olmadığımız aşikârdır. Zengin olmayı, genç olmayı, sıhhatli olmayı vb. ummak, elbette bunların hiçbirisi olmamaktır. Umut etmek, olmak veya sahip olmak istediğimiz şeyin yoksunluğu içinde konum almaktır. Fakat umut etmek, aynı zamanda *bilgisizlik içinde arzu etmektir*: Umut ettiklerimize ne zaman ve nasıl kavuşacağımızı bilseydik, kuşkusuz sadece onları beklemekle yetinirdik; ki bu da, şayet kelimeler belirli anlamlara sahipse, tamamen farklı bir şeydir. Son olarak umut etmek, *acz içinde arzu etmektir* çünkü burada da yine aşikâr ki, şayet dileklerimizi burada ve şimdi gerçekleştirme kapasitesine veya kudretine sahip olsaydık, kendimizi bundan mahrum etmezdik. Hiç umut etme zahmetine girmeden, yapıverirdik.

Akıl yürütme hatasız. Mahrumiyet, cehalet, acizlik; işte materyalist bir bakış açısından, umudun temel nitelikleri – bu noktada da zaten materyalizmin eleştirisi, muhakkak hatırlıyorsun, hem Stoacılıkta hem de Budizmde rastladığımız maneviyatla buluşur.

Nitekim materyalist kurtuluş doktrini, Yunan bilgeliklerinden, eskilerin meşhur *carpe diem* –günü yaşa– fikrini; yani, yaşamaya değer olan tek hayatın, burada ve şimdide, şimdiki zamana uygunlukta olduğu kanaatini seve seve devralır. Antik bilgelikler için olduğu gibi materyalizm için de, hayatı ziyan eden iki kötülük vardır: artık varolmayan geçmişe özlem ve henüz varolmayan geleceğin beklentisi. Nitekim bu iki hiçlik uğruna, olduğu şekliyle hayattan, sahiden gerçek olduğu için geçerli olan tek gerçeklikten; yani olduğu şekliyle sevmeyi öğrenmemiz gereken anın gerçekliğinden saçma bir şekilde mahrum kalırız. Stoacı öğretide, ayrıca Spinoza ve Nietzsche'de olduğu gibi, dünyayı sevmeyi başarmak, *amor fati*'ye kadar yükselmek gerekir ve biraz çelişkili görünse de, materyalist "maneviyat" diyebileceğimiz şeyin, söyleyeceği son söz de budur.

Bu sevgi çağrısına kayıtsız kalmak mümkün değil. Hatta bu çağrıda, hepimizin yaşadığı bir tür tecrübeyle örtüşen, bir hakikat payı bulunduğuna da kaniyim: Bunlar, mutlu olduğumuz için, olduğu haliyle dünyanın bize düşmanca, berbat veya çirkin görünmeyip tersine müşfik ve ahenkli göründüğü "lütuf" anlarına ait tecrübelerdir. Bir nehir kıyısında yaptığımız yürüyüş sırasında, do-

ğal güzelliğiyle büyülendiğimiz bir manzaraya bakarken ya da hatta, insanların arasında, bir muhabbet, bir şenlik, bir karşılaşma anı bizi sarıp sarmaladığında –bu vesileyle Rousseau'dan aktardığım bütün bu durumlarda– yaşadıklarımız... Herkes kendi adına bu mutlu hafiflik anlarının anısını tazeleyebilir. Böylesi anlarda gerçekliğin değiştirilmek, çalışarak ve çabalayarak iyileştirilmek için değil, içinde bulunduğumuz anda, olduğu haliyle tecrübe edilmek, keyif alınmak için olduğunu; daha iyi günlere dair umutla sürdürülen bir kavgadan ziyade temaşa ve keyif alma tavrı içinde, gelecek ve geçmiş için endişelenmeden sadece yaşanmak için olduğunu hissederiz.

Eğer hatırlarsan, deniz altına dalış örneğini ele alarak bütün bunları anlatmıştım. O yüzden daha fazla üstünde durmayacağım.

Bu manada materyalizmin bir mutluluk felsefesi olduğu açıktır ve her şey iyi giderken, kim mutluluğun büyüsüne seve seve kendini bırakmak istemez ki? Kısacası materyalizm güzel zamanlar için bire birdir. Ama ya fırtına koptuğunda, o zaman hâlâ bu felsefeyi izleyebilir miyiz?

Halbuki materyalizm, tam da bize bir yardımı dokunması gerektiği böylesi anlarda birden, ayaklarımızın altından kayıverir. Epiktetos'tan Spinoza'ya kadar en büyük materyalistler teslim etmek zorunda kalmışlardır: Sahici bilge bu dünyalı değildir ve maalesef, eksiksiz mutluluk bu dünyada ulaşılamazdır.

Felaketin eziciliği karşısında –bir çocuğun hastalığı, faşizmin olası zaferi, siyasi veya askeri bir tercih yapma ivediliği vb. karşısında– birdenbire, olasılıkları hesaplayan ve olayların gidişatının bir şekilde özgür tercihlere bağlı olduğuna kani, vülger hümanistlere dönüşmeyen hiçbir materyalist bilge tanımıyorum. Bilgenin felakete hazırlanması, tıpkı söylendiği gibi şartlı gelecek zaman ("başıma geldiğinde, hiç olmazsa hazırlıklı olacağım") kipinde felaketi bekliyor olması gerektiği fikrine memnuniyetle katılırım. Fakat her hal ve şartta gerçeği sevmek gereği bana saçma ve hatta hayâsız demeyeceksek eğer, basitçe imkânsız görünüyor. *Amor fati* buyruğunun Auschwitz'de ne anlamı olabilir? Ve şayet, bütün devrimlerimiz ve direnişlerimiz ebediyette karşı çıktıkları şeylerle aynı

şekilde gerçeklik içinde kayıtlıysalar, bunların ne değeri kalacak? Savlamanın bayağı olduğunu biliyorum. Buna karşın, çağdaş olsun olmasın, şimdiye kadar hiçbir materyalistin bu savlamaya cevap verebildiğini görmedim.

İşte bu yüzden, bütüncül olarak değerlendirince, şahsen aşkınlık sorunuyla olduğu gibi yüzleşmeye cesaret edebilecek bir hümanizme bağlanmayı tercih ediyorum. Zira aslında meselenin temelinde, Rousseau ve Kant'ta gördüğümüz gibi bir özgürlük kavramını; yani insanlarda, doğa ve tarih alanından sıyrılmayı sağlayan bir aşırılık olduğu fikrini kullanmaktan uzak durduğumuzda karşılaştığımız bir mantıksal zaaf vardır.

Materyalizmin iddia ettiği gibi, kendimizi tarih ve doğa tarafından bütünüyle belirlenmiş şekilde düşünmeyi başaramıyoruz. Bu iki alandan, onlara eleştirel bir bakışla yaklaşabilecek şekilde sıyrılabilme kapasitesine sahip olduğumuz duygusunu içimizden söküp atamıyoruz. Kişi kadın olabilir ve buna rağmen, doğanın belirlemiş gözüktüğü kadınlık rolü içine kapanmayabilir; yani kendini, çocukların eğitimi, özel alan ve aile hayatıyla sınırlandırmayabilir. Yine kişi, sosyal açıdan olumsuz şartlarda doğmuş olabilir ama örneğin okullar yardımıyla kendini geliştirebilir, şartlarından özgürleşebilir ve sosyal determinizmin bizim için belirlediğinden başka dünyalara açılabilir.

İkna olmak veya burada anlatmak istediğim şeyi daha iyi kavramak için, doğrudan doğruya sana ait tecrübeleri düşün bir an – aslında, en küçüğünden bile olsa bir değer yargısında bulunduğumuz her seferinde, her birimizin yaşadığı aynı tecrübedir. Binlerce örnek arasından birini seçmek gerekirse, kuşkusuz her birimiz Saraybosna'da Müslüman Bosnalılara karşı katliam düzenleyen Sırp askerlerin düpedüz alçak olduklarını ister istemez düşünmüşüzdür. Askerler Müslümanları öldürmeden önce, onları korkutarak, bacaklarına ateş ederek, vurmadan önce koşmaya zorlayarak eğlendiler. Kimi zaman kulaklarını kestiler, katletmeden önce işkence ettiler. Kısacası, bu insanlar hakkında, az önce kullandıklarımdan başka sözcüklerle düşünüp söz söylemek nasıl mümkün olabilir bilmiyorum: Bunlar alçaktır.

Yine burada da kendi isteğine göre bir başka örneği düşünebilirsin; ama ben bütün bunları söylerken, kuşkusuz, bu kişilerin insan olarak, *başka türlü davranabileceklerini, özgür seçim yapabildiklerini* varsaymış oluyorum. Sırp generalleri birer ayı veya kurt olsaydı, onlarla ilgili bir değer yargısında bulunmazdım. Masum insanların vahşi hayvanlar tarafından katledilişine üzülmekle yetinirdim ama bu durumda hayvanları ahlaki açıdan yargılama fikri aklımın ucundan geçmezdi. Bunu yapıyorum çünkü bu generaller hayvan değil, imkânlar arasında tercih yapma kapasitesine sahip gördüğümüz insanlar.

Elbette materyalist bir bakış açısına yerleşerek, bu tür ahlaki yargıların birer yanılgı olduğunu söyleyebiliriz. Bu yargıların "soybilim"ini yapabilir, onların kaynağını ve tarihimiz, içinde yaşadığımız çevre ve eğitimimiz vb. tarafından nasıl belirlendiklerini gösterebiliriz. Sorun şu ki, materyalist olsun olmasın, bu yargıların dışında durabilen tek kişiye bile rastlamış değilim şimdiye kadar. Hatta tersine, materyalist literatür, envai çeşit yargılamaların inanılmaz bir bolluk sergilediği, bu konuda rakipsiz bir literatürdür. Başta Marx ve Nietzsche olmak üzere materyalistler, yakın uzak herkes hakkında sürekli yargı beyan etmekten, felsefeleri gereği uzak durmaları gereken ahlaki yargılara başvurmaktan asla çekinmezler. Niçin böyle? Gayet basit; çünkü materyalistler, felsefi kuram gereği inkâr etmeleri gereken özgürlüğü, hayatın içinde farkında olmadan insanlara atfetmeyi sürdürürler – öyle ki, bu bakış açısını korumak düpedüz imkânsız olduğundan, yanılgının özgürlük fikrinden ziyade materyalizmin kendisinde olduğunu düşünmek durumunda kalırız.

Ahlaki alanın da ötesinde, verdiğin her değer yargısı, hatta en önemsizleri bile –örneğin hoşuna giden bir film, seni duygulandıran bir müzik ve daha bir sürü şey– kendini, adeta sen farkında olmadan senin ağzından konuşan birtakım bilinçdışı güçler tarafından yönlendirilen bir varlık olarak değil, özgür bir varlık olarak düşündüğünü, özgürce konuşan bir insan olarak gördüğünü gösterir.

Öyleyse kime inanmalı? Özgür olduğunu düşünen ve her değer yargısı ifade edişinde bunu zımnen tasdik eden kendine mi inana-

caksın? Yoksa, sana böyle olmadığını (özgürce?) söyleyen –ve kendisi de, durum gerektirdiğinde, özgürlüğü varsayan değer yargılarında bulunmaktan çekinmeyen– materyaliste mi? Karar senin...

Bana gelince ben, her halükârda sürekli kendimle çelişmemeyi ve bu yüzden de, tarihten ve doğadan sıyrılma yeteneğini her ne kadar –hayat gibi, varoluşun kendisi gibi– gizemli bir şey olarak kalsa da, savunmayı tercih ediyorum. Rousseau ve Kant'ın özgürlük veya mükemmelleşebilme dediği bu yetenek, materyalistlerin bizi hapsetmeye çalıştığı kodlar karşısında aşkın bir pozisyondadır.

Az önce değindiğim değer yargısı fenomenini anlamak ve daha iyi geliştirmek için şunu da ekleyeceğim: Özgürlüğün aşkınlığı sadece, tabir yerindeyse, *içimizde* değildir; değerler olarak *dışımızdadır* da. Bizi harekete geçiren, yön veren değerleri biz icat etmeyiz; mesela doğanın güzelliğini veya sevginin gücünü biz uydurmuyoruz.

Fakat bu noktayı iyi anla: Kesinlikle aşkınlığa "ihtiyacımız" olduğunu söylüyor değilim; hafiften ahmakça olan bir düşünce bugünlerde böyle bir ihtiyaçtan bahsetmeyi pek seviyor gerçi – buna "mana ihtiyacı"nı veya "Tanrı ihtiyacı"nı eklemeyi de ihmal etmiyorlar. Bunlar musibet dolu ifadelerdir çünkü doğrudan doğruya onları kullanan kişiye karşı dönerler: Bir şey ona ihtiyacımız olduğu için doğru olamaz. Tam tersine: bir şeye bağlı olduğumuzda, ihtiyacın bizi o şeyi üretmeye ve sonra da kendini kandırma tutumu içerisinde onu savunmaya yöneltmesi pek muhtemeldir. Bu açıdan Tanrı ihtiyacı, Tanrı'ya karşı yöneltilen itirazlar arasında gördüğüm en büyük itirazdır.

Dolayısıyla, özgürlüğün veya değerlerin aşkınlığına "ihtiyacımız" olduğunu söylemiyorum kesinlikle. Söylediğim şey, aşkınlığa başvurmadan edemediğimiz, aşkınlığı varsaymadan ne kendimizi ne de değerlerle olan ilişkimizi düşünebildiğimizdir; bu da "ihtiyaç"tan bambaşka bir şeydir. Mantıksal bir zorunluluk, rasyonel bir zorlamadır, bir arzu veya bir dilek değil. Bu tartışmada mesele bizim rahatımız değil, hakikatle ilişkimizdir. Veya başka bir şekilde ifade etmek gerekirse: Materyalizm beni ikna etmiyorsa, bu ba-

na rahatsız edici geldiği için değildir; tam aksine... Nietzsche'nin de söylediği gibi, *amor fati* doktrini benzersiz bir teselli, sonsuz bir huzur kaynağıdır. Şayet kendimi materyalizmi aşıp, onun ötesine geçmek zorunda hissediyorsam, bunun sebebi, materyalizmi kelimenin tam manasıyla "düşünülemez", entelektüel açıdan bağlanılamayacak kadar çok mantıksal çelişkiyle dolu bulmamdır.

Bu çelişkilerin temel mantığını yeniden ifade etmek gerekirse; sana sadece materyalizmin çilesinin, asla kendi düşüncesini düşünmeyi başaramaması olduğunu söylerdim. Bu ifade sana zor gelebilir ama aslında çok basit bir şeyi anlatıyor: Örneğin materyalist özgür olmadığımızı söyler *ama bunu, ne ailesinin, ne sosyal çevresinin ne de biyolojik yapısının zorlaması olmadan özgürce söylediğinden kuşkusuz emindir.* Bize, bütünüyle tarihimiz tarafından belirlendiğimizi söyler *fakat, bizi tarihten özgürleştirmeye, onu değiştirmeye, mümkünse devrim yapmaya çağırmaktan da vazgeçmez!* Bize dünyayı olduğu gibi sevmek, kendimizi dünyaya uydurmak gerektiğini, şimdiyi yaşamak için geçmişten ve gelecekten kaçmamız gerektiğini söyler *fakat, şimdideki koşullar bizi ezdiği zaman sen ben gibi o da, daha iyi bir dünya umudu içinde bunları değiştirmek için çalışmayı sürdürür.* Kısacası, materyalist derin felsefi tezler ileri sürer ama bunları daima başkaları için öne sürer, asla kendisi için değil. Her koşulda, aşkınlığı, özgürlüğü, projeyi ve idealleri işin içine sokar, çünkü aslında o da kendini doğa ve tarihe üstün değerler tarafından yükümlü kılınmış ve özgür hissetmeden edemez.

İşte hümanizmin temel sorusu da buradan kaynaklanır: Aşkınlığın bu iki halini, yani içimizdeki (özgürlüğün aşkınlığı) ve dışımızdaki (değerlerin aşkınlığı) halini, materyalist soybilim ve yapısökümün darbeleri altında ezilmeden nasıl düşünebiliriz? Veya aynı soruyu başka bir şekilde ifade edersek: Modern felsefenin doğuş anından, kökenlerden itibaren ardından sürüklediği metafizik yanılgılardan kurtulmuş bir hümanizmi nasıl düşünebiliriz?

Kuşkusuz senin de fark ettiğin gibi benim dahil olduğum, hiç değilse içinde kendimi bütünüyle görebildiğim felsefi program bu; ve bitirmeden önce sana bu konuda bir şeyler söylemek istiyorum.

1. *Theoria*: Yepyeni Bir Aşkınlık Düşüncesine Doğru

Burada bahsettiğim post-Nietzsche'ci hümanizm, taban tabana zıt olduğu materyalizmin aksine aşkınlık kavramını yeniden merkeze alır. Uzun bir geleneğe dayanan bu hümanizmin kökleri Kant'ın düşüncesine uzanır; onun en büyük takipçilerinden biri olan ve eserlerini büyük ölçüde geçen yüzyılın başında kaleme alan Husserl tarafından geliştirilir. Fakat Husserl bu yeni hümanizme, özellikle de teorik düzlemde yeni bir anlam kazandırır. İşte şimdi sana bunu anlatmaya çalışacağım. Nitekim hümanizm, çağdaş materyalizm kaynaklı eleştirilerden ancak bu yenilik sayesinde kurtulabilecek ve böylelikle, Nietzsche öncesinde değil sonrasında hayat bulan bir düşünce düzlemine yerleşecektir.

Esasen üç temel aşkınlık düşüncesi tespit edilebilir. Üçünü de zorlanmadan tanıyacaksın çünkü isimlerini anmasak da, buraya kadar takip ettiğimiz güzergâh üzerinde her üçüne de rastladık.

İlki, çok önceleri Antikler tarafından *kozmos*'u tanımlamak üzere kullanılmıştı. Kuşkusuz Yunan düşüncesi temelleri itibariyle bir içkinlik düşüncesidir, çünkü mükemmel düzen evrenin dışında mevcut olan bir ideal değil, tersine, baştan aşağı dünyada cisimleşmiş bir düzendir. Hatırlayacağın gibi Stoacıların kutsalı, Hıristiyanların Tanrı'sının aksine, dünya dışı bir Varlık değil, tabir yerindeyse dünyanın mükemmel olan düzeninin ta kendisidir. Bununla birlikte, bir ara yine söylediğim gibi, çok belirli bir manada, insanlar tarafından icat edilmemiş veya yaratılmamış olması bağlamında *kozmos*'un ahenkli nizamının, insanlara nazaran hiçbir *aşkınlığa* sahip olmadığını söyleyebiliriz. Tam tersine insanlar bu düzeni, kendilerinin dışında ve üzerlerinde verili olarak *keşfederler*. Dolayısıyla "aşkın" sözcüğü burada insanlığa göredir. Aşkınlık burada, insanları aşan ama buna rağmen dünyanın dışında olmayan bir gerçekliği ifade eder. Yani aşkınlık göklerde değil yeryüzündedir.

İlkinden tamamen farklı ve hatta ona zıt olan ikinci aşkınlık düşüncesi, büyük tektanrılı dinlerin Tanrı'sı için geçerlidir. Yunanlıların kutsalının aksine bu aşkınlık, Tanrı'nın yarattığı dün-

yanın "ötesinde", yani yaratılmışların tamamının bütünüyle dışında ve üzerinde oluşunu ifade eder. Yani Stoacıların, doğal ahenkle iç içe girmiş ve dolayısıyla da bu düzenin dışında olmayan kutsalının aksine, Yahudilerin, Müslümanların ve Hıristiyanların Tanrı'sı, külliyen doğa üstü, yahut "doğa dışı"dır. Buradaki aşkınlık, Yunanlılarda olduğu gibi sadece insanlığa göre bir aşkınlık değil, baştan ayağı yaratılmış addedilen evrenin kendisine göredir; evrenin varlığı bu manada, onun dışında mevcut olan bir Varlığa bağımlıdır.

Bununla birlikte, ilk ikisinden farklı bir üçüncü aşkınlık çeşidi de düşünülebilir. Bu aşkınlık fikri, köklerini ta Kant'ın düşüncesinde bulur ve Husserl'in fenomenolojisini takip ederek günümüze kadar gelir. Söz konusu fikir, felsefi jargonu kullanmaya pek düşkün olan Husserl'in, "içkinlik içindeki aşkınlık" olarak adlandırdığı fikirdir. Formül pek açık değil ama fazlasıyla derinlikli bir fikri barındırıyor.

İşte bu yüzden, anlatılanlara bakılırsa Husserl, öğrencilerine bunu şahsen açıklamaktan zevk duyarmış – nitekim Kant, Hegel, bizzat Husserl'in öğrencisi olmuş Heidegger ve daha pek çokları gibi, o da her şeyden önce, çok büyük bir öğretmendir.

Husserl bir küpü –veya bu dikdörtgen bir prizma da olabilir– örneğin bir kibrit kutusunu alıp öğrencilerine gösterir ve şunu gözlemlemelerini ister: Söz konusu küpe nasıl bakarlarsa baksınlar, hangi konumda dururlarsa dursunlar, altı yüzlü olan küpün aynı anda ancak üç yüzünü görebilirler.

Ne olmuş yani diyeceksin. Bu ne demeye geliyor ve felsefe alanında bundan nasıl bir sonuç çıkartılabilir? Bir kere her şeyden önce şu: Her şeyi kuşatan ilim, mutlak bilgi yoktur, çünkü görünür olan her şey (bu durumda görünür olan şeyler, küpün görünen üç yüzüyle temsil ediliyor), kendini daima görünmeyen bir zeminde (saklı olan üç yüz zemininde) sunar. Başka deyişle, her mevcudiyet bir yokluğu, her içkinlik gizli bir aşkınlığı varsayar, nesnenin kendini her sunuşu bakıştan kaçan bir şeyleri gerektirir.

Bu örnekteki meseleyi, kuşkusuz metaforik olan oyunu iyi anlamak gerekiyor. Örnek, aşkınlığın yeni bir "put", metafizikçinin

veya inançlı birinin icadı olmadığını; bir kez daha ideal olan adına gerçeği değerden düşürmeye hizmet edecek bir öte, bir kurgu olmadığını; tersine bir vaka, bir olgu, insan varoluşunun tartışmasız bir boyutu, hem de gerçekliğin tam içine kaydolmuş bir boyutu olduğunu anlatıyor. İşte bu manada aşkınlık, veyahut *bu belirli aşkınlık*, materyalistlerin veya yapısökümü taraftarlarının putlara karşı yönelttiği eleştiri oklarından sıyrılabilir. Aşkınlık, bu manada, metafizik dışı ve post-Nietzsche'ci bir aşkınlıktır.

Yine bizzat Husserl'in önerdiği gibi bu yeni aşkınlık düşüncesine bazı somut örnekler vermeden önce, onu daha iyi anlamak için başvurulabilecek en iyi yol, *ufuk* kavramını düşünmektir. Nitekim dönüp dünyaya baktığında, nesnelerin daima bir zemin üzerinde belirdiklerini ve bizi kuşatan evreni inceledikçe, tıpkı bir gemici için ufkun kayması gibi, bu zeminin de yer değiştirmeyi sürdürdüğünü görürsün; ufuk asla nihai ve aşılamaz bir zemin teşkil edecek şekilde kendi içine kapanmaz.

Böylece bir zeminden bir başkasına, bir ufuktan bir diğerine geçerken, içine gömülmüş bulunduğumuz gerçekliğin varoluşuna garanti sunabilecek bir çeşit nihai antiteye, herhangi bir ulvi Varlığa veya bir ilk nedene asla rastlayamazsın. İşte aşkınlık bu manada mevcuttur; bize ihsan edilmiş olan, gördüğümüz ve dokunduğumuz şeylerin tam içinde, yani içkinliğin tam kalbinde bizden daima kaçan bir şey vardır.

Bu yüzden de ufuk kavramı, tam da sonsuz hareketliliği sebebiyle, bir şekilde içinde gizemi barındırır. Tıpkı, aynı anda bütün yüzlerini göremediğim küp gibi, dünyanın gerçekliği de bana asla tam bir yetkinlik ve şeffaflık içinde verilmez: Yine Husserl'in dediği gibi, "Her bilinç bir şeyin bilincidir" düşüncesini; yani her bilincin kendi dışındaki bir dünya tarafından sınırlanmış ve bu bağlamda sonlu olduğu fikrini, kısacası insanın sonluluğunu ciddiye alacaksak, insan bilgisinin hiçbir zaman her şeyi kuşatan bir ilme ulaşamayacağını, yani Hıristiyanların Tanrı'ya atfettikleri bakış açısına kavuşamayacağını kabul etmek gerekir.

İşte üçüncü aşkınlık türü, her türden "mutlak" bilginin, kapanmanın bu şekilde reddedilmesiyle, "içkinlik içindeki aşkınlık"

olarak ortaya çıkar. Metafizik yanılgılardan kurtulmuş bir hümanizmin ele almaya ve tasvir etmeye çalıştığı insan deneyimine ciddi bir anlam verebilecek olan sadece bu tür bir aşkınlıktır. Değerlerin aşkınlığının açığa çıktığı yer, pekâlâ "ben"imdir, benim düşüncem veya benim hissiyatımdır. Değerler her ne kadar benim içimde (içkinlik) iseler de, sanki dışarıdan gelip (aşkınlık) kendilerini öznelliğime dayatıyor gibidirler.

Nitekim bir an için, insan varoluşunun en temel değerlerinin ortaya çıktıkları dört ana boyutu düşünelim: hakikat, güzellik, adalet ve sevgi. Materyalizm ne derse desin, dördü de, sen, ben, bütün insanlar ve tek tek herkes için köklü bir şekilde aşkın niteliktedir.

Daha da basit şekilde söyleyelim: Ne matematik hakikatleri, ne bir eserin güzelliğini, ne de etik buyrukları ben icat ettim. Benzer şekilde örneğin bilinçli bir kararla tercih yapmaktan ziyade gayet güzel ifade edildiği gibi "sevdaya düşülür". Bu manada değerlerin aşkınlığı pekâlâ gerçektir. Fakat bu defa aşkınlık, "Tanrı", "cennet", "cumhuriyet", "sosyalizm" gibi bir put şeklinde veya metafizik bir kurgu olarak değil, en somut tecrübelerde verilidir. Bu değerlerin bir "fenomenolojisi"ni yapabiliriz; yani başka türlü hissetmek ve düşünmenin imkânsızlığı bilincinden, kaçınılmaz bir zorunluluk duygusundan yola çıkan basit bir tasvire yönelebiliriz: Elimden hiçbir şey gelmez, iki kere iki dörttür ve bu ne şahsi bir tercih ne de kapris meselesidir. Bunlar bana kendilerini dışarıdan dayatıyor gibidirler ama buna rağmen, bu aşkınlık, neredeyse elle tutulur bir şey gibi, bende mevcuttur.

Aynı şekilde, bir manzaranın veya müziğin güzelliği üzerime çullanır, istesem de istemesem de, beni ele geçirir. Yine koşut olarak, ahlaki değerleri kendim "seçtiğim"den, örneğin ırkçılık karşıtı biri olmaya karar verdiğimden hiç de emin değilim: Daha ziyade gerçek, başka türlü düşünemediğim gerçeğidir ve insanlık fikri peşinden sürüklediği adalet ve adaletsizlik gibi kavramlarla birlikte bana kendini dayatır.

Değerlerin aşkınlığı diye bir şey kesinlikle vardır ve her şeyi açıklamak ve indirgemek isteyen –fakat bunu asla başaramayan– materyalizmden farklı olarak metafizik dışı bir hümanizmin üst-

lenmeyi istediği de işte bu açıklıktır. Çaresizlikle değil zihin açıklığıyla gerçekleşecek bir üstlenmedir bu; çünkü bu deneyimler tartışma götürmez ve herhangi bir türden materyalizm tam manasıyla bunun hesabını veremez.

Dolayısıyla aşkınlık diye bir şey vardır.

Ama neden "içkinlik içinde"?

Bunun en basit nedeni, bu bakış açısından değerlerin, otoriter argümanlar yahut birtakım metafizik veya teolojik çıkarımlar adına bize dayatılan şeyler olmamasıdır. Kuşkusuz tıpkı bir okyanusun güzelliğini veya insan haklarının meşruluğunu icat etmediğim gibi matematik bir önermenin hakikatini de icat etmem, keşfederim. Fakat buna rağmen bütün bunlar başka bir yerde değil, pekâlâ benim içimde tecelli eder. Metafizik fikirlerin asılı olduğu bir gökyüzü, bir Tanrı yoktur artık veya en azından, beni aşan ama buna rağmen başka bir yerde değil, kendi bilincimde görünür olan bazı değerler karşısında bulunduğum fikrini kabul etmek için inanmak zorunda değilimdir.

Bir başka örneği ele alalım. Aşka "düştüğümde", şayet Narsis değilsem elbet, benden kaçan ve hatta çoğunlukla da kendisine bağlı olduğum oranda benim dışımda kalan bir kişi, kendi dışımdaki bir varlık tarafından cezbedildiğim muhakkaktır. Ama en az bunun kadar açık olan bir diğer şey de, başkasının bu aşkınlığını içimde hissettiğimdir. Hatta dahası, bu aşkınlık, tabir yerindeyse kendi içimde en mahrem olan yerde, duygu alanında veya gayet güzel ifade edildiği gibi "gönlümde"dir. İçkinlik için gönülden daha güzel bir imge bulmak mümkün değildir. İnsanın gönlü, hem aşkınlığın –bir başkasına duyduğum, bana indirgenemeyecek sevginin– ve hem de sevda duygusunun, şahsımın derununda yatan içkinliğinin mekânıdır. Dolayısıyla bu, içkinlikteki aşkınlıktır.

Materyalizmin aşkınlık duygusunu ne pahasına olursa olsun maddi gerçekliklere indirgemek istediği yerde, modern felsefenin de paylaştığı safdilliklerden kurtulmuş bir hümanizm, öznelliğimin merkezine yerleştiği haliyle aşkınlığın salt bir tasvirini yapmayı tercih eder; bu da beraberinde önyargılar getirmeyen bir aşkınlık "fenomenolojisi"dir.

İşte bu yüzden hümanist *theoria*, öz bilince veya, çağdaş felsefenin dilini kullanarak söyleyecek olursak, "özdüşünüm"e dayanan bir bilgi teorisi şeklinde ortaya çıkacaktır. Kendi düşüncesini düşünmeyi neden asla başaramadığını açıkladığım materyalizmin tersine, çağdaş hümanizm kendi önermelerinin anlamını düşünmeyi, onların farkına varmayı, onları eleştirmeyi ve geliştirmeyi başarmak için bütün imkânlarını seferber eder. Descartes'tan beri modern felsefenin karakteristiği olmuş eleştirel zihniyet, böylece bir adım daha öteye gider: Eleştirel düşünce, sadece başkalarına tatbik edilmek yerine, sistematik olarak kendine döner.

"Özdüşünüm" olarak theoria

Burada da yine üç bilgi çağı tespit edilebilir.

İlki, Yunanlıların *theoria*'sına denk düşer. Dünyanın kutsal düzenini temaşa, *kozmos*'un yapısını kavrama, gördüğümüz gibi, değerlere kayıtsız; yahut 19. yüzyılın en büyük Alman sosyologu Max Weber'in ağzından söylersek "aksiyolojik olarak [değer felsefesi açısından] nötr" –yani "nesnel", tarafsız veya taraf tutmayan– bir bilgi değildir. Stoacılıkta gördüğümüz gibi, bilgi ve değerler özünde birbirlerine bağlıdır: Şu manada ki, evrenin kozmik yapısının keşfi, kendiliğinden, insan varoluşuna dair birtakım ahlaki ereklerin kesinleştirilmesini getirir.

İkinci çağ, modern bilimsel devrimle başlar. Bu çağda, Yunan dünyasının tersine, değerler meselesinden köklü bir şekilde soyutlanmış bir bilgi fikri ortaya çıkar. Modernlerin gözünde doğa, bize etik düzlemde hiçbir şey söylemeyerek, insanlar için artık model sunmamakla kalmaz. Bunun da ötesinde, modernler için sahici bilim, değerlerle ilişkisinde mutlak suretle tarafsız olmalıdır; aksi takdirde bir davanın yandaşı olur ve nesnelliğini yitirir. Başka türlü söylemek gerekirse: Bilim, *olanı* tasvir etmeli, *olması gerekene*, ahlaki açıdan yapmamız veya yapmamamız gerekenlere işaret etmemelidir. Bilim, hukuki ve felsefi jargonda geçtiği gibi, kendi başına hiçbir *normatif* erime sahip olamaz. Bir biyolog örneğin, sana sigara içmenin sağlığa zararlı olduğunu ispatlayabilir pekâlâ; ve bu

noktada hiç şüphesiz haklıdır. Buna karşın, ahlaki açıdan sigara içmenin bir hata olup olmadığı; dolayısıyla da, sigarayı bırakmanın etik bir ödev olup olmadığı konusunda bize söyleyecek bir şeyi yoktur. Buna, değerlerimize göre karar verecek olan bizleriz ve değerler de, değer olma niteliklerinden ötürü, bilimsel değildir. Genel olarak "pozitivizm" diye adlandırdığımız ve 18. ve 19. yüzyıllarda geniş ölçüde baskın olmuş bu görüşe göre, bilim kendini sorgulamaktan ziyade, olduğu haliyle dünyayı incelemeyi hedefler.

Fakat burada kalmak mümkün değildir: Eleştiri sadece başkalarının işine yarayamaz. Günün birinde, sadece kendi ilkelerine sadakat için bile olsa, kendini dışarıda tutamayacağı bir an gelir. Eleştirel düşüncenin özeleştiri yapması gerekir. Bu da, modern filozofların kavramaya başladıkları fakat Nietzsche ve büyük materyalistlerin paradoksal bir şekilde yapmayı reddettikleri bir şeydir. İş metafiziğin ve dinin mühürlerini kırmaya, çekiçle putları parçalamaya geldiğinde, soybilimci yapısökümcü harikalar yaratır fakat iş kendine geldiğinde kılını kıpırdatmaz. Özeleştiriye, özdüşünüme duyduğu tiksinti, dünyaya bakışının adeta kurucu öğesidir. Başkaları söz konusu olduğunda zihin açıklığı hayranlık vericidir; fakat iş kendi söylemine geldiğinde, körlüğünün eşi benzeri yoktur.

Dolayısıyla bu ikinciyi hem sorgulayan hem bütünleyen bir üçüncü bir süreç vardır: Bu da, çağdaş, post-Nietzsche'ci bir hümanizmin en ayırıcı yönü olan özeleştiri ve özdüşünüm sürecidir. Bu süreç tam olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bilhassa da, Hiroşima ve Nagazaki'ye iki atom bombası atılması gibi korkunç savaş suçlarından mesul olabilmiş bir bilimin potansiyel tehditlerinin sorgulanmaya başlanmasıyla ortaya çıkar. Bu süreç genel olarak, bilimin tökezleyişinin bazı ahlaki ve siyasi sonuçlar doğurabileceği bütün alanlarda, bilhassa da örneğin biyoteknik ve ekoloji gibi alanlarda sürecektir.

Bu bakış açısından diyebiliriz ki, 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, esasen bilim dogmatik ve otoriter olmayı bırakıp, kendi ilkeleri olan eleştirel zihniyet ve düşünceyi bizzat kendine tatbik etmeye başladı – bu ilkeler de, özeleştiri veya "özdüşünüm"e dönü-

şüyor. Fizikçiler atomun potansiyel tehlikelerini, sera etkisinin muhtemel zararlarını sorguluyor; biyologlar, genetik değişikliğe uğratılmış organizmaların insanlık için bir tehdit teşkil edip etmediklerini, klonlama tekniklerinin ahlaki açıdan meşru olup olmadığını sorguluyor ve 19. yüzyıla kıyasla tam bir tutum değişikliğine işaret eden aynı türden daha binlerce sorunla uğraşılıyor. Bilim artık kendinden hoşnut ve tahakkümcü değil; yavaş fakat kesin bir şekilde kendini sorgulamayı öğreniyor.

Bütün bir 20. yüzyıl boyunca, tarih bilimlerinde görülen olağanüstü atılımın da kaynağı budur. Tarih hiç kuşkusuz "beşeri bilimler"in şahı haline geldi ve burada da yine, bu muhteşem disiplinin başat hale gelmesinin anlamı üzerinde düşünmek faydalıdır. Tarih biliminin inanılmaz başarısı bence bu bağlamda açıklanabilir. Psikanalizden model devşiren tarih, bize kendi geçmişimizi daha iyi öğrenerek, kendimiz hakkında fazlaca düşünerek ancak şimdiyi daha iyi anlayabileceğimizi ve geleceğe daha iyi yön verebileceğimizi söyler.

Böylece, geniş anlamıyla, sosyal bilimlerin önemli bölümünü kapsayan tarihsel bilimler, az çok bilinçli bir şekilde, tarihin biz ondan habersiz olduğumuzda hayatımızı daha çok etkilediği kanaatine bel bağlar. Demek ki tarihini öğrenmek, tıpkı psikanalizde olduğu gibi, kişinin kendi özgürlüğü için çalışması demektir; bu yüzden, düşünce özgürlüğü ve özerklik gibi demokratik idealler, sadece şimdiki zamana daha az önyargıyla yaklaşmak için bile olsa tarih bilgisine başvurmadan edemez.

Felsefenin kendini bütünüyle özdüşünüm ve eleştiriye vakfetmesi şeklindeki, az önce değindiğim görüşteki yaygın hata da buradan kaynaklanır. Gördüğün gibi bu hatada bir hakikat payı vardır: Nitekim, modern *theoria*, özdüşünüm çağına girmiştir. Buradaki hata, sanki artık *theoria*, felsefenin biricik ve tek boyutuymuş ve özellikle de kurtuluş sorunsalı terk edilmeliymiş gibi, felsefenin bütünüyle bu noktada kalması gerektiğini çıkarsamaktır.

Birazdan bunun hiç de öyle olmadığını, felsefenin hiç olmadığı kadar güncel olduğunu göstereceğim; yeter ki biz, felsefeyi geçmişin terimleriyle düşünmemeyi kabullenelim.

Fakat öncelikle, metafizik olmayan bir hümanizm perspektifinde, modern ahlakın nasıl yeni boyutlar kazanarak zenginleştiğini görelim.

2. Ötekinin Kutsallaştırılmasına Dayanan Bir Ahlak: İnsanın Yüceltilmesi

Nietzsche bu olguyu gayet iyi anlamıştı; gerçi o, bu durumdan eleştirel sonuçlar çıkartıp "ahlak dışılık" yolunu tuttu: Bir insan, uğruna fedakârlık edilebilecek "hayatın üstünde değerler" vazettiği andan itibaren, bu nasıl anlaşılırsa, içi nasıl doldurulursa doldurulsun, bir ahlak sorunu ortaya çıkar. Doğru ya da yanlış, bazı ilkeler bize, uğruna hayatımızı tehlikeye atmaya ve hatta feda etmeye değecek kadar yüksek ve "kutsal" göründüğü andan itibaren bir ahlak söz konusudur – Nietzsche için, elbette bu yanlıştır ama burada bunun çok önemi yok.

Örneğin başkalarının sadece kendileriyle aynı renkten veya aynı dinden olmadığı için işkence ettikleri birini görsen, eminim ki, tehlikeli de olsa onu kurtarmak için elinden geleni yapardın. Cesaret edemeyecek bile olsan, ki bunu herkes anlayabilir, yine de hiç kuşkusuz ahlaki açıdan, vicdanının derinliklerinde yapılması gerekenin bu olduğunu kabul ederdin. Şayet katledilen insan sevdiğin birisi olsa, herhalde, hatta hiç kuşkusuz, onu kurtarmak için büyük riskleri göze alırdın.

Günümüz Fransa'sında şüphesiz pek sık rastlanmayan fakat uçakla birkaç saat mesafede olan ve halen savaş halinde bulunan ülkelerde sıradan hale gelen böyle bir örneği vermemin sebebi şunu düşünmeni sağlamak: Radikal bir materyalizmin mantıki getirisi olabilecek tutumların tersine, materyalist olalım olmayalım, bazı değerlerin duruma göre ölüm riskini göze almaya değdiğine inanmayı sürdürürüz.

Hatırlamayacak kadar genç olabilirsin, ama Sovyet totalitarizminin henüz ayakta olduğu seksenli yılların başında, Alman pasifistler berbat bir sloganın sözcülüğünü yapıyorlardı: *Lieber rot als tot* diyorlardı, "ölmektense komünizm yeğdir". Başka deyişle, ta-

hakküme direnerek hayatını tehlikeye atmaktansa işbirliği yeğdir. Gelgelelim bu slogan herkesi ikna etmedi ve "inançlı" olmayan pek çok insan hâlâ, ne kadar kıymetli olursa olsun kendi hayatını korumanın, her koşulda ve mutlak suretle geçerli olan tek değer olduğunu düşünmüyor. Hatta ben, yurttaşlarımızın gerektiğinde kendi yakınlarını korumak veya totaliter tehditlere karşı direniş başlatmak için yine silahları kuşanacağına inanıyorum; yahut, bu tavrı sonuna kadar götürme cesareti gösteremeseler bile, hiç değilse bunun onlara saçma, değersiz görünmeyeceğinden eminim.

Kutsal bir değer fikrine işaret eden fedakârlık, sağlam bir materyalist açısından bile, paradoksal bir şekilde neredeyse dini diyebileceğimiz bir boyut barındırır. Nitekim fedakârlık, maddi veya biyolojik hayata üstün bazı aşkın değerlerin varolduğunu zımnen de olsa kabul etmeyi gerektirir.

Dolayısıyla, geleneksel fedakârlık motifleri uzun ömürlüdür ve ben de hümanist ahlakın, Modernlerin ahlakından farklı olarak çağdaş dünyaya yeni ne söylediğini tespit etmek üzere bu noktaya yeniden dönmek istiyorum.

Hiç değilse batılı demokrasilerde, Tanrı'nın, ulusun veya işçi devriminin şanı için hayatlarını feda etmeye hazır pek az insan vardır. Buna karşın, bu insanların özgürlükleri ve kuşkusuz daha da önemlisi sevdikleri insanların hayatı, bazı uç durumlarda onlara uğrunda dövüşmeye değer görünür.

Başka deyişle, *eskinin aşkın değerlerinden –Tanrı, ulus veya devrim– geriye kalan şey, materyalizme özgü radikal içkinlik, kutsaldan ve de beraberinde fedakârlıktan vazgeçme değil, yeni aşkınlık türleridir; dikey değil "yatay" aşkınlıklardır. Bu aşkınlıklar temellerini üstümüzde mevcut olan bazı varlıklarda değil, insanda, bizimle aynı düzlemi paylaşan insanlarda bulur*. İşte çağdaş dünyanın gidişatı bu noktada bana önemli eğilimlerin kesiştiği bir hareket gibi görünüyor.

Bir yanda, *kutsalın insanileştirilmesi* eğilimi var. Bir örnek vermek gerekirse –Nietzsche'nin gayet iyi gördüğü gibi– İnsan Hakları Beyannamesi'nin dünyevileştirilmiş Hıristiyanlıktan başka bir şey olmadığını yani, Hıristiyan dininin içeriğinin, Tanrı'ya inanma

zorunluluğu dışarıda bırakılarak yeniden ele alınması olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, kuşkusuz ilkinin tam tersi bir değişimi, yani az önce tanımladığım anlamda, insanın kutsallaştırılması veya yüceltilmesi sürecini yaşıyoruz: Artık, duruma göre tehlikeye atılmayı başka insanlar için göze alabiliyoruz; yoksa kesinlikle, ulus veya devrim gibi eskinin büyük kavramlarını savunmak için değil; çünkü Küba ulusal marşında söylendiği gibi bunlar için "ölmenin ebediyete kavuşmak" olduğuna artık kimse inanmıyor. Elbette hâlâ vatansever olmak mümkündür, fakat vatan kavramı anlam değiştirdi: Vatan, topraktan ziyade üzerinde yaşayan insanları, milliyetçilikten çok hümanizmi ifade ediyor artık.

Bir kanıt değil belki ama, bir örnek ister misin? Henri Dunant'ın *Un souvenir de Solferino* (Solferino Anısı) isimli küçük ama çok önemli kitabını okuman yeterli. Henri Dunant, belki de zaten biliyorsundur, Kızıl Haç'ın ve onun da ötesinde, bütün hayatını vakfettiği modern insani yardım hareketinin kurucusudur. Dunant bu küçük kitapta, bu olağanüstü hareketin doğuşunu anlatıyor. Bir iş gezisi sırasında gerçekleşen tesadüfler sonucu, yolu istemeden Solferino savaş alanından geçen Henri Dunant, dehşetin en büyüğüyle karşılaşır: binlerce ölü, ve daha da beteri, hiçbir yardım ve bakım almadan, korkunç acılar içinde yavaş yavaş ölmeyi bekleyen sayısız yaralı... Dunant arabasından iner ve yirmi dört saat boyunca elleri kan içinde, ölmek üzere olanlarla ilgilenir.

Dunant bu yaşadıklarından, çağdaş hümanizmin insanlığa kazandırdığı gerçek bir ahlaki devrimin temelini oluşturacak müthiş bir ders çıkarır: Silahsız ve yaralı asker bir defa düştü mü, herhangi bir ulusa, bir tarafa ait olmaktan çıkıp, yeniden bir insan haline gelir; o artık, katıldığı çatışmada tuttuğu tarafa bakılmaksızın korunmayı, bakımı ve tedaviyi hak eden biri, sadece insan olan biridir. Böylece Dunant 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'ne temel olan fikri yakalar: Bütün insanlar, cemaatsel, etnik, dilsel, kültürel ve dini aidiyetlerine bakılmaksızın ve bunlardan bağımsız olarak saygı görmeyi hak eder. Fakat Dunant daha da ileri gidecektir; zira o bizi ulusal aidiyetleri de bir tarafa bırakmaya davet eder ve bu noktada Hıristiyanlığın mirasçısı olan insani hizmet, bir kere sa-

vunmasız bir konuma düştükten sonra kendi düşmanımıza dostumuz gibi muamele etmemizi talep eder.

Gördüğün gibi Nietzsche'den epeyce uzaktayız – acıma fikrine duyduğu tiksinti Nietzsche'yi, Hıristiyanlığın ve köhne ideallerin kalıntılarını devraldığından kuşkulandığı her türlü yardım faaliyetinden nefret etmeye sürüklemişti. Hem de, Nice'te meydana gelen depremi veya Fiji adalarını mahveden kasırgayı duyduğunda, sevinçten yerinde duramayacak kadar.

Nietzsche'nin bambaşka yerlere savrulduğundan kuşku yok. Fakat teşhisinde esasen yanılmamıştır: Nitekim artık insan kılığına girmiş kutsal, tıpkı aşkınlık gibi, içkinliğin içinde, insanın gönlünde de olsa sağ kalmayı bilmiştir. Ancak Nietzsche'yle birlikte buna hayıflanmaktansa, yapmamız gereken tam da, onu yeni terimlerle düşünmektir; tabii şayet, materyalistin kararlı bir şekilde yaptığı gibi, değerlerin varlığının en şahsi tecrübelerimizde bizi *mutlak surette* bağladığını görürken, bu mutlaklığı aşılması gereken basit bir illüzyona indirgemeye dayanan, boş ve inatçı bir yadsıma tavrında kalmak istemiyorsak...

Kurtuluş sorununa, veya zihin açıklığının şimdiye kadar görülmedik bir şekilde gerekli hale geldiği dünyamızda onun yerini tutabilecek olan şeye bu temelden yola çıkarak ulaşmaya çalışabiliriz artık.

3. Kurtuluş Meselesini Yeniden Düşünmek: Büyümek Neye Yarar?

Bitirmeden önce, metafizik olmayan bir hümanizmin bugün eski bilgelik sorunsalına getirebileceği katkıya ilişkin üç düşünce çizgisini sunmak istiyorum: Bunlar, *genişlemiş düşüncenin gereği, sevginin bilgeliği ve yas deneyimidir.*

Genişlemiş düşüncenin gereği

Öncelikle "genişlemiş düşünce"ye bakalım.

Modern felsefe hakkındaki bölümde değinme fırsatı bulduğum bu kavram, post-Nietzsche'ci düşünce çerçevesinde yeni anlamlar

kazanır. Bu kavram Kant'ta olduğu gibi, eleştirel zihnin bir icabı, ("başkasının bakış açısını daha iyi anlamak için kendini onun yerine koy" türünden) savlamalı bir buyruk değil, hayatın anlamı sorununa karşılık vermenin yeni bir şeklidir artık. Genişlemiş düşünce hakkında birkaç söz etmek istiyorum; amacım, bu düşüncenin kurtuluş sorunsalıyla veya hiç değilse, metafiziğin putlarından kurtulmuş post-Nietzsche'ci bir hümanizm perspektifinde bu sorunsala karşılık gelen şeyle ilişkilerine değinmek.

Genişlemiş düşünce ilk elden, "sınırlı" zihniyetin aksine, kendini "başkasının yerine koymak" için kendinden sıyrılmak olarak tanımlanabilir. Burada amaç, sadece başkasını daha iyi anlayabilmek değil, ama aynı zamanda kendine geri dönerek, kendi değer yargılarını başkalarının sahip olabileceği bakış açısından görmeye çalışmaktır.

İşte az önce bahsettiğim özdüşünümün gerektirdiği şey budur: Kendinin farkına varmak için, bir şekilde *kendinle arana mesafe koymak* gerekir. Sınırlı zihniyetin kendi kökensel cemaatine, sanki tek mümkün cemaatmiş gibi çakılı kaldığı yerde ya da hiç değilse, onu iyi ve meşru tek cemaat gibi gördüğü yerde, genişlemiş düşünce mümkün olduğunca ötekinin bakış açısına yerleşerek, ilgili ve hayırhah bir izleyici olarak dünyayla ilişki kurmayı başarır. İlk elden verili bakış açısından kaçarak, benmerkezciliğin sınırlı dairesinden sıyrılarak, kendisininkilerden farklı değer ve geleneklere nüfuz edebilir ve ardından kendine geri dönerek, daha az dogmatik bir şekilde, belli bir mesafeden kendini fark edebilir ve böylece kendi görüşlerini zenginleştirebilir.

Hümanizmin entelektüel köklerinin derinliğini fark etmen ve daha iyi anlayabilmen için bu nokta önemli; zira genişlemiş düşünce kavramı, Rousseau'nun "mükemmelleşebilirlik" düşüncesine bağlanır. Gördüğümüz gibi Rousseau, hayvandan farklı olarak insanı insan yapan şeyi burada buluyordu. Gerçekten, her iki kavram da özgül şartlardan sıyrılma yetisi olarak anlaşılan özgürlük fikrini varsayar; böylece insanın insanileşmesi olarak isimlendirebileceğimiz bir süreci kapsayan bireysel veya kolektif –bir yanda eğitime, öte yanda siyaset ve kültüre dair– bir tarihe katılmak, daha evrensel bir boyuta yerleşmek mümkün hale gelir.

Nitekim, hayata bütün anlamını veren ve onu, hümanizm perspektifinde "meşrulaştıran" şey de bu insanileştirme sürecidir. Elimden geldiğince açık bir şekilde neden böyle olduğunu açıklamak istiyorum.

Qu'est-ce qu'une vie réussie? adlı kitabımda, Hint asıllı büyük İngiliz yazar V. S. Naipaul'un 2001'in Aralık ayında, Nobel edebiyat ödülünü alırken yaptığı konuşmadan uzun bir alıntı yaptım. Nitekim bence Naipaul, genişlemiş düşünce deneyimini ve onun sadece roman yazımında değil, daha da önemlisi insanca yaşama yolunda getirebileceği faydaları mükemmel bir şekilde tasvir etmişti. Burada seninle birlikte, yine bu konuşmaya dönmek istiyorum.

Naipaul bu metinde, Trinidad adasındaki çocukluğunu anlatıyor ve kendi içlerine kapanmış, kendi tikelliklerine sıkışmış küçük cemaatlerin hayatına özgü sınırlara, üzerinde düşünmeni istediğim şu cümlelerle değiniyor:

> Biz, Hindistan'dan göç etmiş öteki Hintliler [...] esasen ritüellerle geçen bir hayat sürüyorduk ve öğrenmeye başlamak için zorunlu olan kendini geliştirme kapasitesinden yoksunduk henüz. [...] Yeni geldiğimiz Trinidad'da elverişsiz koşullarda yaşayan bir cemaattik ve bu dışlanmışlık fikri, bir süreliğine, kendi Hindistanımızda kendi tarzımızda ve kendi kurallarımızla yaşamamızı sağlayan bir çeşit kalkan görevi görüyordu bizim için. Bu da olağanüstü bir benmerkezcilik demekti. Kendi içimize bakıyorduk; günü geçirmeye çalışıyorduk; dış dünya bir tür karanlığa gömülmüş haldeydi; hiçbir şeyi sorgulamıyorduk...

Naipul ardından, çocukken onu çevreleyen "bu karanlık bölgeler"in –yani şu ya da bu şekilde ezelden beri adada varolan fakat bu kapanmanın görmesini engellediği her şeyin: Aborjinler, Yeni Dünya, Hindistan, Müslüman dünyası, Afrika ve İngiltere'nin– yazar olduktan sonra nasıl favori konuları haline geldiğini açıklıyor; nitekim bu sayede günün birinde, bütün bunlara mesafe alarak, doğduğu ada üzerine yazabilecektir. Naipul'un insan ve yazar olma macerasının –ki bu ikisi bu noktada birbirinden ayrılmaz– meşhur "karanlık bölgeler"i fethedebilmek için giriştiği

muazzam bir kendinden sıyrılma, "merkezsizleşme" çabası ile ufkunu genişletmekten geçtiğini herhalde anladın.

Ve Naipul belki de en önemli olan noktayı ekliyor:

> Ama bu kitap bittikten sonra, adamın bana sunabileceği her şeyi aldığımı hissettim. Bir süre boşu boşuna düşünüp durdum, aklıma başka bir hikâye gelmiyordu. Şans yardımıma yetişti. Gezgin olup çıktım. Antillere seyahat ettim ve parçası olduğum sömürge mekanizmasını daha iyi anladım. Bir seneliğine, atalarımın memleketi Hindistan'a gittim; bu yolculuk beni ikiye böldü. Bu iki seyahat üzerine yazdığım kitaplar, beni yeni duygu boyutlarına sürükledi, bana daha önce sahip olmadığım bir dünya görüşü bahşettiler ve teknik imkânlarım genişledi.

Burada kökensel tikelliklerden vazgeçme veya onları yadsımak gibi bir tavır yoktur. Söz konusu olan sadece, bunları daha az benmerkezci, daha az çakılı bir başka perspektiften görmeyi sağlayan mesafe alma ve genişlemedir (ve Naipul'un bizzat genişleme tabirini kullanması çok manidardır). Böylece Naipul'un eserleri, sadece folklorik bir düzeyde yer bulabilen yerel bir zanaattan çok farklı bir şekilde "dünya edebiyatı" düzeyine yükselebilmiştir. Bununla kastettiğim Naipul'un yapıtlarının, ne Trinidad'ın "yerli" halkına, ne de eski sömürge halklarına müstakil olduğudur çünkü izledikleri güzergâh sadece tikellikten geçmez: Bu yolculuğun, tikelliğinin ötesinde bütün insanları düşündüren ve onları etkileyebilen, insana özgü ve evrensel bir anlamı vardır.

Naipul'un bu konuşmada tasvir ettiği, hem edebi hem de varoluşsal idealin anlamı, benmerkezcilikten kurtulmamız gerektiğidir. Kendimizi anlamak için başkalarına ihtiyacımız var; kendi hayatımızı dolu dolu yaşamak için onların özgür ve hatta mümkünse mutlu olmalarına ihtiyacımız var. Bu noktada ahlak anlayışı, adeta kendiliğinden, daha yüksek bir sorunsala, anlam meselesine bağlanır.

Kitab-ı Mukaddes'te tanımak sevmek demektir. Biraz kabaca söylemek gerekirse: Biri için "onu Kitab-ı Mukaddes'i bildiği gibi bildi" demek "onunla sevişti" demektir. Anlam sorunu, Kitab-ı

Mukaddes'ten mülhem bu denklemin dünyevileştirilmesidir: Şayet tanımak ve sevmek bir ve aynı şeyse, her şeyden öte hayatlarımıza anlam, yani hem bir mana hem de bir yön veren şey, genişlemiş düşünce idealidir. Nitekim sadece o, kelimenin her anlamıyla bizi yolculuğa çıkmaya, kendimizi bulmak için kendimizden sıyrılmaya –ki bu Hegel'in "deneyim" dediği şeydir– davet ederek, başkalarını daha iyi tanımayı ve sevmeyi mümkün kılar.

Büyümek neye yarar? Buna ve belki de bundan başka hiçbir şeye. Görüşümüzü genişletmeye, yapıtların olduğu gibi bireylerin de tekilliğini sevmeyi öğrenmeye ve bu sevginin yoğun olduğu kimi durumlarda, zamanın bize şimdiyi bahşedecek şekilde ortadan kalkışını tecrübe etmeye... İşte böylece, ama sadece bazı anlarda, Yunanlıların bizi çağırdığı şeye, yani geçmişin ve geleceğin tahakkümünü aşmayı ve dingin, suçluluktan nihayet arınmış bir şimdide kalmayı başarabiliriz; artık bildiğin gibi bu şimdi, ölüm korkusunun bizim için hiçbir şey ifade etmediği bir an, bir "ebediyet anı" olacaktır.

Anlam ve kurtuluş meseleleri bu noktada buluşur.

Bu noktada bırakmak istemiyorum çünkü yeni bir düşünceyi ileri süren bu ifadeler, henüz senin için anlaşılır olmaktan çok uzak. Daha ileri gitmemiz ve hiç değilse bir hümanizm perspektifinde, hayatlarımıza anlam veren bir sevgi görüşünün, "sevginin bilgeliği"nin hangi noktada bu anlamı temellendirebildiğini tam manasıyla anlamaya çalışmamız gerekiyor.

Sevginin bilgeliği

Bunu daha iyi kavrayabilmek için, bütün büyük sanat yapıtlarını tasvir eden çok basit bir analizden yola çıkmayı öneriyorum.

Hangi alanda olursa olsun büyük bir sanat yapıtı her zaman, en başta, kökensel kültürel bağlamının tikelliği tarafından karakterize edilir. Büyük bir sanat yapıtı, her zaman, içinden çıktığı "halkın ruhu" ve çağı tarafından tarihsel ve coğrafi olarak belirlenmiştir. Onun "folklorik" tarafı, –folklor, "halk" anlamına gelen "folk" sözcüğünden türemiştir– yahut halka özgü, yerel sanata olan bor-

cudur bu. Büyük bir uzman olmasak bile, Vermeer'in bir resminin Asya kültür dünyasına, Arap-İslam âlemine ait olmadığını ve kesinlikle çağdaş sanat alanına da yerleştirilemeyeceğini, buna karşılık 17. yüzyılın Kuzey Avrupa'sıyla bir ilgisi olması gerektiğini ilk bakışta anlayabiliriz. Aynı şekilde, bir müziğin Batı'ya mı Doğu'ya mı ait, eski mi güncel mi, dini bir tören için mi yoksa bir dans için mi yazılmış olduğunu anlamak için birkaç ölçü dinlemek yeterlidir. Zaten, en büyük klasik müzik yapıtları bile, ulusal karakteri daima belirgin olan popüler şarkı ve danslardan esintiler taşır. Chopin'in Polonez'i, Brahms'ın Macar rapsodisi, Bartok'un Romen halk dansları bunun açık örnekleridir. Fakat ifade edilmese de, kökene ait tikelliklerin izi daima mevcuttur ve bir yapıt ne kadar büyük olursa olsun, ulaştığı evrensellik ne boyutta olursa olsun, doğduğu tarih ve çevreyle olan bağlarını asla tam manasıyla kopartmaz.

Bununla birlikte, büyük bir yapıtın özü, folklorun aksine, tikel bir "halk"ın sınırlarına sıkışmamasıdır. O, evrensele yükselir veya bu sözcük kimilerini ürkütüyorsa şayet, onun potansiyel olarak bütün bir insanlığa hitap ettiğini söyleyebiliriz. Zamanında kitaplarla ilgili olarak Goethe'nin, "dünya edebiyatı" (*Weltlitteratur*) diye adlandırdığı şeydir bu. Goethe'nin zihninde, "globalleşme" fikrinin tektipleşme fikriyle hiçbir ilgisi yoktu: Yapıtın dünya çapına ulaşması, kökensel tikelliklerin hiçe sayılmasıyla değil, köklerden yola çıkışın üstlenilmesiyle ve sanat alanında bu tikelliklere *yeni bir biçim vermek* için onlardan beslenmekle mümkündür. Böylece yapıt, basit folklordan başka bir şey haline gelir.

Bu şekilde tikellikler, sadece kökensel topluluklar için bir anlam ifade ediyormuş gibi kutsallaştırılmaktan çıkıp, daha geniş bir perspektife, potansiyel olarak bütün insanlığa şamil olacak denli geniş bir tecrübeye entegre olabilir. İşte bu yüzden, büyük bir sanat yapıtı, diğerlerinden farklı olarak, yaşadıkları zaman ve yer ne olursa olsun, bütün insanlara hitap eder.

Şimdi bir adım daha öteye gidelim.

Naipaul'u anlamak için, gördüğün gibi iki kavrama, iki anahtar mefhuma başvurdum: tikel ve evrensel.

Verdiğimiz örnekte tikel olan, büyük bir yazarın tasvir ettiği kendi tecrübesinde bir çıkış noktasıydı: küçük bir ada, daha doğrusu, adanın içinde Naipaul'un ait olduğu Hintli topluluk. Ve gerçekten de, bu noktada, diliyle, dini gelenekleriyle, mutfağıyla, ritüelleriyle özel bir gerçeklik vardır. Ve öte yanda, tabir yerindeyse zincirin diğer ucunda evrensel olan vardır. Evrensel olan, sadece uçsuz bucaksız dünya, ötekiler değil, aynı zamanda Naipul'un ilk bakışta ne tanıyabildiği ne de anlayabildiği "karanlık bölgeler"e, yabancılık öğelerine hücum ederek çıktığı yolculuğun ereğidir.

Anlamanı istediğim şey bu; zira sevginin nasıl anlam bahşettiğini kavramak açısından hayati önemde olan şey bu: Bu iki gerçeklik, yani evrensel ve tikel olan, son noktada insanlık içerisinde buluşur ve üçüncü bir terim için daima yer vardır: Bu biricik olan veya bireysel olandır. Nitekim, hem sevgimizin yöneldiği hem de anlam yaratan şeyler bunlardır.

Dünyevileşmiş hümanizmin felsefi yapısının en önemli harcı olan bu fikri daha açık hale getirebilmek için bu noktaya biraz daha yakından bakmayı deneyelim.

Daha açık bir şekilde görebilmemiz için bize yardımcı olsun diye, biricikliğin Alman Romantizminden mülhem bir tanımından yola çıkmak istiyorum; bu tanımın, konumuz açısından ne kadar önemli olduğunu sen de göreceksin.

Klasik mantık uyarınca, Antik Yunan'dan beri "tekillik" veya "bireylik" adıyla tanımlanan şey, sadece tikel düzlemde kalmayan fakat evrensele ulaşabilmek için daha geniş bir ufukta erimesi gereken bir tikellik olduğuna göre, büyük sanat yapıtlarının bize nasıl mükemmel bir model sunduğunu değerlendirebilirsin. Bu belli anlamda, Platon'u, Homeros'u, Molière'i veya Shakespeare'i halen okuyor, Bach'ı veya Chopin'i hâlâ dinliyorsak, bunun sebebi onların tekil yapıtların yaratıcıları olarak, kökensel kültürlerine ve çağlarına bağlı olmakla birlikte, tüm insanlara ve çağlara hitap edebilme yeteneğine dayandırılmalıdır.

Aynı şey bütün büyük sanat eserleri ve hatta tarihteki bütün büyük yapılar için geçerlidir: Fransız ve Katolik olabiliriz ama yine de, Angkor tapınağı, Kayrevan camii, Vermeer'in bir tablosu veya

bir Çin kaligrafisi bizi derinden etkiler. Çünkü bunlar, en üst "tekillik" düzeyine yükselmişlerdir ve ne bütün insanlar için, verili koşulları oluşturan tikelliğe ne de örneğin bir kimya veya matematik formülü gibi soyut ve şekilsiz bir evrenselliğe sıkışmayı kabul ederler. Sanat yapıtı sıfatını hak eden her yapıt, ne yerel zanaattır ne de bilimsel bir araştırmanın sahip olduğu türden, etten, kemikten yoksun bir evrenselliğe sahiptir. Ve sanat yapıtında sevdiğimiz şey de, ne sadece tikel ne de tam manasıyla evrensel olan bu tekillik, bu bireyliktir.

Bu noktada, tekillik kavramının nasıl doğrudan doğruya genişlemiş düşünce idealine bağlandığını da görebilirsin: *Ötekini anlamak için kendimden sıyrılarak, deneyim alanımı genişleterek kendimi tekilleştiririm çünkü kendi kökensel koşullarımı aşarak evrenselliğe veya hiç değilse her seferinde, bütün bir insanlığa ait olabilecek denli geniş ve zengin ihtimallerin farkına varırım.*

Basit bir örnek vermek gerekirse: Yabancı bir dil öğrendiğimde, veya bu amaçla başka bir ülkeye yerleştiğimde, ister istemez ufkumu sürekli olarak genişletirim. Sadece daha fazla sayıda insanla iletişime girme imkânını kazanmakla kalmam; bütün bir kültür de keşfettiğim dile bağlıdır ve bu dili öğrenerek, verili tikelliğimi dışarıdan gelen katkılarla eşsiz bir şekilde zenginleştiririm.

Başka deyişle: Tekillik, dışımdaki mevcut olan bir "şey" olarak, sanat yapıtının en önemli karakteristiği değildir sadece; o aynı zamanda insanoğlunun öznel, şahsi bir boyutudur. Ve sevgimizin yöneldiği başlıca şey de, başka şeylerden ziyade bu boyuttur. Asla ne olduğu haliyle tikel olanı, ne de soyut ve boş bir evrenseli sevebiliriz. Kim bir yiyeceğe veya matematik formülüne âşık olabilir ki?

Genişlemiş düşüncenin bizi yolladığı tekillik kavramının izini sürmeye devam edeceksek, sevgi boyutunu da işin içine katmamız gerekiyor: Sadece sevgi, insan deneyimini yönlendirebilecek bütün bu "genişleme" sürecine nihai anlamını ve değerini verebilir. Bu şekliyle sevgi, hümanist bir kurtuluş doktrininin gelip dayanacağı son nokta, hayatın anlamına verilebilecek makul tek yanıttır – metafizik olmayan hümanizm yine bu noktada da Hıristiyanlığın bir tür dünyevileşmesi olarak ortaya çıkar.

Pascal'ın *Düşünceler*'inden muhteşem bir parça, bunu daha iyi anlamana yardımcı olacak. Bu bölümde Pascal, nesnelerin ve duygularımızın esas yapısını ve aynı anda da ben'in özdeşliğini sorguluyor. Şöyle:

> Ben nedir?
>
> Bir adam gelip geçenleri görmek için pencerede duruyor; oradan ben geçseydim, beni görmek için orada olduğunu söyleyebilir miydim? Hayır: Çünkü onun ilgilendiği özel olarak ben değilim. Peki, birini güzelliğinden ötürü seven insan, gerçekten seviyor mudur? Hayır: Çünkü insanı öldürmeden bütün güzelliğini yok eden bir çiçek hastalığı, bu durumda artık kişinin sevilmesine engeldir.
>
> Beni verdiğim hükümlerden, hafızamdan ötürü severlerse, beni sevmiş olurlar mı? Hayır: zira ben ölmeden de bu özellikleri kaybedebilirim. Öyleyse bedende de, ruhta da bulunmayan bu ben nerededir? Ve beden ya da ruh, gelip geçici olduklarından ötürü beni ben yapan şeyle ilgisi olmayan özellikler için değilse nasıl sevilebilir? Nitekim, bir kişinin ruhunun özünü soyut bir şekilde, sahip olduğu özellikler ne olursa olsun sevebilir miyiz? Bu hem mümkün değildir ve hem de zaten haksız bir şey olurdu.
>
> Dolayısıyla aslında kimseyi sevmiyoruz, sevdiğimiz sadece bazı özellikler.
>
> Bu yüzden rütbesi ve unvanıyla övünen insanlarla dalga geçilmesin çünkü kişiyi ancak onda gördüğümüz özellikler için severiz.

Genelde bu metinden şu sonuç çıkarılır: Pascal'ın, az ya da çok, daima bencilliğe eğilim göstermesinden ötürü durmadan "nefret edilesi" olarak tanımladığı "ben" sevilebilecek bir şey değildir. Niçin? En basitinden çünkü hepimiz, sevdiğimizi iddia ettiğimiz varlıkların "dışsal" özelliklerine, bazı tikelliklere önem verme eğilimindeyizdir: güzellik, güç, mizaç, zekâ vb... İşte bizi cezbeden öncelikle bunlardır. Fakat bu nitelikler son derece uçucu olduklarından sevgi de günün birinde yerini bıkkınlığa veya cansıkıntısına bırakarak kaybolacaktır. Zaten bu da, Pascal'a göre en sıradan tecrübelerden biridir:

> On sene önce sevdiği bu kişiyi artık sevmiyormuş. Evet tabii ki! Ne o aynı adam ne kadın aynı kadın. İkisi de gençti; şimdi kadın bambaşka biri. Adam kadını geçmişte olduğu şekliyle sevebilirdi belki (*Düşünceler*, 123).

Eh tabii: Ötekinde, onun en has biricikliğini, burada tekilliği dediğimiz şeyi sevmiyor, sadece tikel ve dolayısıyla tamamen soyut olan özelliklerine bağlanıyorsak, *bu durumda bu özellikleri herhangi bir başkasında da bulabiliriz*. Güzellik, güç, zekâ vb. şu ya da bu kişiye has özellikler değildir; insanın biricik "özü"ne özel ve esaslı bir şekilde bağlı olmayıp, tabir yerindeyse ikame edilebilirdir. Yukarıda alıntıladığımız 123. fragmandaki eski âşığımız şayet bu mantığında ısrar edecek olursa, muhtemelen daha genç ve güzel ve bu noktada da on sene önce evlenmiş olduğu kadına çok benzeyen bir başka kadın bulmak üzere boşanacaktır.

Pascal, 19. yüzyılın Alman filozoflarından çok daha önce, kaba tikelliğin ve soyut evrenselliğin birbirlerine zıt olmak bir yana, "birbirlerine sirayet ettikleri"ni ve aynı gerçekliğin iki ayrı yüzü olduklarını keşfetmiştir. Meseleyi basit bir şekilde ortaya koymak gerekirse, şu son derece sıradan olayı düşün: Birine telefon edip ona sadece "Alo! Benim" veya sadece "Benim" dersen bu ona hiçbir şey ifade etmez. Bu soyut "ben"de tekil hiçbir yan yoktur çünkü *herkes tıpkı senin gibi "benim" diyebilir*! Sadece başka unsurların, örneğin sesinin dikkate alınması muhatabına seni tanıma imkânı verebilir. Ama her halükârda, paradoksal bir şekilde en genel, en soyut ve en az sevilesi olan "ben"e yaptığın basit gönderme değil kesinlikle.

Aynı şekilde, bir insanı soyut özellikleri için severek, onun kalbinde en mahrem olan şeye, mutlak suretle eşsiz olana ulaştığımı zannedebilirim ama gerçek bambaşkadır: Onda ulaşabildiğim tek şey, rütbe veya unvan kadar anonim olan niteliklerdir sadece, ötesi değil. Başka deyişle: *tikel, tekil olan değildir*.

Nitekim şunu iyi anlaman gerekir ki, sadece tikel ve evrensel olanı aşabilen tekil sevilebilirdir.

Sadece tikel/genel özelliklerle yetinirsek gerçekten kimseyi sevemeyiz ve bu açıdan Pascal haklıdır, rütbe kazananların kibriyle alay etmeyi bırakmak gerekir. Nihayetinde, kişinin güzelliğini veya madalyalarını öne çıkarması hemen hemen aynı şeydir: İlki de (hemen hemen) ikinciler kadar kişiye dışarıklıdır. Bir insanı sevilir kılan şey, veya hastalık kendisini değiştirdiğinde de onu sevmeyi sürdüreceğimiz hissini veren şey, ne kadar önemli olursa olsun bir

özelliğe indirgenemez. Ötekinde sevdiğimiz (ve duruma göre onun da bizde sevdiği) ve dolayısıyla da öteki adına kendimizde bakıp büyüteceğimiz şey, salt tikellik veya soyut özellikler (evrensel olan) değil, onu farklı ve biricik kılan tekilliğidir. Sevdiğimiz kişi için şefkatle, Montaigne gibi "çünkü o oydu, çünkü ben bendim" diyebiliriz ancak, yoksa "güzel, güçlü, zeki diye" değil.

Ve bu tekillik, belki de sandığın gibi, doğuştan verili bir şey değildir. Bizim her zaman bilincinde olmadığımız bin çeşit yolla gelişir. Tekillik, hayat sürecinde deneyimle berkitilir ve tam da bu yüzden, kelimenin tam manasıyla eşsizdir. Bebeklerin hepsi birbirine benzer. Küçük kediler de öyle. Elbette hayranlık verici yaratıklardır ama, insan yavrusu ancak bir ayın sonunda, ilk gülümsemenin belirmesiyle birlikte insani açıdan sevilebilir hale gelir. Çünkü tam da o anda, tam manasıyla insana özgü bir tarihe, ötekiyle ilişkiye adım atmıştır.

Bu noktada, yine genişlemiş düşüncenin ve yukarıdaki manasıyla tekilliğin izini sürerek, Yunanlıların "ebedi an" idealiyle yeniden buluşabiliriz. Nitekim "ebedi an", tam da tekilliği dolayısıyla, eşsizliğini kavradığımız ve geçmişe dair özlem ve geleceğe dair umut adına rengini soldurmadığımız için, zamana ve faniliğe bağlı ölüm korkusundan bizi kurtaran şeydir.

Bu noktada, bir kere daha, anlam sorunu kurtuluş sorunuyla buluşur. Tikelden sıyrılmak ve evrensele açılmak bir tekillik deneyimi ise, bu iki yönlü süreç hayatlarımızı eşsiz kılıp başka tekilliklere ulaşmamızı sağlarken, aynı zamanda da düşüncemizi genişletme yolu sunarak, bize benzersiz anlarla temas kurma imkânı verir; bu lütuf anlarında, şimdiki zamanın dışındaki zaman boyutlarına bağlı olan ölüm korkusuna yer yoktur.

Belki de, Hıristiyanlık doktriniyle ve bilhassa da onun bedenin yeniden dirilişi ve ölümden sonra sevdiklerimize kavuşma yönündeki vaatleriyle kıyaslandığında metafizik olmayan hümanizmin pek de ağır basmadığını söyleyerek itiraz edeceksin. Sana memnuniyetle hak veririm: Kurtuluş doktrinleri külliyatında Hıristiyanlıkla rekabet edebilecek hiçbir doktrin yoktur... yeter ki insan inançlı olsun.

Şayet inanmıyorsak –ve ne kendimizi inanmaya zorlamalı ne de inanıyormuş gibi yapmalıyız– o zaman, bütün kurtuluş doktrinlerinin temel meselesi olan sevdiklerimizi kaybetme tecrübesini başka türlü düşünmeyi öğrenmemiz gerekir.

Bana göre bu aşağıdaki gibi yapılabilir.

Sevilen birinin ardından tutulan yas

Bana göre sevdiğimiz birini kaybetme tecrübesini düşünmenin veya dilersen bu kayba hazırlanmanın diyelim, üç yolu vardır.

Budizmin tavsiyelerini izleyebiliriz – ki bunlar, neredeyse tamı tamına Stoacılarınkilerle aynıdır. Bu tavsiyeler temelde bir ön ilkeyle özetlenebilir: bağlanmamak. Kayıtsız olmak manasında değil ama –yine burada da Stoacılık gibi Budizm de merhameti ve hatta dostluk ödevlerini savunur– tedbir icabı: Sevginin getirdiği bağlılıkların yavaş yavaş elimizi kolumuzu bağlamasına izin verirsek, kaçınılmaz olarak en beter acıları hazırlarız çünkü hayat değişimdir, kararsızlıktır ve varolanların hepsi fanidir. Daha da ötesi, böylece kendimizi daha en başından, sadece mutluluktan, huzurdan değil özgürlükten de mahrum etmiş oluruz. Sözcükler bu açıdan aydınlatıcıdır. Bağlanmak, bağlı olmak özgür olmamaktır ve sevginin dokuduğu bağları aşmak istersek, bir an önce, bağlanmamayı savunan bu bilgelik türünü uygulamak durumundayızdır.

Bunun karşısında yer alan bir başka yol, büyük dinlerin ve bilhassa da Hıristiyanlığın sunduğu yoldur çünkü yalnızca ruhların değil bedenlerin de dirileceğini vaat eden sadece odur. Hatırlayacağın gibi Hıristiyanlığın yolu, sevdiğimiz insanları Tanrı rızası için seversek, yani onlarda fani olandan ziyade ebedi olana sevgi beslersek, sevdiklerimize ölümden sonra kavuşma mutluluğunu tadacağımızı vaat eder – yani bağlanma, münasip bir şekilde gerçekleştiği takdirde yasaklanan bir şey değildir. Bu vaat İncil'de, İsa'nın dostu Lazarus'un ölümüyle ilgili bir bölümde sembolize edilmiştir. Dostunun öldüğünü duyunca, her insan gibi İsa da ağlar – ki Buda böyle bir şeyi asla yapmazdı. İsa ağlar, çünkü insan şekline girdiğinden, ayrılığı bir kayıp, bir acı olarak hisseder. Ama elbette,

Lazarus'u yakında tekrar göreceğini bilir çünkü sevgi ölümden güçlüdür.

İşte neredeyse her noktada birbirine zıt olan iki bilgelik, iki kurtuluş doktrini; ama yine de gördüğün gibi aynı meseleyle uğraşıyorlar: sevilen kişilerin ölümüyle.

Konu hakkında ne düşündüğümü çok basit bir şekilde söyleyeyim: Bazı insanlara ne kadar derin görünürse görünsün, bu iki yoldan hiçbiri bana uymuyor. Bağlanmanın önüne geçemediğim için değil sadece, ama ondan vazgeçmek için isteğim de yok. Bağlanmanın getirebileceği acıların tamamıyla farkındayım – hatta bunun üzüntüsünü tattım. Fakat Dalai-lama'nın da bizzat itiraf ettiği gibi, bağlanmayarak yaşamanın tek sahici yolu, inziva hayatıdır: Öyleyse özgür olmak, bağlanmamak için yalnız yaşamak gerekir ve açık söylemek gerekirse bence Dalai-lama haklıdır. Bu yüzden tıpkı Stoacıların bilgeliğini olduğu gibi Budistlerin bilgeliğini de bir yana bırakmak durumundayım. Duyduğum bütün saygıya, hayranlığa ve hürmete rağmen, bu bilgeliklerle aramda kapanmaz bir mesafe var.

Hıristiyanlığın yolunu çok daha çekici buluyorum... Yalnız küçük bir mesele var: Ona da inanmıyorum. Fakat şayet doğru olsaydı seve seve bu yolu tutardım. Kendisine büyük muhabbet beslediğim dostum, büyük Fransız tarihçi François Furet aklıma geliyor. François, Bernard Pivot'nun hazırladığı televizyon programına davet edilmişti. Pivot, programını meşhur Proust anketiyle; yani kısaca yanıtlanması gereken on iki soruyla bitiriyordu. Son soruda, Tanrı'yla karşılaşsak O'nun bize ne diyeceği soruluyordu. Ciddi bir ateist olan François, hiç tereddüt etmeden, adeta bir Hıristiyan gibi şöyle yanıt verdi: "Çabuk gel, sevenlerin seni bekliyor!"

Ben de onun gibi cevap verirdim herhalde ve ben de onun gibi Tanrı'ya inanmıyorum.

Öyleyse felaketi, mümkün mertebe düşünmemeye çalışarak beklemekten başka yapacak ne kalıyor?

Aslında hiçbir şey; veya belki de her şeye rağmen kişi, illüzyon yaratmadan, sessizlik içinde, sadece kendisi için "sevginin bilgeliği"ni geliştirebilir. Örneğin herkes, ölümlerinden önce anababasıy-

la barışması gerektiğini bilir – hayat, neredeyse kaçınılmaz olarak birtakım gerilimler yaratmıştır. Ama Hıristiyanlık ne derse desin onlar öldükten sonra vakit artık çok geçtir. Sevdiğimiz insanlarla sonsuza kadar konuşma şansının bulunmadığını düşünürsek, bundan bazı sonuçlar çıkarmamız gerekir.

Sana burada sadece bir tanesinden bahsedeceğim; sadece sevginin bilgeliğinden ne anladığımla ilgili bir fikir verebilmek için... Anababanın, önemli konularda çocuklarına asla yalan söylememeleri gerektiğini düşünüyorum. Babalarının ölümünden sonra, biyolojik babalarının başka biri olduğunu keşfeden pek çok insan tanıyorum – kâh annelerinin bir sevgilisi olmuştur, kâh evlatlık alındığı kendisinden gizlenmiştir. Her halükârda, bu türden bir yalan kişiye ciddi hasarlar veriyor. Günün birinde keşfedilen hakikat umarsız bir felakete yol açacağı için değil sadece. Fakat bilhassa da, genel geçer manasıyla baba olmayan babanın ölümünden sonra, yetişkin hale gelmiş çocuğun onunla tartışması, uzlaşıma varması imkânsız hale geldiğinden ve kendince anlamlandırabileceği ve iki kişinin paylaşabileceği tutum ve kafa birliği artık sonsuza kadar kaçırılmış bir fırsat olduğundan...

Daha ileri gitmeyeceğim – nitekim söylediğim gibi, bana göre sevginin bilgeliği herkesin kendi adına ve özellikle de sessizlik içinde geliştirmesi gereken bir bilgeliktir. Fakat bana öyle geliyor ki, Budizm ve Hıristiyanlığın uzağında, yetişkinler olarak, gerekirse her gün ölümü düşünerek yaşamayı ve sevmeyi öğrenmemiz gerekiyor. Karamsarlığa kapılıp gitmek için değil. Tam tersine, biz önce göçmezsek günün birinde muhakkak kaybedeceğimiz sevdiklerimizle birlikte, şimdi ve burada, neşe içinde ne yapmamız gerektiğini bulmak için. Ve şundan eminim ki, her ne kadar ona sahip olmaktan fersah fersah uzakta olsam da böyle bir bilgelik mevcuttur ve bu bilgelik, metafiziğin ve dinin yanılgılarından nihayet kurtulmuş bir hümanizmin doruk noktasıdır.

Sonuç Yerine...

Sen de anlamışsındır, felsefeyi ve her şeyden öte, çok değer verdiğim bu genişlemiş düşünce fikrini seviyorum. Bu düşünce, belki de modern felsefenin ve çağdaş hümanizmin özüdür.

Genişlemiş düşünce fikri bana göre, özdüşünüme hak ettiği yeri veren bir *theoria*'yı; bundan böyle yüzleşmemiz gerekecek küreselleşen dünyaya açık bir ahlakı; hem de post-Nietzsche'ci bir anlam ve kurtuluş doktrinini düşünme imkânı veriyor.

Bu üç ana eksenin de ötesinde, genişlemiş düşünce, muhtelif felsefelerin mevcut olması gibi anlaşılması güç bir olguyu, kuşkuculuk ve dogmatizmi aşacak şekilde düşünme imkânı da sağlıyor.

Kuşkuculuk aşağı yukarı şöyle bir söylemde bulunur: Muhtelif felsefeler ezelden beri kendi aralarında çarpışıyor ve hakikat üzerinde bir uzlaşıya varamıyorlar. Ortadan kaldırılamayan bu çoğulluk, felsefenin kesin bir bilim olmadığını ve bu disiplinin, tanımı gereği tek olması gereken doğru görüşü ortaya çıkarmaktan aciz, büyük bir belirsizliğin hüküm sürdüğü bir disiplin olduğunu ispatlıyor. Madem ki pek çok dünya görüşü var ve bunlar uzlaşmayı başaramıyor, bu felsefelerden hiçbirinin bilgi, etik ve kurtuluş konularında sorduğumuz sorulara benzerlerinden daha gerçek yanıtlar getirdiğini ciddi olarak ileri süremeyeceğini kabul etmek gerekir; dolayısıyla felsefe boştur.

Dogmatizm ise bunun tam tersi bir söylem geliştirir: Elbette pek çok dünya görüşü vardır ama benimkisi, veyahut benim içine doğduğum görüş, son noktada bir dizi yanlışlar silsilesi olan diğer görüşlerden şüphesiz daha üstün ve doğrudur. Kant'ın saçmaladığını söyleyen kaç Spinozacıya veya Spinozacılığın yapısal saçmalığını ileri süren kaç Kantçıyla karşılaştığımı hatırlamıyorum bile!

Bu köhne tartışmalarla yıpranmış, görececilikle aşınmış, kendi emperyalizminin hatırasıyla vicdan azabı çeken çağdaş demokratik zihniyet, saygıdeğer "farklılıklara saygı" endişesi adına, uzlaşmacı bir konumu seve seve benimserken, muğlak bazı kavramların ardına saklanıyor: "hoşgörü", "diyalog", "Ötekine özen" vb. Bu kavramlara belirli bir anlam atfetmek oldukça güç hale geliyor zaman zaman.

Genişlemiş düşünce bunların haricinde bir yol öneriyor.

Salt görüntüden ibaret bir çoğulculuk ile kendi kanaatlerinden vazgeçme arasında yapılan bir tercihin ötesinde, genişlemiş düşünce bizi, paylaşmadığımız bir büyük dünya görüşünün içindeki doğruları açığa çıkarmaya, onda anlayabileceğimiz ve hatta kendi hesabımıza benimseyebileceğimiz şeyler bulmaya davet ediyor.

Kendisine büyük saygı ve muhabbet beslediğim, materyalist bir filozof olan dostum André Comte-Sponville ile birlikte bir kitap yazdık. Her noktada ayrılıyorduk: Yaşlarımız dışında bizi benzer kılan pek bir şey yoktu; birbirimizle rekabet halinde olmalıydık. Politik açıdan André'nin geçmişinde komünizm, benimkinde ise cumhuriyetçi sağ ve De Gaulle'cülük vardı. Felsefi açıdan, André Spinoza'dan ve Doğu bilgeliklerinden, bense Kant'tan ve Hıristiyanlıktan ilham almıştık. Bir araya geldik ve gayet kolay şekilde yapılabileceği gibi birbirimizden nefret etmek yerine, birbirimize inanmaya başladık; yani: birbirimizin inançlarının boş olduğunu *a priori* farz etmektense, bütün gücümüzle, bize ait olmayan bir dünya görüşünde ikna edici ve cazip nelerin varolabileceğini anlamaya çalıştık.

André sayesinde Stoacılığın, Budizmin, Spinozacılığın, bizi "daha az umut etmek ve daha çok sevmek"e davet eden bütün felsefelerin büyüklüğünü anladım. Ayrıca, geçmiş ve geleceğin ağırlığı-

nın, şimdiden alınan keyfi nasıl berbat ettiğini anladım ve hatta Nietzsche'yi ve onun oluşun masumiyeti doktrinini daha çok sevmeye başladım. Gelgelelim materyalist olmadım, ama bazı insan tecrübelerini tasvir edip düşünürken, materyalizme başvurmak benim için zorunluluk halini aldı. Kısacası, bir süre öncesine kadar sahip olduğum ufku genişlettiğime inanıyorum.

Her büyük felsefe, insanlığın temel bir tecrübesini düşüncelere başvurarak özetler; tıpkı bütün büyük sanat yapıtlarının, olası insan davranışlarını en etkileyici şekilde iletmesi gibi. Ötekine saygı bu noktada kişisel tercihlerimizi bir yana bırakmayı gerektirmez. Tam tersine, bana göre bu tercihlerin öncelikli koşulunu teşkil eden şeydir.

Bibliyografya

Eskiden üniversitede yapıldığı gibi bir liste vermek mümkün elbette. Derslerin ilk saati, Platon'dan Nietzsche'ye filozofların ve tavsiye edilen yorumcuların eserleriyle dolu yüz elli maddelik bir bibliyografyayı not etmekle geçerdi; hepsi de senenin sonu gelmeden okunmalıydı. Tek sorun şu ki, böyle bir şey kesinlikle hiçbir işe yaramaz. Hatta, istediğin her yazarla ilgili her türlü bibliyografyaya, İnternet üzerinden birkaç saniyede ulaşabileceğin bu zamanda... Dolayısıyla burada sana, oldukça küçük ama "üzerinde düşünülmüş" bir bibliyografya vereceğim; bundan böyle kendi başına okuyabileceğin ve başlangıç için önerebileceğim kitapları belirtmek adına... Ötesi elbette sana kalmış. Ve dürüst olmak gerekirse, zaten bunlar seni epey bir zaman meşgul edecektir...

Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Antik Felsefe Nedir?)

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynakları Üzerine Konuşma).

Immanuel KANT, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.*

Friedrich NIETZSCHE, *Putların Batışı.*

Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir).

André COMTE-SPONVİLLE, *Le Bonheur, désespérément* (Umutsuzca Mutluluk).

Martin HEIDEGGER, *Metafizik Nedir?* ve *Metafiziğin Aşılması* (şunu da söyleyelim ki, oldukça kısa olmalarına rağmen, oldukça zor olan bu iki deneme bir yana diğer kitaplar daha anlaşılırdır.)

DİZİN

1789 Devrimi bkz. Fransız Devrimi

Adorno, Theodore 175
Akhilleus 30
a-kozmik 93
Alman Romantikler 144
Althusser, Louis Pierre 182
amor fati 38, 164, 170-172, 174, 175, 182, 183, 199-202, 206
analitik felsefe 182
anarşizm 152, 154, 157
Ancien Régime 64, 119, 177
antihümanizm 176
Antikite 6, 129
Antikler 28, 20, 27, 29, 70, 85-87, 89, 90, 110, 111, 113, 114, 138, 140, 151, 158, 169, 170, 207
antropoloji 105, 113
Appel, Karl Otto 182
apoloji 68, 69
Aristoteles 14, 22, 33, 62, 68, 92, 111-113
Arendt, Hannah 29
Asklepios 33
ateist 9, 49, 71, 79, 93, 124, 125, 131, 138, 230
a-theoria 137
Augustinus (Aziz) 5, 55-58, 73, 74-77, 79
avangard 134, 135, 180, 182, 194
Aydınlanma 129-131, 136, 176, 177, 179, 180, 183, 189-191, 193, 197
Aydınlanma filozofları 130

Bach, Johann Sebastian 149, 224
Bartok, Béla Viktor János 223
Baudelaire, Charles Pierre 150
Beauvoir, Simone de 101
Bernard, Claude 88, 141, 230
Böyle Buyurdu Zerdüşt 167
Brahms, Johannes 164, 223
Bruno, Giordano 120
Budizm 35, 37, 38, 40, 41, 43, 71, 72, 75, 76, 77, 170-172, 174, 175, 200, 201, 229, 230, 231, 234

Chopin, Frédéric 149, 223, 224
Cicero 16, 20, 23, 27, 28, 33
CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) 196
cogito 116-119
Comte-Sponville, André 37, 200, 234
Corneille, Pierre 162, 163
cüzi irade 61, 63

Dalai-lama 230
Darwin, Charles 191
Deccal 136, 158
Deleuze, Gilles 180, 182
Deneysel Tıbba Giriş [Introduction à la médecine expérimentale] 88
Derrida, Jacques 182
Descartes, René 9, 47, 82, 92, 93, 98, 115-120, 130, 136, 149, 163, 187-189, 212
Diabolos 8
Dionysos 171
diyalektik 144, 147
Done, John 84, 85, 116
Dunant, Henri 217
Düşünceler [Ta eis Eauton] 21, 22, 35, 42, 73, 226

Ecce Homo 131, 165, 170
El Kitabı [Enkheiridion] 17
Empedokles 41
Epiktetos 6, 17, 31-33, 38-42, 171, 175, 202
Epikuros 5, 20, 22, 35
etoloji 93

fenomenoloji 208, 210, 211
Ferry, Jules 64

Foucault, Michel 180, 182
France nouvelle 124, 125
Franco, Francisco 64
Fransız Devrimi 64, 118, 189
Fransız Komünist Partisi 124
Freud, Sigmund 35, 106, 134, 142, 152, 181

Galilei, Galileo 120
Geçmiş ve Gelecek Arasında [Between Past and Future] 29
globalleşme *bkz.* küreselleşme
Goethe, Johann Wolfgang von 223
Gorgias 150
grand style 152, 156, 157, 160-164, 167, 172, 176, 177, 194

Habermas, Jürgen 182
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 197, 208, 222
Heidegger, Martin 130, 177, 18-188, 191, 192, 194-196, 199, 208
Herakles 33
Herodotos 30
Hıristiyanlık 3, 5, 8, 9, 18, 23, 39, 44, 45, 47-82, 85, 109, 120, 123, 135-137, 145, 152, 153, 158, 170, 207-209, 216-218, 225, 228-231, 234
Hitler, Adolf 64, 175, 176
holizm 114
Homeros 224
Hugo, Victor 163, 180
Husserl, Edmund Gustav Albrecht 207-209
hümanizm 81, 83, 89, 90, 91, 101, 107, 110, 115, 116, 120, 129-131, 134, 135, 146, 147, 153, 166, 176, 177, 182, 183, 187, 196, 199, 200, 203, 206, 207, 210-213, 215, 217-220, 224, 225, 228, 231, 233

idealizm 168, 176,
idiosenkrazi 165
İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog [Dialoga sopra i due masimi sistemi del mondo, ptolemaico e copernicano] 82
İncil 3, 49, 52, 53, 55, 59, 63, 64, 229 *ayr. bkz.* Yeni Ahit
İnsan Hakları Beyannamesi 64, 90, 91, 107, 216, 217
İnsanca, Pek İnsanca [Menschliches, Allzumenschliches] 155
İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı [Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes] 92
İsa (Hz.) 3, 5, 48, 50-56, 58, 59, 64, 65, 68, 75, 77-80, 229
İtiraflar [Confessiones] 73, 74
İustinus (Aziz) 53, 68-70
İyilerin ve Kötülerin Sınırları Üzerine [De Finibus Bonorum et Malorum] 27

Jakoben 118
Jonas, Hans 28, 111

Kant, Immanuel 6, 9, 11, 86, 88-90, 103, 105, 106, 108-111, 113, 115, 116, 126, 132, 134, 136, 137, 141, 168, 182, 188, 203, 205, 207, 208, 219, 234
kaos 20, 82, 86, 87, 114, 140, 142, 151, 156
Khrysippos 16, 23, 28
kinizm 177, 179, 183, 199
Kitab-ı Mukaddes 8, 221, 222
klasisizm 160, 162, 163
Kleanthes 16
komünizm 123-126, 154, 168, 215, 234
Kopernik, Nicolaus 82, 84, 149
Koyré, Alexandre 84
kozmoloji 20, 26, 31, 39; 44, 62, 81, 82, 86, 89, 105, 110, 111, 113, 129-131, 135, 136, 142, 171
kozmos 18-22, 24-26, 28, 29, 31, 32, 39, 44, 45, 50, 53, 67, 70, 76, 81-86, 90, 91, 103, 110, 113-116, 120, 123, 130, 137, 140, 141, 151, 166, 173, 189, 207, 212
Krates 26
Kreskes 69
Kutsal Metinler 48, 59, 60, 65
kurtuluş doktrini 29, 34, 44, 45, 48-50, 53, 58-60, 67, 70, 76, 77-81, 85, 91, 116, 123, 135, 136, 164-166, 169, 176, 200, 201, 225, 230, 233
küreselleşme 177, 223

L'Archipel de la conscience européenne 97
La Fontaine 38
Lacan, Jacques-Marie-Émile 182
laik 65, 68, 105, 121, 132
Lenin, Vladimir İlyiç 124
Leninizm 124
logos 19, 23, 39, 51-56, 67, 68, 79, 80, 137
Lucilius'a Mektuplar [Epistulae morales ad Lucilium] 36
Lucretius 5

Marcus Aurelius 17, 21, 22, 32, 35, 36, 41, 42, 52, 53, 69, 171
Marx, Karl 123, 134, 135, 181, 182, 204
materyalizm 174, 176, 184, 199-207, 210-212, 215, 216, 235
Mayıs 1968 154
Metafiziğin Aşılması 187
metafizik 104, 133, 145, 146, 168, 206, 209, 210, 211, 215, 218, 225, 228
Metafizik Düşünceler [Méditations métaphysiques] 116
Metot Üzerine [Discours de la méthode] 116
Michelet, Jules 91
milliyetçilik 125, 126, 217
Mirandola, Pico della 92
modern felsefe 49, 50, 80, 81, 85, 86, 90-92, 105, 115-117, 120, 126, 130, 135, 146, 206, 211, 212, 218, 233
modernler 20, 109, 113, 114, 118, 120, 121, 123, 129-132, 134, 137, 138, 140, 141, 142, 151, 193, 212, 216
Molière 98, 162, 224
Montaigne, Michel de 6, 9, 228
Mozart, Wolfgang Amadeus 149, 164
Mussolini, Benito 64
Musonius Rufus 17
Müslümanlar 48, 65, 203, 208

Naipaul, V.S. 220, 223, 224
Nazi Almanyası 64
Naziler 132, 135, 148
Nazizm 195
Neron 17
Newton, Isaac 82, 90, 103, 137, 141, 149
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 6, 35, 38, 42, 44, 124, 126, 127, 129-186, 192, 194, 196, 197, 199-201, 204, 206, 207, 209, 213, 215, 216, 218, 219, 233, 235
nihilizm 133, 165, 182
Nikomakhos'a Etik 33, 111, 112
novae 86

ontoloji 24, 84, 137, 138, 140, 149, 159, 164
orao 18, 53, 56, 86, 87, 137, 138

Pascal 5, 55, 73, 79, 226, 227
Pavlus (Aziz) 56, 57, 59
Petrus Damianus (Aziz) 58
Philonenko, Alexis 97
Picasso, Pablo Ruiz 134, 142
Platon 13, 14, 33, 57, 68, 118, 143, 144, 147, 157, 197, 224
Platonculuk 68, 157
Poe, Edgar Allan 4
Popper, Karl 182
postmodernlik 129-177, 180
postmodern felsefe 129, 134, 135
pozitivizm 213
Pratik Aklın Eleştirisi [Kritik der praktischen Vernunft] 106
praxis 135, 136
Principia mathematica 82
Principes de la philosophie 82
Protagoras 150
psikanalizm 35, 151, 152, 214
Putların Batışı [Die Götzen-Dämmerung] 136, 138, 145, 147, 154
Pythagoras 68

Qu'est-ce qu'une vie réussie 220

Rameau, Jean-Philippe 164
Ravel, Joseph-Maurice 149
Rawls, John 182
retorik 144, 165
Rimbaud, Jean Nicolas Arthur 150
romantizm 155, 160, 162
Rosset, Clément 175
Rousseau, Jean-Jacques 92, 93-107, 113, 115, 116, 126, 136, 202, 203, 205, 219
Rönesans 50, 80, 85, 141

sadizm 98
Saf Aklın Eleştirisi [Kritik der reinen Vernunft] 86, 88, 89