ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Cinsellik, Aşk ve Ölüm

ÇEVİREN
CANAN ÖZATALAY



iletişim

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Cinsellik, Aşk ve Ölüm

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE 1952 Paris doğumlu, Fransız eğitimci ve filozof. Felsefe derecesi alarak École Normale Supérieure'ü bitirdi. Halen Sorbonne Üniversitesi'nde profesör olarak ders vermektedir. Diğer eserleri: *Traité du désespoir et de la béatitude* (1984-1988) [*Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, 2012], *Le capitalisme est-il moral? Sur quelques ridicules et tryrannies de notre temps* (2004) *Kapitalizm Ahlaki midir? Zamanımızın Kimi Gülünçlükleri ve Zorbalıkları Üzerine*, çev. Dilek Yankaya, İletişim Yayınları, 2012], *Une éducation philosophique* (1989), *L'amour la solitude* (1992), *Valeur et vérité: Etudes cyniques* (1994), *Impromptus* (1996), *L'être temps* (1999), *Présentation de la philosophie* (2000), *Le bonheur désespérément* (2000), *A-t-on encore besoin d'une religion?* (2003), *L'esprit de l'athéisme* (2006).

La sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité
© 2012 Albin Michel

İletişim Yayınları 1925 • Politika Dizisi 115
ISBN-13: 978-975-05-1281-0
© 2013 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2013, İstanbul

EDİTÖR Can Belge
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Birhan Koçak
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Cinsellik, Aşk ve Ölüm

La sexe ni la mort
Trois essais sur l'amour et la sexualité

ÇEVİREN *Canan Özatalay*

iletişim

Sylvie'ye

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ *9*

BİRİNCİ BÖLÜM

Aşk *1*

Giriş *15*

1 Eros
ya da tutkulu aşk *33*

2 Philia
ya da sevme sevinci *65*

3 Agape
ya da sınırsız sevgi *91*

Sonuç *109*

İKİNCİ BÖLÜM
Seks ve Ölüm
(Cinsellik Felsefesi) 121

Giriş 123

1 Cinsellik Nedir? 125

2 Birkaç Filozof ve Cinsellik 135

3 Erotizm 181

4 Arzu, Ümitsizce 215

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Tutku ile Erdem Arasında
(Dostluk ve Çift Üzerine) 121

Ekler 265

1. Şehvetten ilâhî aşka
(Blaise Pascal'a göre sevgi) 267

2. "Hiçleşmek"
(Simone Weil'ın felsefesinde sevgi ve ölüm) 297

KAYNAKÇA 333
TEŞEKKÜR 335

ÖNSÖZ

Burada bir araya getirdiğim üç denemenin ortak noktası, sevgiye ve cinselliğe dair oluşlarıdır. Bununla birlikte kaynakları ve durumları farklıdır. İlk ikisi bir konuşmaya dayanıyor: birçok kez yapmış olduğum, benden sık sık metni rica edilmiş olan, sevgi üzerine bir konuşma ile Société française de sexologie clinique'in Haziran 2004'teki XXIX. Kongresi'nde tıpçılar önünde yapılmış olan cinsellik üzerine bir konuşma. Her iki konuşmanın da bant çözümlerini dikkatle gözden geçirdim ve mümkün olan yerlerde metni iyileştirmekten kaçınmadım. Bu iki deneme için nihai sonuç, yine de ilk sözlü hallerinden bir şeyleri muhafaza ediyor oluşlarıdır. Bunun gerektirdiği zaaflarla, ama ayrıca kimi niteliklerle birlikte... Konuşur gibi yazmak, hele de yazar gibi konuşmak gerektiği doğru değildir. Ama bu iki tür karşılıklı olarak birbirini besleyebilir.

Buna karşılık üçüncü deneme yalnızca yazıda var olmuştur. Daha akademik bir yapıya sahiptir ve 2005'te, arkadaşlık üzerine kolektif bir yapıtta yayımlanmıştır. Kitabın sonunda bu metinlerin her birinin kaynağına ve yayımlandığı ilk tarihe ilişkin net bir açıklama bulunuyor.

Daha uzun olan ilk iki deneme, Fransızca olarak daha evvel yayımlanmamıştır (sevgi üzerine olanı, Brezilyalı yayın-

cım Martins Fontes benden rica etmiş ve 2011'de çevirisini yayımlamıştır). Daha kısa ve daha ağır olan üçüncüsünü, kitapçılarda bulmak neredeyse olanaksızdır. Bu nedenle bu derleme daha anlamlı bir hale geliyor, dolayısıyla bazı zaruri tekrarların varlığı hoş görülebilir. Sevgi üzerine verdiğim konferanstaki amacım, öncelikle *Petit traité des grandes vertus*'mün (*Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, 2012) son bölümünün içeriğini yeniden ele almak ve daha güçlü bir biçimde sürdürmekti. Onda da aynı problematiği bulmak şaşırtıcı olmayacaktır: başlangıç projesinin bir parçasını oluşturuyordu bu. Bant çözümünü okurken bu konferansın yıllar önce *Le bonheur, désespérément* başlığıyla yayımlamış olduğum metinle kimi noktalarda kesişiyor olduğunu fark etmek beni daha fazla şaşırtmıştır. Bu kasıtlı bir şey değildi (her iki durumda da, sürprizler ve kimi zaman tekrarlar içeren, kısmen doğaçlama konuşmalar söz konusudur) ama bir tesadüf de değildir. Sevgiden bahsetmeden mutluluktan nasıl bahsedilir? Hedeflediği ya da düşlediği, olanak verdiği ya da engellediği mutluluk üzerine kafa yormadan sevgi nasıl düşünülür? Bana sıkıcı olmaktan çok, anlamlı görünen bu tekrarları silmeyi gerekli bulmadım. Bu, istemeden, önceleri farkına varmadan, aynı yerleri arşınlaya arşınlaya açılan bir yola benziyor. Sizden sonra başkaları bu yoldan gidecektir, geride bıraktığınız izler onlara yol gösterecektir. Öte yandan, kimse bu yolu takip etmek mecburiyetinde değildir.

Bu üç denemeye iki felsefe tarihi çalışması eklemek bana uygun göründü. Çünkü öncelikle, bu metinler de sevgiye dairdir. Ama ayrıca ve özellikle, insanlığın herhangi bir zamanda düşlemiş olduğu sevgilerin (içeriği itibariyle) en gizemlisini ve (varoluşu itibariyle) en belirsizini anlamayı hedeflemektedirler: Yunancada *agapè*, Latinler bunu *caritas* olarak çevirmişlerdir, biz ise "ilâhî aşk" diyoruz. Bahsedilen şey nedir? Bunu belki de en iyi şekilde düşünmüş iki filozof olan Blaise Pascal ve Simone Weil'e dayanarak, anlamaya çalıştığım şey budur. Her iki durumda da ilâhî aşk, *ben* eleştirisiyle, hatta bir tür yok oluşla ilgilidir ve bu iki yazarın düşüncesi üzerine ama kuşkusuz bi-

zimle ilgili de çok şey söyler. Kant'ın ileri sürdüğü ve benim de inandığım gibi, egoizm tüm ahlaki kötülüğün kaynağıysa, her tür iyiliğin de, diğer tüm duygulardan çok, sevginin gerçekleştirdiği bir tür kendini önemsiz görmeye yönelmesi mümkündür. Sevgi egoizmi ortadan kaldıracağı için mi? Bunun mümkün olacağına dair bir kanıt yoktur. Ama sevgi –cinselliğin bize öğrettiği, tutkunun da doğruladığı gibi– (örneğin arkadaşlıkta) egoizmi aşarken onu dışa vurduğu ve böylece onu sınırladığı için. Bu kadar ön açıklama çok bile oldu.

BİRİNCİ BÖLÜM

Aşk

"Aşk, doğum çığlığımı en yukarılarda tutan aşk!"

– SAINT-JOHN PERSE, *Amers*, IX, 2

Giriş

"Bana aşktan bahsedin" der şarkı* ve bizim yapacağımız şey de bu gerçekten. Böylesi bir konunun tercih edilmesini açıklamak için uzun söze gerek yok: Aşk en ilgi çekici konudur. Neredeyse her zaman öyledir. Neredeyse herkes için öyledir. Mesela bir akşam birkaç arkadaşınızla yemektesiniz. Siyasi durum, gördüğünüz son film, işiniz, tatiliniz üzerine konuşabilirsiniz ve tüm bunlar gerçekten ilgi çekici olabilir. Ne var ki yemektekilerden biri aşktan bahsetmeye koyulursa, muhtemelen diğerlerinin ilgisi ciddi bir şekilde artacaktır. Edebiyat ve sinema bunu doğrular zaten: Çeşitli biçimleri altında aşk, beğenilen bir mevzudur. İstisnalar haricinde gerçek yaşamımızda da aynı şey geçerlidir. Sevmekten ya da sevilmekten daha heyecan verici ne vardır?

Diğer tüm konuların, ancak onlara duyduğumuz sevgiyle orantılı olarak ilgi çekici olduğunu ekleyeceğim. İçinizden birinin bana itiraz ettiğini düşünün: "Hayır, hayır, benim için hiç de böyle değil! Benim en fazla ilgimi çeken aşk değil, paradır!" Ben ona tabii ki şöyle cevap verirdim: "Bu sizin parayı sevdiğinizi gösteriyor!" Bu da bir sevgidir... Ya da bir başkası bana iti-

(*) Jean Lenoir tarafından bestelenen, ilk olarak 1930 yılında Lucienne Boyer tarafından seslendirilen *Parlez-moi d'amour* şarkısına gönderme – ç.n.

raz etsin: "Benim en fazla ilgimi çeken, aşk değil, para değil, işimdir!" Ona "Bu, sizin işinizi sevdiğinizi gösterir" karşılığını veririm. Pek çoğumuz için aşkın en ilgi çekici konu olmasının yanı sıra, diğer tüm konular da orada var olan, ona duyduğumuz sevgiyle cazip hale gelir.

Sevgi bir erdem midir?

Buna karşılık, bu konuyu neden seçtiğimi gerekçelendirmem gerekmiyorsa da, 1995'te yayımlanan kitabım *Petit traité des grandes vertus*'de sevgiden nasıl bahsettiğimi belki birkaç sözcükle açıklamalıyım. Bu kitap, en uzun bölümü oluşturan son bölümü aşka dair olan, başlığının da gösterdiği gibi ahlaki bir risaleydi. Böylesi bir yapıtta böylesi bir bölüm çok anlaşılır değildir. Sevgi bir erdem midir?

Gerçekten de her sevgi öyle değildir. "Parayı seviyorum" ya da "gücü seviyorum" ya da *a fortiori* "şiddeti ve acımasızlığı seviyorum" diyen birini düşünün. Burada bu kişinin erdemlerinin bir ifadesini görmekte biraz zorlanacak ve bunda kesinlikle haklı olacaksınız. Bunu bir kenara yazalım. Her sevgi erdemli değildir ve bunu hatırlamak gerekir. Ama tersine hiçbir şeyi ve kimseyi sevmeyen birini hayal edin: onda temel bir nitelik, Yunanlıların deyişiyle bir "yetkinlik" eksik olacaktır ("erdem", buna Yunanca'da *arétè* deniyordu ki, *arétè*'nin tam karşılığı "yetkinlik"tir). Erdem nedir? Manevi bir niteliktir, diğer bir deyişle bizi daha iyi, Montaigne'in ifadesiyle (*Denemeler*'in bölümlerinden birinin adı "En Eşsiz İnsanlar Üzerine"dir) "daha eşsiz" ya da sadece daha insani kılan bir eğilimdir. "Gerektiği gibi iyi insan olmaktan daha güzel ve haklı hiçbir şey yoktur," diye yazar, *Denemeler*'de.* Tanım niteliğinde olabilir bu: Erdem, bir nitelik, gerekli olduğunda ödevimizi tamamlayarak ("gerektiği gibi"), insanlığımızı ("iyi insan olmak") en iyi şekilde gerçekleştirmemize olanak veren bir *yetkinlik*tir. Dolayı-

(*) *Denemeler*, IV, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, 2011. s. 339. Bundan sonra *Denemeler*'den yapılan tüm alıntılar, bu çeviri kitaptan yapılacaktır. Çeviriden yararlanmama izin verdikleri için Say Yayınları'na teşekkür ederim – ç.n.

sıyla sevmeye muktedir olmayan birinde temel bir nitelik eksik olacaktır: Açık bir şekilde onda bir erdem –daha azı değil– eksik olacaktır.

Öte yandan herkes biliyor ki sevgi, en azından belirli bir sevgi tipi, buna daha sonra yeniden değineceğim, Hıristiyan geleneğin üç teolojik erdeminden biridir. Bunlar yalnızca üç tanedir; "teolojik" deniyor çünkü nesneleri Tanrı'nın kendisidir: Katoliklerin genellikle dedikleri gibi iman, umut, sevgi (*charité*) ya da Protestanların tercihen söyledikleri gibi iman, umut ve sevgi (*amour*). Fransızca "charité" ya da "amour" sözcüklerinin Yunanca karşılığı olarak, Klasik Grekler tarafından bilinmeyen (ne Platon'da, ne Aristoteles'te, ne Epikürос'ta görülür) ama komşu sevgisini (dolayısıyla ne sevgili ne de arkadaş olunanı) ifade ettiği Yeni Ahit'te fazlasıyla mevcut olan, sentezleyerek ve lafı açık bir şekilde uzatmamıza rağmen ilâhî aşk olarak adlandırılabilecek aynı *agapè* sözcüğü verilebilir.

Sevgi bir ödev değildir

Oysa burada problem yaratan, bazen bir erdem olan sevginin bir ödev olamayacağıdır. Neden? "Çünkü," der burada ortak deneyime çok yakın olan Kant, "Sevgi bir *duygu* işidir, *istenç* işi değil".[1] Oysa bir duygu dayatılamaz... Kant şöyle yazar: "İstiyorum diye sevemem, *mecbur olduğum* için hiç sevemem; sonuç olarak *sevmek ödevi* saçmalıktır."[2]

Önemsiz bir örneği ele alalım, çocuklarınızdan birine, yedi sekiz yaşlarında bir kız ya da erkek çocuğunun önüne ıs-

---

1 *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, Giriş, XII, c, "De l'amour des hommes", Académie de Berlin Yay., cilt VI (bundan böyle AK, VI yazacağım), s. 401-402, çeviri Philonenko, Vrin, 1968, s. 73-74 (Pléiade, cilt III, s. 684-685). Ayrıca bkz. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, AK, IV, 399 (Pléiade, cilt II, s. 258: "L'amour comme inclination ne peut pas se commander") (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, 97 s.).

2 *A.g.e.* (Vurgular Kant'a aittir). Ayrıca bkz. *Critique de la raison pratique* (*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Füsun Akatlı, Gertrude Durusoy, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, 176 s.), I, bölüm III, "Des mobiles de la raison pure pratique", AK, V, 82-84 (Pléiade, cilt II, s. 708-710).

panak koyduğunuzu düşünün. Çocuk size şöyle cevap versin: "Ben ıspanak sevmiyorum!" O halde, sevme zorunluluğu olmadığını, sevginin buyrulamayacağını anlamak, ona şöyle demenin kesinlikle hiçbir anlamı olmadığını anlamaktır: "Ispanağı sevmeni söylüyorum! Bu senin ödevin!" Bu iki cümleyi söyleyebilirsiniz ama zihninizde ya da gerçekte bunu düşünemezsiniz: Bunlar doğaları gereği saçmadır çünkü ıspanağı sevmek ya da sevmemek bir istenç meselesi değildir; bir duygudur, bizim örneğimizde bir zevktir, oysa bir duygu ya da bir zevk dayatılamaz. Ona muhtemelen şöyle dersiniz: "Ispanağını yemeni söylüyorum!" Bunu yapmak gerek demiyorum, buna karar vermek kişiye düşer ama her hâlükârda bu cümle doğası gereği saçma değildir: Ispanağı yemek ya da yememek bir edimdir; bir edim buyrulabilir. Ama ıspanağı sevmek ya da sevmemek bir edim değildir, bu durumda herhangi bir buyruğa boyun eğemeyecek bir duygu, bir zevktir.

Daha önemli bir ikinci örnek verelim. Sevme ödevi olmadığını anlamak, eşinizin "Seni artık sevmiyorum" diyeceği gün, bu başımıza gelebilir, ona "Beni sevmek zorundasın, bu senin ödevin!" demenin kesinlikle hiçbir anlamı olmadığını anlamaktır. Çünkü eşiniz size "Kant'ı yeniden oku: 'Birini sadece buyruk gereği sevmek kimsenin yapabileceği bir şey değildir';[3] *istiyorum* diye birini sevemem, *mecbur olduğum* için hiç sevemem; *sevmek ödevi* saçmalıktır..." diyebilir.

Sevgi bir erdemdir, bir ödev değil. Bu iki saptama, bir saptamaya ve bir probleme yol açar.

Saptama, eğer sevgi bir ödev olmaksızın bir erdemse, bu, Kant'a karşı olarak da,[4] *erdem* ve ödevin iki farklı şey, hatta birbirinden bağımsız iki şey olduğunu doğruladığıdır. Benim *Büyük Ödevler Risalesi* değil de *Büyük Erdemler Risalesi* yazmış olmam bir tesadüf değildir. Ödev, Kant'ın söylediği gibi zorun-

3 *Critique de la raison pratique*, I, bölüm III, AK, V, 83, Pléiade, cilt II, s. 709 (*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Füsun Akatlı, Gertrude Durusoy, Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, 176 s.).

4 Bkz. örneğin *La religion dans les limites de la simple raison*, I, Genel tespit, AK, VI, 47, Pléiade, cilt III, s. 63. Ayrıca bkz. s. 34'teki not (AK, VI, 23) (*Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başer Çağlan, Literatür Yayınları, 2012, 248 s.).

luluğun, komutun, "buyruğun" tarafındayken (dolayısıyla birey için riayet etmenin ya da itaatin tarafındayken), erdem daha ziyade gücün, yetkinliğin, olumlamanın tarafındadır. Uçlaştırırsak: Ödev bir zorlamadır; erdem bir özgürlük. Ödevin aşıldığı sonucuna çok hızlı varmayalım! Erdem galip geldiğinde, yalnızca onun tarafından aşılır. Dolayısıyla erdem olmadığında –yani çoğunlukla– kendini dayatmaya devam eder. (Bir sevgi etiği olan) Yeni Ahit, (Yasa ahlakı olan) *Eski*'yi tamamlar ama onu ortadan kaldırmaz.[5] Ateistler için de aynı oranda geçerlidir. Yalnızca bir bilge ahlaktan vazgeçebilir. Yalnızca bir deli bunu isteyebilir.

Problem ise şu: sevgi bir ödev değilse, buyrulamıyorsa, İncil'in "*Komşunu kendin gibi seveceksin*" buyruğunun anlamı ne olabilir? Nasıl tuhaf bir sapmayla İncil bize buyrulamayan bir şeyi, sevgiyi buyurabilir? Kitaplarımdan herhangi birini okumuş olanlar ve dolayısıyla benim ateist olduğumu bilenler, İncil'in benim problemim olmaması gerektiği sonucuna varabilirler. Onlara, ateist olmanın insanı zekâdan yoksun kılmadığı ve en azından anlamak istediğim yanıtını vereceğim. Medeniyetimizin kurucu metinlerinden biri söz konusu olduğunda bu özellikle önemlidir. İster inançlı, ister ateist, ister agnostik olun ve inananlar hangi dinden olursa olsun, *Kutsal Metinler*'in, *Eski* ve Yeni Ahit'in, medeniyetimizin kurucu metinleri olduğunu teslim etmek gerekir. Bunları anlamaktan nasıl vazgeçeriz? Hıristiyan olan (bu durumda, pietist değilse de çok sofu bir Lutherci olan)[6] Kant için mesele çok önemlidir. Onun deyişiyle "Kutsal İncil" nasıl bize bir duyguyu, bu durumda buyrulamayan sevgiyi buyurur?

---

5 Etik ve ahlak nosyonları ile ilgili olarak ve bunlar arasında yaptığım ayrımlarla ilgili olarak bkz. "Morale ou ethique" başlıklı makalem, *Valeur et vérité*, PUF, 1994, s. 183-205. Ayrıca bkz. *Dictionnaire philosophique*'imin "Etik" ve "Ahlak" maddeleri.

6 Kant'ın pietizmle ilişkisi ile ilgili olarak bkz. *La Religion dans les limites de la simple raison*, IV, 2, AK, VI, 184-185 (Pléiade, cilt III, s. 221-222) (*Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başer Çağlan, Literatür Yayınları, 2012, 248 s.) ve *Le Conflit des facultés*, I, 1, AK, VII, 54-60 (Pléiade, cilt III, s. 860-868).

Ahlak sevgi taklididir

Kant'ın yanıtı, sevgi ve ahlak, sevgi ve diğer erdemler arasındaki diyelim, ilişkiler hakkında bana son derece aydınlatıcı görünüyor. Elbette İsa bize ancak buyurulabilir bir şeyi, bir başka deyişle bir duyguyu değil, bir edimi buyurabilir, diye açıklar kaba hatlarıyla. Kant'ın "pratik sevgi"[7] dediği şeydir bu. *Praxis* Yunancada eylem anlamına gelir. İsa'nın bize buyurduğu şey, eylemektir ve mümkünse aşkla diye açıklar Kant: "Tanrı'yı sevmek bu anlamda şu demektir: Buyruklarını *seve seve* yerine getirmek; komşuyu sevmek: Ona karşı ödevlerini *seve seve* yerine getirmek."[8] Bununla birlikte, güçlüğün yerini değiştirmek dışında bir şey yapmaz bu. "Bir şeyi seve seve yapmayı buyuran bir buyruk kendi içinde çelişkilidir"[9] gözleminde bulunur Kant. Dolayısıyla bu niyete *sahip olmak*tan çok buna *yönelmek* söz konusudur.[10] Bu anlamda sevgi bir gereklilikten çok bir idealdir. Kutsal Yazılar neden ona bir buyruk biçimini verir? Çünkü elbette sevmek değil ama bu ideale (komşu sevgisi) uymak ve bu sadece bize bağlı olduğuna göre, yapabildiğimizde bu idealin varsaydığına, yapamadığımızda ise talep ettiğine uygun bir şekilde davranmak bizim ödevimizdir. Sevgi ancak ideal olarak bir yasa gücüne sahiptir; ama bu ideal, erişilmez de olsa bizi zorlar:

> "Dolayısıyla bu tüm yasaların yasası, İncil'in tüm ahlaki buyrukları gibi; azizlik ideali olarak, sürekli ama sonsuz bir ilerlemeyle yaklaşmaya ve yakalamaya yöneleceğimiz prototip oluşturmakla birlikte hiçbir insanın ulaşamayacağı ahlaki amacı tüm kusursuzluğuyla ortaya koyar."[11]

Sevmek? Buyrulamaz bu. Oysa eylemek buyrulabilir. Dolayısıyla var olmadığında dahi buyuran, sevgidir – bu, idealin pa-

7 *Critique de la raison pratique*, I, bölüm III, "Des mobiles de la raison pure pratique" (AK, V, 83, Pléiade, cilt II, s. 709). Ayrıca bkz. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK, IV, 399 (Pléiade, cilt II, s. 258).

8 *A.g.e.*, AK, V, 83, çev. L. Ferry ve H. Wismann, Pléiade, cilt II, s. 709.

9 *A.g.e.*

10 *A.g.e.*

11 *A.g.e.*

radoksudur. Bu, İncil'in özüdür ama saflığından arındırılmıştır. Sevgi ya da azizlik idealden başka bir şey değildir. Yalnızca eylem bize bağlıdır. Yalnızca o bize buyrulabilir. Dolayısıyla İsa'nın ya da ahlakın bizden istediği eylemektir: Seviliyorsa *sevgiyle* ya da sevgi yoksa *severmiş gibi* eylemek. İkinci seçeneğin kesinlikle daha sık karşılaşılan seçenek olduğunu görmeyen var mı? Ancak sevgi olmadığında ahlaka ihtiyaç duyarız; bu nedenle ona aşırı derecede ihtiyaç duyarız – buyrulamayan ama buyuran bizdeki bu ideale (sevgi) uygun olarak davranmak için. Bu, fiilî duygu olarak değil ama ideal olarak, edimlerimizde onlara kılavuzluk etmesi gereken ya da onlara gerçekten kılavuzluk eden sevgiyi taklit etmektir. Ahlak bir sevgi taklididir: Severmiş *gibi* yapmak söz konusudur. Elbette sevgi daha iyidir: Hepimiz için en iyisi, sevmek ve sevgiyle eylemektir. Sevgi olduğunda evet böyledir. Peki ya sevgi yoksa? Olmadığında? O halde bize seviyormuşuz *gibi* davranmak kalır! Bu noktada ahlak devreye girer: Sevgi olmadığında, ancak yokluğuyla –değer denen şey budur– kendini fark ettirdiğinde.

Çok klasik bir erdem örneğini ele alalım: cömertlik. Bu, bağışlama erdemidir. İnsan sevdiğinde verir: Sevginin cömertlik olduğu söylenir. Peki. Ama sevgiyle verildiğinde, bu cömertlik değil, sevgidir. Noel'de çocuklarımızı hediyelere boğduğumuzda, hiçbirimiz "Ne kadar da cömertim!" demeyiz. "Onları ne çok seviyorum!" deriz, muhtemelen "Ne kadar aptalım!" deriz ama kesinlikle "Ne kadar cömertim!" demeyiz. İnsan sevdiğinde verir; ama sevgiyle verdiğinde, bu cömertlik değil, sevgidir. Bu, cömertliğin çok aydınlatıcı ve çok şey isteyen bir tanımına varır: Cömertlik, insanın sevmediklerine vermesinden ibaret olan erdemdir.

Bu, ahlaki erdem olarak cömertlikte tatmin edici olmayanı ama ayrıca onun yüceliğini ve nadirliğini yeterince gösterir. Sevgiyle vermek daha mı iyidir? Kuşkusuz. Ama bu, tanım gereği, ancak sevgi varsa mümkündür – yani, kendimizi kandırmayalım, pek sık mümkün olmaz.

Uçlaştırırsak, sevgi olduğunda, ahlakı artık dert etmek gerekmez: Artık zorunluluk, ödev, Kant'ın dediği gibi "zorlama"

yoktur;[12] sevgi yeterlidir ve daha iyidir. Örneğin çocuklarımı küçüklüklerinde beslemenin ödevim olduğunu daima bildim. Ama doğdukları günden beri bir gün olsun bunu ödev olarak yapmadım. Herkes gibi onları sevgiyle besledim ve bu onlar için olduğu gibi benim için de daha iyidir. Mesela bebeğini emzirmek üzere olan genç bir kadınla sohbet ettiğinizi hayal edin. Ona şunu soruyor olun: "Hanımefendi, neden bu çocuğu besliyorsunuz?" Size "Ahlaki nedenlerle besliyorum; bunun benim ödevim olduğunu düşünüyorum!" cevabını verse ne tepki vereceğinizi düşünün. "Zavallı anne, zavallı çocuk!" dersiniz içinizden. Ama bunun olma ihtimali pek yoktur. Hakikat, büyük olasılıkla onu sevgiyle besliyor olmasıdır. Kadın için ne mutlu. Çocuk için de öyle.

"Zorla yapılan, sevgiyle yapılmaz" der Kant.[13] Tersi de doğrudur: Sevgiyle yapılan, zorla yapılmaz. İşte böylece sevgi ahlaktan kurtulur, onu ortadan kaldırarak değil, İncil'in formülüne dönecek olursak, onu bütünleyerek.[14] Bunun için Kantçı ya da Hıristiyan olmaya gerek yok. Her ikisi de olmayan Nietzsche de bunu söyleyecektir: "Sevgiyle yapılan daima iyinin ve kötünün ötesinde gerçekleşir."[15] Aziz Augustinus'un tek bir cümlede özetleyeceği, Yeni Ahit'in ruhu buydu: "Sev ve istediğini yap!"[16] Bu İsa'nın ruhudur; Tanrı ile birlikte veya onsuz, sevginin ruhudur ve bu bir özgürlük ruhudur: Sevgi yeterli olduğunda, artık ahlakı, ödevi, zorunluluğu dert etmenin gereği yoktur; yalnızca sevgiyle davranmak gerekir ve bu yeterlidir.

Evet, sevgi olduğunda... Ama kuşkusuz genellikle yoktur. Kendilerine karşı ahlaki her tür yükümlülükten, her tür buyruktan, ödevden tümüyle kurtulacak kadar sevdiğiniz kaç ki-

---

12 Mesela *Doctrine de la vertu*, AK, VI, 401 (Pléiade, cilt III, s. 684): "Her ödev zorlamadır, bir baskıdır."

13 *Doctrine de la vertu*, AK, VI, 401 (Pléiade, cilt III, s. 684).

14 Matta İncili, V, 17. ("Ruhsal yasayı ya da peygamberleri ortadan kaldırmaya geldiğimi sanmayınız. Ortadan kaldırmaya değil, ancak bütünlemeye geldim.")

15 *Par-delà le bien et le mal*, aforizma 153, çev. G. Bianquis, yeni baskı 10/18, 1973 (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2011, 224 s.).

16 *Traités sur la Première Epitre de Saint Jean*, VII, 8.

şi vardır? Çocuğu olanlar için, çocuklar vardır, özellikle küçük olduklarında, bu gerçekten basit tek durumdur. Daha yaşlı olanlar için, çocuklarınızın çocukları var belki...

Başka kim var? Eşiniz? Bu çok daha karmaşık! İkili ilişkilerde sevginin her zaman yetmediği, ahlakın kendi haklarına, bizim ise kendi ödevlerimize kavuştuğumuz hızla görülecektir. Ebeveynleriniz? Orada da nadiren sevgi yeterli gelir. Çoğumuz için, ebeveynlerimizi sevsek de, ahlakın kimi zaman sevginin yetersizliklerini tamamlaması iyidir: Onlara yardım edebilmek, destek olabilmek, eşlik edebilmek için yapılanlar pek çok kez ödev gereği de yapılır. En iyi iki üç arkadaşınız? Evet, bu da olabilir. Arkadaşlıkta vefakâr olmak bir ödevdir, der Kant.[17] Hiç şüphesiz haklıdır ama en yakın arkadaşlara, en yakın çevreye karşı ödev gereği değil sevgiyle vefakâr olunur.

Sayacak olursak: çocuklarınız ya da torunlarınız, muhtemelen eşiniz, ebeveynleriniz, en iyi iki üç arkadaşınız, kısacası yakınlarınız, en çok sevdikleriniz... Ne etti? Beş kişi? On kişi? Gönlü geniş olanlar için yirmi kişi? Geriye sevmediğimiz ya da ancak ahlak gereği kendilerine kötülük yapmayacak ve kimi zaman biraz iyilik yapacak kadar az sevdiğimiz altı buçuk milyardan çok insan kalıyor.

Sevgi mevcut olduğunda, ahlakın yerini tutmakta ya da ondan ayrı durmaktadır. Ama genellikle sevgi yoktur; severmiş *gibi* davranmamızı buyuran ahlak burada devreye girer. Ahlak bir sevgi taklididir, demiştim. Bu şu anlama geliyor, o veya bu durumda ancak sevme yetersizliğimiz ölçüsünde ahlaka ihtiyaç duyarız. Sevgiyi severiz; ama sevmek, yakınlarımız dışında bilmediğimiz bir şeydir. Bizi ahlaka mahkûm eden, budur.

İdeal olan, sevmek ve sevgiyle eylemektir. Ama sevgi, bizden çok şey istemek olur. Öyle ki, sevginin olmadığı her durumda –yani daha sık karşılaşılan durumda– bizi seviyormuş *gibi* davranmaya itmesi için ahlakı bulduk (böyle dedim ama ahlak, bir buluştan çok, sözcüğün neredeyse Darwinci anlamında bir seleksiyonun sonucudur).

17 *Fodements de la métaphysique des mœurs*, II, AK, IV, 408 (Pléiade, cilt II, s. 268).

Bu bakımdan ahlak, ebeveyn sevgisi gibi bir seçilme avantajıdır. Paleolitik Çağ'da yeni doğan birinin hayatta kalması, bir çocuğun kendi başının çaresine bakabilecek yaşa varması için seneler boyunca ve günün her anında eşsiz bir dikkatin üzerinde olması gerekiyordu. Bu dikkat, bir anne babanın sevgisinden gelenden daha etkili bir şekilde nasıl elde edilebilir? Bunun altında en ufak bir erekçilik yoktur. Ebeveynlerin çocuklarını daha fazla sevdiği bir insan grubunun genlerini aktarma şansı daha yüksekken, ebeveyn sevgisinin olmadığı bir insan grubu bir vadede yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ebeveyn sevgisinin (diğer türler içinde olduğu gibi) insan türü içinde genelleşmeye yönelmesi için doğal seleksiyon bundan fazlasını talep etmez. Ahlakta da pek farklı değildir: Üyeleri, en azından grup içinde, egoizmin ve şiddetin kör egemenliğini engellemek için birkaç kural koyan bir insan grubunun genlerini aktarma, dolayısıyla büyüme ve gelişme şansı daha fazla olacaktır. Ahlakın yayılması (ahlakın olmadığı bir kültür bilinmiyor) ve aktarılması (büyük olasılıkla genlerden çok eğitim yoluyla) için bu yeterlidir. Bu iki seçilme avantajının –sevgi, ahlak– ötekinin çıkarlarının dikkate alınmasıyla aynı doğrultuda olduğunu görmeyen var mı? Önce sevginin mevcut olması (birçok hayvan türünde tanık olunmuştur), çok muhtemeldir. Bunun normalde daha uzağa –kendini feda etmeye kadar– gitmesi, tecrübeyle sabittir. Aile dışına çıkıldığında, bunun yetmediği de aynı şekilde bilinmektedir. Dolayısıyla ahlakın, özgeciliği, erimini kısaltmakla (ahlak, daha fazla sayıda türdeşimiz karşısında sevgiden azını talep eder) birlikte ailenin ötesine yayarak, bayrağı devralması gerekir. Sevginin yön, ahlakın ise yol gösterdiğini söyleyebiliriz.

Böylece sevgi ahlak için ideal düzenleyici vazifesi görür: neredeyse hiçbir zaman öyle olmadığını pekâlâ bilerek, *gibi* yapmak söz konusudur! Ahlakı iyi duygulardan ayıran hemen hemen budur. Aziz Augustinus, "Erdemin en iyi ve en kısa tanımı şudur: Sevginin buyruğu"[18] dediğinde haklıydı. Ama sevginin istisnalar hariç ancak dolaylı bir şekilde buyurduğunu eklemek

18 *Cité de Dieu*, XV, 22.

gerekir: (Duygulanım olarak) yönetmekten çok (ideal olarak) hüküm sürer. Erdemi azizlikten ayıran budur: *Olmadığında dahi* sevgiye boyun eğmek söz konusudur.

Cömertlik örneğini yeniden ele alalım. En iyisi sevmek ve sevgiyle vermektir. Ama sevgi olmadığında, der bize ahlak, sevmediklerine vermen gerekir. Ahlaki erdem, bağışlama erdemi, cömertlik burada ortaya çıkar. Sevgiyle veremediğinde, seviyormuş gibi davran: Sevmediklerine ver! Sevmediğinde, en azından öyleymiş gibi yap: En azından cömert ol!

Tüze ve nezaket ahlak taklitleridir

"Ama bunu siz söylediniz," diyerek bana itiraz edebilirsiniz: "Sevmediklerim yaklaşık altı buçuk milyar kadar. Herkese verirsem bana ne kalacak?" Hiç... Durum ilginç bir hal alıyor. İdeal olan sevmektir; ama sevgi istemek bizden çok şey istemektir. Ahlak bize kaba hatlarıyla şöyle der: Sevemediğinde, severmiş gibi davran, en azından ahlaklı ol, en azından cömert ol, sevmediklerine ver. Evet. Ama ahlak da bizden çok şey istemektir! Sevmediklerime vermek? Söz konusu olamaz! Ya da belki bir kırıntı verilebilir! Sevmek, bilmiyorum. Cömert olmak, istemiyorum.

Ne yapmalı? Sevemediğimde, *gibi* yapmayı deniyorum: En azından ahlaklı olmayı, en azından cömert olmayı deniyorum. Ama ahlaklı olamadığımda, cömert olamadığımda? Yine *gibi* yapıyorum. Tüze ve nezaket denen şey bu. Hegel'in dediği gibi, nesnel ilişkiler için tüze; öznel ya da özneler arası ilişkiler için nezaket.

Bu, ilk ikisine göre daha az şey isteyen ve daha erişilebilir bir üçüncü düzey gibidir. En iyisi sevmek ve sevgiyle vermektir. Bunu yapamadığında, en azından cömert ol: Sevmediklerine ver. Cömert olamadığında ise, vergini öde ve titizlikle ötekinin mülküne saygı göster. Oh! Rahatladım! Nihayet yapabildiğim bir şey! Sevmek, bilmiyorum. Vermek, istemiyorum. Ama vergilerimi ödemek ve ötekinin mülküne saygı göstermek, açık ki bunları yapabilirim. Georges Brassens'in şu sözlerine katıla-

bilecek çok kişi vardır: "Kimseyi öldürmedim, kimseye tecavüz de etmedim; bir süredir de artık bir şey çalmıyorum." Vergilerimizi ödemek konusuna gelince, muhtemel yaptırımlardan çekinme, –erdem buna yetmiyorsa– genellikle bunun bizim yararımıza olduğuna ikna olmamızı sağlıyor.

Bir başka yelpazede nezaket için de aynı şey geçerli. En iyisi sevmek ve sevgiyle davranmaktır. Sevgiyle davranamadığında, en azından cömertçe davran. Eğer bu da fazlaysa, ahlaklı olamıyorsan, cömert olamıyorsan en azından nazik ol! Yine rahatladım! Sevmek, bilmiyorum; vermek, istemiyorum; ama nazik olmak, bunu kesinlikle yapabilirim!

Ahlak, yokluğunda sevgiyi taklit eder. Nezaket ve tüze, bulunmadığında ya da yetersiz geldiğinde ahlakı taklit eder. Böylece erdemliymişiz *gibi* davranırız. Bunlar da yine seçilme avantajlarıdır: Üyelerine –ilk başta ne kadar gelişmemiş olsa da– bir dizi nezaket ve düzenleme kuralına uymayı dayatan bir insan grubu, şiddeti sınırlamak ve egoizmi azaltmak için yanlıca sevgiye ve ahlaka bel bağlayacak bir insan grubuna kıyasla daha fazla genlerini aktarma şansına sahip olacaktır. Bu şekilde tüze ve nezaket, hem daha az şey isteyen (bu, toplumsal olarak talep edilen bir minimumdur) hem de (topluluk kendine, ayıplama ya da yaptırım yoluyla bunlara uyulmasını dayatacak araçlar sağladığında) daha etkili bir şekilde ahlakla aynı doğrultuda hareket etmektedir.

Birkaç örnek. İstemeden bir koridorda bir yabancıya çarpıyorsunuz. Ona "Affedersiniz!" diyorsunuz. Ona saygı duyuyormuş gibi yapıyorsunuz. Saygı ahlaki bir erdemdir (diğerinin onurunu dikkate almaktır). Ama bir koridorda birine çarptığınızda, bunu pek problem haline getirmezsiniz; büyük ihtimalle saygı ya da onur meselesini kendinize sormazsınız. Sadece ebeveynleriniz tarafından iyi yetiştirilmişsiniz, medeni bir toplumda yaşıyorsunuz, bir hödük olarak görülmekten endişe ediyorsunuz... Bu, katıksız bir nezaketle "Affedersiniz!" demenize yeter. Bir erdemden ziyade bir reflekstir bu, bir ödevden ziyade bir şartlanmadır, ama (taklit yoluyla) ahlakla ilgili bir yanı vardır. Ötekine saygı gösterir gibi yapıyorsunuz: Naziksiniz.

O da size karşılık veriyor: "Rica ederim, önemli değil!" O da sizi bağışlar gibi yapıyor. Bağışlama ahlaki bir erdemdir (affetme erdemidir). Ama orada kendine sizi bağışlama ya da bağışlamama sorusunu sormuyor. İyi bir eğitim yetiyor. Sadece nezaket gereği, size "Rica ederim, önemli değil!" diyor. Bu, bağışlama taklididir.

Bir bardasınız. Garsondan bir kahve istiyorsunuz. İlave ediyorsunuz: "Lütfen!" Ona saygı gösteriyorsunuz (ona bir makine gibi değil, bir insan gibi muamele ediyorsunuz) ve çok haklısınız. Garson size kahveyi getiriyor. "Teşekkür" ediyorsunuz: Ona minnet gösteriyorsunuz. Bu saygıyı ve minneti hissediyor musunuz meselesine gelince, bu ayrı bir hikâye! Kuşkusuz bu olabilir, mesela garson o veya bu nedenle (çok genç ya da çok yaşlı ya da çok yorgun ya da çok çekici ya da çok becerikli... olduğu için) dikkatinizi çekmişse ya da sempatinizi kazanmışsa... Ama genellikle böyle olmaz. Mesele bile olmaz. Saygının ya da horgörünün, minnetin ya da nankörlüğün berisindesinizdir: Naziksiniz. Böylesi bir durumda kendinize sitem etseniz hata yapmış olurdunuz (bize her kahve getirildiğinde minnet duyacak olsak, yaşam gerçekten güç olurdu!) ama buna kanarak da hata yapmış olurdunuz. Saygı ve minnet ahlaki erdemlerdir. Ama toplumsal yaşamda sizden bu kadarı istenmez: Nezaket, saygı ya da minnet duyuyormuş *gibi* –erdemliymişsiniz gibi– davranmanıza yeter.

Ahlak, sevgi taklididir. Tüze ve nezaket ahlak taklididir. Bu onları hor görmek ya da onlardan vazgeçmek istemek için bir neden değildir. Herkesin yasa ve nezaket kurallarına titizlikle uyduğu bir toplum, dışarıdan bakıldığında, neredeyse kusursuz bir toplum olacaktır. Kimse yasayı ihlal etmediği için mahkemelere, polise, cezaevlerine artık ihtiyaç olmayacaktır. Ulusun bütçesi için kayda değer tasarruflar! Şiddet genellikle ya hukukun ya nezaketin ya da daha sıklıkla ikisinin birlikte ihlal edilmesini gerektirdiği için, artık şiddet olmayacaktır. Ne büyük rahatlık! Ne büyük huzur! İdeal toplumun uzağında olunmayacaktır. Ama Blaise Pascal açık görüşlü bir şekilde size şunu gösterecektir: "Eğer orada kalırsanız", dolayısıyla yasaya ve

görgü kurallarına saygı göstermekle yetinirseniz, "kaybolmaktan kurtulamayacaksınız": "Namuslu adam olarak kaybolacaksınız". Kuşkusuz sözcüğün hukuki anlamında ama daha az lanetlenmeyeceksiniz.[19] Çünkü tüze ve nezaket açık ki asla kimseyi kurtarmamıştır. Ateist olarak şöyle ifade edeceğim: Toplum, dışarıdan bakıldığında hemen hemen kusursuz olacaktır ama yaşamın hiçbir değeri, hiçbir anlamı, hiçbir tadı olmayacaktır! Çünkü yaşama tat, anlam ya da değer veren tüze ve nezaket değildir.

İlk bölümü nezakete ayrılmış olan *Petit traité des grandes vertus* (*Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, 2012, 400 s.) kitabım yayımlandığında, okurlar beni tebrik etmek için bana yazdılar ya da konferanslar ve imza günleri vesilesiyle beni görmeye geldiler: "Kitabınızda özellikle takdir ettiğim," dedi bazıları (çoğu yaşlı insanlardı, doğru) "nezaketle başlamanızdı; bu gerçekten çok önemli!" Onlara "Doğru, nezaketle başlıyorum. Ama sevgiyle bitirdiğimi fark ettiniz mi? Bu çok daha önemli!" karşılığını veriyordum. Bu durumda, bana yaptıkları ve bir kompliman olarak gördükleri saptama, bu ilk bölümde, en kolaydan başlamak iyi bir pedagojik yöntem olduğundan erdemlerin en küçüğü olan nezaketle başladığımı açıkladığım ölçüde daha da şaşırtıcıydı. Oysa sevmek çok zordur; cesur, cömert ya da doğru olmak çok zordur; en azından nazik olmak kolaydır. *Petit traité*'nin, gerçekten de erdemlerin en küçüğü, henüz ahlaki olmayan (pisliğin biri de nazik olabilir) nezaketle başlayan ve erdemlerin en büyüğü, daha o noktada artık ahlaki olmayan (kuşkusuz sevmek ahlaka aykırı olduğundan değil, ama burada sevgi bizi ahlaktan bağışık bıraktığından: "Sev ve istediğini yap") sevgiyle biten planı böyle açıklanabilir. En kolaydan en zora, en yaygından daha nadir olana,

19 Uygulama alanını değiştirerek, olağanüstü *Trois discours sur la condition des grands*'ın birkaç formülü ele alınmaktadır, s. 368 b. (Aksi belirtilmedikçe, Pascal'a ilişkin referanslarım Lafuma *Œuvres Complètes* baskısına gönderme yapmaktadır, Seuil, 1963, kol. "L'Integrale". *Pensées* (*Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, 2011, 104 s.) ile ilgili olarak, ilk rakam Lafuma edisyonununki, ikincisi Brunschvicg'inkidir; diğer metinlerle ilgili olarak, a ve b harfleri her sayfanın iki sütununu ayırmaya olanak vermektedir.)

taklidin taklidinden (nezaket, sevgiyi taklit eden ahlakı taklit eder) yalnızca kendini taklit eden nihai modele (sevgi sevgiyi taklit eder: bkz. Spinoza, Freud, Simone Weil) gitmek. Bir kitapta yapılabileceği kadarıyla, sevgi taklidinden gerçek sevgiye gitmek.

Gibi yapmaya ne zaman son verilir?

Akla bir soru geliyor: "Ahlak sevgi taklidiyse (ahlaklı davranmak, sever gibi davranmaktır) ve tüze ve nezaket ahlak taklidiyse (nazik ya da dürüst olmak, sözcüğün hukuki anlamında, erdemliymiş gibi davranmaktır) ne zaman taklit yapmaya son verilir? Ne zaman *gibi* yapmaya son verilir? İki yanıt vardır: Gerçekten sevgiyle hareket edildiğinde, *gibi* yapmaya yukarıdan son verilir, benim azizlik anları dediğim şeydir bu, ya da tüze ve nezaket dahi reddedildiğinde *gibi* yapmaya aşağıdan son verilir, barbarlık anları dediğim şey de budur.

Aziz olmadığımız itirazında bulunulabilir... Seve seve kabul ediyorum. Ama çocuklarımızla, özellikle de küçük olduklarında, hepimizin azizlik anları oluyor. Onları kendimizden bile çok seviyoruz, çıkarlarını kendimizinkinin önünde tutuyoruz, onlar için canımızı vermeye hazırız... Koşulsuz ve ölçüsüz sevgi: azizlik anı.

Barbar da değiliz. Ebeveynlerimiz ve öğretmenlerimiz, tüze ve ahlakı tümüyle unutma tehlikesiyle karşı karşıya gelemeyecek kadar iyi eğittiler bizi. Yine de kimi koşullarda barbarlık anlarımız olabilir. Bir şoför kalabalık bir yolda sizi sollayıp önünüze geçiyor ya da bulduğunuz park yerine park etmeye çalışıyor. Onu pataklamak üzere arabanızdan iniyorsunuz. Hukukun bunu yasakladığını biliyorsunuz: Ama hukuktan ve nezaketten bile vazgeçtiniz. Yalnızca öfke, şiddet, kin var: barbarlık anı.

Azizlik ve barbarlık birer istisna, hatta sınır durumlar. Gerçek yaşamımızın neredeyse tamamı bu ikisi arasında geçer. Sevginin yettiği azizlik anında ya da hukuk ve nezaketin artık yetmediği barbarlık anında olmadığımızda, numaralarla (iki-

yüzlülük) ya da daha sıklıkla (kimseyi kandırmaya çalışmadığımızda) *gerçek gibi* olanlarla yaşarız: Ahlaklıymışız gibi yaparız, görgü kuralları ve yasallık denen şey budur; seviyor gibi yaparız, ahlak denen şey budur. Bu sevgiden daha az mı iyidir? Kuşkusuz. Ama barbarlıktan çok daha iyidir! Tüze ve nezaket asla kimseyi kurtarmamıştır. Suçluluk ve kabalık ise hiç kurtarmamıştır.

Tüm ahlaki erdemlerin bir bakıma neden sevgiye benzediği anlaşılmaktadır: Çünkü yokluğunda onu taklit etmektedirler, çünkü (eğitim yoluyla) ondan gelmektedirler ya da (taklit, sadakat ya da minnet yoluyla) ona yönelmektedirler. "İkiyüzlülük, ahlaksızlığın erdeme gösterdiği saygıdır," der La Rochefoucauld.[20] Ben de, erdemlerimiz, olmadığı yerde sevgiye, tüze ve nezaket ise, yetmediğinde ahlaka gösterdiğimiz saygıdır, diyeceğim. Pascal, *Düşünceler*'de bunu güçlü bir şekilde ifade etmiştir: "İnsanın büyüklüğü, dünyevi zevklere olan eğiliminden dahi, hayranlık verici bir yasa çıkarabilmiş ve onu bir sevgi tablosu yapabilmiş olmasıdır."[21] Bu yalnızca bir aldatmadır[22] kuşkusuz ama yine de çırılçıplak kinden yeğdir. Sevgi, tüze ve nezaketten yeğdir. Uygarlık, barbarlıktan iyidir.

Üç sevgi

Sevgi, ama hangi sevgi? Bu uzun giriş bölümünün en başından beri, ondan sanki sözcük tek anlamlıymış gibi tekil bahsediyorum. Oysa durum böyle değildir. Çocuklarımı seviyorum, âşık olduğum kadını ya da erkeği seviyorum: Açık ki aynı sevgi değil bu. Ebeveynlerimi seviyorum, arkadaşlarımı seviyorum: Aynı sözcük ama aynı duygu değil. İktidarı, parayı, zaferi sevebilirim. İnanıyorsam Tanrı'yı sevebilirim ya da seviyorsam Tanrı'ya inanabilirim. Şarabı ve birayı, istiridyeyi ve kaz ciğerini severim; ülkemi, müziği, felsefeyi, adaleti, özgürlüğü severim;

20 *Maximes*, 218 (*Özdeyişler*, çev. Yaşar Nabi Nayır, Varlık Yayınları, 1992, 135 s.).

21 *Pensées*, fr. 118-402. Ayrıca bkz. 106-403, 210-451 ve 211-453.

22 *Pensées*, 210-451.

kendimi sevebilirim... Kaç farklı nesne için kaç farklı sevgi! O kadar analitik bir dil olarak görülen ve genellikle de öyle olan Fransızca, sevgi söz konusu olduğunda, neredeyse abartılı bir sentez gücü ortaya koyuyor. Sözcük ülkemizde yalnızca daha fazla sükseye sahip: Kimse tam olarak neden bahsedildiğini bilmediği ölçüde sevgiden bahsedilmesinden daha fazla zevk duyuluyor... Ben bu karışıklığa son vermek istiyorum.

Herhangi başka bir dilde olduğu gibi Fransızcada da aynı sözcük alanına ait başka sözcükler elbette bulunabilir: *affection* (şefkatli bağlılık), *tendresse* (şefkat), *amitié* (arkadaşlık), *inclination* (eğilim), *penchant* (meyil), *dilection* (tinsel sevgi), *prédilection* (ayrıcalıklı/öncelikli sevgi), *attachement* (bağlılık), *goût* (beğeni), *passion* (tutku), *adoration* (hayranlık), *vénération* (hayranlık dolu, derin bağlılık)... Ama özü kaybedecek ve temel boğumlanmaları artık seçemeyecek kadar çok sayıda detay, nüans, aşamalandırmaya dağılmak pahasına... "Aşırı uzaklık da aşırı yakınlık da görmeyi engeller," der Pascal.[23] Dolayısıyla sevgiyle ilgili olarak uygun mesafeyi bulmak için, Yunanca konuşmak değilse de, çünkü bunu ne yazık ki yapamam, en azından üç farklı sevgi tipini belirtmek için Antik Çağ'dakilerin kullandığı üç Yunanca sözcüğü kullanmayı âdet edindim.

İlki, genellikle yanlış anlaşılsa da Fransızcada da çok biliniyor: *Eros*.

İkincisi, yalnızca biraz Yunanca bilenler ya da felsefe ile ilgilenmiş olanlar tarafından bilinir: *Philia*.

Son olarak üçüncüsü, yeterli bir dinî eğitim (Hıristiyanlık eğitimi) almış olanlarca bilinir yalnızca: *Agapè*.

Eros, philia, agapè. İşte sevginin Yunanca üç ismi, en azından temel olan üç tanesi ve benim bundan sonrasında izleyeceğim plan bu olacak.

23 *Pensées*, 199-72.

1

Eros
ya da tutkulu aşk

Herkes modern dillerimizde bile *eros* sözcüğünü bilir ve onu *thanatos*'un karşısına koyan psikanalistler, herkesin bildiği gibi Freud'a göre cinselliğin egemen olduğu yaşam itkisini belirtmek için bu sözcüğü seve seve kullandığı ölçüde daha da fazla bilir. Burada özellikle bir karışıklık tehlikesi görüyorum. İtki bir duygu değildir. Sevgi bir içgüdü değildir. Karışıklık Freud'dan çok daha önce dile girmiştir ve öyle kalmıştır: *Eros* ismi, türeme yoluyla, "erotik" ve "erojen" sıfatlarını verdiğinden, cinselliğe dayandığı sonucu kolaylıkla çıkmaktadır. Bu aceleci davranmaktır. *Eros*, Antik Yunanlılar için ne olursa olsun öncelikle ve özellikle seks değil, aşktır. Mitoloji bunu anlatır: Eros cinsellik tanrısı değil (cinsellik daha ziyade Priapos ya da Afrodit tarafından sembolize edilmiştir), aşk tutkusunun tanrısıdır.[1] Dil kullanımı da bunu doğrular: *Eros* Yunanca-

1 Yunan mitolojisinde Eros'un ve Afrodit'in yerini görmek için bkz. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Hachette, 1960, reed. 1961, "Le club du meilleur livre", bölüm II, s. 44-57. "Yunanlılar için, Eros ilk olarak bir erkeğin bir oğlana olan tutkulu bağlılığını ve Afrodit, bir erkeğin bir kadınla cinsel ilişkilerini gözetir. Ama ikincil olarak ve anlam genişlemesiyle, ister bir erkek ister bir kadın olsun ne zaman aşk duygusu mevcut olsa Eros ve ister homoseksüel ister heteroseksüel olsun kösnül ilişkiler var olduğunda Afrodit söz konusu olabilir" (s. 57).

da öncelikle "sevgi/aşk" anlamına gelen bir cins isimdir; cinsel hazlara gelince, normalde adlaşmış sıfat *ta aphrodisia* ile belirtilir, bu *aphrodisia*'lar *eros* ile, *eros* ise *aphrodisia*'larla aynı oranda karıştırılacaktır.[2] Antik Yunanlılar aşk yapmadan sevilebileceğini, sevmeden aşk yapılabileceğini bilmiyor değillerdi. En azından Platon'dan beri felsefi geleneğin açığa çıkardığı budur. *Eros* seks değil, aşktır ya da daha ziyade çok özel, belirli bir tipte bir aşktır. Hangisi? Tutkulu aşk: Âşık olunduğunda hissedilen, ama sözcüğün en güçlü ve en gerçek anlamında, bugünkü deyişle "kör kütük âşık" olunduğunda hissedilen aşk. Kısacası, kocanız olmadan önce, kocanıza duyduğunuz aşk budur hanımlar. Ya da karınız olmadan önce, karınıza duyduğunuz aşk budur beyler. Ne kadar da farklı olduğunu hatırlayın...

Eros, aşk tutkusudur ve ayrıca Platon'a göre sevgidir. Bu sevgi üzerine şu âna kadar yazılmış en güzel kitap, tüm filozofların neredeyse ortak fikrine göre, Platon'un *Şölen* adlı çok ünlü yapıtıdır (yazarının en erişilebilir ve en kısa yapıtlarından biridir).

Şölen'in paradoksu

Nedir söz konusu olan? Platon'da neredeyse her zaman olduğu gibi bir diyalog ya da bir diyaloğun nakli. Arkadaşlar arasında bir yemek, kitabın ismi buradan gelir, "içki meclisi" (genellikle şölen olarak tercüme edilen *sumposion*) anlatılır. Konuklar, içlerinden birinin, Agathon'un bir tragedya yarışmasındaki başarısını kutlamak için bir akşam toplanır. Bir gün önce çok içmiş olduklarından (şölen tragedya yarışmasının ertesi günü verilir) ve arkadaşlar arasındaki bir gecenin keyfinin içkilerin ve gösterinin kalitesinden çok sohbetin verdiği hazza dayandığını bildiklerinden, müzisyenleri geri gönderirler, az içmeye ve özellikle de iyi bir sohbet konusu seçmeye karar ve-

2 *Eros* ile *aphrodisia* arasındaki fark ve bazen zıtlık ile ilgili olarak bkz. Michel Foucault'nun çok aydınlatıcı analizleri, *Histoire de la sexualité*, Gallimard, 1984, c. II, *L'Usage des plaisirs*, s. 43-45 ve 47-62 ("Aphrodisia") ve c. III, *Le Souci de soi*, s. 206-207, 234 ve 237-238. Ayrım Platon'da, mesela Phedre'de özellikle açıktır, 253c-257a.

rirler. En güzel konuyu seçerler: Sevgiden, ama gerçek ve özel aşklarından ziyade genel olarak sevgiden (bu erkekler arası bir yemektir, sırlarını paylaşma erkeklerin pek becerikli oldukları bir alan değildir) –ama bu yine de hiç yoktan iyidir– bahsetmeye karar verirler. Şölende peş peşe her biri bir diğerinden daha etkileyici yedi konuşma dinleriz: Phaidros'un, Pausanias'ın, Eryksimakhos'un, Aristophanes'in, Agathon'un, son olarak Sokrates'in konuşmaları ve bunların ardından, ama tümüyle farklı bir türde, geç bir vakitte kör kütük sarhoş gelen Alkibiades'in konuşması.

Konukların her biri, sevgi sanki yalnızca pozitif ya da tumturaklı bir şekilde tanımlanabilirmiş gibi, hem sevgiyi bir tanımlama girişimi hem de sevginin övgüsü olan söylevlerini verir. Bu yedi söylevi anlatmak söz konusu değil, çok çok uzun olur bu ve ayrıca pek gerekli de değil çünkü fazlasıyla eşitsiz felsefi bir çekicilikleri var. Felsefe geleneği neredeyse her zaman bunların içinden kavramsal olarak çok zengin olan iki tanesini ele alır. Diğerleri daha ziyade anekdot niteliği taşır. Bir felsefe profesörüne Phaidros'un, Pausanias'ın, Eryksimakhos'un ya da Agathon'un konuşmalarını sorun: Eğer bir Platon uzmanı değilse ya da yakın bir zamanda *Şölen*'i yeniden okumamışsa, bu konuda size bir şeyler söyleyebilme şansı düşüktür. Ona Aristophanes'in ya da Sokrates'in konuşmalarını sorun: Çok büyük olasılıkla size kesin ve coşkulu bir özet sunacaktır. Benim de özetlemek ve yorumlamak istediğim, zihinleri etkilemiş olan ve hâlâ etkilemeye devam eden bu iki konuşmadır.

Paradoks şu ki, bu iki konuşmadan, Aristophanes ve Sokrates'in konuşmasından, kamuoyu normalde ilkini aklında tutar. Yirmi yıl kadar önce Grenoble'da Planning Familial tarafından düzenlenen bir kolokyumu anımsıyorum. Sevgiyle ilgiliydi.[3] Tartışmalar herkese açıktı ve salondaki birçok kişi Platon'un *Şölen*'ine gönderme yaptı: Ama hep Aristophanes'in söylevine gönderme yapıldı, Sokrates'inki hiç anılmadı! Platon'a göre Aristophanes'in söylevi parlak, yeteneğin sezildiği (kuşku-

3 Kolokyumun yazılı metinleri yayımlanmıştı: *Paroles d'amour*, Editions Syros-Alternatives, 1991.

suz: Onu Platon yazdı!) ama yanlış, boş, yalancı, aldatıcı olduğu ölçüde bu referans daha da şaşırtıcıdır. Zaten Platon ozanlardan kuşkulanır ve Aristophanes'ten nefret ederdi (*Şölen*'de bir kurgu kişisi olan Aristophanes, öncelikle o dönemde yaşamış gerçek bir adamdır, Platon'un yurttaşıdır ve ozandır). Platon ondan nefret ediyordu çünkü Aristophanes günahların en büyüğünü işlemişti: *Nuées* isimli bir tiyatro piyesi yazmış, bu piyeste Sokrates'le alay etmiştir. Sokrates'in öğrencisi ve arkadaşı Platon'a göre bu, hepimizin bildiği gibi özellikle yargıçları tarafından haksız yere zehir içmeye mahkûm edilen saygıdeğer üstadın ölümünden sonra kesinlikle affedilemez bir hatadır. Dolayısıyla Platon'un sevgiyle ilgili hakikati Aristophanes'e söyletmesi ihtimali ortadan kalkmıştır. Platon'da diğer tüm konular hakkında olduğu gibi, sevgi üzerine hakikati söyleyen, Platon'un hocası, kitaplarını yazdığında hayatta olmayan ama onun ağzından Platon'un konuşmayı sürdüreceği Sokrates'tir. Bu, yirmi dört asırdır felsefecilerin özellikle Sokrates'in söyleviyle ilgilenmesini açıklamaktadır. Nasıl oluyor da kamuoyu Aristophanes'in parlak ve yanlış söylevini aklında tutup, Sokrates'in parlak ve gerçek söylevini neredeyse her zaman unutabiliyor? Bu bir rastlantı değil. Aristophanes sevgiyi, olmasını istediğimiz gibi betimler: Hayal edilen şekliyle sevgi, büyük sevgi, on altı yaşında söylendiği gibi "büyük S ile sevgi" ve bu, arzularımız, yanılsamalarımızla aynı yönde olduğundan bu söylev rahatlıkla hatırlanıyor. Oysa Sokrates sevgiyi olmasını istediğimiz gibi değil, olduğu gibi betimler: Daima eksikliğe, tamamlanmamışlığa, yalnızlığa, göçebeliğe yazgılı, bunun için bizi kedere ya da dine mahkûm eden. Bu çok daha güç olduğundan, daha çok şey istediğinden, normal olarak unutmak için can atılıyor... Buna karşılık iki konuşma da ilgi çekicidir: Aristophanes'in konuşması ilgi çekicidir çünkü sevgiye dair yanılsamalarımız hakkında bizi aydınlatır; Sokrates'in konuşması ilgi çekicidir çünkü sevgiye dair yanılsamalardan çıkış, dolayısıyla sevginin hakikati hakkında bizi aydınlatır.

Aristophanes'in söylevi: sevgi yanılsamaları

Aristophanes'in söyleviyle başlayalım. Yanılsama ilk sıradadır. Hakikate bir ihtimal erişebilme şansına sahip olmak için ondan yola çıkmak gerekir.

Aristophanes bir ozandır; Platon ona bir ozan söylevi verdirir. Pek az kavram, bol hayal gücü. Pek az ağırlık, bol coşku. Aristophanes bize bir hikâye, bu durumda bir mit anlatacaktır, yani eski zamanda, ezelî ya da tarih dışı bir başlangıç gibi, zamandan önceki bir zamanda geçen bir hikâye anlatacaktır. O zamanlar, der Aristophanes, insanlık hiç de bugün gördüğümüz gibi değildi. Her erkek, her kadın iki taraflıydı ama kusursuz bir birlik içindeydi. Mesela insanların sizin ve benim gibi iki kol iki bacağı yoktu; dört kol ve dört bacakları vardı. Sizin ve benim gibi bir yüzleri yoktu; biri önde biri arkada iki yüzleri vardı. Sizin ve benim gibi tek cinsel organları değil, iki cinsel organları vardı: Bazıları iki erkek cinsel organına sahipti, onlara erkek deniyordu; diğer bazıları iki kadın cinsel organına sahipti, onlara kadın deniyordu; diğer bazıları ise bir kadın bir erkek cinsel organına sahipti, onlara *androgynos* deniyordu, yani Yunancada tam anlamıyla erdişi. Gelecek kuşaklara en fazla hayal kurduran bu üçüncü tür olmuştur ki bu, ilk insanlığın yalnızca bir kısmını, belki üçte birini temsil etmelerine rağmen, Aristophanes'in söylevini belirtmek için, genellikle "androgynos miti"nden bahsedilmesini açıklamaktadır. Bu ilk insanlar dört kolları, dört bacakları, iki yüzleri, hiç şüphesiz iki beyinleri vb. ile öyle inanılmaz bir güç ve cesaretteydiler ki tanrılara saldırmak için göğe tırmanmaya giriştiler. Ve tanrılar bundan hiç hoşlanmadı. Bir müdahalede bulunmasını istemek için tanrılar tanrısı Zeus'u görmeye gittiler. Zeus'un ilk düşüncesi, insanlığı tümüyle ortadan kaldırmak oldu, mesela bir yıldırımla bir seferde tüm bu can sıkıcı insanlardan kurtulmak! Bununla birlikte bunun bazı sakıncaları vardı. Doğru, bu insanlar can sıkıcı; ama sonuçta bize tapınaklar inşa ediyorlar, bize dualar ediyorlar, adaklar adıyorlar, buhur yakıyorlar... Bir Yunan tanrısı için bir sürü hoş sunu: Bunlardan vazgeçmek isten-

mez! Zeus, düşünüp taşındıktan sonra, tanrı dostlarına özetle daha iyi bir fikri olduğunu söyler: Bu can sıkıcı ve tehdit edici küçük insanları, yukarıdan aşağıya, ortalarından ikiye böleceğim! İki faydası olacak bunun: Sayıları iki kat fazla olacak ki bu iki kat fazla tapınak, dua, adak, buhur demek ve iki kat daha zayıf olacaklar: Artık göğe çıkamayacaklar. Bu son noktada haklıydı: İki kol ve iki bacakla göğe tırmanmayı deneyin, yapılamadığını göreceksiniz.

Söylediğini yaptı: Tüm insanlar yukarıdan aşağıya ortadan ikiye bölündü. İşte bu nedenle siz ve benim artık dört değil iki kol ve bacağımız var. İlk gizem çözüldü.

Problem şu ki hepimiz tam anlamıyla yarımızdan mahrum kaldık: Hepimiz ikiye bölündük, kendimizden ayrıldık, Platon'un dediği gibi "bu bölünmeyle ikileştik"* ve bu ikileşmeyle sakat kaldık! Elveda kaybolan birlik! Elveda ilk güzel bütünlük!

Özü korumak için detayları atlıyorum: Bizi birlikten ikiliğe, tamlıktan eksikliğe geçiren bu ilk bölünmeden beri çılgınca eksik yarımızı arıyoruz. Ben tam bir insandım, Platon'un dediği gibi "bir bütündüm"[4] ve itiraf etmem gerekiyor ki artık bir insan yarısıyım, eksik, tamamlanmamış, sakat, bir hayalet organ gibi benden alınan, eksikliğini duyduğum ve yakamı bırakmayan, arayıp durduğum bu yarımın hep acısını duymaya mahkûm bir insanım. Bir an gelip de onu bulduğumda ne büyük sevinç, ne büyük coşku, ne büyük mutluluk yaşıyorum! Her birimiz için yitirilen ilk birliği yeniden oluşturmaktan, "bizim ilk yapımızın"[5] iki parçasını bir araya getirmekten daha altüst edici bir şey yoktur! Bu sevinç, bu mutluluk, bu coşku, bu kavuşulan tamlık, buna sevgi deniyor (*eros*). "Yalnızca o," diyor Aristophanes, "iki varlığı bir tek varlık haline getiriyor, kısaca-

(*) *Le Banquet*, 191 a (çev. L. Brisson, Platon, *Œuvres complètes*, Flammarion, 2008). *Şölen-Dostluk*, çev: Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 105 s.) *Şölen*, 191b, s. 28. Bundan sonra *Şölen*'den yapılacak tüm alıntılar bu çeviri kitaptan yapılacaktır. Çeviriden yararlanmama izin verdikleri için Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'na teşekkür ederim – ç.n.

4 *A.g.e.*, 193 a, s. 31.

5 *A.g.e.*, 191 d, s. 29.

sı insanın yaradılışındaki bir derde deva oluyor".[6] Onun nesine deva oluyor? Kendisinden, kendisi olanın koparılmışlığına. Ayrılığa, eksikliğe, yalnızlığa. Aristophanes devam eder: "İnsanların karşısına demin sözünü ettiğim kendi yarısı çıktı mı, ister erkek çocuklara, ister başkasına düşkün olsun, derin bir dostluk, akrabalık, sevgi duygusu ile vurulmuşa döner, bir an için bile ondan ayrılmak istemez!"[7] Diledikleri? Yaşamda ve ölümden sonra, artık bir olacak şekilde "öylesine kaynaşmak, bir tek varlık olmak ki, artık ne gece, ne gündüz birbirinden ayırabilsin".[8] İşte sevgi budur: "Sevdiğine kavuşmak, onda erimek, iki ayrı varlıkken bir tek olmak".[9] İkinci gizem çözüldü.

Sevgi neden? Ayrılığı, ikiliği, yalnızlığı aşmak için. Yitirilen başlangıçtaki güzel birliği birlikte yeniden oluşturmak için. Biz, "aslında bir bütündük. Sevgi dediğimiz şey, yaradılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır".[10] Bu, kadın olsun erkek olsun, homoseksüel olsun heteroseksüel olsun herkes için geçerlidir. "İnsanların karşısına demin sözünü ettiğim kendi yarısı çıktı mı, ister erkek çocuklara, ister başkasına düşkün olsun, derin bir dostluk, akrabalık, sevgi duygusu ile vurulmuşa döner, bir an için bile ondan ayrılmak istemez."[11] Cinsel haz için mi? Sadece ve özellikle onun için değil. Ruhların birliği için. Birlikte yaşamak için. "İkiyken bir olmak"[12] için. İnsan soyu mutluluğu ancak şu koşulda tadabilir: "Sevgiyi sonucuna iletmek", her birimiz için "bizi bütünleyen sevgiliyi" bulmak, onunla bütünleşmek ve "böylece ilk yaradılışımıza dönmek".[13] Aristophanes bunun "erişilebilecek en büyük mutluluk"[14] olduğu sonucuna varır!

Böylesi bir teori ya da böylesi bir mit, insanlık için mümkün

6 *A.g.e.*, 191 d, s. 29.
7 *A.g.e.*, 192 c, s. 30.
8 *A.g.e.*, 192 d, s. 30.
9 *A.g.e.*, 192 e, s. 30.
10 *A.g.e.*, 193 a, s. 31.
11 *A.g.e.*, 192 c, s. 30.
12 *A.g.e.*, 192 d-e, s. 30.
13 *A.g.e.*, 193 c, s. 31.
14 *A.g.e.*, 193 c-d, s. 31.

olan farklı cinsel yönelimleri açıklamaktadır. İçimizde bir erkekten kesilme erkekler, dolayısıyla iki erkek cinsel organına sahip olanlar, her biri bir erkek yarısını arayan bir erkek yarısıdır yalnızca: Erkek homoseksüel denenlerdir bunlar. Bir dişiden kesilme kadınlar, bir kadın yarısını arayan bir kadın yarısıdır yalnızca: Homoseksüellerdir. Bir *androgynos*'tan kesilme kadınlar ya da erkekler, söz konusu yarıya göre, bir kadın yarısı arayan bir erkek yarısı ya da bir erkek yarısı arayan bir kadın yarısıdır: Platon'a göre kuşkusuz hiçbir ayrıcalığa sahip olmayan bir kategoriyi oluşturan heteroseksüellerdir bunlar (onun nazarında en iyiler, "erkeklik en çok onlarda olduğundan",[15] öteki yarılarını erkek cinsi içinde arayan, bir erkekten kesilme erkeklerdir). İçimizde bu üç tip cinsel ve duygulanımsal yönelimin olmasının nedeni budur. Üçüncü gizem de çözülmüş oldu, en azından Aristophanes'in bakış açısından. Onun kuramında biseksüellerin açıklanmadan kaldığı itirazında bulunulabilir. Ama çünkü belki de onlar henüz yarılarını bulmadılar, diye yanıtlayabilirdi Aristophanes.

Tecrübe Aristophanes'i haksız çıkarıyor

Aristophanes'in bu söylevinin bize sevgiyi olmasını istediğimiz gibi, hayal ettiğimiz gibi, özellikle de gençlikte hayal edilen şekilde, mutlak sevgi, "Büyük Sevgi" gibi sunduğunu söylememin nedenini şimdi anlıyorsunuz... Sunduğu sevgi, büyük sevginin tüm özelliklerine sahip.

Öncelikle çünkü bu dışlayıcı bir sevgidir: Herkes, tanım gereği tek bir yarıyı kaybettiğinden (siz birçok yarıyı kaybettiğinize inanıyorsanız, aritmetiğinizin çok kötü olduğu anlamına geliyor bu), ancak bir bireyi sevebilir – en azından *eros* denilen bu sevgiyle. Hayatımın erkeği, hayatımın kadını: Gündelik dilde kullanılan "öteki yarım", farkında olmasak da Aristophanes'e ya da Platon'a bir tür hürmettir.

İkincisi çünkü bu nihai bir aşktır: İnsan bir kez "yarısını"[16]

15 *A.g.e.*, 192 a, s. 29.

16 *A.g.e.*, 191 d-192 b, s. 29-30.

buldu mu, hem yaşam hem de Aristophanes'in söylediği gibi ölümden sonrası içindir bu.[17] Sevgi, bilindiği gibi daima ile yan yana gider...

Üçüncüsü, çünkü bizi tamamıyla tatmin eden bir sevgidir bu: Yalnızca o, tanrıların yardımıyla "ilk yaradılışımızı bulduracak, eksikliğimizi giderip mutluluğa erdirecek bizi."[18]

Son olarak, çünkü ayrılığa ve yalnızlığa son veren bir sevgidir bu: İlk birliği, ilk bütünlüğü yeniden oluşturur; yalnızca o sevgililere "birlikte erime", "tek bir varlığa dönüşme", "ikiyken bir olma"[19] olanağı verir. Kısacası psikologlarımızın tabiriyle kaynaşmalı sevgidir, hayal edilen ya da belki özlemi duyulan (bu sevginin tek somut durumunun, doğumdan önce, en azından bir anlamda iki yerine bir olduklarında, annenin bedeninde "eriyen" embriyon olup olmadığını kendimize sormak gerekir) sevgidir. Bu sevgi eğer gerçekten var olmuşsa kesinlikle geride kalmıştır. Doğumumuzdan itibaren, kabul etmek gerekir ki sevgide ikiyiz (en az iki!) ve asla bir değiliz.

Gerçeği söylemediklerinde mite ya da şiire sırt çevirmek gerekir. Burada durum budur. Tüm deneyimimiz Aristophanes'in söylevini reddeder. Aristophanes sevgiye dört temel karakteristik atfediyordu: Dışlayıcılık, ebedilik, mutluluk, kaynaşma. Bunların her birine hızlıca bir değinelim.

Aristophanes bize sevginin dışlayıcı olduğunu, tutkulu bir şekilde ancak bir kişinin sevilebileceğini söyler ya da sezdirir. Oysa tecrübelerimize dayanarak bunun yanlış olduğunu bilenimiz çoktur: Çoğumuz farklı birçok kişiye âşık olduk. "Öyle ama aynı anda birçok kişiye değil!" diyeceksiniz. Bu temelde hiçbir şeyi değiştirmez: Üç kişiyi ister aynı anda sevin ister peş peşe sevin, her hâlükârda fazladan iki yarı söz konusudur. Aritmetik bilmeyen giremez. Hem bu farklı aşklar her zaman peş peşe değildir: Bazılarımızın aynı anda iki kişiyi tutkulu bir şekilde sevdiği olmuştur. Sinema ve edebiyat bunun birçok örneğini sunar ve çok nadiren de olsa gerçek yaşamda da bu ba-

17 *A.g.e.*, 192 e, s. 30.

18 *A.g.e.*, 193 d, s. 31.

19 *A.g.e.*, 192 d-e, s. 30.

şa gelebilir. Öte yandan, karısını aldatan tüm erkekler bundan ötürü onları sevmekten vazgeçseydi, hayat olduğundan daha kolay olurdu, özellikle de boşanmanın toplumsal olarak kabul gördüğü bizimki gibi bir çağda. Ne var ki birçok sadakatsiz kocanın problemi, karılarını seviyor oluşlarıdır, hem de bazen tutkulu bir şekilde: Ona acı çektirmek, onu terk etmek, onun kendisini terk etmesi fikrine katlanamazlar. Kadınlar kolaylıkla buradan erkeklerin ödlek olduğu sonucunu çıkarır. Bu genellikle doğrudur ama erkeklerin nazik olduğu da söylenebilirdi ki bu da nezaket ile ödlekliğin hiçbir şekilde bağdaşmaz olmadığını doğrular, bu erkek psikolojisinin anahtarlarından biridir... Öte yandan bunun tersi de doğrudur. Eğer kocalarını aldatan tüm kadınlar onları sevmekten vazgeçseydi, hayat çok daha kolay olurdu, özellikle de çoğunun kocasından ekonomik açıdan bağımsız olduğu bu çağda: Çoktan çekip gitmiş olurlardı. Kadın kocasıyla kalıyorsa, belki çocuklarından ötürüdür ama belki de ayrıca kocasını sevdiğinden, hatta ona âşık olduğundandır. Bu neden onu âşığını da sevmekten alıkoysun? Ama bunu geçelim şimdi. Ne olursa olsun tartışılmaz olan, yetişkinlerin çoğunun birçok kez, genellikle arka arkaya farklı kişilere âşık olmuş olmasıdır. Bu, Aristophanes'i haksız çıkarır. Sevginin dışlayıcı olduğu doğru değildir. Şu anki sevgi için diğer tümünü unutmak ya da inkâr etmek neden?

İkinci karakteristik: Aristophanes sevginin mutlaka nihai olduğunu ileri sürmektedir: İnsan yarısını buldu mu, bu hem yaşam için hatta ölümden sonrası içindir, diye açıklar. Tecrübe bunu yalanlamaya yeter. Belki bir tek en gençlerimiz hariç, neredeyse hepimiz artık sevmeme, sevginin bitmesi, sönmesi, çözülmesi, aniden ya da aşama aşama durması tecrübesini yaşadık. Sevginin bitmesi deneyimi neden sevginin başlaması deneyiminden daha az gerçek ve daha az öğretici olsun?

Üçüncü karakteristik: Aşk tutkusu "mutluluk ve haz" verecektir. Pembe romanlarda –büyük aşklar üzerine küçük edebiyat– söylenen budur. Ama kim buna inanabilir? Deneyimlerimizden biliyoruz ki sevginin bizi tamamen tatmin ettiği doğru değildir. Sevginin, mutlu olsa bile, mutluluğa yettiği doğ-

ru değildir. En iyi yazarlar bize bunu hatırlatmaktan vazgeçmezler (bkz. Proust: Küçük aşklar üzerine büyük edebiyat!). Tek bir kişinin yokluğu ya da kayıtsızlığı mutsuzluğumuza yeter, çok açık bu. Ama varlığı ve sevgisi bizi tatmin etmeye nasıl yetecek? Neredeyse her şey buna karşıdır: alışkanlık, geçip giden ve yıpratan zaman, gündelik hayatın sayısız kaygısı, giderek uzaklaşan gençlik, yaklaşan yaşlılık... Sevgilerinin, devam etse bile artık eskisi gibi olmadığını gördüklerinde –bu, bizi önceki paragrafa götürür– mutlulukları nasıl aynı kalır? Aşk hikâyelerimizden bağımsız olarak yaşamda bizi mutsuz edecek bin bir neden vardır. Genç bir çift kısa bir süre önce çocuğunu kaybetmiştir; birbirlerini tutkulu bir şekilde sevseler ne fayda, yine de dayanılmaz şekilde mutsuzdurlar. İkisinden biri hasta olduğunda ya da sefalet içinde veya baskı altında yaşadıklarında da aynı şey söz konusudur. Sevmek, sevilmek hiçbir zaman mutlu olmaya yetmemiştir.

Nihayet dördüncü karakteristik: kaynaşma. Burada da bir durmak gerekir: Tecrübeyle bildiğimiz ve sık sık tekrarladığımız gibi sevginin ayrılığa ve yalnızlığa son verdiği doğru değildir. "Sevgide," der Aristophanes, "iki ayrı varlıkken bir tek"[20] olunur. Ve tüm tecrübemiz bize aksini öğretir: Sevgide her zaman iki –en az iki– kişiyizdir, asla bir değilizdir! Buluşma ya da çift denen şey budur. Aristophanes'in kaynaşmasına fiziken en fazla yaklaşanda bile, cinsel birleşmede ve hatta eşzamanlı orgazmda bile (ki bunun çok sık olmadığını hatırlatmak gerekir, durum bunun çok uzağındadır), ikilik sürmektedir: Eşzamanlı orgazmlar olabilmesi için, bir değil iki orgazm olması gerekir; bu eşzamanlılığın mutlak koşuludur. Ve siz haz alırken diğerinin ne hissettiğini, ne duyduğunu asla bilemezsiniz. Ayrılık ve yalnızlık denen şeydir bu. "İki yerine bir olunduğunda", cinsel eylemlerde, bu mastürbasyon denen şeydir. Çağdaşlarımızın çoğu artık onda bir günah görmemektedir, hakları var ama bunun hissedilir şekilde daha az iyi olduğu noktasında hemfikirler...

Kısacası, Aristophanes bizi aldatıyor ya da kendisi aldanı-

20 *A.g.e.*, 192 e. s. 30.

yor. Söylevi parlak, çekici, şiirseldir, delikanlıları ve evde kalmış kızları hayale sevk eder (erkeklerin çoğu yaşlandıkça sevgiyi daha az hayal eder: Pornografi onlara daha fazla hayal kurdurur) ama hakikatten yoksundur. Yalnızca sevgiye dair yanılsamalarımız hakkında bizi aydınlatır – çünkü bize onun heyecan verici ve imgelerle dolu bir özetini sunar. Tecrübemiz, onun bizi inandırmak istediklerinin tersi yöndedir. Tek kelimeyle ya da dört kelimeyle, Aristophanes'in söylevi yanlış, yalancı, aldatıcıdır: Hikâyedir!

Sokrates'in söylevi: sevgiyle ilgili hakikat

Sokrates, diğer konuşmacıları olduğu gibi, onu da böyle eleştirecektir. Genel hatlarıyla onlara, hakikatle ilgilenmiyorsunuz, sevgiye "en güzel, en büyük değerleri vermek, bunların kendisinde gerçekten olup olmadığına bakmamak lazımmış. Yalanmış değilmiş, orası önemli değil size göre,"[21] der. Diğer bir ifadeyle: Sizler sofist ya da ozansınız; söylevleriniz parlak ama ancak cahilleri ikna edebilir, "bilenleri"[22] değil. Sokrates bu tür övgüleri beceremez. Bildiğinde ancak hakikati, hakikati bilmediğinde ise cehaletini söylemeyi bilir. Burada, en iyi bildiği şey olan sevgi hakkında[23] hakikati söyleyecektir. Bu hakikati kendi mi yaratmıştır? Açık ki hayır çünkü tüm hakikat ezelîdir. O mu keşfetmiştir? Hayır. Ama bu ona öğretilmiştir. Onu, kendisi de sevgide uzman olan ve bunu kendisine öğreten Diotima adlı bir kadından alır.

Yunan felsefesinin tümünde ve özellikle Platon'un yapıtında hakikatin bir kadından gelmesi çok nadirdir.[24] Ve bunun tam da sevgi üzerine olması kuşkusuz bir tesadüf değildir. Zamanında kendimi ileri atarak, aşk kadınların bir icadıdır demiştim. İnsanlar bazen benim aşka inanmadığım, bana göre aşkın

21 *A.g.e.*, 198 e, s. 39.

22 *A.g.e.*, 199 a, s. 39.

23 *A.g.e.*, 177 d, s. 11. Ayrıca bkz. 198 d, s. 38-39.

24 Yalnızca bir örnek daha hatırlıyorum. Bu kez ölüm konusunda. *Menexenos*'ta 235 e ve devamında, Sokrates, Perikles'le bir ilişkisi olan Aspasia'nın bir konuşmasını yineler.

var olmadığı sonucunu çıkardılar bundan... Tabii ki böyle değil! Lumière kardeşler sinemayı buldular: Bu, sinemanın var olmadığı anlamına gelmiyor; tersine, Lumière kardeşler onu bulduğuna göre var olduğu ve artık hepimiz için ortak gerçeğin bir parçası olduğu anlamına geliyor. Sinemanın gerçekliğini saptamak için mucit, sinema meraklısı ya da sinemasever olmaya gerek yok! Aynı şekilde aşk kadınların buluşudur dediğimde, bu aşkın olmadığı anlamına gelmiyor: Tersine, erkekler için de olmak üzere, aşkın var olduğunu ama kadınlar ön ayak olmasaydı mevcut olmayacağını varsayıyor. Yarı şaka yarı gerçek bu söz vasıtasıyla söylemek istediğim, yalnızca erkeklerden oluşan bir insanlık (böyle olabilirdi: Doğa, seksüel üremeden başka üreme biçimleri de sunmaktadır) aşkı hiçbir zaman bulamazdı. Seks ve savaş her zaman yeterli olurdu – daha eksiksiz olması için şöyle diyelim: Seks, savaş, para ve futbol her zaman yeterli olurdu! Ne mutlu ki kadınlar için bunlar yeterli değil. Dolayısıyla en az doğa kadar kültürle de ilgili bir başka şey (ama kültür gerçekliğin bir parçasıdır) hiç şüphesiz anne olarak, sevgili veya eş olmaktan daha fazla ve daha önce yaşadıkları bir başka şey, erkeklere (oğullarına, eşlerine) öğretmek için sabırsızlandıkları, aşk dedikleri bir başka şey bulmuşlardır. Erkekler, kuşaktan kuşağa hemen hemen bunu öğrenmeyi başarmıştır, öyle ki içlerinde en yetenekli olanları bunun kendilerine uzak bir rol olduğunu neredeyse unutturmuştur...

Kadınlar olmasaydı aşk hakkında ne bilecektik? Anneler olmasaydı insanlık hakkında ne bilecektik? Yanıtlamak antropologlara düşüyor, tabii yapabiliyorlarsa. Aşk doğa tarafından hazır bir şekilde sunulmamıştır; dolayısıyla onu bulmak ya da en azından onu işlemek gerekmiştir. İki cinsiyet bu hikâyede neden eşdeğer role sahip olsun? Cinsel organ ya da cinsel itki buna nasıl yetsin? Aşkın bir kadın icadı olduğunu söylemek ya da bu hipotezi ortaya koymak, aşkın mevcut olmadığını ya da erkeklerin bunu beceremediğini söylemek değildir; tersine erkekler için de dahil olmak üzere (zaten tecrübe bunu yeterince göstermektedir) onun var olduğunu kabul etmek ama insanlığın dişi kısmı bin yıllar boyunca onun ortaya çıkarılmasına gi-

rişmeseydi, ne olursa olsun onun bildiğimiz biçimlerde belki asla var olmayacağını ileri sürmektir. Hanımlar, tüm kalbimle söylüyorum: Bravo! Teşekkürler! Devam!

Yoksunluk olarak sevgi

Sokrates'in ya da Diotima'nın söylevine geri dönelim. Diotima bir kadın olmasının yanında bir rahibedir de. Sevgiyle ilgili hakikatin –sevginin eğer en başından beri dinle bir ilgisi varsa– aynı zamanda rahibe de olan bir kadından gelmesi hiç şüphesiz bir tesadüf değildir.

Diotima Sokrates'e neyi göstermiştir? Her ikisi için de sevgi nedir? Yanıt iki denklemden oluşur:

Sevgi=arzu=yoksunluk

Bu, Platon'un ve belki de insanlığın sihirli formülüdür. Sihir olmaması ve bizi mutluluktan ve kendimizden durmadan ayırması hariç. Ama acele etmeyelim. Sevgi arzudur,[25] der Sokrates ve arzu yoksunluktur.[26] Geçişli olarak, "Sevgi, kendinde olmayanı, yoksun olduğunu sever",[27] "emrinde olmayanı",[28] "elinde, emrinde olmayanı"[29] arzular sonucu çıkarılabilir buradan. Bir insan kendinde olan bir şeyi ya da olduğu bir şeyi nasıl arzu edebilir[30]? Platon bir kez daha yineler: "Arzunun, sevginin aradığı, erişmediğimiz bir durum, elde etmediğimiz, yoksun olduğumuz bir şeydir."[31] Bu nedenle sevgi Tanrı değildir – çünkü Tanrı hiçbir şeyin yoksunluğunu duymaz. Sevgi bir Tanrı değil, bir aracı, bir cindir (iyi bir ruh, hiç de şeytan değil, daha ziyade sözcüğün etimolojik anlamında, bir tür melek: bir ulak ya da

25 *Şölen*, 200 a, s. 40-41. Ayrıca bkz. *Phèdre*, 237 d- 238 c.
26 *A.g.e.*, 200 a-e, s. 40-41.
27 *A.g.e.*, 200 a-b, s. 40-41.
28 *A.g.e.*, 200 e, s. 41.
29 *A.g.e.*, 200 e, s. 41.
30 *A.g.e.*, 200 c, s. 41.
31 *A.g.e.*, 200 e, s. 42.

tanrılar ile insanlar arasında bir tercüman).[32] Kısacası Aristophanes hiçbir şey anlamamıştır: Sevgi bütünlük değil, eksikliktir; kaynaşma değil, arayıştır; tatmin olmuş mükemmellik değil, yiyip bitiren yoksulluktur. Eros, Penia (yoksulluk) ve Poros'un (çare, yol)* oğludur. Anası gibi hep yoksuldur ve babası gibi hep güzelin, iyinin peşindedir, evsiz barksız, yoksul ve atılgan, pis ve kurnaz, fikirlere, buluşlara düşkün ve büyücüdür.[33] Nasıl tatmin olacaktır? Ancak arzulanan sevilir; ancak yoksun olunan arzulanır. Her sevgi (dünyevi kaldıkça) yokluk ya da ("göğün üzerine"[34] yükseliyorsa) aşkınlıktır. Tutkunun hakikati. Dinin hakikati. XX. asrın en büyük Platoncusu, "Bir çölde olmalıyız zira sevilmesi gereken yok," der.[35] Bu çöl, dünyadır; bu yokluk, Tanrı'dır. Platonculuğun uçurumu: Varlık başka yerdedir! Varlık eksik olandır! Mağara mitini yeniden okuyun.[36] Sevginin içimizde kazmaktan vazgeçmediği şey –kendine bir Gök yaratacak bir dünya gibi– bu uçurumdur.

"Mutlu aşk yoktur"

Başka yerde bahsetmiş olduğum metafiziği bırakalım;[37] duygulanımsal yaşamımıza geri dönelim. Platon'u okuyunca âşık olmanın neden bu kadar kolay ve birlikte yaşandığında, âşık kalmanın neden bu kadar zor olduğu anlaşılmaktadır. Bu da daha az derin ama daha geniş bir başka uçurumdur.

Sevgi arzudur; arzu yoksunluktur. Sadece şunu ekleyeceğim: İşte bu nedenle mutluluk genelde yakalanamaz. İşte bu neden-

32 *A.g.e.*, 202 d - 203 a, s. 44-45.

32 *Poros* için Sabahattin Eyüboğlu ile Azra Erhat, *Penia* ile zıtlığı gösterebilmek için bolluk sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. 50 no'lu dipnot, s. 46 – ç.n.

33 *A.g.e.*, 203 b ve devamı, s. 45-46.

34 Platon'un *Phèdre*'de (247 c) söylediği gibi.

35 Simone Weil, *Cahiers*, *Œuvres complètes*, cilt VI, 2, Gallimard, 1997, s. 316 (*La Pesanteur et la Grâce*, "Celui qu'il faut aimer est absent", Plon, 1948, reed., 10-18, 1979, s. 112).

36 *Republique*, VII, 514 a - 520 e. [*Devlet*, çev. Mehmet Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 372 s.]

37 Bkz. *Traité du désespoir et de la béatitude* PUF, yeni baskı 2002, özellikle bölüm I (6. ve 7. kısımlar) ve bölüm IV (1 ila 4. kısımlar).

le şairin de dediği gibi "mutlu aşk yoktur".[38] Burada Platon'dan biraz uzaklaşıyorum, en azından onu bir parça modernize ediyorum, ondan dersler çıkarıyorum diyebiliriz. Ben tarihçi olarak değil felsefeci olarak konuşuyorum. Şu anda yaşamak, şu anda düşünmek gerekir. Platon, hayal kırıklıklarımızı aydınlatarak bile olsa, ancak bize yardım edebildiği kadarıyla beni ilgilendiriyor. Durum tam da böyle. Bence, tek kelimeyle söyleyecek olursam, Platon aşk tutkusunun hakikatini, dolayısıyla da zorunlu başarısızlığını ifade ediyor. Haklı olduğu ya da biz ona hak verdiğimiz ölçüde, aşk ilişkilerimizde (ancak eksikliğini duyduğumuzu sevmeyi ve arzulamayı bildiğimiz ölçüde) kaçınılmaz olarak Louis Aragon'a da –ya da ileride göreceğimiz gibi, Schopenhauer'e de– hak veriyoruz. Aşk yoksunluksa (Platon), o halde mutlu aşk yoktur (Aragon, Schopenhauer).

Neden? Mutluluk nedir? Mutlu olmak nedir? Platon, mutlu olmak, arzulanana sahip olmaktır, yanıtını verir[39] (Epiküros, Epiktetos ya da Kant da aynı cevabı verecektir). Tüm arzu edilenlere mi? Şart değil, çünkü bu hesapla asla mutlu olunamayacağı gayet iyi bilinmektedir. Ama arzu edilenlerin önemli bir kısmına –belki de en büyük kısmına– sahip olmak, Platon'a ya da herhangi birine göre, mutlu olmaktır. Sözlüklerimiz de bunu doğruluyor: mutluluk tatmindir, hazdır, bütünlüktür. Ona yönelen harekette dahi, bu yönüyle arzu bizi ondan ayırır. Arzu yoksunluksa, tanım gereği sadece sahip olmadıklarımı arzularım ve sadece sahip olmadıklarımı arzuluyorsam, tanım gereği arzuladıklarıma asla sahip olamam. Dolayısıyla hiçbir zaman mutlu değilimdir (çünkü mutlu olmak, arzulanana sahip olmaktır). Arzu yoksunluksa, mutluluk yakalanamamıştır.

Kuşkusuz arzularımızın hiçbiri hiçbir zaman tatmin olmaya-

38 Louis Aragon, *La Diane française*, "Il n'y a pas d'amour heureux" (Seghers, 1945). Bu çok güzel şiir, Georges Brassens'in bestesi ve yorumuyla oldukça popülerleşmiştir.

39 *Şölen*, 204 e - 205 a, s. 48 (mutluluğun Platon için sadece hazda olduğu sonucu kesinlikle çıkmayacaktır buradan: Bkz. *Gorgias*, *passim* ve özellikle *Philèbe*, 60 b - 67 b). Ayrıca bkz. Epicure, *Lettre à Ménécée*, 122-128; Epictète, *Manuel*, II, 1 (Pléiade, Les Stoiciens, s. 1112) ve Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II ve *Critique de la raison pure*, "De l'idéal du souverain bien", AK, III 523-524 (Pléiade, cilt I, s. 1365-1366).

cak değil. Ne mutlu ki hayat bu derece zor değil. Ne var ki arzularımızdan biri tatmin oldu mu, (tatmin olduğu için) yoksunluk olmaktan, dolayısıyla (arzu yoksunluk olduğundan) arzu olmaktan çıkar. Sonuçta (artık yoksunluk, dolayısıyla arzu olmadığından) şu anda arzuladığınıza değil, önceden, henüz sahip olmadığınız zamanda *arzuluyor olduğunuza* sahip olursunuz. Sizin için üzgünüm: Mutlu olmak, arzulanmış olana sahip olmak değil, arzulanana sahip olmaktır. Ama sizin sahip olduğunuz, *arzuladığınız* değil, birkaç dakika ya da birkaç yıl önce, ona sahip değilken *arzuluyor olduğunuzdur*. Bu nedenle mutlu değilsinizdir.

Eğer aranızda tümüyle mutlu olanlar varsa kusura bakmasınlar. Haksız olan ben değilim, Platon. Peki var mı böyle olanlar? Kimse ya da neredeyse kimse hiçbir zaman tümüyle mutlu değildir ya da hiçbir zaman çok uzun süre boyunca öyle değildir. Felaket dışında mutluluğun tamamen eksik olması da neredeyse bir o kadar nadirdir. Hakikat şu ki bazen Platon ya da Schopenhauer'dayızdır bazen Aristoteles ya da Spinoza'da, ileride değineceğiz buna, bazen mutluluğun peşindeyizdir, bazen onu yaşamakla meşgulüzdür ve genellikle de bunları birbirinden ayıran ya da birbirine bağlayan ara dönemdeyizdir. Ama inişleri ve çıkışlarıyla gerçek yaşamımız olan bu ara dönemin işleyişini anlamak için, Proust buna "kalbin düzensizlikleri" derdi, onun alanını oluşturan bu iki kutbun her birinin mantığını düşünmek gerekir öncelikle. Platon'un kutbu, yoksunluk kutbudur. Ancak sahip olmadığımı arzuladığımdan, arzuladığıma asla sahip değilimdir. Nasıl mutlu olabilirim?

Üç örnek

Bu noktayı aydınlatmak için üç örnek.

İlki bizzat benimle ilgili. Ben felsefeciyim, felsefe okudum. Bu demek oluyor ki hayatımın beş yılı boyunca, arzu edilebilir nesne, en azından bu açıdan, felsefe agregasyonu* oldu. İti-

(*) Fransa'da orta ya da yüksek öğrenim kurumunda öğretmen ya da öğretim görevlisi olabilmek için geçilmesi gereken bir sınav – ç.n.

raf edeyim: Hayatımın beş yılını düzenli olarak "Felsefe agrejesi olursam ne kadar sevineceğim!" ya da iyimser olduğum günlerde "Felsefe agrejesi olduğum gün ne kadar mutlu olacağım!" diyerek geçirdim. Öngörülen şekilde beşinci yılın sonunda sınava girdim. Kabul edildim. Samimi olarak söyleyin, eğer size "Mutluyum çünkü felsefe agrejesi oldum" deseydim benim hakkımda ne düşünürdünüz? "Bu herif bir budala" diyecektiniz. Haklı olarak. Bu bize, yalnızca çok da önemli olmayan kabul sınavları hakkında değil ama ayrıca insanlık durumu hakkında oldukça iç karartıcı da olsa çok aydınlatıcı bir şey öğretiyor: Bu bize, felsefe agregasyonunun, herhangi bir başka diploma gibi, ancak agreje olamayan birini mutlu edeceğini öğretiyor. Yazık ki sahip olmadığı (eğer onu arzuluyorsa ondan yoksun olduğu ve bu yoksunluk ona acı verdiği) için agregasyon onu mutlu etmiyor! Beni de mutlu etmiyor çünkü ben agregasyona sahibim, dolayısıyla artık yoksun değilim, bu nedenle de onu sevemiyor ya da arzulayamıyorum. Kısacası Louis Aragon şöyle de diyebilirdi: Mutlu agregasyon yoktur!

İkinci örnek daha önemlidir. Herhangi bir firmada altı ay önce işe alınan, herhangi bir meslekten bir ücretli düşünün. On sekiz aylık işsizliği, on sekiz aylık zorlu süreç sona eriyor: Beş yüz günden fazla süredir her akşam, her sabah kendine "bir iş bulsam ne mutlu olurum!" diyordu. Altı ay önce bir firmada işe girdi: makul bir ücret, tam zamanlı bir iş, süresi belirsiz bir sözleşme... Mutluluk! En azından, en başında kendine dediği buydu... Sonra zaman geçti. Bir hafta, iki hafta... Problem şu ki, işe girdiğinden beri artık işten yoksun değil. İşi var, hem de fazlasıyla var: Çalışmaktan bitap düşmüş durumdadır ve çok kısa sürede bıkar! Çünkü arzu yoksunluksa, işten yoksun olmamaya başladığı anda, artık çalışmayı arzulamaz. Arzuladığı, herkes gibi, hafta sonları, tatiller, emekliliktir. Sevgi arzu olduğundan, artık çalışmayı arzulamıyorsa, bu işini de sevmediği anlamına gelir. Onun sevdiği, tıpkı herkes gibi, boş zaman, dinlenme, eğlenmedir. Hayatını kazanmak zorunda olması ne can sıkıcıdır! Ah bir piyango çıksa da oradan kazandıklarıyla yaşasa!

Kısacası Platon'un iş ile insanlık durumu hakkında anlama-

mıza yardımcı olduğu anlamlı şey, işin ancak bir işsize mutluluk vereceğidir! Yazık ki o işsiz olduğu, işten yoksun olduğu ve bu yoksunluktan acı çektiği için iş ona mutluluk vermemektedir. Öte yandan iş ücretlilere de mutluluk vermez çünkü işleri vardır, sonuç olarak işten yoksun değillerdir, bu nedenle de onu arzulayamaz ya da sevemezler. Özetle Aragon şöyle diyebilirdi: Mutlu iş yoktur.

Üçüncü örnek, kelimenin en sıradan anlamıyla aşktır: ilk buluşma, tutku, çift. Âşık olmak, Platon'un bakış açısıyla ne anlama gelir? Bir yokluk ya da belirli bir kişinin yokluğu, tıpkı ruhunuzda ya da dünyada açılan ve sizi içine çeken bir boşluk gibi sizi ele geçirir. Âşık olmak, Platoncu dilde, ele geçirmenin sizi tatmin etmeye yeteceği (öyle sanıyorsunuz) birinin çılgınca yokluğunu duyduğunuzun farkına varmaktır. Ne büyük şok! Ne altüst oluş! O zamana kadar iyiydiniz, huzurlu, rahattınız, hiçbir şeyin, ne olursa olsun temel olan hiçbir şeyin yokluğunu duymuyor, sadece biraz sıkılıyordunuz... Sonra bir akşam ortak arkadaşların evinde pat! Yakıp yıkan bir yıldırım: Kendisinden uzaklaşır uzaklaşmaz çılgınca yokluğunu duyduğunuz bu erkeğe, bu kadına âşık oluyorsunuz. Artık onsuz yaşamaya dayanamıyorsunuz – âşık oldunuz! Bekârsanız bu daha ziyade iyi bir haber: Yaşamınız kuşkusuz daha karmaşık ama ışıltılı yanıyla, daha çekici, daha şiirsel bir hal alıyor... Eğer evliyseniz, bir tür felaket bu ve neredeyse sayısız sıkıntının kaynağı... Modelimin basitliği için bekâr olduğunuzu varsayacağım. Ama bunun yalnızca bekârların başına geldiğine dair bir garanti veremem elbette.

Evet, bekârsınız ve âşık oldunuz. Ne yapacaksınız? Hiç şüphesiz yokluğunu duyduğunuz kişiyi kendinize çekmeye çalışacaksınız. Bu noktada iki seçenek var: Başarılı olacaksınız ya da olamayacaksınız. Başarısız olursanız, yoksunluk devam eder, acı devam eder, mutluluğu ıskaladığınız hissi içinde olursunuz... Aşk acısı denen şey budur: Sizi sevmeyen birini seviyorsunuzdur. Peki ya bu insanı kendinize çekmeyi başarırsanız? O da sizi sever; siz ona nasıl kendinizi veriyorsanız, o da size kendini verir. Aynı evde yaşarsınız, belki evlenirsiniz, çocuklarınız

olur... Yazık ki her akşam her sabah birlikte oldukça, yaşamınızı ve yatağınızı paylaştıkça kaçınılmaz olarak bu kişinin yokluğunu giderek daha az duyarsınız. İyi olmadığı için değil, sadece orada olduğu için. Ancak kademe kademe farkına vardığınız problem, eğer aşk yoksunluksa, sizinle yaşadığından ötürü bu kişinin giderek daha az yokluğunu duyduğunuz için, bunun onu giderek daha az arzulamanıza yol açmasıdır. Bu şaşırtıcıdır da: Altı ay ya da kimileri için altı yıl önce –herkesin hızı farklı– onu diğer herkesten çok arzuluyordunuz ve şimdi, altı ay ya da altı yıl sonra, sokakta önünüzden geçen hafif güzel ve mini giyinmiş ilk genç kız ya da bakışlarınızın kesiştiği hafif gizemli ve biraz çekici ilk erkek bir anda size çok daha arzu edilir gelir! Oysa sevgi arzuysa, onu giderek daha az arzuluyor olmanız onu giderek daha az sevmenizi de içerir. Zaman geçer. Duruma göre altı ay ya da altı yıldır evlisinizdir ve güzel bir akşam ya da iç karartıcı bir sabah, kendinize "Acaba ona hâlâ âşık mıyım?" diye sorarsınız. Cevap kuşkusuz hayırdır; aksi takdirde, bu soruyu kendinize sormazdınız.

Dikkat: Bu mutlaka artık onu sevmiyorsunuz demek değildir. Bu artık onu şu şekilde sevmiyorsunuz demektir: Artık yoksunluk içinde değilsinizdir (en azından bu kişinin artık yokluğunu duymazsınız), artık Platon'da değilsinizdir, kelimenin en sıradan ve en güçlü anlamıyla, altı ay ya da altı yıl önce en iyi arkadaşınıza "âşık oldum" dediğinizde taşıdığı anlamda artık âşık değilsinizdir. Onu artık sevmiyor da olabilirsiniz, bunlar olabilen şeyler; ama onu bir başka şekilde seviyor da olabilirsiniz, ikinci kısımda buna değineceğim, yoksunluktan neşeye, tutkulu aşktan eylemli aşka, hayal edilen ya da maruz kalınan aşktan yapılan ve inşa edilen aşka geçmiş olabilirsiniz.

Çok hızlı gitmeyelim. Platon'un anlamamıza yardımcı olduğu, aşk yaşamımızın güçlüğünü ayan beyan ortaya koyan şey, çift olmanın ancak bir bekâra mutluluk verebileceğidir! Dolayısıyla yalnız yaşadığı için ona mutluluk vermiyor ama birlikte yaşadıkları için, artık birbirlerinin yokluklarını duymadıkları için çiftlere de mutluluk vermiyor.

Kapana kısıldınız. Âşık olduğunuz için birlikte yaşamaya ka-

rar veriyorsunuz; sonra birlikte yaşadığınız için kademe kademe âşık olmayı kesiyorsunuz.

Ne yapmalı? Artık âşık olmadığınızda (artık diğerinin yokluğunu duymadığınızda), felsefi anlamda söyleyecek olursak, ancak tek bir seçeneğiniz var: Ya Platon'dan Schopenhauer'a düşeceksiniz ve bu acıtır (Schopenhauer'ı okumamış olanlar için, Platon'dan Michel Houellebecq'e düşeceğiniz söylenebilir: Bu romancı, Schopenhauer'in tilmizi olduğundan, aynı kapıya çıkar ama bu daha da acıtır) ya da Platon'dan Aristoteles'e, Platon'dan Spinoza'ya çıkacaksınız. Ama henüz bu yükselmeye başlamanın vakti gelmedi. Bu zahmete değerse, Aristoteles ve Spinoza ilişkinizi kurtarmanıza yardım etmeden önce, Platon ve Schopenhauer ile birlikte, gerçekten kurtarılacak bir şey olduğunu, söylendiği gibi bir yerde problem olduğunu anlamaya vakit ayıralım. Hangi problem? Şu problem: Sahip olunanın yokluğu duyulmaz ya da daha doğrusu (çünkü hiç kimse bir insana sahip olamaz) yoksun olunmayanın yokluğu duyulamaz. Bu noktada Platon'dan Schopenhauer'e, yoksunluktan can sıkıntısına geçilir.

Felsefe tarihinde ciddi bir sıçrama yapıyorum (İ.Ö. IV. yüzyılda Yunanistan'dan, XIX. yüzyılda Almanya'ya) ama Schopenhauer çok kesin olarak daima Platon'un çizgisinde yer almış, heterodoks da olsa Platon'un tilmizi olduğunu ileri sürmüş olduğundan tutarsız bir sıçrama değildir bu. Gerçekten de *Monde comme volonté et comme représentation*'un yazarı bu açıklamış olduklarımı (aşktan aşkın bitmesine, tutkudan çifte geçiş), tüm felsefe tarihinin en hüzünlüsü olduğunu hep söylediğim tek cümlede özetler. Az sonra dibe vuracağız. Oradan ancak yükselebiliriz.

Yoksunluktan can sıkıntısına

Sahip olmadığınızı arzuladığınızda, bu yoksunluktan üzüntü duyarsınız; herkes gibi Schopenhauer de buna acı der. Açsınız, yiyecek bir şey yok: acı. Susadınız, içecek bir şey yok: acı. İş arıyorsunuz, bulamıyorsunuz: acı. Paraya ihtiyacınız var, paranız

yok: acı. Âşıksınız, diğeri sizi sevmiyor: acı. Schopenhauer'in neden Buda'yla bu derece ortaklaştığı anlaşılıyor! Tüm yaşam acıdır ve acının nedeni yoksunluktur (Budacı metinlerde "susamışlık"), bunlar Schopenhauerci karamsarlığın çıkış noktası olduğu gibi, Benares Vaazı'nın da ilk iki "kutsal hakikatidir". Bununla birlikte yoksunluk her şey değildir: Her zaman aç ya da susamış değilizdir, sürekli işsizlik ya da sefalet içinde değilizdir, her zaman âşık değilizdir... Artık yoksunluk olmadığında, yani bu durumda, artık yoksun olmadığınıza sahip olduğunuzda ne olur? Artık yoksunluk olmadığına göre, artık acı da yoktur. Artık arzu olmadığına göre bu mutluluk değildir. Bu ne acı ne de mutluluk olan duruma, Schopenhauer basit ve güçlü bir şekilde *can sıkıntısı* der.

Can sıkıntısı nedir? Beklenen mutluluğun yerine mutluluğun olmamasıdır. Mutlulukla randevunuz vardı. Kendinize diyordunuz ki: "Şu diplomaya, şu mesleğe, şu erkeğe ya da kadına, şu işe ya da eve sahip olunca ne kadar mutlu olacağım!" Ama sonra o diplomaya, o işe, o erkeğe ya da kadına, o işe ve eve sahip oldunuz ama o kadar da mutlu değilsiniz. Mutlulukla kesilmiş randevunuz vardı. Siz gittiniz. Ama mutluluk orada yok: Sizi ekti. Mutsuz musunuz? Hayır. Artık acı çekmiyorsunuz, arzuladığınız diplomaya, arzuladığınız işe, erkeğe, kadına, eve gerçekten sahip oldunuz. Mutsuz değilsiniz. Mutlu da değilsiniz. Sıkılıyorsunuz.

Schopenhauer esas olanı, bana göre tüm felsefe tarihinin en üzücüsü olan tek bir cümleyle özetler: "Tüm yaşamımız, tıpkı bir sarkaç gibi, sağdan sola, acıdan can sıkıntısına sallanıp durur."[40] Sahip olmadığımı arzuladığımda acı çekerim, çünkü bu yoksunluktan üzüntü duyarım; sahip olduğum için artık arzulamadığımdan can sıkıntısı duyarım. Agregasyon sınavına hazırlananın acısı, agrejenin can sıkıntısı. İşsizin acısı, ücretlinin can sıkıntısı. Aşk acısı çekenin acısı, çiftin can sıkıntısı.

40 Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, IV, 57, çev. Burdeau-Ross, PUF, 1978, s. 394 [*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, 2009, 318 s.]. Bu, Platon'un *Phèdre*'de çizdiği tutkulu aşk ve hayal kırıklıkları ile ilgili ürkütücü tabloyla da örtüşür, *Phèdre*, 238 e-241 d.

Bu bana Claude Nougaro'nun şu hoş şarkısını, "*Une petite fille en pleurs dans une ville en pluie*"yi (Yağmurlu bir kentte ağlayan küçük kız) hatırlatıyor. Adam, mutsuz olduğu, ilişkilerinden dolayı hayal kırıklığı yaşadığı, sıkıldığı ya da sıkılmaktan endişe ettiği için intihar etmeyi düşündüğünden ("Seine ne tarafta?") kuşkulandığı genç eşinin peşinden koşar. Eşini, ikisini, onu mutlu etmekte yetersiz kalışını düşünür.

"Beni gerçekten seviyor musun, söyle bana
Beni seviyor musun, beni seviyor musun, beni seviyor musun?
Tek bildiği bu!
Oflaya puflaya, sıkıntıdan patlaya patlaya
Uyumaya can atarken
Onu sevdiğimi söylemem gerek ona!"

Eh evet, kadın adamın ona hep âşık olmasını, onu ilk günkü gibi sevmesini ister. Bu, kendisinin ona hâlâ âşık olmasını olanaklı kılacaktır, en azından o buna inanır! Bu nasıl mümkün olabilir? Nougaro aynı şarkıya şu iki harika kıtayı da koymuştur:

"Çünkü o
Mutlak, ebedî
Bir aşk hayal etmişti,
Her gün her akşam
Yalnızca onu düşünmek
Onun için var olmak gerekirdi

Tüm istediği buydu
Ama hayat var
Ama zaman var
Ve sefil kocanın
Büyüleyici prensi öldürdüğü
Şu kader anı."

Benim ilgimi çeken, bu son iki dizedeki "sefil koca" ile "büyüleyici prensin" açık bir şekilde aynı adam olması. İlki ikincisini nasıl öldürebilir? Biri ile diğeri arasında bir fark olması ge-

rekir. Bu fark nedir peki? Çok basit ve üzücü bir şekilde kabul edilemez olan bu fark şudur: "Büyüleyici prens" yoksun olunan kocadır; artık yoksun olunmadığında "büyüleyici prens" "sefil koca"dır.

Çift olmanın zor olması şaşırtıcı değildir! "Tek bir kişiyi özlersiniz ve her yer ıssız gelir," diyordu Lamartine. Şunu da ekleyebilirdi: Sonra özlemezsiniz ve her yer kalabalık gelir. Tutkunun yakıcı çölü. Tozlu ya da buzlu çiftler yığını. Âşık olmak herkesin erişebileceği bir şeydir: Herhangi bir ergen bunu başarabilir; hiçbir zaman yan yana gelmediği bir sinema ya da ses yıldızına bile gönlünü kaptırabilir. Yoksun olunanı sevmek kolaydır. Orada olanı, hayatı paylaşılanı, artık yoksun olunmayanı sevmek çok daha zordur! Michel Vianey'in *Un type comme moi ne devrait jamais mourir* adlı filmini hatırlayın. Folon'un oynadığı karakter bana daima hem dokunaklı hem derin görünen şu ifadeyi kullanır: "Yalnız olmadığımda hep kendime 'Ah bir özgür olsam!' derim. Özgür olduğumda ise... 'yalnızım!'" Ne istediğini bilmediği söylenecektir. Daha doğrusu çelişkili iki şeyi istemektedir. Sokaktan hoş bir kızın geçtiğini görür. Biriyle birlikteyse, özgür olmadığına üzülür. Bu yoldan geçen kız, tanımadığı için ona daha da ilgi çekici gelir. Eşi ise, fazlasıyla tanıdığı için daha da az çekici gelir. Ama özgürse, yalnız olduğu içindir: Bundan ötürü yoksunluk daha eksiksizdir, aşkı ve biriyle birlikte bir yaşamı hayal eder...

Platon ve Schopenhauer'ın anlamamıza yardım ettiği, çiftin ilişkisinin güçlüğüdür. Mutsuz bir çift nedir? Platon'dan Schopenhauer'a ya da Aragon'dan Michel Houellebecq'e düşmüş olan çifttir: Artık yoksunluk yoksa geriye can sıkıntısı kalır. Schopenhauer'ın iyi bir tilmizi olan (kendisi de heterodoks olsa da) Nietzsche bu başarısızlığın korkunç formülünü verecektir: "Bir sürü kısa çılgınlık, işte aşk dediğiniz bu ve bu kısa çılgınlıklara evlilik uzun bir saçmalıkla noktayı koyar."[41]

Âşık oldunuz, diyordum; dolayısıyla yokluğunu duyduğunuz, sizi mutlu edebilecek bu tek kişiyi baştan çıkarmaya girişirsiniz. Başaramazsanız, yoksunluk devam eder, acı devam

41 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De l'enfant et du mariage".

eder: Aşk acısı denen şey budur. Peki ya bu kişiyi baştan çıkarmayı başarırsanız? O da sizi sever; aynı eve çıkar, birlikte yaşarsınız; giderek daha az özlem, daha az arzu, daha az aşk vardır; sıkılırsınız: Çift denen şey budur.

"Sevginin hakiki yolu"

Platon'un açıklamadığı ya da pek açıklamadığı bir şey vardır: Bu, bazen mutlu çiftlerin de mevcut olabildiğidir. Bu, mutlu olduklarında çiftleri sevmemin ve Platoncu olmamamın güçlü bir nedenidir.

Platon'un daha fazla açıklamadığı şey, bazen (agrejeler arasındakiler de dahil) mutlu çalışanların var olmasıdır. Bu, mutlu olduğunda, işi sevmemin ve Platoncu olmamamın güçlü bir nedenidir.

Dolayısıyla bir başka aşk ya da arzu kuramına ihtiyacımız olacak. Platon'dan ve Schopenhauer'dan olabildiğince uzak durmak gerek. Onlar aşk üzerine hakikatin sadece bir kısmını söylüyorlar, ben buna inanıyorum ve bunun anlaşılmasını sağlamaya çalıştım; ama hakikatin tümünü söylemiyorlar, buna da inanıyorum. Mutlu aşk yoktur, aşksız mutluluk da...

Çıkış yolu nerede? Ben benimkini, ya da Aristoteles ve Spinoza'da bulduğumu sandığım çıkış yolunu önermeyi deneyeceğim. Ama önce nezaket gereği Platon'un kendisine göre bir çıkış olup olmadığına bakalım. Yanıt evettir: Bir çıkış yolu vardır, hatta iki tane vardır. Biri, bireyler için olduğu gibi çiftler için de bana biraz aldatıcı geliyor; ikincisi ise, çok fazla şey gerektirir.

Birinci çıkış yolu, sevginin özüne dayanır ama zamanla ilişkisi bağlamında. Eros iyiye sadece sahip olmayı arzulamaz (yoksun olduğu için), ona ilelebet sahip olmayı arzular: "İlelebet sahip olma arzusudur".[42] Bu nedenle her sevgi "ölümsüzlüğün sevgisidir".[43] Hep sürmek, hep sahip olmak, hep zevk almak ister. Ama ölümlü olduğumuza göre nasıl olacak bu? Platon yanıtlar: üreme yoluyla ya da yaratma yoluyla. Sevgi as-

42 *Şölen*, 207 a, s. 51.

43 *A.g.e.*, 207 a, s. 51.

lında "doğurma"[44] gibidir; "tene ve cana göre güzellik içinde doğurma"ya[45] yönelir; "doğurmanın, güzellik içinde yaratmanın sevgisidir".[46] Kısacası sevginin çıkış yolu, yaratma ya da doğurma, sanat ya da ailedir: Bu dünyada erişilebilir tek ölümsüzlüğe ulaşmak için bizi ölümsüzleştireceği kabul edilen yapıtlar ya da çocuklar yapmak. Hem çocuklar ve yapıtlar asla kimseyi ölmekten kurtarmadığından bireyler için, hem de çocuklar bir çift için olası bir çıkış yoluysa da, herkesin bildiği gibi, bir aşk hikâyesini kurtarmaya asla yetmemiş olduğundan çiftler için biraz aldatıcı bir çıkış yolu gibi geliyor bana. Kısacası bir çıkış yolu denebilir ama kurtuluş değil: kaçışa ya da çıkmaz yola çok benzeyen bir çıkış yolu.

Platon'un önerdiği ikinci yol, çok daha fazla şey gerektirir. Bu o kadar böyledir ki, pratikte çiftlerin çoğu için yıkıcı olabilir. Sokrates'in ya da Diotima'nın söylevini sonlandıran "yükselen diyalektikte" (ifade Platon'da görülmez ama metninin ruhuna ve içeriğine uygundur)[47] gözler önüne serilmiştir. İkisinin de bize önereceği, kademe kademe bir sevgiden diğerine, en kolay olan en basit sevgiden en nadir ve çok şey gerektiren en yüksek sevgiye çıkmaktır.

Sevmesi en kolay şey güzel bir vücuttur. Bunun kötü olduğu anlamına gelmiyor bu (Antik Yunan'dayız: Güzel olan her şey iyidir) ama bunda övülesi bir şey olmadığı anlamına geliyor yalnızca. Bu, sevginin en düşük düzeyidir. Ne mahkûm edilesidir ne de hayran olunası. Güzel bir vücudu sevmek? Bundan daha normal, daha kolay bir şey yoktur: Herhangi bir hödük bunu gayet iyi başarır! Sokaktan geçen bir genç kız görür, kendi jargonuyla "Taş gibi hatun! Tam fıstık!" der kendine. İşin amiyaneliğini anlatmak için kullandığım amiyane tabir için kusura bakmayın. Bence kadınlar buna kanmıyorlar. Bu sevgiye kayıtsız olanı pek azdır. Ama hiçbiri bununla yetinmeyecektir.

---

44 *A.g.e.*, 206 b, s. 50.

45 *A.g.e.*, 206 b-e, s. 50.

46 *A.g.e.*, 206 e, s. 50.

47 *A.g.e.*, 208 e-212 c, s. 53 ve sonrası; sonraki sayfalarda bu bölümü özetliyorum.

Bir basamak çıkalım. Platon hödüğe ya da kösnül aşk duyana, dolayısıyla hepimize, bu en alt düzeyde, aşağı yukarı şunu söyleyecektir: "Bu güzel vücudu seviyorsun ve çok haklısın; ama onda sevdiğin şey, vücut değil, vücudun güzelliğidir; dolayısıyla senin sevginin seni bir basamak yükseltecek mantığı, benzer şekilde tüm güzel vücutları sevmektir." Yükselen diyalektiğin ikinci derecesi: Tüm güzel vücutları sevmek! Daha baştan ne kadar çok şey gerektirdiğini görüyorsunuz: Eşinizin, sizin sevgiye sadakat adına sokakta gördüğünüz her güzel vücudu sevmenizi takdir edeceğini sanmıyorum! Siz eşinizin bunu yapmasını kolayca kabul eder misiniz? Yoksa güzellik ve sevgiden ziyade size sadık olmasını mı tercih edersiniz?

Bu durumda, tüm güzel vücutları sevmekten daha da çok şey isteyen, genellikle asla haz alınmayacak tüm güzel vücutları sevmektir: Sahip olmaktan çok güzelliği sevmek, cinsel ilişkiden çok seyretmek, yani cinsel hazdan çok estetik haz diyebiliriz. Bu yönüyle bir ilerleme teşkil eder: Salt kösnül, neredeyse fizyolojik bir aşktan (yoksunluk içindeki kadın ya da erkek), estetik bir aşka (güzelliğe susamışlık) geçilmiştir. Birinde kendi kendine "Tam fıstık!" diyen hödük, diğerinde, "Kadınlar ne kadar da güzel!" diyen kibar ve hayranlık duyan adam. Herkes güzel bir vücudu sevebilir; kadınların güzelliğini gerçekten seven erkekler ise, heteroseksüellerdekiler de dahil, inanılmayacak kadar azdır.

Bir derece daha çıkalım. Güzel vücutlardan daha güzel bir şey vardır: güzel ruhlar! Yükselen diyalektiğin üçüncü anıdır bu: Güzel ruhları sevmek, ruh güzelliği sevgisi denebilir buna. Bu, Platon için ve kuşkusuz o dönemin Atinalıları için önemli bir şey olan Sokrates'in çirkin olduğu (kendi içinde olağan olan ama çağdaşlarının şaşırtıcı ya da aykırı bulabileceği) gerçeğiyle buluşmaktadır. Oysa Yunanlılar güzelliği her şeyin üstünde tutuyorlardı. Tüm Atinalıların en iyisi, bir bilge ve neredeyse – daha ileride söyleneceği gibi– bir aziz olan bu adam nasıl oluyor da böylesi bir çirkinlikte oluyordu? Bu şok belki de Platonculuğun kaynağıdır. Platon, üçüncü dereceye girmek için, "can güzelliğini beden güzelliğinden üstün görmek" gerekir ve " de-

ğerli bir can, bedendeki parıltısı sönük bile olsa" sevgimizi ve ilgimizi çekmeye yetmeli, der.[48] *Şölen*'in sonunda, Alkibiades'in söyleyeceği de aşağı yukarı budur. Alkibiades, kuşkusuz hiçbir çekiciliği olmayan vücudu ya da yüzü için değil ama eşsiz güzellikteki ruhu için Sokrates'e âşık olduğunu söyleyen, kuşağının en yakışıklılarından biri, genç bir Atinalıdır. Yine Eros'tur bu ama tinselleşmiş bir Eros: Estetikten etiğe geçilmiştir.

Bir öncekini geçersiz kılmadan devam ettiren dördüncü düzey bu yüzdendir: güzel ruhların sevgisinden (ruh güzelliği sevgisi) "yaşayış, davranış yollarındaki"[49] güzelliğin sevgisine geçiş. Buna, ahlak güzelliği, hatta politika güzelliği sevgisi denebilir ve bu bölümü ne zaman yeniden okusam bir özlem duydum: Yaşayış ve davranış yolları da güzel olabilir, güzel bir ruhtan daha da güzel olabilir; bu, ne olursa olsun Atina merkezli Yunan aydınlanması ve bizi ondan ayıran şey üzerine temel bir şey söylüyor.

Ama güzel ruhların, güzel yaşayışların ya da güzel davranışların güzelliğinden daha güzeli de var. Ruh, ahlak ya da politika güzelliğinden daha güzeli var: bilgilerin güzelliği, hakiki olanın ihtişamı. Latince "*splendor veritatis*", daha ileride II. Jean-Paul'ün genelgelerinden birinin başlığı olacaktır bu, "*Hakikatin İhtişamı*". Güzel bir tanıtlama, güzel bir teorem, güzel bir teori... Bu da fazlasıyla Antik Yunan'a özgüdür: bilginin güzelliği, hakikatin güzelliği, aklın güzelliği!

Nihayet altıncı ve son düzey, hakikatin güzelliğinden daha güzeli vardır: güzelliğin kendisi, ebedî ve mutlak, kendinden Güzel. Platon bundan bahsettiğinde çok coşkulu biri haline gelir ve mistik ve Platoncu olmak üzere sadece Antik Yunanlı olmayı keser:

> "Sevginin şimdi vardığımız yerine kadar götürülen adam bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak, birdenbire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özü ile karşı karşıya gelecek. İşte bu-

48 *A.g.e.*, 210 b-c, s. 54-55.

49 *A.g.e.*, 210 b-c, s. 54-55.

na ermek içindi bütün emekleri. Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde güzel, kiminin gözünde çirkin bir güzellik değildir. Bu güzellik ki, kendini bir yüzle, elle, ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz alacak, ne bir bilgi, bir canlıda, belirli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir ne de bir değişikliğe uğrar."[50]

Aşkın altıncı ve son düzeyi: kendinden Güzel, mutlak Güzel. Hıristiyanların böylesi bir "yükselen diyalektik"ten nasıl yararlanabilecekleri anlaşılıyor: Tek mutlak güzellik, onlara göre Tanrı'nınki olacaktır. Nietzsche Hıristiyanlığın, yoksulun Platonculuğu olduğunu söylerken yanılmıyordu ya da tamamen yanılmıyordu. Bununla birlikte bir fark vardır: Sevgi, Platon'da Güzel'e giden bir yoldan başka bir şey değilken bir Hıristiyan için güzellik daha ziyade –kesinlikle tek güzel ve iyi olan– sevgiye giden bir yoldur. Birbirlerine benzeseler de bu iki düşünce bu noktada birbirlerinden oldukça farklıdır. Eğer sevgi yoksunluksa, nasıl Tanrı olacaktır? Eğer Tanrı sevgiyse, sevgi nasıl yoksunluk olacaktır? Dolayısıyla Hıristiyanlar bir başka sevgi ve bir başka Tanrı yaratmak zorunda kalacaktır.

Ama şimdilik Platon'dan ayrılmayalım. Bu sevgi yükselişi ya da bu sevgide olgunlaşma süreci, her tür cinsel tatmini reddeden salt ideal ya da tinsel bir sevgiyi belirtmek için kullanılan "platonik aşk" ifadesinin bugünkü anlamını açıklar. Bu, Platonizmin dar anlamına sadık değildir ve hatta bir tür yanlış yorumlamadır çünkü Platon'da fiziki aşk, mahkûm edilmekten çok yerine geri kaldırılmaktadır. Güzel bir vücudu sevmek, genelde bir Antik Yunanlı ve özelde Platon için, tamamen meş-

50 *A.g.e.*, 210 e-211 b, s. 55. Ayrıca bkz. Sokrates'in *Phèdre*'deki ikinci söylevi (tutku eleştirisinden sonra "fikir değiştirmesi"), 242 b-257 b.

rudur; kötü olan cinsellik değil, ölçüsüzlüktür.[51] Bununla birlikte yanlış yorumlama kısmidir çünkü Platon'a göre sevginin mantığı bizi yoksunluktan yoksunluğa yükseltmek, güzel bir vücuda duyulan kösnül sevgi olan en basit ve en kolay sevgiden, kendisinden Güzel'in sevgisi olan, neredeyse tanrı sevgisi denebilecek en yüksek, en çok şey gerektiren ve en arı sevgiye yükseltmektir. Eğer sevgi yoksunluksa, yalnızca tamamıyla yoksun olunanı, bu fani dünyada ancak "özün ötesinde",[52] "göğün dışında"[53] (dolayısıyla aşkın bir şekilde) –kendinden Güzel ya da Tanrı– mevcut olanı tamamıyla sevmek mantıklıdır. Bu, cinsel arzundan geçen ama ona indirgenemeyecek bir olgunlaşma sürecidir:

> "Demek insan, yolunca, bir delikanlı sevgisiyle dünya gerçeklerinin üstüne çıktı mı, o güzelliği görmeye başlar. O zaman artık neredeyse sevginin yüce sırlarına ermiştir. İşte doğru yolu budur, sevgi dünyasına ister kendi kendine, ister kılavuzla ulaşmanın: Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın: Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir."[54]

Çiftler için bunun, en başından itibaren (pek az çift tüm güzel bedenleri sevmeyi yaşayabilir), bir tür mistik sevgiye açıldığından (tanrıyı hayatımı paylaşan kişiden daha çok sevmek söz konusudur) varış noktasında daha da çok olmak üzere ne kadar çok şey gerektiren bir yol olduğu görülmektedir. Bu olası bir çıkış yoludur ve belki bir kurtuluştur ama yukarıdan, aşkınlığa doğru bir çıkış yolu ve mistik bir kurtuluştur. Bu-

51 Bkz. örneğin *Phèdre*, 237 d-238 c. Bununla birlikte Platon yaşlandıkça cinsellik karşısında giderek daha temkinli olacak, hatta işi, *Lois*'de iffetli aşka övgü düzmeye kadar götürecektir.

52 *République*, VI, 509 b.

53 *Phèdre*, 247 c.

54 *Şölen*, 211 b-c, s. 56. Aynı temalar *Phèdre*'de bulunmaktadır, 244 a-257 b.

nun bizim aşk hikâyelerimizi kurtarmaya yeteceğinden şüpheliyim.

Platon'un açıklamadığı şey

Aşk hikâyelerimizi kurtarmak ya da sadece mutlu çiftlerin bazen nasıl var olabildiğini anlamak istiyorsak, başka bir şeye ihtiyacımız var. Ne yapıtlar, ne çocuklar ne de din buna yeter. Âşıklar nasıl mutlu olabilirler? Platon bunu açıklamıyor ve hatta bunu anlaşılmaz kılıyor. Birlikte yaşıyorlar; dolayısıyla artık birbirlerinin yokluğunu duymuyorlar, dolayısıyla artık birbirlerini arzulamıyorlar (çünkü arzu yoksunluktur), dolayısıyla artık birbirlerini sevmiyorlar (çünkü sevgi arzudur). Ama artık sevilmeyen biriyle birlikte yaşamak, mutluluk değil, mutsuzluk ya da can sıkıntısıdır... Ama çocuksuz, yapıtsız ve dinsiz bile olsalar bazı mutlu çiftlerin var olduğunu biz deneyimlerimizden biliyoruz – kimileri için doğrudan kimileri için dolaylı deneyimlerden. Platon bunu açıklamadığından, en azından tatmin edici bir şekilde açıklamadığından, bir başka sevgi teorisine ihtiyacımız var. Beni ikinci bölüme götüren budur. Mutlu aşk yoktur, aşksız mutluluk da yoktur, demiştim. Bu, sevginin, varlık (*l'être*)[55] olarak birçok anlam üstlendiğini varsaymaktadır.

55 *Etre*'in çok anlamlılığı ile ilgili olarak, bkz. Aristoteles, *Métaphysique*, ?,2, 1003 a-b ?, 7, 1017 a-b ve Z, 1, 1028 a-b [*Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2012, 652 s.]. *Ethique à Eudème*'de "philia" sözcüğünün farklı anlamları ile ilgili Aristoteles'in ne dediğini mukayese ediniz, VII, 1-7, 1234 b-1241 a [*Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, 294 s.].

2

Philia
ya da sevme sevinci

Sevginin Yunanca ikinci ismi: *philia*. Neyi gösterir? Kuşkusuz bir sevgiyi ya da birçoğunu, ama aşk tutkusunu değil. *Philia* Fransızcaya genellikle "dostluk" olarak tercüme edilir; bu geleneksel çeviridir ve daha iyisini bilmiyorum ("sevgi" çok belirsiz olacak, "karşılıklı şefkatli bağlılık" fazla ağır gelecektir). Yine de tümüyle tatmin edici değildir. Çünkü Yunanca *philia* gerçekten de dostluktur ama aynı zamanda birçok başka duygudur da ya da dilimizde normalde sahip olduğundan daha geniş bir anlamda dostluktur.

Yoksun olunmayanın sevgisi

Örneğin Aristoteles ebeveynler ile çocukları arasındaki ya da çocuklar ile ebeveynleri arasındaki sevgiyi betimlemek istediğinde *eros* yazmaz. Sahip olduğunuz ebeveynlerinizden, çocuklarınızdan yoksun olmayı nasıl beklersiniz? Çocuklarına karşı kelimenin Platoncu anlamında *erotik* bir sevgiye (cinsellik değil, yoksunluk) sahip olabilecek olanlar, çocuğu olamayan çiftlerdir: Çocuk yapmak isterler, olmaz, bu başarısızlıktan, bu mahrumiyetten acı duyarlar, sahip olmadıkları ve yoksun oldukları çocuğu âdeta severler. Buna karşılık çocuk doğ-

duğunda her şey değişir: Düşlenen, yoksun olunan çocuğun sevgisinden, orada olan, gerçek, artık yoksun olunmayan çocuğun sevgisine geçilir ve bu, her zaman kolay olmayan bir geçiştir... Her iki durumda da sevgi vardır (ikincisi hiç şüphesiz daha kuvvetlidir) ama nesneleri de konumları da aynı değildir. İnsan çocuklarını tutkuyla sevebilir, bunun nasıl bir şey olduğunu biliyorum; bununla birlikte onlara âşık değildir. Yoklukları duyulmaz; onlara sahip olunmak istenmez; sadece ve çılgınca, yaşamaları ve mutlu olmaları istenir... Ebeveynine âşık olmaya gelince, bu durum, çocukluk sona erdiği anda, psikanalizin kimi zaman iyileşmemize yardım ettiği bir tür hastalık teşkil edecektir. Dolayısıyla Aristoteles çocukların ebeveynlerine ya da ebeveynlerin çocuklarına duydukları sevgiyi betimlerken *eros*'u kullanmamakta haklıdır. *Philia* yazar – oysa Fransızcada nadiren aile içi dostluktan bahsedilir: Daha ziyade muhabbet, bağlılık, şefkat, sevgiden bahsedilecektir... Bu sevgiye – çocukların ebeveynlerine ya da ebeveynlerin çocuklarına duyduğu sevgi– Yunanca *storgè* denebilirdi ama *philia* da denebilir ve Aristoteles bu ikinci kavrama öncelik verir: "Aile, bir *philia*'dır"[1] diye yazar.

Ayrıca (iki kez evlenmiş olan ve ne mutlu ki iki kez evlenmiş olan) Aristoteles, erkek ile eşi arasındaki, kadın ile kocası arasındaki aşkı betimlerken, *eros* yazmaz, *philia* yazar.[2] Bunun nedeni elbette ki çiftler arasında cinsel arzu olmaması değil (*eros*, daha önce de belirtmiş olduğum gibi, seks değil, aşk tutkusudur, diğerinin yiyip bitiren yokluğudur) ama aşk tutkusunun, evlilikten önce var olsa da (Antik Çağ'da bu bir kural olmanın uzağındaydı) ondan sonra hayatta kalamayacak olmasıdır. Hayatınızı paylaşan, yanı başınızda olan, kendini veren, artık yok-

1 *Ethique à Eudème*, VII, 10, 1242 s (çev. V. Décarie, Vrin, 1984, s. 184) [*Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, 294 s.]. Ayrıca bkz. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 8, 1158 b, 9, 1159 a ve 14, 1161 b-1162 a [*Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2009, 240 s.].

2 Örn. Bkz. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a (tercihen R.A. Gauthier ve Y. Jolif'in tercümesi, Nauwelaerts, 1970; dostluk üzerine olan VIII ve IX no'lu kitapların, bu çeviriyle, cep kitabı olarak ayrıca yayımlandığını belirtelim (Le livre de Poche, LGF, 2001). Ayrıca bkz. *Ethique à Eudème*, VII, 10, 1242 a.

sun olunmayan erkek ya da kadının yokluğunu nasıl duyacaksınız? Evlilikte eşler arası sevgiye Yunancada *eros* değil, *philia* deniyor. Oysa Fransızcada bir çift söz konusu olduğunda dostluktan bahsetmekte tereddüt edilecektir. En azından günümüzde. Montaigne bunu seve seve yapıyordu: Eşler arasındaki sevgiye, hoş bir şekilde "evlilik arkadaşlığı"[3] diyordu. Bu arkadaşlık çiftler arasında kurulur ve gelişir. Zaten üst orta sınıf ailelerde, XIX. yüzyıla ya da XX. yüzyılın başına kadar (Labiche'in, Courteline'in, Feydeau'nun piyeslerini düşünün...) eşler arasında birbirine "arkadaşım", "tatlı arkadaşım", "müşfik arkadaşım" şeklinde hitap etmek âdetti. Bana bunların artık kullanılmadığını söyleyeceksiniz. Bu ortama, yaşa, duruma bağlı. Bir gün çocuğunuz size hayatının aşkı olarak gördüğü kişiyi tanıştırmaya gelecek ve diyecek ki "Baba, ya da Anne, seni arkadaşımla tanıştırayım." Siz bunun ne anlama geldiğini çok iyi anlayacaksınız: Bu, çok büyük bir ihtimalle bu ikisinin haftalardır artık birbirlerinden yoksun olmaya son verdikleri anlamına gelir. Bu yalnızca genç insanlara özel bir şey değil. "Arkadaşım, erkek arkadaşım, kız arkadaşım..." Evli olmayan çiftler hayatlarını paylaştıkları kişiyi genellikle bu şekilde ifade ediyor. "Concubin"* sözcüğü idari kurumlarda kullanılıyor. *Compagne* ya da *compagnon*[4] neredeyse yalnızca yabancılar karşısında söyleniyor. Samimi olunan kişiler arasında, daha çok "arkadaşım" deniyor ve herkes bunun ne anlama geldiğini anlıyor: Bu, benim sevdiğim, beni seven, hayatını paylaştığıma ve o da benim hayatımı paylaştığına göre artık yoksun olmadığım, âşığı değil sevgilisi ve gerçekten arkadaşı olduğum kişidir. Yunanca *philia* sözcüğünün anlamı budur: Arkadaşlık denebilir ama Fransızcadakine göre daha geniş ve daha farklılaşmış bir anlamda; yoksun olunmayanların sevgisi diyelim.

Bu ayrıca, Aristoteles'e ya da daha ileride buna yeniden de-

---

3 *Denemeler*, IV, 9, s. 200, söz konusu çeviride "evlilikte karı koca ilişkisi" olarak geçiyor.

(*) Nikâhsız olarak birlikte yaşayan çift – ç.n.

4 Nikâhlı ya da nikâhsız olarak birlikte yaşayan kadın ve erkeğin birbirleri için kullandığı sözcükler – ç.n.

ğineceğim, Spinoza'ya göre, sevgidir. Bu bizi, sözcüğün kullanımı değil ama kavramın anlaşılması, diğer bir ifadeyle kavramaya ve aydınlatmaya çalıştığı duygulanımsal içerik olan esas noktaya götürür.

"Sevmek, sevinç duymaktır"

Sevmek (*philein*) nedir? Örneğin arkadaşlıkta, ailede ya da çiftler arasında yaşanan bu sevgi (*philia*) nedir? Platon'un dâhi ve asi öğrencisi Aristoteles bunun özünü *Ethique à Nicomaque*'da (VIII ve IX no'lu bölümler belki de dostluk üzerine yazılmış en güzel şeylerdir) ve *Ethique à Eudème*'de söylemiştir. Bu öz, duru bir cümledir: "*Sevmek, sevinç duymaktır.*"[5] Burada her şey terse dönüyor. Platon'dan ayrılmadığınız ya da aşk hikâyelerinizde ona hak verdiğiniz, ancak yoksun olduğunuzu sevdiğiniz, kaçınılmaz olarak Louis Aragon'a hak verdiğiniz sürece: Eğer aşk yoksunluksa (Platon), o halde "mutlu aşk yoktur" (Aragon). Tersine hak verdiğiniz eğer Aristoteles ise, duygulanımsal yaşamınızda sevmek sizin için sevinç duymaksa o halde açık bir şekilde Aragon hatalıdır: Mutsuz aşk yoktur.

Yas dönemi hariç tabii ki. Çünkü yas, gerek gerçek (öteki ölmüştür) gerek mecazi (öteki sizi sevmiyordur ya da artık sevmiyordur ya da sizi terk etmiştir) anlamda, yoksunluğu trajik bir şekilde yeniden yaratarak, sizi bir anda, acılı bir şekilde Platon'a geri gönderir. Böylece gideceğini söyleyene ya da ölmüş olana neredeyse hemen yeniden âşık olmak ender bir durum değildir. Proust'u hatırlayın: "Matmazel Albertine gitti!" Genellikle, der anlatıcı, "âşık olduğumuzun farkına varmamız için, belki de âşık olabilmemiz [ya da yeniden âşık olabilmemiz] için, ayrılık gününün gelip çatması gerekir".[6] Çevremde bunun çok çarpıcı birkaç örneğini gördüm. Gündelik yaşam tutkuyu yıpratmıştı. Dram onu diriltti, en azından bir süre için. Yeniden yoksunluk, acı, keder... Ama bu aşkın yenilgisidir, özü

5 *Ethique à Eudème*, VII, 2, 1237 a (anılan yapıtın 162. sayfası).

6 *A la recherche du temps perdu*, Pléiade, 1954, cilt III, s. 419 [*Kayıp Zamanın İzinde*, çev. Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları, 2010, 2 cilt].

değil; hüsranı, kaybıdır, tamamlanması değil. Ancak yasta hayatta kalan ya da yeniden doğan kederli aşk!

Diğer durumlarda, öteki ne ölmüş ne de kayıtsız olmadığında, "sevmek, sevinç duymak" ise, mutsuz aşk yoktur: Yalnızca "arkadaşlığın hazzı" ve getirdiği "sevinç" vardır.[7]

Bir başka problematikte Spinoza da bunu söyleyecektir, bu da üzerinde durulmaya değer bir konudur.

Güç olarak arzu

Spinoza sevginin arzu olduğu noktasında Platon'la hemfikirdir ama arzunun yoksunluk olduğu noktasında kesinlikle değildir. Spinoza'ya göre "arzu insanın özüdür":[8] Bizdeki bizi harekete geçiren ve heyecanlandıran güçtür ve varlığımızda korumaya yöneldiğimizden, olabildiğince fazla ve iyi bir şekilde var olmaya çabaladığımızdan bu güç bizzat bizizdir. Sevinç bu gücün artışını ya da başarısını gösterir (daha fazla ve daha iyi var olma duygusudur bu); keder ise başarısızlığını ya da azalmasını gösterir.[9] Demek oluyor ki arzu yoksunluk ("mahrumiyet hiçbir şeydir")[10] değil, güçtür: Spinoza'nın dediği gibi "var olma ve eyleme gücü", dolayısıyla da zevk alma ve sevinç duyma gücüdür, potansiyel zevk ve sevinç duymadır.[11] Dikkat, sözcüğün politik ya da örgütsel anlamıyla *iktidar* değil, *güç* diyorum: zevk alma gücü, potansiyel zevk (muhtemel zevk) ya da fiilî zevk (gerçek ve hâlihazırdaki zevk). Dolayısıyla, genel olarak cinsel güçten bahsedilirken kullanılan anlamda güç. Özellikle erkekler için bundan bahsedilir ama kadınlar için de tam olarak aynı anlamda bahsedilebilir. Cinsel güç nedir? Zevki olası

---

7 *Ethique à Eudème*, VII, 2, 1237 b (s. 162).

8 *Ethique*, III, duygulanımların 1. tanımı [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, 2011, 860 s.].

9 *A.g.e.*, duygulanımların 2. ve 3. tanımları ve açıklamaları.

10 *A.g.e.*, duygulanımların 3. tanımının açıklaması.

11 *Ethique* III'ün, özellikle de 6. ve 12. Önermeler arasındaki analizlerini birkaç kelimeyle özetlemek için (kanıtlamalar, gerekçeler ve notlar ile). "Var olma ve eyleme erki" ile ilgili olarak ayrıca bkz. *A.g.e.*, duygulanımların genel tanımı, açıklama ("*agendi potentia sive existendi vis*").

kılan zevk alma gücüdür. Bunun için herhangi bir şeyden yoksun olmaya gerek yoktur ve bu iyidir! Çünkü Platon hep haklı olsaydı, biz ancak yoksun olduğumuz şeyleri arzulamayı bilseydik, kabul edelim ki cinsel hayatımız şu andakinden daha güç ve karmaşık olacaktı. Özellikle de bizimki beyler: Çünkü belirli bir anda –yanı başımızda olduğu, kendini verdiği, kendini bize bıraktığı için– tam da yoksun olmadığımızı arzulamak durumunda olmamız gerekir.

Gerçekten Platoncu olan ya da daha ziyade gerçekten Platon'da olan, yoksunluğun tutsağı olarak Platon'a hapsolmuş olan kimi erkekler vardır. Ancak tek başına olduğunda aşk yapmak isteyen türde erkeklerdir bunlar. Bu durumda problem yoktur: arzulara, fantasmaya, ereksiyona tamamen muktedirdir. Ama yanında bir kadın olduğunda ve kendini ona verdiğinde, tabiri caizse "ortalıkta kimse kalmaz". İktidarsız ya da iktidarsızlık ânı denen şey budur. Platon'un istediği gibi yoksunluk olmayan, Spinoza'nın ileri sürdüğü gibi güç olan –zevk alma gücü, potansiyel zevk– cinsel arzunun hakikatine ilişkin yeterince şey söyler bu.

Aşk yapan ve bunu yapmaktan sevinç duyan iki sevgili: Neden yoksun olabilirler? Orgazmdan mı? Merhaba erotizm... Yalnızca en kısa yoldan orgazma gitmek söz konusuysa, mastürbasyon bunu daha hızlı, daha kolay, daha kesin bir şekilde başarır. Otuz yıl kadar önce bir kadın psikiyatr arkadaşım bana, "Aşk yaparak arzulanan orgazmsa, bu mastürbasyonal bir cinselliktir" demişti. Çok gençtim. "Bunun erkek cinselliği denen şey olmadığına emin misin?" demiştim ona. Hayır: Bugün kadın ya da erkek cinselliğinin orgazm arzusu olan (dolayısıyla gerçekten de yoksunluk olan ve bunda, Platon'a hak veren) bir parçası olduğunu biliyorum ama ayrıca orgazmı değil ötekini arzulamaktan, gerçekten *aşk yapmayı* ve yapılan aşkı arzulamaktan ibaret olan daha değerli, daha kösnül bir başka cinsel deneyim daha olduğunu biliyorum. Kısacası otuz yıl sonra en azından orgazmın esas nokta olmadığını ya da her zaman olmadığını ve ne olursa olsun tek başına anlam taşımayacağını –"mastürbasyonal cinsellik" dışında– anladım. Sevgililer bu-

nu iyi bilir. Arzuladıkları orgazm değildir, en azından genellikle ve en hararetli biçimde arzuladıkları o değildir. Arzuladıkları ötekidir, ötekinin arzusudur ve ötekinin hazzıdır; arzuladıkları onunla aşk yapmaktır; burada ve şimdi tam olarak da bunu yaparlar, bunu yaptıklarına göre hiçbir şekilde yoksun değildirler, tam tersine daha fazla ve daha iyi bir şekilde var olmalarını, orgazmdan önce zevk almalarını ve sevinç duymalarını sağlar bu. Okşayışların hazzı, arzunun hazzı, potansiyel ve fiilî aşkın hazzı... Orgazm? Kimse buna kayıtsız kalamaz ama daha sonra gelecektir, böylesi daha iyidir: Sevgililer, daha ziyade aşk yapmak ve bu sürsün, sürsün, sürsün isterler.

Yoksunluk, güç: Bunlar, arzunun iki farklı biçimidir. Platon ilki üzerinde ısrar ede ede ikinciyi unutur ya da önemsemez. Herkesin bildiği gibi, bir uyuşturucu bağımlısı gibi kimi zaman, cinsel yaşamımız da dahil olmak üzere "yoksunluk duyduğumuz" olur. Buna hüsran denir ve Platon'u haklı çıkarır, bunu hayatımızın bir anında hepimiz yaşamışızdır. Ama cinsel *hüsranı*, cinsel *güçle* karıştırmayacak kadar çok yaşamışızdır! Yoksunluk içinde olmak ve aşk yapmaktan zevk almak (yan yana gidebilseler de) aynı şey değildir. Zaten herkes, özellikle de kadınlar bilir ki hüsrana uğramış erkekler nadiren en iyi sevgililer olurlar...

Yaşamda sadece seks yoktur. Platon'un hatası, yiyecek yoksunluğu olan *açlık* ile yoksun olunmayan yiyecekten zevk alma gücü olan *iştahı* birbirine karıştırmış olmasıdır. *Appetitus*: Latince kelime, Spinoza'da önemli bir kavramdır.[12] Ama sözcüğün en sıradan anlamıyla da ele alınabilir. Arkadaşlarınızı ye-

12 Bir varlığın, özellikle de bir insanın *conatus*'unu (her varlığın kendi varlığı içinde sürüp gitme çabası) düşünmek için, bu çaba "hem ruhla hem bedenle" ilişkilendirildiğinden (Spinoza "irade" sözcüğünü soyutlama yoluyla "tek başına ruh"la ilişkilendirilen çaba için kullanır) ve bu, bilinçli ya da bilinçsiz olabilir (Spinoza arzu, *cupiditas* sözcüğünü "bilincine sahip olunan iştah"ı belirtmek için kullanır: bkz. *Ethique*'in üçüncü kitabı, 9 no'lu önermenin notu). "Her şeyin kendi varlığı içinde sürüp gitmek için harcadığı çaba, bu şeyin hâlihazırdaki özünden başka bir şey olmadığından" (*a.g.e.*, önerme 7), bundan "iştahın insanın özünden başka bir şey olmadığı" (*a.g.e.*, 9 no'lu önermenin notu) sonucu çıkar. Sonuç olarak bilinçli ya da bilinçsiz olarak arzulamak (*a.g.e.*, duygulanımların 1. tanımı ve açıklama), dolayısıyla da sevmek (*a.g.e.*, önerme 13, kanıtlama ve not) bizim özümüzdendir.

meğe davet ettiğinizde, sofraya oturunca onlara, "Açlık olsun, yiyeceğiniz eksik olsun! Zaten hayal kırıklığı yaşamayacaksınız: Yiyecek hiçbir şey yok!" demezsiniz. Hayır. Arkadaşlarınıza, istisnalar hariç, tam tersini söylersiniz: "Canınızı sıkmayın, her şey bol bol var; yok yok. Sizin için hazırladığım yemeklerden zevk alma gücüne sahip olmanızı diliyorum: Afiyet olsun!"

Aşırı basitleştiriyorum. Hakikat, her ikisini de söyleyebileceğinizdir: "Umarım açsınızdır: Platon'a hoş geldiniz! Afiyetle yemenizi dilerim: Sipnoza'ya hoş geldiniz!" Platon ve Spinoza birbirlerine karşıt olmayı sürdürseler de her ikisi de haklıdır. Yalnızca bir anoreksik her ikisini de hatalı görür ve ikisi birlikte bu noktada beslenme sağlığımız hakkında bir şey söyler. Bu, onları karıştırmak için bir neden değildir.

Açlık bir yoksunluk, bir acıdır. Açlıktan ölünebilir; dünyada her gün bundan ölenler var. İştah bir acı değildir, bir kuvvet, güç (yeme gücü ve yenilenden zevk alma gücü) ve bir hazdır. Yemek yemeyi seven gurmelerde gördüğümüz budur: Haz aldıkları şeyden sevinç duymayı bilirler.

Cinsel hüsran için de aynı şey geçerlidir: bir acıdır bu, Freud'un dediği gibi "rahatsız edici ya da can sıkıcı bir gerilim"dir;[13] oysa cinsel iştah, cinsel güç, fiilî arzu diyeceğim şey bir güç ve bir hazdır. İki kişi olunduğunda arzu ne güzeldir! Aşk yapmayı seven sevgilileri haklı çıkaran budur: Kendilerindeki haz alma ve haz aldırma gücünden sevinç duymayı bilirler!

Sevme mutluluğu

İşin temeline inelim. Platon'un açıklamadığı, haz, sevinç, mutluluktur. Ne zaman haz vardır? Ne zaman sevinç vardır? Ne zaman mutluluk vardır? Sahip olduğunuz şeyi, olduğunuz şeyi, yaptığınız şeyi arzuladığınızda, kısacası *yoksun olunmayanı arzuladığınızda* kimi zaman haz, sevinç, mutluluk vardır. Pla-

13 "Au-delà du principe de plaisir", 1, *Essais de psychanalyse* içinde (çev. S. Jankélévitch, Payot, 1980 baskısı, s. 7) [*Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, 2011, 116 s.].

ton ne zaman haksız olsa haz, neşe, mutluluk vardır! Bu mutlaka Platonculuğun çürütülmesi değildir (bize hazzın, sevincin ya da mutluluğun haklı olduğunu kanıtlayan ne?) ama yine de Platoncu olmamak için ya da Platon'a direnmek için güçlü bir neden bu.

Bunu daha somutlaştırmak üzere üç örnek vereyim.

Güzel bir yaz günü kırlarda geziniyorsunuz. Hava çok sıcak. Susamışsınız. Kendinize "Buz gibi bir bira içmek ne harika olurdu!" diyorsunuz. Platon'dasınız. Sonra bir yolun dönemecinde bir han çıkıyor karşınıza ve orada soğuk bir bira içiyorsunuz. Siz birayı içerken, arkanıza saklanmış olan Schopenhauer'in gölgesi alaycı bir şekilde kulağınıza fısıldıyor: "Evet, çok iyi biliyorum, hep aynı: Sıkılıyorsun yine! 'buz gibi bir bira içmek ne harika olurdu!' diyordun; evet çünkü biran yoktu, yoksundun; şimdi var, artık yoksun değilsin, onu artık arzulamıyorsun, sıkılmaya başladın bile." Bira seven herkes ona, "Hiç de öyle değil budala! Susadığında, birayı da seviyorsan, buz gibi bir bira içmek ne güzeldir!" yanıtını verecektir.

Sevdiğiniz erkekle ya da kadınla aşk yapmaktasınız. Mumu tutan Schopenhauer'in gölgesi kulağınıza kederli bir şekilde fısıldayacaktır: "Evet, biliyorum: İşte bu kadar... 'Onunla aşk yapmak ne harika olacak,' diyordun kendine; tabii ki, çünkü yapmıyordun, yoksundun ve bu yoksunluktan acı duyuyordun. Ama şimdi yaptığından, artık yoksun değilsin. Dürüst ol: Şimdiden sıkılıyorsun.'" Aşkla geçen güzel günler ya da güzel gecelerde Schopenhauer'e şu cevabı verebiliriz: "Hiç de öyle değil budala! Aşk yapmayı seviyorsan, sevilen ya da yalnızca arzulanan erkekle ya da kadınla aşk yapmak ne güzel şeydir!" Artık Platon'da değilsiniz; Aristoteles'te ya da Spinoza'dasınız. Artık yoksunlukta ya da can sıkıntısında değilsiniz: Güçte ve sevinçtesiniz. Kötü günlerde ya da hüzünlü gecelerde, Platon ya da Schopenhauer'in en azından kısmen haklı olup olmadığını kendinize sorarsınız...

İşyerinizde ya da fabrikada çalışmaktasınız ya da bir iş toplantısına katılıyorsunuz ya da bir ders veya konferans veriyorsunuz, herkes kendi örneğini seçebilir, koltuğunuzun arkası-

na gizlenmiş olan Schopenhauer'in gölgesi hainice kulağınıza fısıldıyor: "Evet itiraf et: Sıkılıyorsun! Öğrenciyken ya da işsizken kendine, 'Bu işe, bu mevkiye, bu göreve sahip olmak harika olacak!' diyordun. Çünkü onlara sahip değildin. Ama bugün onlara sahip olduğuna, artık onlardan yoksun olmadığına göre, onları nasıl arzulayabilirsin? Herkes gibi sen de yoksunluktan can sıkıntısına geçtin..." İş hayatındaki iyi günlerde Schopenhauer'e şu yanıt verilebilir: "Hiç de öyle değil budala! Heyecan verici bir işim var, sıkılmaya vaktim olmuyor! Sevilen bir işi yapmak ne büyük zevktir!" Kötü günlerde ise işin bazen ya da sıklıkla Platon'u ve Schopenhauer'i haklı çıkarıp çıkarmadığını insan kendine sorar...

Alain'in muzip yaklaşımı şöyleydi: "İnsanın asla sıkılmadığı tek iş, kendisinin yapmadığı iştir." Bu, en azından bazen Schopenhauer'in bazen de Aristoteles ya da Spinoza'nın haklı olduğunu kabul etmektir ve bazen, hayat bu, ikisinin birlikte ya da eşzamanlı olarak haklı oldukları olur. Biri karşıma geçip de işte hiç sıkılmadığını söylerse ilk tepkim kendime, "Bir yalancı daha... ya da bir işsiz," demek olur. Yine aynı şekilde biri karşıma geçip de çift olarak ilişkilerinde hiç sıkılmadığını söylerse, ilk tepkim, kendime, "Bir yalancı daha... ya da bir bekâr!" demek olur. Ama tersine bana, "İşte hep sıkılıyorum," diyen birine mümkünse iş değiştirmeyi denemesini tavsiye etmek isterim. Aynı şekilde bana çift olarak ilişkilerinde hep sıkıldığını söyleyen birine, eğer arkadaşımsa, neden durumu ya da ilişkiyi değiştirmediğini sormak isterim. Mutlu bir çift ilişkisi, kişilerin hiçbir zaman sıkılmadığı bir ilişki değildir; can sıkıntısının kural değil istisna olduğu, birlikteyken tek başına ya da başkalarıyla birlikte olunduğundakine göre ikisinin de çok daha az sıkıldığı ilişkidir.

Platon ve Schopenhauer'in mi yoksa Aristoteles ve Spinoza'nın mı haklı olduğunu bilmek söz konusu değildir. Dördü de haklıdır ama ne aynı deneyimleri ne aynı durumları ne aynı duygulanımları betimlerler. Bizim için duygulanımsal yaşamımızın iki kutbuna benzer bir şey çizerler, bu nedenle, daha önce söylemiş olduğum gibi, bu iki kutbu ayıran ya da birbirine

bağlayan ikisi arasındaki alan üzerine de bizi aydınlatırlar. Bir yanda yoksunluk, dolayısıyla can sıkıntısı kutbu: Platon ve Schopenhauer. Diğer yanda, güç, dolayısıyla haz, dolayısıyla sevinç kutbu: Aristoteles ve Spinoza. Bu ikinci kutup her zaman mutluluğa yetmez (mutlu olmadan da haz alınabilir ve hatta sevinç duyulabilir). Ama onsuz mutluluk olmaz.

Spinozacı sevgi ilanı

Spinoza için de sevgi arzudur; ama yoksunluk değildir. Arzu güçtür; sevgi sevinçtir. Spinoza burada söylemeden ve belki de farkında olmadan, Aristoteles'in bu ikinci kısmın başında anmış olduğum güzel fikrine kavuşur: "Sevmek, sevinç duymaktır." Spinoza'nın sevgi tanımı biraz daha karmaşıktır ama aynı yöndedir: "Sevgi, dışsal bir nedenin fikrinin eşlik ettiği sevinçtir."[14] Sevmek, *-den* seviç duymaktır; Spinoza bir anlamda Aristoteles'in formülüne bu "*-den*"i ekler. Somut olarak bu ne anlama gelir? Birinin size şöyle dediğini hayal edin: "Var olduğun fikri beni mutlu ediyor" ya da "Bir sevinç var içimde, sevincimin nedeni, var olduğun düşüncesi" ya da daha basit bir şekilde: "Ne zaman seni düşünsem, mutlu oluyorum"... Bunu bir sevgi ilanı olarak göreceksiniz ve kesinlikle haklı olacaksınız. Bu Spinoza'yı haklı çıkarır: "Sevgi, dışsal bir nedenin fikrinin eşlik ettiği sevinçtir."

Haklı olacağınız gibi çok da şanslı olacaksınız. Çünkü bu Spinozacı bir sevgi ilanıdır. Her gün başımıza gelmez: Pek çok kişi böylesi bir ilanı asla duymadan ölmüştür. Dolayısıyla keyfini çıkarın ve eğer bunu size bir felsefe okuru söylerse, "Teşekkürler Spinoza!" deyin.

Çok şanslı olacaksınız demiştim, bunun ikinci nedeni, sizden hiçbir şey talep etmeyen ender bir sevgi ilanı türüdür ki bu tam anlamıyla istisnaidir. "Ama 'seni seviyorum' dendiğinde de hiçbir şey talep edilmez," diye bana itiraz edebilirsiniz. Hayır, talep edilir tabii ki ve bu yalnızca diğerinin "Ben de!"

14 *Ethique*, III, duygulanımların 6. tanımı. Ayrıca bkz. *A.g.e.*, 13. önermenin gerekçesinin notu.

diye yanıtlaması değildir. Daha doğrusu her şey "seni seviyorum" dendiğinde ne tür bir sevginin söz konusu olduğuna bağlı. Platon'daysanız, bir başka deyişle kelimenin gerçek anlamıyla âşıksanız, "seni seviyorum" demek "senden yoksunum", Beatles'ın şarkısındaki gibi "*I need you*", İspanyolca dendiği gibi "Te quiero" ("seni seviyorum, seni istiyorum" aynı sözcüktür) demektir. Dolayısıyla bir şey talep etmektir; hatta birini istemek söz konusu olduğuna göre her şeyi istemektir. Bu nedenle aşk ilanlarımız bazen öteki için son derece bunaltıcı, kaldırması son derece güç olabiliyor. Oysa, "Var olduğun fikri beni mutlu ediyor," demek, hiçbir şey talep etmemektir; bir sevinci göstermektir. Talep etmek değil, teşekkür etmektir. Sahiplenicilik değil, minnettarlıktır.

"Çok güzel olduğunuz için teşekkürler!" Arkadaşlarımdan biri bir gün yolda karşımıza çıkan tanımadığımız bir kadına benim yanımda bunu söyledi. Bu arkadaşım evli ve ben onun tamamen sadık olduğuna inanıyorum. Bu, sevinç duymayı ve minnettar olmayı engellemez.

Bayanlar, tanımadığınız ama hoş görünümlü, kocanız olmayan bir adamın sokakta yanınıza geldiğini hayal edin, garip olmayacaktır bu. Gözlerinizin içine bakarak, "Hanımefendi, var olduğunuz fikri beni mutlu ediyor!" desin. Ona ne yanıt verirsiniz? Bu beni ilgilendirmiyor, diyeceksiniz... Tamamen haklısınız ama çarpıcı sözünü kitaplarımdan birinden almış olması imkânsız olmadığından, yine de kuşkusuz istediğiniz birini seçeceğiniz olası yanıtlardan birkaçını size sunmam gerekir.

Mesela ona, "Bu beni memnun etti Beyefendi! Var olduğum fikrinin sizi mutlu ettiğini söylediniz; oysa gördüğünüz gibi ben gerçekten de varım. Her şey yolunda: İyi akşamlar Beyefendi!" diyebilirsiniz.

Burada anlık hakikatinizin en yakınında olmanız imkânsız değildir: Hafif çekici ve sempatik bir adam size bir sevgi ilanı, hele ki bunun kadar saygılı ve belli belirsiz bir ilan yapıyorsa, büyük ihtimalle bundan bir haz alırsınız ve haklı olursunuz. Sevinç üzerine sevinç: Sizin var olduğunuz fikri onu sevindirir (yüzeysel de olsa bu adam sizi seviyor); bu sevinç fikri de si-

zi sevindirir (onun sizi sevmesini seversiniz). Rahatsız olsanız doğru olmazdı. Baştan çıkarma, hayatın zevkleri arasındadır.

Bununla birlikte, burada kalınamaz. Erkekleri bilirsiniz: Sizi alıkoymaya çalışacaktır. Size şöyle diyecektir:

"Bekleyin, gitmeyin! Benim olmanızı istiyorum!"

Her şey karmaşıklaşıyor: Daha şimdiden ayartmadan sahiplenmeye geçti! Ne yapmalı? Mesela ona şöyle diyebilirdiniz:

"Bu noktada her şey değişiyor zavallı Beyefendi! Spinoza'yı yeniden okuyun: 'Sevgi dışsal bir nedenin fikrinin eşlik ettiği bir sevinçtir.' Katılıyor musunuz?"

"Evet..."

"O halde sizi sevindiren ne? Dolayısıyla aslında neyi seviyorsunuz? Size sevinç veren, başta anladığımı sandığım gibi benim var olduğum fikri mi? Bu durumda beni sevdiğinizi kabul ediyorum, bundan sevinç duyuyorum ve size iyi akşamlar diyorum. Yoksa şimdi anladığımdan endişe ettiğim gibi *sizin* olmam fikri mi? Bu durumda, sevdiğiniz, ben değilim, bana sahip olmak ki bu da, birçok erkek gibi yalnızca kendinizi sevdiğiniz anlamına gelir. Bu beni hiç ilgilendirmez. İyi akşamlar Beyefendi!"

Büyük ihtimalle onu allak bullak edeceksiniz. Kabaca iki olasılık var. Ya kendisine, "Kahretsin, bir entelektüel! Sıvışayım!" diyecektir. Bu daha az olası değildir ama önemli değil; kafasında büyük bir şey olmadığını kanıtlar bu. Ya da kendine, "Bu kadın gerçekten de diğerleri gibi değil, bana kesinlikle o gerek", kısacası tutkuyla bağlanır. Ama onu hâkim olmadığı yollardan götürdüğünüzden, doğaçlama davranmak zorunda kalacaktır. Mesela size, "Her şeyi karmaşıklaştırmayın; filozof değilim ben, âşığım!" diyecektir. Siz de ona, "Ben de bundan endişe ediyordum! Âşıksınız: Platon'dasınız, sadece yoksun olduğunuzu sevmeyi biliyorsunuz! Ama sonuç olarak siz de ben de, size tav olduğumu, söylediğiniz gibi 'tümüyle sizin' olduğumu varsaydığımızda, tümüyle sizin ola ola, giderek daha az benim yokluğumu duyacağınızı, sonra da bir başka kadından ya da yalnızlıktan daha az duyacağınızı bilecek kadar çok yaşadık. Diğer bir sürüsü gibi biz de Platon'dan Schopenhauer'a düşeceğiz: Giderek daha az arzu, daha az sevgi, daha fazla can sıkıntısı olacak. Hâlâ bu de-

neyimi yeniden yaşamak istiyor musunuz? Ben bu sorunun yanıtını verdim bile: Samimiyetle, bu artık beni ilgilendirmiyor!"

Siz de az önceki kadar samimi misiniz? Bilmem. Kimileri, hiç kuşkum yok, bu tutku deneyimini yeniden yaşamaya hazır olacaktır ve hatta yalnızca bunu hayal eder... Kimileri, bu hayalde onlara eşlik etmeye tümüyle hazırdır. Onları yargılamıyorum. Tutkuya karşı olmak hiçbir şeye yaramaz: var olduğunda etkisizdir, var olmadığında yararsızdır. Ayrıca belki de bu adam sizi heyecanlandırmıştır ya da yalnız olmaktan bıkmışsınızdır ya da gerçekten yakışıklıdır ya da bakışlarında onu daha fazla tanıma arzusu veren bir şey vardır... Bu durumda ona bir şans tanıyabilirsiniz, mesela devam edersiniz:

"Tabii eğer..."

"Eğer?"

"Spinozacı olmayı birazcık olsun, en azından bazen becerebilirseniz, herhangi biri gibi yalnızca yoksun olduğunuzu arzulamayı değil, onun olduğu kişi olmasından sevinç duyabilirseniz... Böyle olursa, kesinlikle beni ilgilendirebilir. Bunu bir düşününün: İşte benim telefon numaram."

Abartıyorum, bunun farkındayım, yalnızca basitleştirdiğim için değil, bunu yapmak gerek ama tutku ile eylemi, yoksunluk ile sevinci, bir anlamda Platon ile Spinoza'yı ayıran alanı abartılı bir şekilde derinleştirdiğim için. Aşk hikâyelerimizin çoğu bu iki kutup arasında gider gelir, bazen bir yana, bazen diğerine, kimi zaman biraz onda biraz bunda, daha sıklıkla, daha önce söylediğim gibi ikisini ayıran ya da birleştiren alanda... Genellikle sahip olunmayanı severek başlanır: Aşk hikâyelerimizin çoğu Platon'da başlar.[15] Sonra zamanla, birlikte otururak, bazı sevgililer Platon'dan Schopenhauer'a, Louis Aragon'dan

15 Âdetlerden kurtulmadan ötürü, aşk hikâyesinin cinsel maceradan *sonra* başlaması, aşk yapılmış olan kişiye âşık olunması giderek daha az istisnai bir hal alsa da bu geçerlidir. Bunun daha az güzel olmadığını bazılarımız biliyoruz. Bu, kısa yoldan giderek yoksunluğu atladığımız anlamına gelmez, vücuttan daha başka bir şeyin yokluğunun duyulduğu anlamına gelir: bir mevcudiyetin ya da bir bakışın, bir sözün ya da bir kulak verişin, bir sevginin ve bir yalnızlığın – hatta bir ruhun. Bu bir istisna değil, tüm âşıkların, hikâyelerinin seyri ne olursa olsun, bildiği ya da er geç öğreneceği kuraldır. Bir aşk macerasını bir seks macerasından ayıran, yaklaşık olarak budur.

Michel Houellebecq'e düşerler. Mutsuz çift bunlara denir: artık yoksunluk olmadığında, onlara yalnızca can sıkıntısı kalır. Diğer bazıları, geçen zamana rağmen ya da bazen onun sayesinde, Platon'dan Aristoteles'e, Platon'dan Spinoza'ya çıkacaktır ya da diğer birçoğunun yanı sıra, *Poésie ininterrompue*'nün (*Kesintisiz Şiir*) şu birkaç dizesine bakarak Louis Aragon'dan Paul Eluard'a çıkacakları da söylenebilir:

"Kalbimiz bize kılavuzluk ediyor
Saatleri birbirine bağlıyor sevecenliğimiz
Günlük sevdiğim, beni her şeyden çok sevenim..."

Artık eksiklik olmadığında, onlara, ötekinin varlığıyla, ötekinin orada mevcut oluşuyla, tekrar tekrar yaptıkları, inşa ettikleri ve yerleştikleri ("Evidir tatlı günlerin /Ve geceki öpüşlerin")[16] aşkla yeniden alevlenen, haz ve sevinç duydukları gerçeğin tamlığı kalır (Paul Eluard aynı şiirde, "Gerçek, iyi olandır," der). Onlara sevme ve sevilme sevinci kalır. Bunlara mutlu, hemen hemen mutlu, yani mutlu-çift denir. Bu çiftlerin de herkes gibi can sıkıntısı anları, keder ya da öfke anları olabilir ama sevinç, haz, aşk, eğlenme, inanma ve güvenme, güç ve uysallık, arzu ve gevşeme, neşe ve duygulanma, şefkat ve şehvet anlarına göre daha nadir ve daha az güçlüdür. Birlikte, birbirleri için ne olduklarından, susuzluktan daha güçlü, okyanusu umursamayan, "uçurumlarından dönen"[17] bir suya benzeyen onlardaki bu sevgiden sevinç duymayı öğrenirler. Bu onları en kötüsünden korumaz. Böylece Eluard, ikinci eşi Nusch'ın ölümü üzerine şunları yazar:

"Birlikte yaşlanmayacağız
İşte gün
Çok geliyor: Taşıyor zaman.
Tüy kadar hafif aşkım bir azap ağırlığı alıyor."[18]

16 Paul Eluard, *Le Phénix* (1951), *Œuvres complètes*, Gallimard, 1968, Pléiade, cilt II, s. 425.

17 P. Eluard, *Facile*, Pléiade, c. I, s. 459.

18 P. Eluard, *Le temps déborde* (1947), Pléiade, c. II, s. 108-109.

Ama en kötüsü, eğer olursa ya da olduğunda, yaşamış olduklarını da geçersizleştirmeyecektir. Sevginin ölümden daha güçlü olduğu doğru değildir. Bununla birlikte bu ne sevgi ne de yaşam aleyhine herhangi bir şeyi kanıtlar.

En iyi arkadaşınla aşk yapmak?

Aristoteles ve Spinoza'nın anlamamıza yardımcı olduğu şey, tam da Platon'un ya da Schopenhauer'in açıklamadığı şeydir: Mutlu bir çiftin nasıl var olabileceği ve varlığını sürdürebileceğidir. Mutlu bir çift, tutkuyu sınırsızca sürdürmenin sırrına ermiş çift değildir. Hayatınızı paylaşan, her akşam, her sabah yanınızda olan birinin yokluğunu duymayı nasıl beklersiniz? Tanıdıkları bir çift hakkında şöyle diyenler olacaktır: "Otuz yıldır evliler, hâlâ ilk günkü gibi âşıklar birbirlerine!" Buna kim inanabilir? Öte yandan, bu doğru olsa, bir tür patolojiyi gösterecektir. Mutlu bir çift, sürekli tutkunun sırrına ermiş, yoksunluğu, yoksun olunmayanın yokluğunu duyuncaya kadar sınırsızca yeniden teşvik eden bir erkek ve bir kadın (ya da iki erkek, iki kadın) değildir. Hayır. Yoksunluğu neşeye, tutkuyu eyleme, çılgınca sevgiyi sağduyulu sevgiye dönüştürebilmiş çifttir. Platon'dan Schopenhauer'a düşmek yerine, Platon'dan Aristoteles'e, Platon'dan Spinoza'ya çıkmış olan çifttir. Yalnızca deliler ya da âşıklar burun kıvıracaktır.

Tüm bunları daha somutlaştırmak için yine birkaç örnek verelim.

Ellilerine yaklaşan kadın arkadaşlarımdan biri bana eşiyle yaşamından bahsediyordu. Yirmi yıldır evliler, üç çocukları var, hep birlikte yaşıyorlar. Kocasından bahsederken ekliyor: "Kuşkusuz artık ona âşık değilim ama ona daima arzu duyuyorum ve ayrıca, daha da önemlisi o benim en iyi arkadaşım!" Bana en iyi arkadaşıyla aşk yaptığını, onda arzuyu, hazzı, sevinci bulduğunu söyleyen bu olgun ve kendiyle barışık kadın bana çiftlerin duygulanımsal ve cinsel yaşamı hakkında çok derin, çok kuvvetli ve laf aramızda, erotik açıdan oldukça afallatıcı bir şey söylüyor göründü. Mutlu bir çift, birlikte yaşanılan ki-

şinin yokluğunun duyulduğu bir çift değildir, bu çelişkili olurdu, her ikisinin de birbirini arzuladığı, birlikte aşk yapmaktan haz aldığı (zevk alma güçleri, bu alandaki deneyimleriyle artmış gibidir), her birinin diğerinin varlığından, diğerinin sevgisinden ve nihayetinde, inişler çıkışlar olsa da aynı yeri, aynı zamanı, aynı eşsiz samimiyeti paylaşmaktan, birlikte buldukları mutluluktan sevinç duyduğu bir çifttir. En iyi arkadaşıyla, yoksun olunan değil sevinç veren, en fazla sevilen, en iyi tanınan kişiyle aşk yapmak... Bunun ne kadar nefis olabileceğini bilenimiz pek çoktur. Siz bundan hoşlanmıyorsanız, başkalarını bundan soğutmayın.

Tutku sürebilir mi?

Konferanslarım sırasında ne zaman bu konudan bahsetsem, kamuoyunun tepkisi çok normal olarak bireylere göre, ama ayrıca genellikle yaşlarına göre de değişmektedir. Yetişkinler, özellikle de çift olarak mutlu olma şansına ya da yeteneğine sahip olanlar, bunda kendi deneyimlerinden bir şeyler buluyorlar. Buna karşılık, ergenlerin, belki de özellikle genç kızların (delikanlılar genellikle kendilerine bu tür sorular soracak kadar olgunlaşmış olmuyorlar) biraz hayal kırıklığına uğramış olduklarını görüyorum. Aslında istedikleri, sağduyulu sevgi değil, hep süren tutku, çılgın ve muzaffer aşk istiyorlar. İstedikleri, tüm yaşam boyunca Platon'dur: daimi ve mutlu tutku! Ve işte bir filozof gelip onlara bunun mümkün olmadığını söylüyor. Nasıl hayal kırıklığına uğramasınlar? Bu, benim haksız olduğumu değil, tam aksini gösteriyor. Hayal kırıklığı felsefenin parçasıdır.

Gerçekte tutku hiçbir durumda süremeyeceğinden değil. Yıllar, belki on yıllar boyunca sürebilir ama kati bir şartla: mutsuz olması şartıyla. Bu durumda fiilî hiçbir şey mümkün olmadığından, her şey mümkündür. Sizi sevmeyen, zevk alamadığınız, gündelik hayatı paylaşmadığınız birini seviyorsanız, tutku çok uzun bir süre, kimileri için hayat boyu sürebilir. Ne yapalım ki öyle. Truffaut'nun güzel filmindeki, *Adèle H.*'nin öykü-

sü bu: Kendisini sevmeyen İngiliz bir subaya tutkulu bir şekilde âşık, aşktan, yoksunluktan, acıdan deliye dönmüş, yaşlandığında ve en azından filmin ileri sürdüğüne bakılırsa, hâlâ aşk delisi olarak psikiyatri hastanesinde ölecek kadar deliren, Victor Hugo'nun kızı...

Şu "güzel aşk ve ölüm masalı"[19] *Tristan ve İsolde*'un teması da budur: Birbirlerini tutkuyla severler, aşk iksiri içmişlerdir ama birbirleriyle evlenemezler çünkü İsolde kralın karısıdır. Tristan ise kralın hem yeğeni hem de tebaasıdır. Dolayısıyla ölene kadar birbirilerini seveceklerdir: Mutluluğun olanaksızlığı onları kurtarır ya da daha doğrusu, aşklarını kurtararak onların mahvına yol açar (ondan ölürler). "Hangi kader için doğdum ben? Eski ezgi bana yineliyor: Arzulamak ve ölmek için! Arzulamaktan ölmek için!"[20] Burada *passion* (tutku, çile) sözcüğü iki anlamına kavuşur ve ikincisi ("İsa'nın çilesinden" bahsedildiğindeki gibi acı ve ölüm) olmadan birincisini (kösnül ve duygulanımsal coşkunluk: âşıkların tutkusu) yaşamak isteyen çok saftır. Ya aşkın ölmesi ya da aşktan ölünmesi gerekir. Denis de Rougemont'un *L'Amour et l'Occident*'da bir cümlede özetlediği budur: "Bunu hayal edin: Madam Tristan!"[21] Kralın öldüğünü hayal edin: İsolde özgür olur, kurallara uygun olarak Tristan'la evlenirler, İsolde Madam Tristan olur. Ama açık ki Madam Tristan *Tristan et Yseult*'un İsolde'u olmaz artık. Aşkları, sürmek için, ayrılmalarına ihtiyaç duyar: "Yanmak için birbirlerine ihtiyaç duyarlar ama birbirlerine oldukları gibi ihtiyaç duymazlar ve diğerinin varlığına değil, daha ziyade yokluğuna ihtiyaç duyarlar!"[22]

Shakspeare düşünülse "Madam Romeo'yu hayal edin" ya da Stendhal düşünülürse "Madam Julien Sorel'i hayal edin" de denebilirdi pekâlâ. Tutku ancak mutsuzlukta sürebilir; mutluluk kaçınılmaz olarak ona son verir. Bu, göreli de olsa mutluluktan

19 Joseph Bédier'nin yeniden kurduğu *Roman de Tristan et Iseut*'un başıdır bu, Edition d'art H. Piazza, 1926.

20 Wagner, *Tristan et Isolde*, Akt. D. De Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, I, 10, yeniden basım 10-18, 1974, s. 40.

21 *A.g.e.*, I, 9, s. 36.

22 D. de Rougemont, *A.g.e.*, I, 8, s. 33.

çok, hayal edildiği ya da istendiği kadar mutlak olan tutkunun aleyhine kanıt oluşturur.

Diğerinin varlığından, mevcudiyetinden sevinç duymak, yaşamını ve yatağını paylaşmaktan zevk almak, daha az aşk değil, daha çok aşktır. Gençlerimize açıklanması gereken ya da kendi başlarına anlayacakları şey budur. Ebeveynlere sesleniyorum, koca kızınızın âşık olduğunu hayal edin. Başta hiçbir şey fark etmiyorsunuz. Ama yavaş yavaş şunları görüyorsunuz: Kızınız solgun, zayıflıyor, giderek daha karamsar, daha sinirli bir hale geliyor... Ebeveynler kaygılanır, en kötüsünden endişe eder: bir sağlık problemi, bir uyuşturucu, şiddet hikâyesi. Anne genç kızın odasına gidiyor: Genç kız iki gözü iki çeşme ağlıyor ve annesine, kendisini sevmeyen bir çocuğa âşık olduğunu söylüyor. Rahatlayan anne ("Oh! Sadece buymuş!") elinden geldiğince ona moral veriyor, günler geçiyor... Altı ay sonra, genç kızımızın sağlıklı bir yüzü var: gün gibi güzel, çocuk gibi şen, mutlu, ışıl ışıl. Bir şeylerden kuşkulanan annesine bir başkasına ya da yine aynı kişiye âşık olduğunu ama bu kez karşı tarafın da kendisini sevdiğini söylüyor! Bizim iki âşık birlikte yaşamaya başlıyor, birkaç ay sonra da evleniyor. Bu, kızınız için olduğu gibi sizin için de güzel bir gün: O mutlu olduğu için siz de çok mutlusunuz! Ama altı ay sonra yeni evli kız ağlayarak annesine telefon ediyor: "Anne, seni aradım çünkü boşanacağım." Anne yeniden en kötüsünden endişe ediyor: "İçiyor mu? Sana vuruyor mu? Seni aldatıyor mu? Uyuşturucu mu kullanıyor? Sapık mı?" Hayır, genç kız annesini bunların hiçbiri olmadığına temin ediyor: "Çok nazik, onu suçlayabileceğim hiçbir şey yok."

Anne artık anlamıyor:

"O halde problem ne? Neden boşanıyorsun?"

"Hatırlıyor musun sana bahsetmiştim: Birkaç hafta önce, benim arkamdan işten döndüğünde, sadece merdivende adımlarını duyduğumda bile kalbim güm güm atardı. Dün akşam ondan önce işten döndüm, merdivende adımlarını duydum ve kalbim düzenli bir şekilde, önemli bir şey yokmuş gibi aynı atmaya devam etti... Yani gördüğün gibi artık ona âşık değilim.

Dürüst davranıp ona buna söylemem ve çocuk yapmadan ayrılmamız gerek."

"Bak canım seni görmeye geleceğim, biraz konuşsak iyi olur!"

Annesi, kızının ilk ayların çılgınca tutkusunun hep süreceği ümidiyle evlendiyse, aşkta koca kızının anlamadığı, ebeveynlerinin belki de ona açıklaması ve ne olursa olsun genç kadının da kabul etmesi gereken temel bir şey olduğunu bilecek durumdadır. Bunun can sıkıcı olmadığını ya da mutlaka öyle olmadığını da bilir. Öte yandan sadece eğitsel bir işlevi olan küçük hikâyem pek gerçekçi değil: Gençlerin çoğu, aşkın tutkunun son sözü olmadığını, ebeveynleri onlara bunu açıklama ihtiyacı duymadan da bilir ya da hisseder. Ebeveyn çiftin gözlemlenmesi, özellikle de mutlu bir çiftse bunun için yeterlidir. Kendi tutku deneyimleri de çok hızlı bir şekilde bunu doğrular. Bugün biriyle birlikte yaşamadan önce, kaç aşk acısı çekilmiş oluyor? Kaç deneme ve kaç bozgun? Bununla birlikte, bunun kimseyi ya da hemen hemen kimseyi yıldırmaması anlamlıdır. "*Aşk öldüğünde, yine birbirimizi seveceğiz*" der bir halk şarkısı. Yaşam düşten daha güçlüdür. Bize öğrettiği, sevgililer için tutkudan sonra bir yaşamın olduğu ve hatta mutlu bir çiftin, zamanla, ilk zamanların çılgınca heyecanına kıyasla genellikle daha fazla sevgi ya da daha otantik sevgi olduğu (çünkü sevilen ötekidir, onun hakkında yapılan yanılsamalar değil), daha fazla sevinç, daha fazla haz (erotik yaşantımızdaki haz da buna dahildir: Hazzın zamana ihtiyaç duyması, kendinin ve ötekinin tanınmasıyla, paylaşılan ve sürdürülen mahremiyetle artması ender bir durum değildir), nihayet daha fazla hakikat olduğudur.

Ötekinin hakikatini sevmek

Eluard, *Les yeux fertiles*'in başındaki, Nusch için yazdığı bir şiirde bunu kendi tarzında, hoş bir yalınlıkla ifade etmiştir:

> *"Hiç kimse bilemez beni*
> *Senin bildiğin kadar."*

Poésie ininterrompue'de, üçüncü ve son eşi Dominique için şöyle yazar:

> *"Hakikat bize neşe veriyor dinle beni*
> *Artık senden saklayacak bir şeyim yok beni görmelisin*
> *Olduğum gibi..."*

Çift, bir hakikat yeridir, en azından öyle olabilir, öyle olmalıdır. Karşılıklı olarak her şey söylendiği için değil, bu ne mümkündür ne de arzu edilir bir şeydir, asla yalan söylenmediğinden değil, bu nadirdir, ama zaman içinde en büyük yakınlıkta, bedenlerin ve ruhların yakınlığında bir insanı gerçekten tanımaya olanak verdiği için. Herkes bilir ki "tanımak" İncil'de aynı zamanda "- ile aşk yapmak" anlamına gelir ve bu gerçekten de benzeri olmayan bir tanımadır, özellikle de sürdüğünde, yinelendiğinde (arzunun neşeli tekrarlılığı!), söze eşlik edip onu beslediğinde, hoş zaman geçirmeden fazla bir şey olduğunda ve bu tanıma, diğerlerine eklendiğinde, onları karmaşıklaştırdığında, görelileştirdiğinde, doğruladığında ya da düzelttiğinde, derecelendirdiğinde ya da derinleştirdiğinde daha da fazla böyledir. Eşiniz, sevgi ve güven dolu bir ilişkide, ebeveynlerinizin, kardeşlerinizin, en yakın olanları da dahil arkadaşlarınızın tanımadığı kadar iyi tanır sizi. Çünkü onunla yaşıyorsunuzdur, onlarla değil. Çünkü sevgi dolu olduğunda cinselliğin olanak verdiği ya da dayattığı bu eşsiz mahremiyeti birlikte araştırırsınız. Eşinizin, en azından bazı bakımlardan, sizi sizden iyi tanıması imkânsız değildir. Zaten insan tamamen yalnız yaşasaydı, kendini nasıl tanıyabilirdi? "Kendini tanımayı öğrenmek çok zordur," diyordu Aristoteles çünkü "kendimizden kendimize bakamayız". Bu, arkadaşlara gereksinim duymamızın nedenlerinden biridir: "Nasıl yüzümüze bakmak istediğimizde, bir aynaya bakarak bunu yapıyorsak, aynı şekilde, kendimizi daha iyi tanımak istediğimizde, kendimizi bir arkadaşımızda görerek tanıyoruz."[23] Bu, günleri ve geceleri paylaşılan şu arkadaş ya da

23 Aristo, *Grande Morale*, II, XV, 1213 a. Bu bölümü aktaran Pierre Aubenque ekliyor: "Gerçekten de insanlık durumu, eğer yolu ötekinden geçmiyorsa kendini tanımanın yanıltıcı olduğu ve kendinden memnuniyet haline gel-

sevgilide özellikle doğrudur. İlişkide iki taraf da birbiri için, cilalanmış ve metal kaplanmış bir cam parçasından farklı bir şekilde nüfuz eden bir ayna gibidir. Ortak yaşam, kendimiz hakkında da bize iç gözlemden daha fazla şey öğretir; sevgi, narsisizmden daha fazla.

Aşk tutkusu daha çok düşselden ve tanımamadan beslenirken, çift, en azından olası, bir hakikat yeridir. Âşık olmak, âşık olunan kişi hakkında mecburen kendini kandırmaktır. Bu, Stendhal'in pek bilinen bir kimyasal olayla benzerlik kurarak "kristalleşme" dediği şeydir. Sokaktan kuru bir dalı alırsınız: gridir, donuktur, kasvetlidir, güzel değildir. Birkaç hafta ya da birkaç ay boyunca onu bir tuz madenine daldırırsınız, sonra da çıkarırsınız: parlak kristallerle kaplanmıştır, âdeta "kımıldayan, göz kamaştırıcı sonsuz elmas"! "Aşktaki kristalleşme de aynı sırayı izler," der Stendhal: "Önüne çıkan her şeyden, sevilen nesnenin yeni kusursuzluklara sahip olduğu buluşunu çekip çıkaran ruh işlemidir".[24] Sokaktan bir adam alırsınız: gridir, donuktur, kasvetlidir, güzel değildir. Onu âşık bir kadının kalbine daldırırsınız, parıl parıl parıldar! Mesele şu ki, tutkunun aldatıcı parıltılarının altında aynı gri ve donuk adam vardır, kadın onunla yaşayarak kaçınılmaz olarak onu –artık düşlemiş ya da düşünmüş olduğu gibi değil– olduğu gibi keşfedecektir: Kuru dalı karşısında bulacaktır... Buna aşkın son bulması deniyor. Rus şair Marina Tsvetaeva bunu çok güçlü olduğunu düşündüğüm bir tarzda ifade etmiştir. Aklımda kalan şekliyle aktarıyorum: "Bir kadın âşık olmadığı bir erkekle karşılaştığında, onu ana babası nasıl yapmışsa öyle [diğer bir ifadeyle olduğu gibi] görür. Âşık olduğu erkeğe baktığında, Tanrı onu nasıl yapmışsa öyle görür. Artık âşık olmadığında, bir masa, bir sandalye görür..."

Serge Gainsbourg'un kendi tarzında benzer bir fikri daha dolambaçsız bir şekilde ifade ettiği bir televizyon programını ha-

mesidir." (*La Prudence chez Aristote*, Ek I, "Sur l'amitié chez Aristote", PUF, 1963, yeni baskı, "Quadrige" kol, 1997, s. 182)

24 Stendhal, *De l'amour*, I, 2. Lukretius'ta buna yakın bir betimleme görülür: *De rerum natura*, IV, 1153-1170. Molière *Le Misanthrope*'da bundan esinlenecektir, II, 5.

tırlıyorum: "Bir kadını olmadığı kişi için sever; olduğu kişi için terk ederiz." Erkekler için de aynı şey geçerli. Kadın erkeği olduğunu sandığı kişi için seviyordu, onun hakkındaki yanılsamalarını seviyordu ve sonra yavaş yavaş ortak yaşam bu serapları dağıtır, ona diğerini olduğu gibi görmeyi öğretir ve gerçekten de aşk artık eski aşk değildir: Kadın adamı terk eder. Ama aşkın hayal kırıklığına göğüs gerdiği, sevgililerden her birinin diğerinin hakikatini sevmeyi, onu olduğu gibi, değiştiği ya da değişmediği haliyle, dönüştüğü haliyle sevmeyi öğrendiği de olur ve buna mutlu çift denir.

Yakın zamanda yeniden âşık olan, kırk yaşlarında bir arkadaşım, kalbini fethettiği kadınla ilgili olarak bana şöyle diyordu: "Gizeminden ötürü onu seviyorum." Ona dedim ki, "Bana, tanımadığın için onu sevdiğini söylüyorsun. O halde tanımak için acele etme..." Birlikte yaşamak budur: Başka hiçbir deneyimin izin vermediği bir samimiyet düzeyinde diğerini tanımak için acele etmemektir. Haz ve sevinç de varsa, daha güçlü, daha değerli, daha yeri dolmaz ne olabilir? Benimle ilgili yanılsamalarını seven kadın beni yapmacıklığa ve bunaltıya iter: Beni tanımayı öğrendiğinde, aşkından geriye ne kalacaktır? Tersine beni olduğum gibi, beni en yakından ve en gerçek şekilde tanıdığı gibi seven, bana en sarsıcı hediyeyi verir: tümüyle ve ben olduğum için sevilmek.

Bu bana, geçenlerde internetteki bir forumda rastladığım, yazar adı olmayan, XX. ya da XXI. yüzyılın adı bilinmeyen bir yazarı diyelim, bilmece biçimindeki şu formülü düşündürdü. Soru şuydu: "Arkadaş nedir?" Yanıt: "Arkadaş, seni çok iyi tanıyan ve yine de seni seven kişidir!" Bana mükemmel görünen formül, "arkadaşlık" yine modern Fransızcadaki sınırlı anlamında alınmayıp Montaigne'deki ("evlilik arkadaşlığından" bahsettiğinde) ya da Yunancadaki (*philia*) en geniş anlamıyla –yoksun olunan değil sevinç veren kişinin sevgisini belirtmek için– alınması şartıyla, mutlu olduğunda çift hakkında da bir şey söylüyor. Mutlu bir çift nedir? Her ikisi de birbirini çok çok iyi tanıyan ve yine de birbirini seven çifttir! Bu gerçek sevgidir: Ötekinin hakikatini seven sevgidir.

Öte yandan bu, cinsel yoksunluğun, fizyolojik nedenlerle de olsa düzenli olarak kendini yeniden göstermesini, yeniden doğmasını (yukarıda "arzunun neşeli tekrarlılığı" dediğim şey budur) engellemez. Tüm çiftler bunu bilir ve bu *yoksunluğun* belirsiz bir şeyinki olarak kaldığını da bilirler: Bir başka erkek, bir başka kadın bunu pekâlâ ya da neredeyse ve bazen daha iyi tatmin edebilir. Etoloji burada, insanlar arasındaki zinanın doğrular göründüğü birkaç kaba ders verir. Memelilerdeki tekeşlilik istisnadır. Ayrıca insanlarda da yeniliğin alışkanlığa göre daha uyarıcı olması ender karşılaşılan bir şey değildir. Ama bizler yalnızca hayvan değiliz. Ama alışkanlığın da çekiciliği, tadı, değişimleri, yenilikleri vardır. Bir arkadaşım bana "Aynı kadınla hep farklı şeyler yapmak, farklı kadınlarla hep aynı şeyi yapmaktan daha iyidir," demişti. Bu konuda herkes zevkine ve bağlanmalarına, deneyimlerine ya da fantasmalarına göre bir yargıda bulunabilir. Çifti çift yapan, yalnızca cinsel iştah değil, seçilen kişiyle bu iştahı yaşama (onu besleme ve sürdürme) isteğidir, kuzuyu seven kurt misali[25] ötekine fiziki olarak sahip olmayı sevmek değil, onun varlığını, mevcudiyetini, özgürlüğünü, hatta çift olmanın ortadan kaldırmadan sürekli diriltiği son derece heyecan verici, sarsıcı yalnızlığına varıncaya kadar sevmektir.

Sevgi ve yalnızlık

Rilke, *Lettres à un jeune poète*'te çift olmanın yalnızlığın sonu olmadığı tespitini yaparken haklıdır: "Birbirini karşılıklı olarak koruyan, birbirini tamamlayan, birbirini sınırlayan ve birbiri önünde eğilen iki yalnızlığın"[26] buluşması ve birlikte yaşamasıdır. Daha az sevgi değildir, daha çok sevgidir, bunda ısrarcıyım ve genellikle daha fazla gerçek özgürlüktür. Çift olmayı hayal etmeyelim ama bekârlığı da, çoğumuzun tecrübe etti-

25 İfade Platon'da, *Phèdre*'de görülmektedir, 241 d: "Sevgili, onun iyiliğini istemenin uzağında, mideye indirmek istediği bir yemek gibi sever çocuğu: Kuzuyu seven kurt gibi sever oğlanları."

26 14 Mayıs 1904 tarihli mektup (çev. Bernard Grasset, *Œuvres*, c. I, Seuil, 1966, s. 337).

ği gibi bekârların her zaman tatmin edici olmayan cinsel yaşamını da hayal etmeyelim. Bu alanda yaşamış olduğum şey, bana René Char'ın *Lettera amorosa*'daki* güzel bir cümlesini düşündürüyor: "Çabuk yoksun olur kadına [erkeğe ya da çifte] inançsız kalan özenişli kişi, gittikçe az yer kaplayan beceriklili-ği ile savaşan eşek arısı gibi." Gerçekten de, biriyle birlikte yaşayıp bekârlığı hayal eden kişilerden daha fazla sayıda biriyle birlikte yaşamayı hayal eden bekâr tanıyorum. Herkes birlikte yaşamanın, iki taraf da birbirini sevdiğinde, kimi zaman olabildiğince güç olsa da yalnız yaşamaktan iyi olduğunu bilir: Çünkü neredeyse her zaman daha fazla hazdır, hem daha fazla şefkat hem daha fazla erotizmdir, daha fazla sevgi ve neşe, daha fazla uysallık ve sevinç, daha fazla güven, paylaşım, etkileşim, mahremiyet, kösnüllük, hakikattir... "Çift, tüm risklerle savaşır," diye yazar René Char. Ama birlikte yaşamanın hoş ve çok şey isteyen risklerini üstlenmeyi reddetmek bana daha büyük bir risk olacakmış gibi görünüyor.

Bu yalnızca bir şans meselesi değildir. Talih karşılaşmalara yol açıyor, bu çok açık. Ama bir çift oluşturmak için nasıl yeterli olabilir? "Âşık olmak bir durumdur; sevmek ise bir edim,"[27] der Denis de Rougemont. Bu, bunun en azından kısmen bize bağlı olduğu anlamına gelir ve bu nedenledir ki haklı olarak başarı ya da başarısızlıktan bahsedilmektedir. Hep âşık olacağına kim yemin edebilir? Bu hep ateşli olacağına yemin etmekle aynı şeydir! Sevmeye ya da artık sevmemeye insan karar vermez (sevgiye karar verilmez); ama sevgiyi sürdürmeye, onu beslemeye, korumaya, yaşatmaya ve geliştirmeye karar verilebilir. Bundan ötürü çift yaşantısı aynı zamanda bir tinsel maceradır. "Nihayetinde tini, çift kurtaracaktır,"[28] diyordu Alain. Çünkü tin, Alain gibi bir ateist için, gayri maddi ya da ölümsüz olduğu varsayılan bir töz değildir. Tin bir töz değil, bir edimdir,

(*) *Lettera Amorosa*, çev. Ahmet Soysal, Yazko Çeviri, Sayı 2, Eylül-Ekim 1981, s. 36. Çeviriden alıntı yapmama izin verdiği için Sn. Ahmet Soysal'a teşekkür ederim – ç.n.

27 *A.g.e.*, VII, 4, s. 262.

28 *Les Sentiments familiaux*, I ("Le couple"), Pléiade, *Les passions et la sagesse*, s. 335.

daha doğrusu iki edimdir: tanımak, sevmek. Çift, mutlu olduğunda, bunların birlikte yaşamasına izin verir: Gerçek kaidesi üzerinde sevinç ile hakikatin evlenmesi gibidir bu.

"Mutlu aşk yoktur ama aşksız mutluluk da yoktur" demiştim. Formül çelişkili değil, bizi mutsuzluğa da mahkûm etmez. Çünkü iki durumda aynı aşk söz konusu değildir. Mutlu aşk yoktur (*eros*) ama aşksız mutluluk da yoktur (*philia*). Bu, yolu yeterince gösterir. Yoksun olunanı (kesinlikle sevgi nesnesinden çok umut nesnesi olanı) biraz daha az, olanı biraz daha fazla; hayal edileni biraz daha az, tanınanı biraz daha çok sevmek söz konusudur. Bu bir sevgiden bir diğerine, *eros*'tan *philia*'ya, tutkudan eyleme geçmektir ve bu geçiş hiç son bulmaz. Olmayanın yokluğunu duymaktansa olandan sevinç ve zevk duymak yeğdir. Sevileni hayal etmektense tanınanı sevmek yeğdir. Mutlu olduğunda çiftin ve gerçek olduğunda sevginin hakikati budur.

3

Agape
ya da sınırsız sevgi

Burada durabilirdim. Zaten Antik Yunanlılar genellikle burada duruyordu. Ya sahip olmadığınızı ve yokluğunu duyduğunuzu seviyorsunuzdur (*eros*), ya olanı, yaptığınız, zevk duyduğunuzu – yoksun olmadığınızı seviyorsunuzdur (*philia*). Daha önce söylemiş olduğum gibi sevgiyi dile getirecek başka sözcükleri olsa da (örneğin *storgè*, özellikle aile içindeki şefkat, muhabbet), kimi zaman *philanthropia*'dan (genelleşmiş bir *philia* olarak insanlık sevgisi) bahsetseler de Antik Yunanlılar kavramsal olarak bunun pek ötesine gitmiyorlardı. O halde sevginin Yunanca üçüncü bir ismi *agape* neden söylendi? Bu, Platon'da, Aristoteles'te, Epiküros'ta, bildiğim kadarıyla klasik dönemin hiçbir Yunanlısında asla göremeyeceğiniz bir sözcüktür. Bununla birlikte pekâlâ Yunancadır ama ancak geç Antik dönemde kendini gösterir ve ille de Antik Yunanistan'da ortaya çıkmamıştır. Yaşanan, Aristoteles'in ölümünden üç buçuk asır sonra, Roma İmparatorluğu'nun oldukça ücra bir köşesinde (artık Atina İmparatorluğu ya da İskender'in imparatorluğu zamanında değilizdir), Yunanlı bile olmayan, hatta Romalı da olmayan biri, bir yabancı, umulmadık bir Sami lehçesinde –Aramice gibi duruyor– tuhaf sözler etmeye koyulmasıdır. Örneğin şunları diyordu: "Tanrı sevgidir." Ya da "Birbirinizi sevin." Ya

da "Düşmanlarınızı sevin." En şaşırtıcısı, bazılarının ona inanmış olmasıdır. "Bu adamın söylediği şeyler harika, onu tüm dünyaya tanıtmalı!" demişlerdir birbirlerine. Ama nasıl? Bugün olsa İngilizceye çevirir ve internete koyarlardı. O dönemde Yunancaya çevirmek (Roma dünyaya hükmeder ama tüm Akdeniz havzasının gelişkin dili, *koinè*, hep Yunancadır) ve yürüyerek Akdeniz'i dolaşmak gerekiyordu.

Tanrı olacak bu sevgi hangisidir?

"Tanrı sevgidir" cümlesini Yunancaya çevirmeyi deneyelim. Mesela "*Ho théos éros estin*" denebilir. Yunanlılar kahkahalarla gülmekle acımak arasında tereddüt edecektir. Yoksunluk nasıl Tanrı olabilir? Tanrı (özellikle de sizin kusursuz olduğunu söylediğiniz) neden yoksun olabilir? Tanrı âşık mıdır? Kime? Sana mı? Bana mı? Bundan daha budalaca bir fikir olabilir mi? Bundan daha komik bir istek olabilir mi? Komşuna kendineymişçesine âşık olmaya gelince... İnsan kendine âşık mıdır? Olmalı mıdır? Olabilir mi? Ayrıca komşun herhangi biridir, orada olandır. Herhangi birine ya da herkese âşık olmam! Nihayet, düşmanını sevmek, eğer bundan onlara âşık olmak anlaşılıyorsa, bu, bir tinsel metinden çok psikopatoloji kitaplarında yer alacak olan bir anormallik biçimidir! Kısacası, İncil'deki sevgiyi çevirmek için, çünkü söz konusu olan budur, *eros* hiç uygun değildir.

O halde ikinci bir çeviri deneyelim: "*Ho théos philia estin*", Tanrı dostluktur. Bu daha uygundur ya da daha az kötüdür. Yunanlılar dalga geçmek istemeyecektir, hatta birçoğu fikri ilginç bile bulabilir. Zaten Akinolu Thomas çok daha ileride ilâhî aşkın "bir tür arkadaşlık" (*quaedam amicitia*)[1] olduğunu yazacaktır. Çevirimiz, Helenistik bağlamda yine de problemlidir. Dönemin Yunanlıları arasında en kültürlü olanlar, dört asır önce Aristoteles'in dâhiyane sağduyusuyla kendisini Tanrı'nın arkadaşı zanneden birkaç gülünç adamın olduğunu not ettiğini ha-

1 *Somme théologique*, IIa IIae, q.23, madde 1 (Cerf 1985, c. III, s. 160).

tırlar.[2] Neden? Kuşkusuz çünkü Stagiralıya göre, ancak eşitler arasında arkadaşlık olabilir. Ayrıca çünkü arkadaş, sadece sizi seven kişi değildir, sizi tercih eden kişidir. Herkesin arkadaşı olmak? Bu, kimsenin arkadaşı olmamaktır.[3] En iyi –ya da sizin öyle olduğunu sandığınız– arkadaşınızın sizi herhangi birini sevdiği gibi sevdiğini görseniz, kırılır ya da hayal kırıklığına uğrarsınız. Sizin istediğiniz, arkadaşınızın sizi tanıştığı tüm kişileri sevdiği gibi sevmesi değil, diğerlerinden çok sevmesidir. İstediğiniz, tek kelimeyle, arkadaşınızın sizi tercih etmesidir. "Ben Tanrı'nın arkadaşıyım, Tanrı benim arkadaşım," demek, "Tanrı beni tercih ediyor," demek olacaktır ki bu tam bir komedidir.

"Komşunuzu kendiniz gibi sevin" için de aynı sıkıntı söz konusudur. İnsan kendinin arkadaşı olabilir ve olmalıdır, bu tamam.[4] Ama "komşunuzun arkadaşı olun"; bu tamam değil: İnsan arkadaşlarını seçer ama komşusunu seçmez. Neden onu tercih edelim ve bu nasıl mümkün olabilir? Komşumuz, tesadüfen yolumuzun kesiştiği, orada bulunan kişidir; tanım gereği onu seçmemişizdir. Onun arkadaşı olmak, herkesin ve herhangi birinin arkadaşı olmak olacaktır: Bu arkadaşlığın mantığına aykırı!

"Düşmanınızı sevin"e gelince, bu, "Düşmanınızla arkadaş olun" demektir ki çelişkili bir şeydir. Arkadaşlık, sıklıkla olduğu gibi asimetrik de olsa, karşılıklı bir sevgi gerektirir (size âşık olmayan birine âşık olabilirsiniz; arkadaşınız olmayan birinin arkadaşı olamazsınız). Arkadaşlık ancak "karşılıklı olarak birbirinin iyiliğini isteme" varsa ve karşılıklı olarak tanınırsa vardır, diyordu Aristoteles.[5] Düşmanlarının arkadaşı olmak istemek, arkadaşlığın ne olduğunu anlamamak ya da çelişkisizlik ilkesini ihlal etmek olacaktır ki Antik Çağ'ın Yunanlısı için bu belki de sapmaların en kötüsüydü.

---

2 *Grande Morale*, II, 11, 1208 b (çev. C. Dalimier, Les Grands Livres d'éthique, Arléa, 1992, s. 193-194). Ayrıca bkz. *l'Ethique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a.

3 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, IX, 10, 1171 a ve *Ethique à Eudème*, VII, 12, 1245 b.

4 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, IX, 4 ve 8 (1166 a-b, 1168 a-1169 b). Ayrıca *Du corps*'da yazdığımıza bakınız, VII, PUF, 2009, s. 179.

5 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 b-1156 a.

Kısacası, İsa'nın salık verdiği sevgiyi belirtmek için *eros* hiç uygun değildir; *philia* çok iyi durmamaktadır. Dil direnmektedir, yürek de öyle. İlk Hıristiyanlar yeni bir sözcük uydurmak değilse de (*agape* ismi İsa'dan önce II. asırdan itibaren İbranilerin Kutsal Kitap'ının Yunanca tercümesinde –*Septuaginta*– görülmekteydi), İsa'nın söylediği bu sevgiyi, evrensel olmak istediği ölçüde eşsiz olan bu sevgiyi belirtmek için, en azından (çok sık karşılaşılan bir fiil olan *agapan*'dan "candan sevmek" gelse de)[6] çok nadir kullanılan, hatta dinle ilgisi olmayan dilde mevcut olmayan bir sözcüğü almak zorunda kalmışlardır. Latinlerin *caritas* (*carus*, "sevgili" sıfatından gelir) bizim ise ilâhî aşk (*charité*) olarak çevirdiğimiz, işte bu sevgidir – tanrısal sevgi ya da sevgide tanrısal olan. Fransızca bu ikinci sözcük (*charité*), bizim *cherté*'mizle (pahalılık) aynı kökten türemiştir. *Cherté*, yüksek olan maliyettir: fiyatı olan bir şeyin (ticari) yüksek değeri. İlâhî sevgi ise tersine pazarlığın, pazarın tümüyle dışındadır: Fiyatı olmayan bir şeye (manevi) değer verir.

İlâhî aşk

İtiraf ediyorum, bu sevgiden bahsetmek gerektiğinde, biraz güçlük yaşıyorum. Hıristiyan olmadığım için mi? Mesele pek bu değil. Merhametten bahsetmek için Budist olunması gerekmiyor; ilâhî aşktan bahsetmek için neden Hıristiyan olmak gereksin? İlâhî aşk ile ilgili şaşkınlığım daha ziyade kesin bir deneyimim olmamasından kaynaklanıyor. *Eros*'tan bahsettiğimde, deneyimleriyle beni anlayan kişilere deneyimimi anlatıyorum. Hepimiz âşık olduk, neredeyse tümümüz birçok kez olduk. *Philia*'dan bahsettiğimde, deneyimleriyle beni anlayan kişilere deneyimimi anlatıyorum. Hepimizin arkadaşları var, neredeyse hepimiz biriyle bir birliktelik ve birçoğumuz mutlu bir birliktelik yaşadık. Ama *agape*'den bahsettiğimde, han-

6 Daha önce Homeros'ta görülen bu fiilin Aristoteles'te de, mesela *Ethique à Nicomaque*'ta da "çocuğu gibi candan sevmek" anlamında görüldüğünü belirtelim, IX, 7, 1168 a.

gi deneyime dayanacağım? Kim hayatında bir kez bile olsa saf bir ilâhî aşk ânı yaşadığına emin olabilir? Ben değil. Merhamet anları? Kuşkusuz, sayısız kez. Ama merhamet sevgi değildir. Aramızdan hangimiz komşusunu, yani herhangi birini, kim olursa olsun ve ne yaparsa yapsın sevebilir? Bu, daima nesnesinin değeriyle (Platon) ya da ona olan arzumuzla (Spinoza) belirlenmesini isteyen sevgi hakkında bildiğimiz her şeye zıt değil midir?

Kısacası *eros* ve *philia* ne derece kesinlikle ortak gerçeğin, kadın ve erkek olarak tecrübemizin parçasını oluşturuyorsa, *agape*, ilâhî aşk, o derece bir idealdir, deyim yerindeyse, yokluğuyla kendini gösteren bir sevgidir – dolayısıyla parıldar, bizi aydınlatır, buna ideal denir ama bir deneyim konusu değildir, gerçek dünyanın (çıkarımla bilinebilecek) bir olgusu da değildir. Zaten Hıristiyanlar bunda ancak doğaüstü bir olasılığa sahip Tanrı'nın lütfunu görür. Bununla birlikte *eros* ve *philia*'da deneyimimle konuşuyorum; *agape*'de ise, daha çok duyumlarımla konuşuyorum. Ne var ki bu duyum iki bin yıldır sürdüğünden, bu ideal yirmi asırdır bizi aydınlattığından, bir medeniyetin, bizim medeniyetimizin parçasını oluşturur ve bu durum, üzerine düşünme zahmetine değdiğini gösterir.

Geri çekilme olarak sevgi (Simone Weil)

En basit şekliyle *agape*'nin İsa'ya göre sevgi olduğu söylenebilir. Felsefi düzlemden ayrılmamak için daha ziyade şöyle diyeceğim: *agape*, Simone Weil'a göre sevgidir. Böylece Antik Çağ'ın hayalî olan bir kadını Diotima ile başladığımız bu sunumu XX. yüzyılın gerçek bir kadını ile bitireceğiz.

Simone Weil ilâhî aşkı düşünmeyi denediğinde, neredeyse her zaman Yunanlı tarihçi Thucydides'in bir cümlesini alıntılayarak başlar. İsa'dan önce V. ve VI. yüzyılın dönüm noktasında kaleme aldığı büyük kitabı *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*'de Thucydides şöyle yazar: "Doğanın gereği olarak, güçlerinin baskın geldiği her yerde her varlığın hükmetmeye yöneldiğine, Tanrılar söz konusu olduğunda geleneksel olarak ina-

nır ve insanlar söz konusu olduğunda deneyimimizle bunu biliriz."[7] Gerçekten de savaşın mantığı budur. Politikanın ya da ekonominin mantığı da budur. Her zaman ve her yerde bir taraf ya da bir şirket gücünü azami şekilde uygulamaya yönelecektir. Bu, Hobbes ya da Spinoza'daki *conatus* mantığıdır: Her varlık kendi varlığında sürüp gitmeye, yani kendisini tehdit eden ya da karşı gelene karşı çıkmak pahasına olabildiğince uzun ve iyi bir şekilde var olmaya yönelir. Marx'taki sınıf mücadelesinin mantığı budur. Nietzsche'de güç istencinin, dolayısıyla yaşamın mantığı budur: her zaman ve her yerde, her varlık "büyümek, daha fazla yer işgal etmek, üstünlüğü ele geçirmek, tekeline almak ister."[8] Yalnızca seks olduğunda, seksin, en azından erkeğinkinin mantığı budur. Sade bir yerde şöyle yazar: "Ereksiyon olduğunda her erkek bir zorbadır." Güç mantığı: Her şey güç ve güç ilişkisidir.

Bu sevincin, hatta sevginin mantığı da olabilir. Arkadaşlarım daha fazla ve daha iyi bir şekilde var olmama yardım ediyor: Beni daha mutlu kılıyorlar. Ama sevinç nedir? "Daha büyük bir mükemmelliğe geçiştir".[9] Spinoza için mükemmellik ve gerçeklik tek ve aynı şey olduğundan,[10] bu, mutlu olmanın daha fazla var olmak, üzgün olmanın daha az var olmak anlamına geldiğini söylemektir. Bu deneyimimize yeterince hitap eder. Uzun yıllardır görmediğiniz bir arkadaşınızla karşılaşırsınız. "Nasılsın?" Eğer size, "Giderek daha fazla var oluyorum," derse harika bir ruh halinde olduğu sonucuna varırsınız. Haklısınız: Mutlu olmak, daha fazla var olmaktır, Spinoza'nın sık sık söylediği gibi daha fazla "var olma ve eyleme gücüne" sahip olmaktır ve bu bakımdan bana sevinç verenlere, mesela en yakın arkadaşlarıma ya da sevdiğim kadına, "Daha fazla yaşamama yardım ettiğiniz için teşekkürler! Benim için bir sevinç kaynağı olduğunuz için teşekkürler! Var olma ve eyleme gücümü

7 Thucydides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, 105.

8 *Par-delà le bien et le mal, [İyinin ve Kötünün Ötesinde]*.

9 Spinoza, *Ethique*, III, 11. önermenin notu ve duygulanımların 2. tanımı. Aksi belirtilmedikçe, bazen değiştirdiğim, Appuhn'un *Œuvres* baskısından (4 cilt, reed. Garnier-Flammarion) Spinoza alıntısı yapıyorum.

10 *Ethique*, II, tanım 6.

artırdığınız için teşekkürler!" diyebilirim. Ama güç her şeye yeter mi? Sevinç her şeye yeter mi?

Simone Weil burada Spinoza'dan ayrılıyor.[11] Kötü sevinçler ve haksız güçler olduğundan güç ve sevinç yeterli olmayacaktır. küçük Melos şehrini yerle bir ettiğinde, tüm erkeklerini katlettiğinde, tüm kadın ve çocuklarını köle olarak sattığında Atina'nın gücü böyledir. Simone Weil bu korkunç olaydan bahsederek, Thucydides'ten alıntı yapar ("Doğanın gereği olarak, herkes yapabildiği her yerde buyurur"), ardından özetle ekler: Bu doğru, ilâhî aşk olduğu zaman hariç her zaman doğru.[12] İlâhî sevgi nedir? Gücünü azamide uygulamayı reddeden bir sevgidir; Thucydides'i (dolayısıyla Hobbes'u, Spinoza'yı, Nietzsche'yi, Marx'ı...) haksız çıkaran ve Thucydides'in dile getirdiği doğal olarak gerçek kuralın doğaüstü bir istinası olan bir sevgidir.

Ebeveyn sevgisi

Üç örnek:

Yirmi yıl kadar önceydi, parlak bir sosyolog ve o dönemde genç bir baba olan bir arkadaşımı hatırlıyorum. "Çocuklar su gibi: Uygun olan her yere yayılıyorlar!" demişti bana. O zamanlar üç oğlum da küçüktü ve formül beni etkilemişti: "İşte hayatı olduğu gibi bilen biri; önemli bir şeyi anlamış!" demiştim kendime. Evet, çocuklar su gibidir: Thucydides'i ya da Nietzsche'yi haklı çıkarırlar, güçlerini azami olarak açığa çıkarırlar, "büyümek, daha fazla alan işgal etmek, üstünlüğü ele geçirmek, tekellerine almak isterler". Siz bir adım gerilerseniz, onlar bir adım ilerler. Şüphesiz onlara direnmemiz, onları engelleme-

11 Simone Weil-Spinoza ilişkisi için bkz. "Le Dieu et l'idole (Spinoza'ya karşı Alain ve Simone Weil)" başlıklı makalem, *Cahiers Simone Weil* içinde, cilt XIV, no. 3, Eylül 1991, s. 213-233, O. Bloch yönetimindeki *Spinoza au XXe siècle*'e de aktarılmıştır PUF, 1993, s. 13-39.

12 Bkz. *Attente de Dieu*, "Formes de l'Amour implicite de Dieu", Fayard, 1966, reed., Livre de Vie, 1977, s. 126-132. Ayrıca bkz. *La Pesanteur et la Grâce*, "Accepter le vide", Plon, 1948, reed. 10-18, 1979, s. 20: "Sahip olunan gücün tümünü uygulamamak, boşluğa katlanmaktır. Bu tüm doğa yasalarına terstir: Yalnızca Tanrı'nın lütfu bunu yapabilir."

miz, –onlara rağmen, onlar için– ebeveyn gücümüzü korumamız gerekir. Bu, eğitimin kesinlikle gerekli, Spinozacı ya da Nietzscheci yanıdır. Ama bunun yeterli olduğuna kim inanabilir? Zaten ebeveynler önce çocuktu ve kısmen öyle kalırlar. Kendi alanlarını, iktidarlarını, üstünlüklerini savunurlar... Ama yalnızca kısmen. Kendi güçlerini kontrol etmeyi, onu sınırlamayı, gerektiğinde ondan feragat etmeyi öğrenmişlerdir. Artık su ya da çocuklar gibi değillerdir: Artık uygun olan her yeri işgal etmezler! Eğer böyle yapsalardı, yaşamak, büyümek, kendilerini gerçekleştirmek için çocuklara hangi alan kalırdı? Çocuklar çok zayıftır çünkü küçüktürler, kırılgandırlar, savunmasızdırlar... Eğer ebeveynler daima güçlerini azami şekilde uygulasaydı, çocuklar kendilerininkini geliştiremezlerdi. Ayrıca çoktan ölmüş olurlardı. Yaşamış olanlarınız hatırlasın: yeni doğanın dikkat çekici güçsüzlüğü, ebeveynlerinin ölçüsüz gücü. Buyuran, güçsüzlüktür: Güç ancak onun hizmetinde olduğunda, gücünü azami olarak kullanmaktan feragat ettiği ölçüde, uysallığa dönüştüğü ölçüde değerlidir. Bu bir mucizeyi andırır ve dünyanın en doğal şeyidir: İnsanlık, bu uysallık olmasaydı hayatta kalamazdı. Annenin uysallığı mı? Kuşkusuz, ama sadece onunki değil. Yeni doğanı ilk kez kollarına bıraktıklarında, çiçeği burnunda babaya şu açıklanır: "Dikkat, bebeği sarsma, ensesini tut, çok hassas, boynunu kırabilirsin!" Bir başka deyişle: Gücünü azamide kullanma! Eğer babalar Thucydides'in formülüne göre hareket etseydi, hiçbir yeni doğan bebek babanın gücüne dayanamazdı. Öyle ki en azından yüz bin yıldır, anneler (büyük maymunlarda da bu az çok görülür) babalara –yani oğullarına ve eşlerine– güçlerini azamide kullanmamayı öğretmek zorunda kalmıştır. Uysallık dersleri mi? İlâhî sevgi dersleri mi? Her iki yorum da mümkündür. Yahudi-Hıristiyan gelenekte Tanrı'nın baba olması tesadüf değildir (*anne* denebilirdi, daha iyi olurdu ama antik ve Akdeniz'e özgü maçoluk buna karşı koyuyordu). Tanrı, eğer varsa, gücünü azamide kullanmaktan feragat eden bu sevgidir. Bu benim ikinci örneğim olacak. Ama bundan önce ebeveynlere dair bir şey daha söyleyeceğim.

Evinizde salondasınız. Çocuklar odalarında, iki katlı bir evde

oturuyorsanız mesela üst kattalar. Çok gürültü yapıyorlar ya da saat geç olmuş, yatmaları ya da ödevlerini yapmaları ya da ne bileyim odalarını toplamaları gerekiyor. Düzeni sağlamak için üst kata çıkıyorsunuz. Neşe içinde, sevgiyle ama nihayetinde güç göstereceksiniz! Sonra sahanlıkta, çocukların odasının yarı aralık kapısından, iki-üç küçük sarı ya da kumral kafa görüyorsunuz, öyle şirin, öyle hassas, öyle sarsıcı hassaslıktalar ki –ve sizsiz öyle keyifleri yerinde ki– düzeni sağlamak için odaya girmek, neşeli bir şekilde gücünüzü göstermek, daha fazla ve daha iyi bir şekilde var olmak yerine parmaklarınızın ucunda merdivenleri geri iniyorsunuz. Gücünüzü göstermekten feragat ediyorsunuz ve bu sizde ağlama isteğine benzer mutluluk gibi bir şey yaratıyor. Hüzün mü? Tersine. Duygulanma, kaygı, özen, hassas ve sorumlu bilinen bir sevinç gibi, yalnızca hizmet etmek ve korumak isteyen bir güç gibi bir şey. Uysal sevgi: Sevginin uysallığı. Çocuklarınız kendi güçlerini geliştirebilsin diye, var olmak için daha fazla alana sahip olabilsinler diye uygun olan her alanı işgal etmekten feragat ediyorsunuz. Onlar daha fazla var olabilsin diye daha az var olmaya razı oluyorsunuz. Parmak ucunda gerisin geri aşağı indiğiniz, sevgiyle gücünüzü azamide göstermekten feragat ettiğiniz o an, bu sevgi dolu uysallık anı, Simone Weil'a göre bir ilâhî aşk anıdır. Ebeveynin sevgisinde açık bir şekilde tanrısal ya da doğaüstü bir şey olmasaydı, neden bir Tanrı Baba yaratacaktık?

Yaratma ve kötülük problemi

İkinci örnek, gerçekten de Tanrı'nın kendisidir. Tanrı dünyayı neden yaratmıştır? Aslında, diyor Simone Weil kendine, Tanrı gücünü azamide kullanmak istemiş olsaydı, Tanrı'dan başka bir şey var olmazdı. Tanrı'nın kendinden başka bir şey yaratması için, Tanrı'nın her şey olmamaya razı olması gerekir. Tanrı'nın "geri çekilmesi" gerekir, diye yazar Simone Weil; burada belki farkında olmadan Yahudilerin eski bir mistik teması olan *tzimtzum*'la buluşur. Hıristiyanlar buna *kenosis* ya da *azalma* der, Tanrı'nın geri çekildiği, Aziz Pavlus'un dediği gibi yüceli-

ğinden soyunduğu,[13] nihayet kendisinden başka bir şeyin mevcut olabilmesi için her şey olmaktan feragat ettiği[14] hareket-tir bu. Nedir bu başka şey? İçindeki bizle dünya. Dünya, yani Tanrı'dan daha az iyi ve bu nedenledir ki dünyada kötülük vardır, diye açıklar Simone Weil. Böylece katılmasam da, her dinin çıkmazı olan ünlü kötülük problemine çok derin ve çok orijinal bulduğum bir tür çözüm ortaya koyar. Eğer dünya hem her şeye kadir hem de mutlak iyi bir Tanrı tarafından yaratılmışsa, nasıl oluyor da dünyada kötülük var oluyor? Bizim mistik filozofumuzun yanıtı, bir arada ele alınması gereken üç noktaya dayanır: Dünyada kötülük olmasaydı, dünya kusursuz olurdu; ama dünya kusursuz olsaydı, dünya Tanrı olurdu; dünya Tanrı olsaydı, yalnızca Tanrı var olurdu, dünya değil... İsterseniz teodise diyebilirsiniz ama paradoksal bir teodise: Kötülüğün varlığını yadsımak ya da azaltmak yerine, onu yaratmanın temel bir unsuru haline getirir. Gerçekten de Tanrı ancak her şey olmamayı kabul etmek koşuluyla kendisinden başka bir şey yaratabilirdi – yani yaratabilirdi. Tanrı mümkün olan tüm iyilik olduğundan, kendisinin olduğu mutlak İyi'ye bir parçacık olsun iyi ekleyemezdi. Bu, mutlak kusursuzluğun bedelidir: Yalnızca Tanrı kusursuzdur; kusursuz olan her şey Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı ancak O'ndan daha az iyi, İyi'den daha az iyi olan bir şey yaratabilir. Uçlaştırarak ifade edersek böyledir. Hem ürkütücü hem de güçlü bulduğum bir fikir bu: Tanrı ancak kötülük yaratabilir!

Örneğin (kendisi hayat *olduğu* için) Tanrı hayatı *yaratamaz*; ancak kendisininkinden daha az canlı bir başka hayat yaratabilir. Uçlaştırarak söylersek: Ancak ölümü yaratabilir (yaşam yaratmadan önce vardı; ölümlüler yoktu). Benzer şekilde iyi

---

13 Filipililere Mektup, 2,7: "yüceliğinden soyunarak" (Kudüs İncil'i şöyle tercüme eder: "Kendi kendini yok eder"). Bu bağlamda formül enkarnasyona ve çarmıha gerilmeye uygun düşer; ama Simone Weil onu dünyanın yaratılışına da uygular: Tanrı önce her şey olmaktan (Yaratma), ardından Tanrı olmaktan (enkarnasyon), ardından da insani yaşamından (çarmıha gerilme) feragat eder.

14 Bkz. *La Pesanteur et la Grâce*, "Décréation", s. 41 ila 47 ve *Attente de Dieu*, "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 130 ila 132.

de yaratmadan önce vardı. Kötülük yoktu. Yaratma iyiyi artırmaz (iyi, Tanrı'da sınırsız ve kusursuzdur); ondan bir parça soyunur. Böylece "bu dünyada kötülüğün varlığı, Tanrı'nın gerçekliği aleyhine bir kanıt olmanın uzağında, bize hakikati içinde onu gösterendir."[15] Hangi hakikat? Uzam olan yokluğu; zaman olan onu bekleme; sevgi ve geri çekilme olan mevcudiyeti. "Yaratma, Tanrı cephesinde, bir kendini yayma edimi değil, geri çekilme, feragat etme edimidir. Tanrı ve tüm kullar, tek başına Tanrı'dan daha az şeydir"[16] diye devam eder Simone Weil. Yaratma mevcut iyi miktarını artıramayacaktır (eğer Tanrı ve dünyanın toplamı, Tanrı'nın üzerinde bir şey olsaydı, Tanrı "kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir varlık" olmayacaktır).[17] Yaratma bir toplama değil, Paul Valéry'nin Simone Weil'dan bağımsız olarak ve ondan önce hoş bir şekilde "tanrısal azalma"[18] dediği şeyi yapan bir çıkarmadır. Tanrı geri çekildiğinde, Tanrı'dan başka bir şey, dolayısıyla Tanrı'ya göre daha az iyi bir şey ("Başlangıçta ne düşüş!" der şair),[19] içindeki kötülükle, içindeki bizle dünya kendini gösterir: "Tanrı bu azalmayı kabul etti. Varlığın bir kısmını kendinden boşalttı. Bu ediminde tanrısallığından soyundu; bu nedenle Aziz Yuhanna kuzunun dünya oluşur oluşmaz boğazlandığını söyler; Tanrı kendisinden başka ve kendisinden sonsuzca eksik değerde şeylerin var olmasına izin vermiştir."[20] Neden? Sevgiyle, sevgi için: "Tanrı sevginin kendisinden ve sevginin yollarından başka bir şey yaratmamıştır".[21]

Ama hangi sevgi? Tanrı, mutlak kusursuz olduğundan hiç-

---

15 *Attente de Dieu*, *a.g.e.*, s. 131.

16 *A.g.e.*

17 Aziz Anselmus'un ontolojik kanıtında görülecek bir ifade yeniden ele alınmaktadır (*Proslogion*, II).

18 P. Valéry "Ebauche d'un serpent", *Charmes*, 1992, Pléiade, c. I, s. 140. Bu konuda bkz. Gaston Kempfner'in çok aydınlatıcı yorumu, *La Philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, 1960, reed. Nataraj, 1999, bölüm II, "Amour et théodicée".

19 P. Valéry, *a.g.e*, s. 139.

20 *Attente de Dieu*, s. 131.

21 *A.g.e.*, "L'Amour de Dieu et le malheur", s. 106.

bir şeyden yoksun değildir, aynı nedenle daha fazla var olamayacak ya da daha üst bir mükemmeliyete geçemeyecek, dolayısıyla da olduğu sonsuz sevinci artıramayacaktır. Dolayısıyla geri çekilen bu sevgi, ne *eros*tur ne *philia*: Bu ilâhî aşktır. Ne Platon'a ne Spinoza'ya hak verir. Yalnızca Tanrı'ya ya da İsa'ya hak verir. Bu nedenle varlığından şüphe edilebilir ama bana öyle geliyor ki değerinden, en azından fikir ya da ideal olarak hiç şüphe edilemez. İlâhî sevgi nedir? Bu, Tanrı'nın hissettiği sevgidir, daha doğrusu varsa olduğu ya da var olsaydı olacağı sevgidir. Dolayısıyla esinlediği (Tanrı sevgisi, komşu sevgisi) ya da aydınlattığı sevgidir.

Tanrı her şey olmamaya razı olur: Geri çekilir. Geriye ne kalır? Tanrı'nın yokluğu, yani dünya, yani kötülük (kimi açılardan Simone Weil gnostiklerin çok uzağında değildir), ama yine bu geri çekilmenin işareti olarak. Sular çekilmişken, kumsalda, ıslak kumlarda yürümek gibi biraz; ayağımızı kaldırdığımızda, kumda yalnızca artık orada olmayan ayağın oyuk belirtisi, ancak artık orada olmadığı ölçüde ona tanıklık eden izi kalır. Dünya da benzer şekilde mevcut olmayan Tanrı'nın oyuk belirtisi, Tanrı'nın geri çekilerek bize sunduğu ve bize bıraktığı izdir. Tanrı "sevgiyle, sevgi için geri çekilmiştir," diye yazar Simone Weil.[22] "Ama bu, yoksun olduğuna sahip olmayı, daha fazla var olmayı ya da gücünü azamide açığa vurmayı isteyen bir sevgi değil, aksine gücünü azamide kullanmaktan feragat eden, kendisinden başka şeyin var olabilmesi için daha az var olmaya razı olan bir sevgidir. İlâhî sevgidir: "*Ho Théos agapè estin.*"[23]

Çiftler arasında uysallık ya da ilâhî aşk

Üçüncü ve son örnek, sevgililer ilâhî aşka da muktedir olduğunda, çiftler. Mutlu bir çiftte, Spinoza'yı haklı çıkaran budur, birinin sevinci diğerininkini besler ve ikisinin de daha fazla var olacağı şekilde ondan beslenir. Bununla birlikte diğerinin ki-

22 *A.g.e.*

23 1 Yuhanna, IV, 8 ve 16 ("Tanrı sevgidir").

mi zaman giderek daha fazla var ola var ola, daha fazla mevcut, mutlu, güçlü, kendi tarzında sevgi dolu (sahiplenici ve yiyip bitirici ise: *eros*; eğer yayılmacı ve neşeliyse: *philia*) ola ola biraz istilacı hale geldiğini teslim etmek gerekir: Sonunda öyle çok yer işgal eder ki size özgürce, rahatça ve uysal bir şekilde var olacak alan kalmaz. Yorgun olduğunuzda, güçsüz ya da kederli bir haldeyken –daha az var olduğunuzda– başınıza geldiğinde bu daha da doğrudur. Biraz hava alabilmek, kendinize azıcık alan açabilmek için bir adım geri gidersiniz... Ama diğeri sizi sevinçle, adamakıllı seviyordur: Bir adım ilerler. "Canım, neyin var? Yolunda gitmeyen bir şey mi var? Hadi gel: Sevişelim ya da seni sinemaya götüreyim ya da restorana götüreyim ya da şunu yapalım, bunu yapalım..." Sevgiyle: sevinçle, adamakıllı. Ama siz, siz ağlamak istiyorsunuzdur. Diğeri bir anda sizin güçsüzlük içinde olduğunuzu, Spinoza'nın söyleyebileceği gibi daha az var olduğunuzu, biraz nefes almak, kendinize bir alan açmak için bir adım geri gittiğinizi anlamadıkça, bunun üzerine (en azından o anda kesinlikle sizin daha güçsüz olduğunuzu hissettiğinden) var olmak için size daha fazla alan bırakmak üzere iki adım gerilemedikçe... "Canım ben bir tur atacağım, köpeği gezdireceğim, alışveriş yapacağım, çocukları götürüyorum..." Çiftler arasında birinin, sevgiyle daha az var olmaya razı olduğu bu ana, Simone Weil fedakârlık, ilâhî aşk ânı diyecektir. Bense "ilâhî aşk" sözcüğünü dinî kullanımına, gizemine ya da belirsizliğine terk ederek daha ziyade bir uysallık anından bahsedeceğim. Sevginin neşeli gücünün öbür türlü kendini fazlasıyla gösteren, yayılmacı, istila edici olabilmesini yumuşatmış olan uysallık, incelik ya da geri çekilme anı. Belki de dünyevi arzunun (*eros*), gücün ve neşenin (*philia*) etrafında bir uysallık ya da ilâhî aşk halesi gibi duran bu şeye şefkat denir. Şefkat, çiftler arasında ya da ailede, gücünü azamide kullanmayı reddeden bu sevgidir. Bu, komşudan çok yakınlara gösterilen, Tanrısız bir ilâhî aşk gibidir.

Bunun en iyi formülleştirmesini, XX. yüzyılda Alman filozof Adorno yapmıştır. Belki de aşk üzerine bildiğim en sarsıcı cümle budur. *Minima Moralia*'da Adorno şöyle yazar: "Sen güçsüz-

lüğünü gösterdiğinde, diğeri gücünü göstermek için bundan faydalanmıyorsa bil ki seviliyorsun"[24] İlahî sevgi mi? Hıristiyanların ona verdiği ad bu. Sevgililer daha çok şefkatten, uysallıktan, incelikten, kibarlıktan bahsedecektir. Sözcüklerin pek önemi yok. Ama bu sevme uysallığı olmadan bu iki kişi için hangi mutluluk mümkün olabilir? Bu, diğerinin kırılganlığını, kendisinden dahi korumaktır.

Kendini sevme

Bir ateist için ilâhî aşk işte budur: Yalnızca arzunun ve yoksunluğun (*eros*) şiddetini azaltmakla kalmayıp, tek başlarına gücün ve sevincin çok güçlü, istila edici ve neredeyse yayılmacı (*philia*) olabilmesini zayıflatan bu uysallık, belki Doğuluların söyleyeceği şekliyle merhamet, Simone Weil'ın tabiriyle geri çekilme payıdır. Bu, *conatus*'un tersidir ya da daha doğrusu, uysal ve sevecen bir şekilde kendi kendini sınırlaması gibi bir şeydir: Diğerinin biraz daha var olabilmesi için daha az var olmaya razı olmak söz konusudur.

Bu şekilde yaklaşıldığında ilâhî aşk kavramı yalnızca ötekine yönelmez. Kendini sevme meselesini de aydınlatır. Gençlik saflıklarımdan birini hatırlıyorum. On altı-on yedi yaşındaydım. Katoliktim, Pascal'ın *Düşünceler*'ini okuyordum, kuşkusuz hayretle, en azından hayranlıkla okuyordum ama her şeye rağmen ünlü "Ben nefret edilesidir"[25] formülünde onun zayıf noktasını bulduğuma inanıyordum. Çünkü insan kendisinden nefret etmeliyse, İncil'deki "komşunu kendini sevdiğini gibi sev" buyruğu saçmalaşacaktır ya da daha doğrusu tersine dönecektir, diyordum kendi kendime. Eğer kendimden nefret edersem ve komşumu kendimi sevdiğim gibi seversem, komşumdan nefret etmem gerekir. Pascal'ı çürüttüğümü sanıyordum... Artık böyle bir iddiada olmadığımı söylemem gereksiz. Birkaç yıl sonra, Pascal'ı yeniden okumaya devam ederek, sonunda hata-

24 *Minima Moralia*, 122 (hafif değiştirdiğim Fransızca tercüme, Payot, 1980, s. 179).

25 *Düşünceler*, 597-455.

mı anladım: *Düşünceler*'in yazarı için, kuşkusuz insanın kendisini sevmesi gerekir ama ilâhî bir aşkla.[26] *Ben*, XVII. yüzyılın dilinde ve bağlamında, egoizm anlamına gelmektedir. Yalnızca beni sevmeyi bilen, bendeki bu mertebedir, bugün daha çok *ego* olarak adlandırılır ve gerçekten de tüm *ego*lar egoisttir. Dolayısıyla hata, insanın kendi kendini sevmesi değildir; hata, insanın kendini kimseyi sevmediği kadar sevmesi, yani herkesten çok sevmesidir. Oysa insanın kendini herhangi biri gibi, yani komşusu gibi, dolayısıyla ilâhî aşkla sevmeyi bilmesi gerekirdi.

Simone Weil bunu da anlamama yardım etmiştir. "İnsanın bir yabancıyı kendisi gibi sevmesi, karşılığında insanın kendini bir yabancıyı sever gibi sevmesini de içerir."[27] Bu, narsisizmin karşıtıdır. Eğer İncil'deki, "Komşunu kendin gibi sev" formülü, "Komşunu (yani herhangi birini) kendini sevdiğin gibi sev, yalnızca kendine olan narsistçe, tutkulu, kör şu sevgiyle" demek istiyor olsaydı, bu tuhaf olurdu: *İncil* bizden açık bir şekilde imkânsız olan bir şeyi isteyecekti. Kendimi kimseyi sevmediğim gibi seviyorsam, herhangi birini nasıl kendim gibi sevmemi beklersiniz? Haklı çıkan, Desproges olurdu: "İsa bize 'komşunu kendin gibi sev,' der. Kişisel olarak ben, kendimi tercih ederim!" İşte can alıcı nokta. Ama bu tuhaflık, bu cümle "kendini olduğun gibi, yani herhangi biri gibi sev ve herhangi birini kendin gibi sevmenin mümkün hale geldiğini göreceksin" şeklinde anlaşıldığında, büyük bir bilgeliğe, seve seve İncil'in bilgeliği diyeceğim buna, dönüşmektedir. İsa bizden çılgınca, imkânsız bir şey (diğerini kendin gibi sevmek) ister görünürken, aslında bizden kendimizi olduğumuz gibi (herhangi biri gibi) sevmemizi ve bu durumda mantığa uygun, olağan bir şekilde herhangi birini kendimiz gibi sevmemizi ister.

Daha önce bahsetmiş olduğum aynı psikiyatr arkadaş bana bir gün, "İnsanlar kendilerini sevmeyi bilmiyorlar, bunu yapamayacak kadar narsistler!" dedi. Kendilerini tutkulu bir şekilde seviyorlar; Narkissos gibi kendi görüntülerine, sevgili küçük egolarına tutsaklar, kendileri hakkındaki yanılsamalarına âşık-

26 Bu konuda bkz. Ek'te "Blaise Pascal'a göre sevgi", infra, s. 280 ila 301.

27 *La Pesanteur et la Grâce*, "Amour", s. 68.

lar. Kendilerini gerçekten, oldukları gibi, zavallılıkları, sıradanlıkları, vasatlıkları içinde nasıl sevebilirler? Herhangi biri –yine de oldukları kişiyi– olmayı ve kendilerini böyle sevmeyi nasıl kabul edilebilirler? Freud'un *Pour introduire au narcissisme* (Narsisizme Giriş) başlıklı bir metni vardır; ben seve seve *Pour sortir du narcissisme* (Narsisizmden Çıkış) başlıklı bir diğerini yazarım. Kendini sevmekten vazgeçmek için değil kesinlikle, kendini olduğu gibi, olduğu kişi için (herhangi biri), insani sıradanlığı içinde sevmeyi, dolayısıyla Narkissos gibi yalnızca kendi görüntüsünü, olduğunu sandığı ya da olmayı istediği kişiyi sevmek yerine, diğerlerini de sevmeyi öğrenmek için. Ama böyle bir kitap yazmaya hiç gerek yok. Zaten var: *İncil.*

Şehvani sevgi mi yoksa iyiliksever sevgi mi?

Akinolu Thomas göz dikici ya da şehvani sevgi (*amor concupiscentiae*) ile iyiliksever sevgi (*amor benevolentiae*) ya da yine kendi tabiriyle arkadaşlık sevgisini birbirinden ayırır.[28] Şehvet, XIII. yüzyılda, bugün genellikle düşünüldüğü gibi yalnızca cinsellik değildir. Biraz *eros* için olduğu gibidir: Cinsellik bir şehvet durumudur, ama yalnızca bir durumdur. Thomas'ın "şehvani sevgi" dediği, ötekini kendi iyiliği için sevmektir. "Piliç seviyorum" dediğimde, bu pilicin iyiliği için değildir: şehvani sevgi. İyiliksever aşk ise ötekini onun iyiliği için sevmektir. "Çocuklarımı seviyorum" dediğimde bu yalnızca benim iyiliğim için değildir; kısmen benim iyiliğim içindir (yine şehvet vardır) ama ayrıca ve özellikle onların iyiliği içindir: Şehvani sevgiye, çocuklarımıza olan sevgide, kayda değer bir iyiliksever sevgi payı eklenir. Onların iyiliği bizim için, onlarınkine bağlı olan bizimkinden daha önemlidir. Karşıtı doğru değildir ve bu iyidir.

Dolayısıyla bu şehvani ve iyiliksever sevgiler birbiriyle bağdaşmaz değildir. Duygulanımsal yaşamımızda her ikisi de mev-

28 *Somme théologique*, Ia IIae, "Des Passions", 26, 4 (Cerf, 1984, c. II, s. 194). Ayrıca bkz. Et. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, 1979, III, II. bölüm, s. 338. Ayrım Descartes tarafından yeniden ele alınıp tartışılacaktır, *Les Passions de l'âme*, II 81.

cuttur ama mutlaka aynı oranda değillerdir. Çocuklarımıza duyduğumuz sevgide, genellikle iyilikseverlik ağır basar. Sevgi dolu çiftler arasında, hemen hemen her zaman ikisi de vardır ama iyilikseverliğin baskın olduğunu gösteren bir şey yoktur. Size bir düşünce deneyi önereceğim. Eşinize duyduğunuz sevgide şehvetin mi yoksa iyilikseverliğin mi baskın geldiğini bilmek isterseniz, şu soruyu kendinize sorun: "Hangisini tercih ederdim? Eşimin benimle birlikte mutsuz olmasını mı yoksa bir başkasıyla mutlu olmasını mı?" Çocuklarımız söz konusu olduğunda, bir an tereddüt etmeyiz: Bizimle mutsuz olmalarındansa başkalarıyla mutlu olmalarını tercih ederiz. Ama eşimiz söz konusu olduğunda, bu o kadar net değildir. Birkaç ay önce karısı tarafından terk edilmiş olan bir arkadaşınıza rastladığınızı düşünün. Kendisini toparlayamamış, hâlâ kederli. Çok acı çektiğini gördüğünüz için, ona moral vermek amacıyla "Kafana takma, üç gün önce eski karını gördüm, çok iyi görünüyordu, yeni sevgilisiyle çok mutlu olduğu belli!" diyorsunuz. Arkadaşınızın acısını yatıştırmak bir yana, onu iki katına çıkarma ihtimaliniz var. Belki (kıskançlık ve nefret kendisini tamamen ele geçirmediyse) eski karısını onun iyiliği için kısmen seviyordur ama kuşkusuz onu daha çok kendi iyiliği için seviyordur: Şehvet iyilikseverliğe baskın gelmektedir.

Sınırsız sevgi

Bir çiftin ilişkisinde hemen her zaman ikisi de vardır, demiştim. Bu durum, *eros* ve *philia*, arzu ve sevinç, tutku ve eylem, seks ve sevgi birliktelikleri gibi, mutlu olduklarında, çiftlerin kısmen gücünü ve cazibesini oluşturur. Bu, muktedir olduğumuz ölçüde, ilâhî aşkın ne olduğu hakkında bir fikir verir: Bu, –artık iyilikseverlikten başka bir şey olmadığında, ötekini kendi iyiliğimiz için değil de gerçekten onun iyiliği için sevdiğimizde– her tür şehvetten, göz dikmeden, dolayısıyla egoizmden kurtulmuş sevgi olacaktır. İlâhî sevgi, eğer varsa, egodan kurtulmuş bir sevgidir: Egoizmin, sahipleniciliğin, aidiyetin, sınırın olmadığı sevgidir. Bu yönüyle ilâhî aşk evrensele yöne-

lir ama her karşılaşmanın benzersizliğinde (ilâhî aşkı insan sevgisinden, komşu sevgisini insanlık sevgisinden ayıran budur). Komşu, biri olarak herhangi biridir. İnsanlık ancak bir soyutlamadır. "Komşu" da soyutlamadan başka bir şey değildir. Sevilecek olan, elimizden gelseydi, kim olursa olsun, ne yaparsa yapsın, orada, yanımda olan ama olduğu kişinin ikame edilemez benzersizliğinde şu insandır ("komşu" değil, şu komşudur). Bu olmadığında, bu bizi giriş bölümüne geri götürür, onun karşısında onu seviyormuş gibi (ahlak) yapmak ya da deyim yerindeyse, yapar *gibi* yapmak (tüze, nezaket) düşer bize. Neden? Simone Weil'ın dediği gibi sevgiyle, sevgi için ama buna sevgi olmadığı zaman da dahil, diye ekleyeceğim. Komşumuzu sevmeyi pek bilmiyoruz. Ama sevgiyi seviyoruz ve bu sevgi en azından bizi aydınlatıyor. Mevcut olmasa da, yalnızca bir ideal olsa da, bu durumda ilâhî aşk bir yön gösterir, o yönde ilerlemeyi deneyebiliriz: kendimizi biraz daha az severek ya da kendimizi biraz daha iyi severek, ötekini onun iyiliği için biraz daha fazla ve belki böylece kendi iyiliğimiz için biraz daha az severek... Tekrar ediyorum, bu yalnızca yokluğuyla parıldayan bir ideal olabilir. Ama parıldar: Bu ideal bizi aydınlatır, açık bir şekilde bir yönü gösterir, daha geniş, daha açık, daha az sahiplenici ya da daha az egoist bir sevginin yönüdür bu. Hepimiz en aşağıdan yola çıktığımız için, önümüzde uzun bir ilerleme olanağı var. "Sevginin tek ölçüsü," diyordu Bernard de Clairvaux, "ölçüsüzce sevmektir."[29] Bu, tanım gereği, bizim erişim alanımız dışındadır (bizim payımıza düşen kesinlikle sonluluktur); ilerlemeyi reddetmek için bir neden değildir bu.

29 *Traité de l'amour de Dieu*, I. bölüm. Cümle genellikle Aziz Augustinus'a atfedilir. Yanlıştır, arkadaşı Sévère de Milève'e aittir, "Augustinus'un düşüncesini kusursuz bir üslupla özetleyerek: *Epist*, 109, 2, c. 33, kol 419" (Et. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, 1982, s. 180).

Sonuç

Bir sonuca varmadan önce, tüm bunları görelileştirmek arzusundayım. Daha iyi anlaşılmak ve lafı uzatmamak için, üç sevgi tipi *eros*, *philia* ve *agape* arasındaki farkları oldukça güçlü, hatta abartılı bir şekilde gösterdim. Oysa gerçekte, birçok kez laf arasında belirtmiş olduğum gibi, aşk hikâyelerimizin neredeyse tamamı (biri katıksız bir şekilde düşsel de olsa) bu üç kutbun arasında seyreder ve güçlerinin ya da güçsüzlüklerinin bir kısmını eşitsiz bir şekilde de olsa genellikle üçünden alır. Bu üç sevgi tipi arasındaki farkları mutlaklaştırmak, her biri bir diğerine yabancı üç dünya ya da birbirinden ayrı üç töz ortaya koymak hata olacaktır. Hal böyle değildir. Bunlar daha ziyade aynı alanda, sevgi alanındaki üç kutup ya da aynı süreçte, yaşama sürecindeki üç andır.

Almak ya da vermek

Bu farklı sevgilerin hangi bakımdan tamamlayıcı, ayrılmaz, iç içe geçmiş olduğunu gösteren ve sürekli birinden diğerine geçtiğimizi hatırlatan, sevginin ve insanlığın arketipsel imgesidir ve bunun aynı imge olması ve yine bir kadın imgesi olması tesadüf değildir. Çocuklu anne imgesidir: Yavrusunu besleyen

annenin ona meme mi yoksa biberon mu verdiğinin pek önemi yoktur. Alain'in dediği gibi,[1] anneye bakın, çocuğa bakın.

Önce çocuğa bakalım. Meme emiyor ya da biberondan içiyor. Bu *eros*tur; alan, sahip olmak ve muhafaza etmek isteyen sevgidir. Memeyi ağzından çekersiniz; ağlamaya, bağırmaya başlar. Ona yeniden meme verirsiniz; memnundur. *Eros*: şehvetli sevgi. Çünkü kuşkusuz çocuk memeyi annesinin iyiliği için ya da pembe kitapların bizi inandırmak istediği gibi annesini çok sevdiği için emmez. Zaten ondan doğmuş olsa da bir annesi olduğunu, bir annenin ne olduğunu bilmez. Aç olduğu için, üşüdüğü için, korktuğu için memeyi emer. Annesinin iyiliği için değil, kendi iyiliği için emer memeyi. Egoizm mi? Bu soru henüz sorulmaz (ego oluşmamıştır). Ama saf şehvet: ham haldeki yaşam itkisi (*conatus*, *libido*). Başta, Freud'un söyleyeceği gibi, yalnızca *bu* vardı.

Sonra anneye bakın. Meme ya da biberon veriyor: Artık alan (*eros*) değil, veren, sevinç duyan ve paylaşan (*philia*) sevgidir bu. Bebeğine (bu kendisine de iyi gelse de) kendi iyiliği için değil, öncelikle çocuğun iyiliği, her tür güç gösterimini anlamsız kılacak kadar kırılgan, hassas, güçsüz bu küçük varlık için, zayıflığından başka silahı ve esinlediği ya da uyandırdığı sevgiden başka koruması olmayan bu küçük insan hayvanı, kendisine yaşamı borçlu olan ve bununla birlikte hiçbir ödevi olmayan (ödevler daha sonra, ebeveynin yasaklamalarının içselleştirilmesinin sonucu olan, Freud'un üstben dediği şeyle birlikte başlayacaktır) ve hiç tereddütsüz onun için kendi yaşamından vazgeçeceği bu yeni doğan içindir. Çocuk hiçbir şeye sahip değildir. Ondan ne alınabilir? Ona ancak tekrar tekrar verilebilir. O ancak korunabilir, beşikte sallanabilir, okşanabilir, yıkanabilir, ısıtılabilir, beslenebilir... Ancak sevinç duyulabilir ve kaygılanılabilir.

En azından düşüncemizde bu sevgiyi evrenselleştirmeyi deneyelim. Komşumuz, yani herhangi biri için, annenin çocuğuna duyduğu bu koşulsuz sevgi türünü duyabilseydik, bu, ilâhî aşkın ne olduğu, ne olabileceği ya da ne olması gerektiği hak-

1 Alain, *Les Dieux*, IV, 10, Pléiade ("Les arts et les dieux"), s. 1352.

kında bir fikir verirdi. Tanrı'ya Baba denmiştir, bu bir tesadüf değildir ve "Tanrı her yere yetişemediği için anaları yaratmıştır ..." şeklinde eski bir Yidiş nüktesi vardır. Bununla birlikte anne Tanrı değildir, sevgisi evrensel olmanın çok uzağındadır. Bir şarta bağlı olmakla birlikte (onu kendi çocuğu olduğu için sevmektedir) yine de koşulsuz bir sevgidir bu – evlat edinmeler ya da çocuğunu terk etmeler, karşıt iki şekilde, bu koşullanmanın herhangi bir genetik belirlenimciliğe indirgenemeyeceğini doğrulasa bile.[2] Bu, eğer muktedir olsaydık, ilâhî aşkın ne olacağının bir tanımını vermektedir: koşulsuz ve kayıtsız şartsız sevgi.

Ama bu hikâyede, bu imgede, çocuklu anne imgesinde beni en fazla ilgilendiren, annenin önce bir çocuk, bir bebek olmuş olmasıdır. Herkes gibi alarak başlamıştır. Başta, yalnızca şehvet vardı, yalnızca *bu* vardı: Hepimiz *eros* ile başlıyoruz ve aslında, Freud'da cinselliğin baskınlığı olarak adlandırılabilecek şey budur. Anne önce bir yeni doğandı, alarak başladı ve sonra kademe kademe vermeyi öğrendi. Tabiri caizse *eros*'tan *philia*'ya geçti. Bunlar, birbirinden yalıtılmış iki dünya, yine söylüyorum, iki ayrı töz değil, duygulanımsal yaşamımızın her ikisi de meşru ve zorunlu iki kutbu ya da iki ânı gibidir. En basit ama en önemli, en temel, en güçlü sevgiden (*eros*: cinselliğin baskınlığı), en yüksek, en kırılgan, belki de en belirsiz sevgiye yükselmeyi –uygun gelen kelime budur– denemek söz konusudur: önce yakınlarına (*philia*), muhtemelen komşusuna (*agape*) verme sevinci. Cinselliğin baskınlığı: Hepimiz alarak başlarız. Sevginin baskınlığı: Vermeyi öğrenmek söz konusudur.

"Çocuk yalnızca almayı bilir; yetişkin, verendir," diyordu Svâmi Prajnânpad.[3] Bu ifadeyi çok seviyorum çünkü bizdeki çocuksuluk ya da çocukluk payını ve olgunluk payını en azından yaklaşık olarak ölçmeye olanak vermektedir. Çocuksu yan,

---

2 Ana sevgisinin kültür kadar ya da ondan daha da fazla doğa tarafından koşullandığı açıktır ama bu onu daha az gerçek kılmaz (onu daha kırılgan ve daha değerli kılar).

3 Hintli bir XX. asır bilgesi olan Svâmi Prajnânpad hakkında bkz. *De l'autre côté du désespoir (Introduction à la pensée de Svâmi Prajnânpad)* başlıklı kitabım, Editions Jean-Louis Accarias-L'Originel, 1997 (burada özetlediğim bölüm için s. 63, not 129)

yalnızca almayı ya da kabul etmeyi, sahip olmayı ya da muhafaza etmeyi bilen yandır. Yetişkin yan, olgunluk yanı, vermeye muktedir olan yandır. Her zaman ikisi de vardır ama bu konuda da o kadar aşağıdan başlarız ki en azından biraz yükselmemiz mümkün olmalıdır. Epey bir çocuksu yan kalır bizde; büyümeyi denemek için bir neden de budur. Çift olmak bu konuda bize yardım edebilir. Bu onun büyüklüğüdür. Asaletidir. Güçlüğüdür. Çapkınlar büyümek istemeyen kişilerdir. Ancak yoksun olduğu kadınları arzulamayı bilen zavallı Don Juan! *Eros* tutsağı: Kendisinin ve saçma bir şekilde kendisinin olmayan ve asla olmayacak tüm kadınların tutsağı. Çünkü kim herhangi birine sahip olabilir? Dolayısıyla almakla ve bırakmakla yetinir. Bu en kolayıyla yetinmektir. Çift olmak daha zordur, daha çok şey talep eder ve genellikle daha zengindir. Bizi mecbur ettiği şeyleri –büyümek, vermek, paylaşmak– bize öğretir.

Sevginin evrenselliği?

Bana sık sık şu soruyu sorarlar: "Bahsettiğiniz şu sevgi, evrensel bir şey midir, yoksa özel, kültürel ya da tarihsel bir şey midir? Çünkü nihayetinde ne kadar ateist olsanız da söyleminiz tipik Yahudi-Hıristiyan bir söylem..." Yani? Kültür de gerçektir. Ben niye benimkinden utanayım? Evrensele, bir tarihin ya da bir medeniyetin dışa açık özgüllüğünden başka nasıl erişim sağlanır? Müziği tipik bir şekilde Avrupalı olduğu gerekçesiyle Mozart'ı sevmeyi bırakmaktan farksızdır bu! Dünyadaki milyonlarca müziksever tartışmasız olan bu Avrupalılığın, müziğin olanaklı evrenselliğinden hiçbir şey eksiltmediğini göstermektedir. Tıpkı Lao Tzu ya da Hokusai'de tartışmasız şekilde Asyalı ne varsa, bunların bir Batılıyı onları sevmekten, onlara hayranlık duymaktan ya da usta kabul etmekten alıkoymaması gibi ("Felsefe yapmak, Antik Yunanlılaşmaktır" diyen Marcel Conche, Lao Tzu'nun, kendini "en yakın" hissettiği bilge olduğunu da teslim eder).[4] İnsanlık tektir, kültürler çok sayıdadır

4 Marcel Conche, "Le naturalisme philosophique", Yvon Quiniou tarafından koordine edilen kolektif yapıt *Avec Marcel Conche* içinde, Les Cahiers de

ama evrenselliğe ancak buradan, bunların (hem birbiriyle iletişime girebilir hem de evrenselleşebilir olmalarından ötürü) dışa açık özgüllükleri yoluyla erişme şansımız vardır.

Sevgiyle ilgili olarak, bu bana birkaç yıl önce, Sorbonne'da ders verdiğim sıralarda başıma gelen bir olayı düşündürdü. Bir sabah, yılın ortalarına doğruydu, derslerimden birinde hem Asyalı hem de yetişkin (otuz beş yaşlarında olmalıydı, yani öğrencilerimin çoğundan çok daha yaşlı) olduğundan daha kolay fark ettiğim yeni bir öğrenci gördüm. Derslere düzenli bir şekilde katıldığı birkaç haftanın ardından ders sonunda yanıma geldi ve benimle görüşmek istedi. Sorbonne Meydanı'nda bir bardak bir şey içmeye gittik; bana Çinli ve etnolog olduğunu söyledi. (Birkaç ay sonra, evlilik olmayan bir toplum kurdukları için çok özel bir halk olan Na'lar üzerine oldukça ilgi çekici ve benimle konuşmak da istediği bir tez yayımlayacaktı).[5] Sonra ekledi: "Sizin *Büyük Erdemler Risalesi* kitabınızı okuyorum. Çinceye çevrildi mi acaba?" Sözleşmenin imzalandığını ama bildiğim kadarıyla kitabın Çin'de henüz yayımlanmadığını ona söyledim. "Çevirisini merak ediyorum, özellikle de sevgi üzerine olan bölümün çevirisini! *Eros* Çinceye nasıl çevrilebilir, kestirebiliyorum, hiçbir problem yok; *philia* Çinceye nasıl çevrilebilir, kestirebiliyorum, hiçbir problem yok ama *agape*'yi nasıl çevirecekler gerçekten düşünüyorum... Çince benim ana dilim, bununla birlikte sizin "amour de charité"nize karşılık gelen tek bir Çince sözcük kestiremiyorum!" Saçma bir şekilde, vermem gereken tepkiyi vermedim: "Çin'de birkaç milyon Hıristiyan var; Yeni Ahit'in Çince baskılarında *agape*'yi nasıl çevirdiklerini onlara sorun" demeliydim ona. Sonrasında *Büyük Erdemler Risalesi* Çin'de yayımlandı. Çince bilmediğimi

l'Egaré, Le Revêts-les-Eaux, 2011, s. 169. 10 Aralık 2010 tarihli Roland Jaccard'a yazılmış bir mektupta da aynı tespit vardır, *a.g.e.*, s. 160. "Antik Yunanlılaşmak" ile ilgili olarak, bkz. örneğin *Analyse de l'amour et autres sujets*, PUF, 1997, VI. bölüm ("Devenir grec"), *Quelle philosophie pour demain?*, PUF, 2003, IV. bölüm ("La raison philosophique vers son avenir grec"). Lao Tzu ile ilişki hakkında, bkz. Marcel Conche'un *Tao Te King*'in yorumlamalı çevirisi, PUF, 2003.

5 Bu tez Fransızca olarak yayımlanmıştır: Hua Cai, *Une société sans père ni mari: les Na de Chine*, PUF, 1998, kol. "Ethnologies".

ve *agape*'yi nasıl çevirdiklerini hâlâ bilmediğimi söylemem sizi şaşırtmayacaktır. Ama bu anekdottan anlıyorum ki *eros* ve *philia*, ülkeye ve döneme bağlı olarak açıkça değişebilen kültürel biçimlerde, daha çok insan evrenselinin tarafındadır: Yoksunluk, tutku, arkadaşlık, çift, farklı isimler altında ve tarihsel seyirleri ne olursa olsun, hiçbir medeniyetin tekelinde değildir. Buna karşılık *agape*'de ise, bir kültürel özgüllük, burada Yahudi-Hıristiyan bir özgüllük söz konusu gibi görünmektedir. Bu onun alanını daraltmakta ama ne onu geçersiz kılmakta ne de değerini düşürmektedir. Kültürel ve göreli bir değer (hepsi de öyledir) yine de kıymetinden bir şey kaybetmez. Zaten başka medeniyetlerde yakın ya da yöndeş değerler genellikle bulunacaktır. Mesela Budacı Doğu'da, ilâhî aşktan çok merhametten bahsedilecektir. Konfüçyüsçü alanda "insaniyet" olarak (insanlıkdışılığın zıddı, bir erdem olarak insanlık anlamında) tercüme edilecek *ren*'den bahsedilecektir. Tüm büyük medeniyetlerde, yoksunluk ve gücün, aşk tutkusunun ve hatta sevme sevincinin başka türlü çok şiddetli, çok dayatmacı, çok egoist ya da egocu, çok istilacı ya da yayılmacı olabilmesini sınırlayan böyle bir şey vardır diye düşünüyorum. Ona verilen ismin (ilâhî aşk, merhamet, uysallık, iyilik, iyilikseverlik, insanlık...) pek bir önemi yok. Güç asla yetmez. Sevinç nadiren. Bu nedenle uysallık her zaman gerekli olmayı sürdürür. İlahî sevgi ona verilen isimlerden biridir. "Ne mutlu yumuşak huylulara! Çünkü onlar yeryüzünü miras alacaklar..."[6] Ama yalnızca verme kapasiteleri oranında.

Sevgi ve Tanrı

Bu sevgi Tanrı mıdır? İlk mektubunda, Yuhanna "Tanrı sevgidir" yazdığında, kuşkusuz ne *eros*'u ne *philia*'yı kullanır. Yunanca metin şöyle der: "*Ho théos agapè estin.*"[7] Kuşkusuz Tanrı sevgidir ama ilâhî sevgi. Buradan sevginin Tanrı olduğu sonucuna varılmalı mıdır? Evet belki, eğer sevgi ölümsüz ve her şe-

6 *Matta İncili*, V., 4.

7 1.Yuhanna, IV, 8 ve 16.

ye kadirse, Ezgiler Ezgisi'nin söylediği gibi "ölüm kadar güçlü" ise, hatta Diriliş'in telkin ettiği gibi ondan daha güçlü ise. Ama durum bu mudur? "Ateist olduğunuzu söylüyorsunuz ama siz sevgiye inanıyorsunuz, ben sevgi tanrısına; aynı şeye inanıyoruz, benden daha fazla ateist değilsiniz!" diye bana itiraz ediyor genellikle Hıristiyanlar. Ne var ki dedikleri gibi değil. Sevgiye ebedî bir mutlak olarak inanmadığım gibi (sevgiyi yalnız göreli, tarihsel, koşullu olarak biliyorum), ölümsüzlüğüne ya da her şeye kadir olduğuna da inanmıyorum. Bu bakımdan ateistim. Tanrı, eğer varsa, sevgi olsun (bunu seve seve kabul ederim), bu, sevginin Tanrı olduğunu (buna hiç inanmıyorum) kanıtlamaya yetmez. Gerçekten de sevgi, ancak her şeye kadirse, ölümsüzse ya da ölümden daha kuvvetliyse kabul edilebilir bir tanrı olabilir. Bu, mihenk taşıdır. Sevginin ölümsüz ve her şeye kadir olduğuna inanıyorsanız, ölümden daha kuvvetli olduğuna inanıyorsanız, o halde ona *Tanrı* deyin, bu daha basit olur: İnananlardansınızdır ve bunun için sizi eleştirecek olan ben değilim. Eğer tersine benim gibi sevginin her şeye kadir olmadığını, ancak insani, dolayısıyla zayıf, kırılgan, sınırlı olduğunu, sevginin ölümden daha güçlü olmadığını ama ne yazık ki ondan daha az güçlü olduğunu düşünüyorsanız o halde sevgi Tanrı değildir ve ateistlerdensinizdir. Kendi adıma Tanrı'nın var olmasını tercih ederdim (sevginin ölümden daha güçlü olmasını kim tercih etmez?) ve bu benim ateist olma nedenlerimden biridir: Böylesi bir arzu, yanılsama şüphesi duyulmayacak kadar anlaşılırdır. Aslında ateist olmak budur: Söz konusu saptamaya bir karşı kuvvet uydurmaksızın, ölümün sevgiden daha güçlü olduğunu saptamak. Kuşkusuz ölüleri sevemediğimizden değil –yas deneyimi bunun aksini kanıtlamaktadır– ama hiçbir şeyin, ölülerin bizi hâlâ sevebildiğini düşünmemize imkân vermemesinden ve özellikle de sevginin, kimsenin ölmesini engellememiş olmasından. Can çekişen çocuklarının başucunda bekleyen ebeveynler bunu bilir: çocuklarını boş yere her şeyin üzerinde sevmişlerdir, bu, kızlarını ya da oğullarını kurtarmaya yetmemiştir.

Bana şöyle geliyor ki, bu, sevgiden önemli bir şey kaybettir-

mez. Çocuklarımızın ölecek olması, onları sevmemek için bir neden midir? Yaşamın ölümlü olması, yaşamamak için bir neden midir? Sevginin güçsüz, kırılgan, geçici olması sevmemek için bir neden midir? Kuşkusuz hayır ve ben buna çarmıha gerilme hakikati diyorum: Sevgi, mağlup olduğunda dahi, sevgisiz bir zafere yeğdir.

Dolayısıyla bana göre sevgi Tanrı değildir. Ama medeniyetlerin çoğunda onun tanrısallaştırılmış olması, bizimkinde tek tanrı haline getirilmesi, önemli bir şey söylemektedir: Sevgi insanda kuşkusuz Tanrı'ya en çok benzeyendir, belki bize onun fikrini verendir ve ateistler için onun yerini tutandır.

Bu, panteizmin zıddıdır. Doğa, hiçbir şeyi ve kimseyi sevmediğine göre nasıl Tanrı olsun?

Bu, dinin zıddıdır. Sevgi ne her şeye kadirdir, ne ölümsüzdür, ne de mutlaktır (sevgi güçsüz, ölümlü, görelidir). Nasıl Tanrı olsun?

Nihayet, herhangi bir kuramsal hümanizme indirgenemez. Söz konusu olan, bazen söylendiği gibi "insana inanmak" ya da "sevgiye inanmak" (varlığı ortaya çıktığına göre neye yarar? Ve sonluluğu da aynı oranda ortada olduğuna göre nasıl?) değildir. Sevgiyi sevmek, bu ancak hâlâ ilk adımdır (Aziz Augustinus hoş bir şekilde "*amare amabam, nondum amabam*" diyordu),[8] ardından gerçekten sevmek söz konusudur: Haz duymak (*eros*), sevinç duymak (*philia*) ve boyunduruktan kurtulmak (*agape*) söz konusudur. Sevmek ve özgür olmak söz konusudur.

Sevgi nereden gelir?

Bana sık sık sorulan bir diğer soru da budur: "Sevgi Tanrı'dan gelmiyorsa, nereden geliyor?" Yanıtım, seksten ve kadınlardan geldiğidir.

Seksten gelir (Freud: Her sevgi cinseldir) ama ona indirgenemez. Freud'un, kimi zaman sanıldığı gibi yüce duygusu değil, duygunun yüce-oluşu olan *yüceltme* dediği şey budur. Nasıl bir

8 "Sevmeyi seviyordum; henüz sevmiyordum", *Confessions*, III, 1.

mucizeyle? Bu bir mucize değil bir baskıdır: Çünkü arzu, özellikle ensestin yasaklanması biçimindeki yasağa toslar, Freud'un dediği gibi sevgide yücelir. Bizde bu cinsel itki olmasaydı, bizde arzu olmasaydı, asla sevgi olmazdı.

Ama cinselliğe eşlik eden ve onu sınırlayan yasak olmadan da olmazdı; ya da çok daha az ileriye giderdi; ya da çok daha az yükseğe çıkardı. En çok sevdiklerim (çocuklarım) ya da ilk önce sevdiklerim (ebeveynlerim) tam da bana cinsel olarak yasaklanmış olanlardır. Kim bunda basit bir rastlantı görebilir? Etnoloji burada psikanalizin mesajını sürdürür: Eğer ensestin yasaklanması, doğanın (evrensellik) ve kültürün (bir kuralın özgüllüğü) prensipte birbirine zıt iki özelliğini birleştiriyorsa, birinden diğerine geçişi sağlıyor olmasındandır, diye açıklıyor Lévi-Strauss.[9] Kültürün başladığı ve her kuşakta yeniden başladığı yer burasıdır: Sevginin ve yasanın aile içinde karşılıklı olarak birbirini sınırlayarak birleştiği yer.

Sevgi seksten, dolayısıyla aileden ve yasadan gelir. Sunumumun başında yarı şaka yarı ciddi söylediğim gibi kadınlardan da gelir. Sevgi kadınlardan gelir; kuşkusuz sevgililerden önce ve daha fazla annelerden. En azından memelilerin (isminin dahi analığa gönderme yaptığını belirtelim bu arada) ve özellikle de büyük maymunların gözlemlenmesinin telkin ettiği şey budur. İnsanlık, bunu aynı yönde çok daha ileri götürmek dışında bir şey yapmaz. Çünkü yavrularımız daha zayıftır ve daha uzun süre yavrudur. Çünkü bizim daha büyük ve performansı daha yüksek bir beynimiz vardır. Çünkü dilde, kültürde, tarihte –akılda– yaşarız.

Neden sevgiyi seviyoruz? Çünkü iksir kazanına düşen Obeliks gibi biz de küçükken içine düştük. Sütle birlikte sevgiyi de emdik. Neredeyse hepimiz. Neredeyse her zaman. İki şeyi anlamak için yeterli bu: İlki, aşk en yüce değerdir, şarkının dediği

9 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967; bkz. özellikle I. ve XXIX. bölüm. Jacques Lacan'ın belirttiği gibi, "En kadim yasa, evlilik bağlarını düzenlerken, [ensest yasağının "sübjektif ekseni" olduğu] kültürün egemenliğini, çiftleşme yasasına tabi olan doğanın egemenliğine ekleyen yasadır" (*Ecrits*, Seuil, 1966, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanlyse", s. 277).

gibi "sevgisiz biz hiçiz". İkincisi, bundan böyle bu sevgiden sürekli mahrum olacağız, sürekli yoksunluk duyacağız. Freud'un bize öğrettiği ya da anımsattığı, yaşadığımız en güçlü sevginin, hiç olmadığı kadar sevildiğimiz, sevmeyi öğrendiğimiz sevginin, çoktan ve kesin olarak geride kaldığıdır – ancak sevmeyi öğrenerek ona sadık olabiliriz. Bir tür mateme benzetilebilir ama bizi dünyaya açan bir sütten kesme gibi kurtarıcıdır. Sevilme lütfunu sevme lütfu izler ve ilki diğerini olanaklı kılar.

Sevme lütfu

Lütuf nedir? Hak edilmemiş ve karşılıksız bağış. Başımıza gelen budur. Ebeveynlerimiz bize hayat verdiği için mi? Hayır çünkü bize gebe kalındığında yoktuk ve ebeveynlerimiz büyük ihtimalle o zaman bambaşka bir şey düşünüyordu. Sebep, onların bize sevgi vermiş olmasıdır: Tanımadığımız, bizi tanımayan bir kadın ve bir erkek ilk önce bizi sevdi. Etoloji (özellikle de büyük maymunların gözlemlenmesi) bu ebeveyn sevgisinin, kültür onu kendine tâbi kılıp dönüştürmeden önce kadından erkeğe farklılık gösterdiğini ve dolayısıyla asimetrik olduğunu telkin etmektedir: Dişiler burada erkeklere göre daha büyük ve daha elzem bir paya sahiptir.[10] Modern toplumlarımızda tek ebeveynli ailelerin çoğalması, hiç değilse bu saptamayı ortadan kaldırmamaktadır: Çocuklar babalarına göre daha çok annelerinde yaşamaktadır. Bu, babaların sevemediği (tecrübelerimizle bunun yanlış olduğunu biliyoruz) ya da daha az sevdiği (bu her zaman doğru değildir) anlamına gelmez ama sevgilerinin belki daha az gerekli ya da daha az önemli olduğunu düşünmemi-

10 En azından kara hayvanlarında ("balıklarda ve diğer su hayvanlarında farklıdır"): bkz. Richard Dawkins, *Le Gène égoiste*, Fr. çev. Odile Jacob, 1990, reed. 2003, bölüm IX ("La bataille des sexes"), s. 213-214 ve 220-225. Büyük maymunlar ve insanlarla ilgili olarak, örneğin B. L. Deputte ve J. Vauclair'in "Le long apprentissage de la vie sociale; ontogenèse comportementale et sociale chez l'homme et les singes" bölümü okunacaktır, *Aux origines de l'humanité* içinde, Cilt 2, *Le propre de l'homme*, Y. Coppens ve P. Picq'in yönetiminde, Fayard, 2003 (bkz. özellikle 258-265. sayfalar, "L'attachement mère-jeune"), ayrıca Jared Diamond'un kitabı, *Pourquoi l'amour est un plaisir (L'évolution de la sexualité humaine)*, Fr. çev. Gallimard, Folio Essais, 2010, bölüm IV ve V.

ze olanak verir. Bir çocuğun annesinin olmaması evrensel olarak bir talihsizlik olarak görülür. Babaya sahip olmamak bazıları tarafından bir mutluluk ve şans olarak yaşanmıştır (Sartre'ın *Les Mots*'da dediklerine bakınız). Zaten "babasız, kocasız",[11] dolayısıyla eşsiz toplumlar duyulmuştur ama annesiz toplum duyulmamıştır. Burada bizi aydınlatmak insan bilimlerine düşmektedir. Yine de annemiz, neredeyse her zaman (biyolojik ya da üvey annemiz olması pek önemli değildir; önemli olan, onu anne yapan, kan değil, sevgidir) bizim onu sevmemizden önce –genellikle doğumumuzdan da önce: rahminde olduğumuzu bildiği anda– koşulsuz ve hak edilmemiş bir şekilde bizi sevmiştir. Biz diğerlerinden daha güzel, daha zeki ya da daha kibar olduğumuzdan değil; bizim hakkımızda hiçbir şey, ne olduğumuzu ya da ne olacağımızı bilmiyordu, tek bildiği onun çocuğu olduğumuzdu. Dolayısıyla bu şarta bağlı olmakla birlikte yine de koşulsuz bir sevgi. Bundan daha güçlü, daha güzel, daha sarsıcı ne vardır? Daha göreli, daha eşsiz, daha zayıf ne vardır? Herhangi bir anne, sevgi doluysa (kötü de olsalar hemen hepsi böyledir) beni tüm azizelerden daha fazla etkiler.

Sevgi Tanrı'dan gelmiyorsa nereden geliyor? Seksten ve aileden geliyor. Genellikle annelerden geliyor. Benim annem, tüm anneler gibi kusurlu da olsa, yetersiz de olsa, bazen oldukları gibi patolojik de olsa, sevgiyi açıklamak için, Tanrı olacak bir başka şey hayal etmemi gerektirmeyecek kadar –hastalığa, kırılganlığa, iç sıkıntısına rağmen– sevgi doluydu. Zayıflıkları dahi, geçmişe bakarak, herhangi bir olasılıksız ve anlamsız mutlak kudrete kıyasla, sevgi ve insanlık üzerine bana daha fazla şey öğretmiştir. Kuruntusuz, hatasız, bunaltısız, acısız, duygu karmaşası olmayan bir sevgi var mıdır? Bu sevgi Tanrı olurdu ve hiçbir Tanrı bir annenin yerini tutamaz.

Bu benim küçüklüğümün çok ötesine gider. Kısa süre önce on yılını dünyanın dört bir yanında birçok yerde yaşayarak, işleri gereği acıyla, sıkıntıyla, kimi zaman korkuyla burun buruna geçiren *french doctor*'larımızdan biriyle tanıştım. Ona kendi-

11 Bkz. Hua Cai'nin etkileyici çalışması, *Une société sans père ni mari: les Na de Chine*, a.g.e.

sini en etkileyen şeyin ne olduğunu sordum. Bana şöyle yanıt verdi: "Anneler! Hepsi farklı ama neredeyse her zaman en duygulandıran, en etkileyen, en hayran olunası olan onlar!" Gerçekten de televizyon ekranında benzer sahneler gördüğümde ben de genellikle böyle düşünürüm. Anneleri idolleştirdiğim söylenecek. Tam tersine aslında. Onların kusurlu insanlıkları (yani insanlıkları) hiçbir tanrısallığın yerine geçmez. Benim gözümde, onların insanlıkları, insanların yarattığı tüm tanrılara –Freud'un dediği gibi tüm kılık değiştirmiş Babalara[12]– inanmaktan bağışık tutan olacaktır.

Herkesin yolu farklı; herkesin çocukluğu, onu sürdürme, belki onda teselli bulma, nihayet –ona sadık kalmanın tek yolu olan– ondan çıkma şekli kendine. Sevilme lütfunun ardından sevme lütfu gelir ve ilki ikincisini olanaklı kılar, demiştim. Bu aynı zamanda sevme lütfunun daha önemli olduğunu söylemektir. Bu bir ihsan mıdır? Bir anlamda evet, çünkü kimse buna karar vermez. Sevdiklerimize teşekkürler: Var oldukları ve var olmamıza yardım ettikleri için onlara teşekkürler! Bizi sevenlere ya da sevmiş olanlara da teşekkürler! Sevgi ve minnet yan yanadır. Ebeveynlerimizin bize verdiği en güzel hediye, bizi sevmiş olmaları değil, bunu yaparak bize elimizden geldiği kadarıyla sevmeyi öğretmiş olmalarıdır. Elimizden pek gelmiyor mu? Buna yönelmek, Rilke'ye göre buna tutunmak için bir neden daha ve kimse bunu bizim yerimize yapamaz. Sevginin bir ihsan olduğu söylenebilir ama kesinlikle bir armağan değildir; hiçbir ihsan eden buna yetmez. Bu onun yalnızlık boyutudur: "Zora tutunmak gerekir; yaşayan her şey ona tutunur. Yalnız olmak iyidir çünkü yalnızlık zordur. Sevmek de iyidir çünkü sevmek zordur."[13]

Hiçbir şeyi ya da kimseyi sevmemek daha mı kolay olurdu? Belki. Ama ölü olurduk. Zorluğu da sevmeseydik, yaşamı nasıl sevebilirdik?

---

12 *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, çev. M. Bonaparte, Gallimard, kol. "Idées", 1977, s. 124-125. Ayrıca bkz. *L'Avenir d'une illusion*, IV ve VI.

13 R. M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, 14 Mayıs 1904 tarihli mektup.

İKİNCİ BÖLÜM

Seks ve Ölüm
(Cinsellik Felsefesi)

"Arzu şahini deri bağlarından kurtulmak için didiniyor.
Tek kaşlı aşk, avının üzerine eğiliyor.
Ve ben senin yüzünün değiştiğini gördüm, avcı!"

– SAINT-JOHN PERSE, *Amers*, IX, 3

Giriş

"Güneşe ve ölüme gözünü ayırmadan bakılamaz," diye yazar La Rochefoucauld.[1] Seks söz konusu olduğunda en azından bir fark vardır: Günümüzde pek az erkek ve kadın ona gözünü ayırmadan bakmaktan kendini alıkoymakta ya da korkmaktadır. Peki, cinsellikle ilgili olarak neden bu cümle aklıma geldi de başlığıma girdi – ya da hemen hemen girdi? Çünkü belki üç durumda da –seks, ölüm, güneş– esas olan gözden kaçmakta ya da esas olan gözü kamaştırmakta ama bununla birlikte, belki de bu yanıyla onu büyülemeye devam etmektedir. Esas olan? Can çekişme olarak ölme değil ama hiçlik ya da gizem olarak ölüm. Sıradan bir yıldız olarak güneş değil ama sadece onun bize verdiği, bizi aydınlatan ve gözümüzü kamaştıran ışık, ısı, o olmadan var olamayacağımız enerji. Cinsel organ olarak seks* değil ama işlev, itki, uçurum olarak cinsellik.

Cinsellik mi yoksa arzu mu? Her ikisi de: İlki, ikincisinin bir türü ya da vuku bulmasıdır, diyecektir Spinoza – tersi olmadıkça, diyecektir belki Freud.

Cinsellik nedir? Filozoflar onun hakkında bize ne söyleyebilir? Erotizm bize bizim hakkımızda ne öğretir? Ondan ne tür

1 La Rochefoucauld, *Maximes*, 26, Garnier, 1967, s. 13.

(*) Fransızcada *seks* sözcüğü cinsel organ anlamına da sahiptir – ç.n.

hayat dersleri ya da bilgelik dersleri çıkarabiliriz? Burada mercek altına almayı düşündüğüm meseleler hemen hemen bunlardır ve bu sırayı izlemeyi düşünüyorum.

1

Cinsellik Nedir?

Seks ya da ölüm bizimle başlamaz: İkincisi açık ki neredeyse yaşam kadar eskidir; ilki ise ondan daha az eskidir (yaşam, milyonlarca yıl boyunca, önce aseksüeldi)[1] ama insanlıktan çok daha eskidir. Ölümlülük ve cinsellik, öncelikle türlerin çoğu için geçerli nesnel verilerdir. Ama ancak öznel olarak yaşanabilirler. Ölümde öyledir (ölen, tür değil bireylerdir). Cinsellikte de *a fortiori* öyledir: Doğuran, aşk yapan ya da arzulayan, tür değildir, yalnızca bireyler bunları yapabilir.

Cinsellik nedir? Sözcük Fransızcada ancak XIX. yüzyılda görülür.[2] Kendisi, çeşitli biçimler altında, dillerin en eskisinden çok daha eskidir. Biyolojik açıdan gerçekten de seksüel üremeyle ilgili her şeye *cinsellik* denebilir. Bu kabul çerçevesinde bir botanikçi, ifade her ne kadar bana her zaman tartışma götürür gibi gelse de, bitki cinselliğinden bahsedecektir. Buna karşılık, insan cinselliği için bu tanım hem çok dar hem çok ge-

1 Bkz. Jacques Ruffié, *Le Sexe et la mort*, Odile Jacob, 2000, I. ve II. bölüm. Bir anlamda basit bir bölünmeyle çoğalan bakterilerin bu süreçte gerçekten ölmedikleri doğrudur. İlk saniyede, yeniden üreyemeden (mesela bir çevre değişikliğinden ötürü) yok olurlarsa aynı ölçüde ölümlüdürler.

2 *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey yönetiminde, Le Robert, 1998, "Cinsellik" maddesi. Ayrıca bkz. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, c. II, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, Giriş, s. 9 ve I. bölüm, s. 43.

niş olacaktır: Cinsel edimlerimizin ya da fantezilerimizin çoğunun üremeyle bir alakası yoktur ya da çok dolaylı olarak vardır ve kimi yardımcı üreme biçimleri (klonlamayı bir yana bırakalım), normalde cinsellikten anladığımız şeyden zaman ve mekânda tümüyle ayrı olabilir. Aşk yapmak, çocuk yapmak; fizyolojik olarak ne kadar birbirine bağlı olsa da bu iki etkinlik kavramsal ve fiilî olarak birbirinden bir o kadar ayrıdır. Bu yalnızca bilimsel bir bulgu değildir. Fi tarihinden beri insan cinselliğinin bir verisidir. Artık aşk yapmadan çocuk yapılabilmektedir. Biraz şansla ya da şanssızlıkla, çocuk yapmadan aşk yapabilmek hep mümkündü. Katolik bir genç kızın Meryem Ana'ya, "Günah işlemeden gebe kalmış olan, Tanrı'nın lütfuna erişen Azize Meryem, gebe kalmadan günah işlememe müsaade edin!" diye dua ettiği çok eski bir fıkranın anımsattığı şey budur. Bize çok eskimiş görünen (ve bu arada, İsa'nın hakkında hiçbir şey söylemediğini de belirtelim) İsa'nın bir bakirenin rahmine düşmesi dogmasının, gebelikten korunmayla tuhaf bir şekilde ortak bir noktası vardır: Cinsel birleşme ile döllenmeyi birbirinden ayırmanın iki şeklidir bunlar. Kilise'nin bunların birinde bir mucize, diğerinde bir günah görmesi şaşırtıcıdır. Çok da önemli değil. Bu dogma ve bu ilerleme –mitoloji vasıtasıyla, bilim vasıtasıyla– iki kez ve eşitsiz bir şekilde üreme ve cinselliğin, birinin diğeri vasıtasıyla tanımlanamayacağı iki ayrı işlev olduğunu doğrulamaktadır.

Bir yetiden çok bir işlev

Cinselliğin hem hedef tür bakımından (yani insanlık ama bu, bizim cinselliğimizin hayvan ya da bitki cinsellikleriyle hiçbir ortak noktası olmadığı anlamına gelmez) daha sınırlı hem de kapsadığı olgular bakımından daha geniş bir başka tanımını önereceğim. Cinsellik, sözcüğü en sıradan anlamında ele aldığımızda, üremeden çok (kösnül ve eşeyli gerçekliği içinde, bir insanın bir diğeri için hissedebileceği) arzular ve (cinsel organların ya da diğer erojen bölgelerin sağladıkları) hazlar bütünüyle ilişkilidir. Doğurganlıktan çok erotiklik, üremeden çok zevk

alma, türü devam ettirmekten çok haz almak ya da vermek söz konusudur. Seks, gelecek nesilleri umursamaz. Sevgililer bunu iyi bilir. Tecavüzcüler de.

Cinsellik nedir? Eşeyli olduğundan diğerinin ya da kendi bedeninin zevkine, yalnızca düşsel olarak da olsa bağlı olan duygulanımlar, fanteziler ve davranışlar bütünüdür. Bu tanımın (seksi cinselliğin içine soktuğu için) döngüsel olduğu söylenecektir ama bu döngü, kültür de dahil her şeyin kendisinden geldiği ve hiç kimsenin yakasını sıyıramayacağı doğanın da (bizimki: beden) döngüsüdür. İnsan bedeninin eşeyli olması bir gerçektir. Cinsellik bunu harekete geçirmeye ya da geçirmemeye, kimi zaman ondan zevk almaya olanak verendir. Bir yetiden ziyade bir işlev, bir içgüdüden ziyade bir itkidir.

Yeti ile *işlev* arasında nasıl bir fark vardır? İki kavram birbirine yakındır. Ama ilki daha çok, ortaya kullanılacak, az çok verimli bir araçlar bütününü belirtir; ikincisi ise, bu araçların yöneldiği (mümkünse erekçi olmayan bir şekilde düşünülmesi gereken –bkz. Spinoza ya da Darwin–) amaç üzerinde durur. Örneğin, beslenme ve üreme işlevleri ve sahip olunan ya da olunmayan beslenme ve üreme yetisi. İşlev türe aittir: Birey onu gerçekleştirme yetisine sahip olmadıkça soyut ya da potansiyel bir şeyde kalır. Yeti ise tersine bireye aittir, onda daha büyük ya da daha küçük olabilir: O veya bu işlevi yerine getirmesine, bir başka deyişle onu veya bunu yapmasına (Latince *facultas*, *facere*'den gelir), örneğin düşünmesine, istemesine ya da zevk duymasına olanak veren, mesela organik, araçlar bütünüdür. Yeti bir "iktidardır" (Locke),[3] "aktif güçtür" (Leibniz),[4] "erk"tir (Kant).[5] Yapılamadığında ya da artık yapı-

3 *Essai sur l'entendement humain*, II, VI. bölüm, Champion, 2004, s. 206 ("power") [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, I-II, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, 2000, 534 s.].

4 *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, 1, Garnier-Flammarion, 1990, s. 133.

5 *Anthropologie du point de vue pragmatique*, I, 7 (AK, VII, 140-141, Pléiade, cilt III, s. 958-959). Ayrıca bkz. *Critique de la faculté de juger*, Giriş, III, AK, V, 176-179 (Pléiade, c. II, s. 930-933) [*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2011, 408 s.].

lamadığında dahi işlev, zımni olarak da olsa varlığını sürdürmektedir.

Bir içgüdüden ziyade bir itki

İçgüdü ile *itki* arasında ne fark vardır? Bu iki kavram da birbirine yakındır: doğuştan gelen davranış eğilimi genel kavramının içine girebilir her ikisi de. Ama içgüdü, kullanım şeklini içinde barındıran bir eğilimdir: Biyolojik olarak aktarılan bir beceridir. İtki ise, tersine hiçbir kullanım şeklini, doğuştan gelen hiçbir beceriyi içinde barındırmaz: Bizi belirli bir yönde hareket etmeye iter (bir davranış eğilimidir) ama bize verdiği genetik mesaj türünde, ulaşılacak açık bir sonucu ya da onu elde etmenin bir yolunu kapsamaz. Kendilerine öğretilmesine ihtiyaç duymadan kuş yuva yapmayı, örümcek ağ örmeyi bilir. Bunlar, genlerin yeterli geldiği içgüdüsel davranışlardır. Bu bakımdan insan son derece yoksundur. Doğuştan gelen pek az içgüdüye sahiptir (emme, yakalama...) ve özellikle cinsellik bunlardan biri değildir. Beceriyi kapsamaz. Bu nedenledir ki çocuklar şeyin işlevi ve işleyişi ile ilgili kendilerine onca soru sorarlar (bkz. Freud'un cinsel merak üzerine yazdıkları) ve yetişkinler de onlardan peki geri kalmaz. Cinsel arzu bize nasıl aşk yapılacağını, diğerinin neyi arzuladığını, hatta bizzat kendimizin neyi arzuladığımızı öğretmez. Çiftleşme? Bir itki bizi ona iter. Hiçbir içgüdü bize onu öğretmez. Çocukluk yıllarındaki cehalet, sonrasında kaygı, fanteziler, sorgulamalar, ardından hazırlıklar, sonra keşif, doğaçlama, el yordamıyla ilerleme, adım atma, öğrenme... Belirli bir ustalığa erişinceye kadar, beceriksizlikler, başarısızlıklar, tatminsizlikler, ya da bunaltılarla birlikte böyle gitmesi bundandır. Seksin önceden kurulmuş bir ahengi yoktur. Organlar yaklaşık olarak birbirine uyar. Arzular, fantasmalar, davranışlar her zaman uymaz. Bu bakımdan her erotizm kültüreldir. Bizler hayvanız, ama akılsız değiliz.

Müstehcen ve karanlık

Buradan, insanın doğasının olmadığı ya da insanda doğal bir şey olmadığı sonucuna alelacele varmayacağız. "İnsanın içgüdüleri yoktur, kurumlar kurar," diye yazılır.[6] Öyle; ve evlilik bunlardan biridir. Ama cinsellik değildir: Cinsellik bir içgüdü değildir ama bir kurum da değildir. Tüm kararlardan, kurallardan, kültürlerden önce gelir. Diğer türlü ne karar, ne kural, ne de kültür olurdu. "İnsan, tür değiştirmekte olan bir hayvandır."[7] Kabul edelim. Ama bunu asla bitirmemiştir. Diğer şekilde, artık insanlık olmayacaktı. Akılsız değiliz, bunda anlaştık ama hayvanız ve öyle kalıyoruz. Bu, cinselliğin bize sürekli hatırlattığı şeydir; onu bir hayli rahatsız edici, huzursuz edici, şaşırtıcı, eğlenceli kılandır. Bir günah değil ama bir hayvandan başka bir şey olmamaktan –ben olan, bu eşeyli vücuttan başka bir şey olmamaktan– duyulan utanç gibi, bizde uyandırdığı korkuyla birleşmiş ("*Korktum çünkü çıplaktım. Bu yüzden gizlendim....*")[8] bir itki olan, gerçek ilk günahtır ("Çıplak *olduklarını anladılar...*").[9] *Akıl belki de orada –giyimle, eğitimle, evlilikle–* cinselliği uzağa koyan ve onu daha arzu edilir, daha çekici, daha büyüleyici kılmaktan başka bir şey yapmayan edepte, sıkılmada, yasakta (özellikle ensest yasağı) başlar. "Yunanca *phallos* kelimesinin Latince karşılığı *fascinus*'tur," diye belirtir Pascal Quignard[10] ve Fransızcadaki "fascinant" (büyüleyici) sıfatının kadınların cinsel organı için de geçerli olduğunu düşünenlerimizin sayısı hiç de az değildir. Anlamı nedir? Büyülemek; hayran etmek ve göz kamaştırmak, çekmek ve kımıldayamaz hale getirmek, baştan çıkarmak ve etkisi altına almaktır. "*Fascinus*, bakışı oradan ayrılamayacak şekilde durdu-

6 Gilles Deleuze, "Lycée d'Orléans'da öğretmen", ortaokul öğrencilerine yönelik küçük bir derleme metin kitabına giriş yazısı içinde, *Instincts et institutions*, Hachette, 1953, s. XI.

7 G. Deleuze, *a.g.e.*

8 *Yaradılış*, 3, 10.

9 *A.g.e.*, 3, 7.

10 P. Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, Gallimard, 1994, yeniden baskı, Folio, 2011, s. 11. Ayrıca bkz. III. bölüm ("*Le fascinus*").

rur. [...] Büyülenme, dilin ölü açısının algısıdır."[11] Argo ve edebin anlamı budur: olduğumuz kişiyi, bizi iteni ve çekeni ve bazen de bizim geri ittiğimizi normal, sakin, kibar bir şekilde söyleme ve göstermenin neredeyse olanaksızlığı. "Arzu büyüler":[12] özne için büyüleyici olan nesnesi tarafından büyülenmiştir. Korkmadan ve utanmadan (Latince *pudor*) ona nasıl yaklaşmalı? Her şey, seks doğası gereği müstehcenmiş ya da daha doğrusu, doğada ve aşırı sıradanlığına rağmen, kültürün asla tamamen kabul edemediği, sindiremediği, indirgeyemediği bir şeymiş, gerçekten de bir uçurum kütlesiymiş,[13] arzunun ya da yaşamın kara deliğiymiş gibi gerçekleşmektedir. Bunuel akla geliyor: "*Arzunun şu karanlık nesnesi...*" Kuşkusuz öznesi de ondan daha az karanlık değildir. *Müstehcen, karanlık* (*obscène, obscur*): İki sözcük belki de, sanki gizlenmesi gereken (müstehcen), karanlık ya da üstü açıldığında dahi karartılmış (*obscurus*) ve evcilleştirilmesi denendiğinde dahi tehdit edici (*obscenus*, Latincede öncelikle "uğursuzluk" anlamına gelmektedir) bir şeyde kalmalıymış gibi, gizemli[14] aynı etimolojik kökene sahiptir. Filozoflar Aydınlanma'yı başlatmakta haklılar. Filozofların, Aydınlanma'nın, sayesinde var olduğu o geceyi ("cinsel gece" der Quignard)[15] tümüyle ağartabileceğine inanmaları hata olurdu.

Son derece özgür ruhlu ve bununla beraber son derece edepli bir kişi olan Françoise Sagan, 1972'de yayımlanan bir kitabında, (açıkça pornografik olmayan filmler de dahil olmak üzere)

11 *A.g.e.*

12 *A.g.e.*, s. 74.

13 Bu ifadeyi, Annie Le Brun'ün bir kitabının güzel başlığından alıyorum, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, J.-J. Pauvert, 1986.

14 Sırasıyla türedikleri Latince sözcükler (*obscenus, obscurus*) "Latince'de analiz edilmeye olanak vermemektedir" (Ernout-Meillet, akt. A. Rey, *a.g.e.*), öyle ki etimolojileri "bilinmemektedir" (A. Rey, *a.g.e.*). Her ikisinin de Sanskritçede *skauti* ("örtüyor"), eski İzlanda dilinde *skuggi* ve eski yüksek Almancada *scuwo* ("gölge") olarak görülen bir Hindu-Avrupa kökten türemesi olanaksız değildir. Alain Rey, "İngilizce *sky*, eskiden bulut, ardından 'kapalı gökyüzü', ardından 'gökyüzü'" buradan kaynaklanır diye belirtir. Bu anlamda karanlık, örtülü olandır; müstehcen ise, örtülmesi gereken ya da gerekecek olandır.

15 Son derece güzel bir şekilde resimlendirilmiş kitaplarından birinin başlığıdır bu: *La Nuit sexuelle*, Flammarion, 2007, yeni baskı, J'ai Lu, 2009.

o dönemde yayılmaya başlayan, en azından yayılmayı sürdürdüğü söylenebilecek olan cinselliğin sinematografik sergilenişini ifşa ediyordu: "Gecenin çılgınlığından, karanlıkta fısıldanan sözcüklerden, 'gizden', şu fiziki aşkın dev gizinden ne yaptılar? Şiddet, güzellik, hazzın şerefi, neredesiniz? [...] Bu zamanlarda yüzümüze fırlatılan, bronzlaşmış, solgun, ayakta, oturan, yatan bu tonlarca insan eti, bu paketler ne büyük sıkıntı!"[16] Bununla birlikte, sıkıntı bu kadar büyük olsaydı, bu filmlerin başarısı ve sinemacıların bu sahneleri çoğaltma inadı nasıl açıklanabilir? Zaten o kadar vahim değildir. Bu işte en şaşırtıcı olan –cinsellikte, göstererek, söyleyerek ya da saatlerce hakkında konuşarak, sanki üzerindeki perde tümüyle kaldırılamayacak bir şey varmışçasına– gizin neredeyse el değmemiş şekilde baki kalması ve yapılabilecek tüm teşhirlerine direnmesidir. Pornografik filmler bunun aykırı bir örneğini vermektedir: Erkek oyuncuların ne hissettiğini kimse bilmez (ilintilendirilebilecek tek şey olan boşalmanın kendisi hazla, duygulanışla, hissedilen erotiklikle ilgili hiçbir şeyi kanıtlamaz), kadın oyuncularınki ise hiç bilinmez. Özel yaşamımız bunu doğrular: Kimse en iyi arkadaşlarının (kendileriyle yapmamış oldukları sürece) nasıl aşk yaptığını, bunun onda ne tür bir duygulanışa yol açtığını ya da bundan nasıl bir haz aldıklarını, onda sergiledikleri cüretkârlıkları ya da edeplilikleri bilmez. Seks ya da ölümle doğru dürüst iletişim kurulamaz. Kollarımda sardığım, az sonra haz alacak ya da ölecek şu kadın ya da şu erkeğin ne hissettiğini nasıl bilirim? "Yalnız olduğumuz ölçüde, aşk ve ölüm birbirine yaklaşmaktadır," der Rilke.[17] Fiziki aşk için de doğrudur bu: "Büyük giz" en serbest sevgililere bile direnmektedir.

---

16 *Des bleus à l'âme*, Flammarion, 1972, reed., Le Livre de Poche, 2010, s. 25 [*Ruhumun Acıları*, çev. Murat Aykaç Erginöz, Hürriyet Yayınları, 1973, 137 s.]. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*'nin [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2012, 512 s.] birinci cildinde, cinselliğin "gizinden" bahsediyordu, bunun yanında "dünyanın tüm gizemleri bize çok hafif görünür; bu giz, her birimizde çok küçüktür ama yoğunluğu onu diğer hepsinden daha büyük yapar" (*La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, s. 206).

17 R. M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, 14 Mayıs 1904 tarihli mektup [*Genç Bir Şaire Mektuplar*, çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, 2012, 103 s.].

Ruh ve beden

Kültür, parçası olduğu doğaya karşı inşa edilir, tıpkı hayvanlığa karşı inşa edilen insanlık gibi. Bu, bunların hem dönüşerek (medeniyet, dil, akıl tarafından) hem de el değmemiş olarak (beden yoluyla) varlıklarını sürdürdüğünü söylemektir. Düalizm metafizik bir hatadır ama her birimizin deneyimine hitap eden bir hatadır. Onu yönettiğime, ona direndiğime, ona egemen olduğuma ya da kendimi ona bıraktığıma göre nasıl tümüyle bedenim olabilirim? Bedenim, olduğum şeydir ama tümüyle o değildir çünkü ben hep onu izlemem, onun önünden gidebilir, onu zorlayabilir, kimi zaman ona şiddet uygulayabilirim. Dolayısıyla en azından belirli bir bakış açısıyla, başka bir şey –ruh– olmam gerekir. Şöyle bir görünen bir deri parçası için heyecanlanan, bir fantezi içinde kendini unutan, bir okşama için paniğe kapılan, bir spazm içinde kaybolan ruh! Daha az sıkıntı duyulacaktı. "Bir utanç uçurumunda savrulan ruh, bilfiil hazdır bu," diye yazıyordu Shakspeare.[18] Kuşkusuz ifade, abartılı oluşuyla, tutucu bir eğitimi ele vermektedir. Ama hangimiz kendi çılgınlıklarımız karşısında –bunlar geçtikten sonra– şaka yapmak dışında bunlardan soğukkanlı bir şekilde bahsetmemizi güçleştiren ve en yakın ve sevecen çevremizde bunları anmayı tadına doyulmaz kılan geçmişe dönük bir hayret ya da sıkıntı gibi bir şey hissetmeyiz? Ruh ve beden "bir ve aynı şeydir",[19] benim inandığım şey budur ve nörobilim bunu giderek daha muhtemel kılmaktadır. Ama bu şey eşeyli olduğundan, ruh onun rahatsızlığını, heyecanını, şaşkınlığını, sıkıntısını duyar sürekli. Ruh, bedene hayret eden ve gerçekten de bazen ondan utanandır. Shakespeare ne çok aptaldı ne de çok utangaç. Bu sıkılganlığı yalnızca dinin (özellikle de Yahudi-Hıristiyanlık dininin, diyorlar) açıkladığına inananlar çok naiftir! Ben bu sıkılganlığın dini, en azından kısmen açıkladığına daha kolay inanırdım. Tek korku veren, ölüm değildir. Tek hay-

18 *Sonnets*, no. 129, çev. Pierre Jean Jouve, Mercure de France, 1969, s. 286 ("*Th'expense of spirit in a waste of shame/Is lust in action*").

19 Spinoza, *Ethique*, III, 2. önermenin notu.

rete düşüren, dünya değildir. Edebi, cinselliğin konusunu teşkil edeceği yasaklarla açıklamak, "çözüm olarak sorunun kendisini vermektir".[20] Çünkü bu yasaklar nedendir? Bu yasakları dinle açıklamak isteyen için de aynı şey geçerlidir. Neden diğer organ ya da işlevlerden çok cinsel organı hedef alıyor? Cinsellik, o veya bu dinin farkına varabileceği ya da ifşa edebileceği ama kendi başına açıklayamayacağı, rahatsız edici ya da kendine has özel bir şeye sahip olmalıdır. Zaten şeyin tuhaflığını saptamak için Hıristiyanlık beklenmemiştir. Âdetlerinde son derece serbest olan Antik Yunanlılar bile, cinsellikten bahsettiklerinde, büyük bir ihtiyat,[21] hatta belirli bir kaygı göstermekteydi.[22] Çıplak yaşayan halklar bile aşk yapmak için gizlenirler (büyük maymunlar bunu neredeyse hiçbir zaman yapmaz). Bu, bizde problem teşkil edenin çıplaklık değil, arzu olduğunu doğrular. Cinsel organ değil ama itki, işlev, hayvanlık olarak cinsellik. Ama bizi (sözcüğün biyolojik anlamında) insan yapan ve (normatif ya da kültürel anlamda) bize insanlaşmayı dayatan içimizdeki hayvandır. Seks ve ölüm ne biyolojiden kaçabilir ne de ona indirgenebilir.

Bu hayvanlığın solumada, beslenmede, dışkılamada da kendini gösterdiği söylenecektir. Kuşkusuz. Bunların da belirli bir ihtiyatlılıkla, belirli bir denetimle (nefes alırken gürültü yapmaktan kaçınılır, her önüne gelen yenmez, herhangi bir şekilde yenmez), hatta sonuncusunun gizlice yapılması tavsiye edilmiştir. Ama bu işlevler bizi bütün olarak içine almaz: Zihin onları dışarıdan sakince, yavaş yavaş inceleyebilir ya da –gerçekleştirildikleri anda dahi– tümüyle başka bir şey düşünebilir. Cinselliğin bizi daha az özgür, daha az sakin, daha az kayıtsız bıraktığını teslim edelim! Bu, bizdeki en ele geçirici, unutul-

---

20 Bir başka bağlamda yeniden Michel Foucault'nun derin bir tespiti ele alınıyor, *Histoire de la sexualité*, c. II, *L'Usage des plaisirs*, s. 16.

21 Yine aynı metinde Michel Foucault bunu belirtir, *A.g.e.*, s. 48.

22 M. Foucault, *a.g.e.*, s. 141. Ayrıca bkz. s. 153-155 ve 273-275. Zaten "çağımızın ilk asırlarının filozoflarında görülen cinsel perhizin" (mesela Stoacılarda) köklerinin, Hıristiyanlığınki olacak "en azından, gelecekteki bir ahlakı müjdelediği ölçüde", Yunan felsefesininki olan "eski bir gelenekte" olduğunu göstermek *Histoire de la sexualité*'nin temel katkılarından biridir.

ması, hâkim olunması, medenileştirmesi en güç olan hayvani yandır. Bu, onun cazibesinin bir parçasını oluşturur ve hiç de küçük bir parça değildir. Bir insan için –kendisinde ve ötekinde– olmaktan hiç vazgeçmediği hayvana kavuşmak ne sarsıcı ve hoştur! Bu, medenileşmenin bedeli ve belki de tazminatıdır. Cüce şempanzeler dahi, bunun nasıl bir şey olduğunu bilselerdi, bize imrenirlerdi. "*Hayvanım benim*": Hiçbir hayvanın kullanamayacağı, oldukça sarsıcı bir aşk sözcüğüdür.

Cinsellik bir yeti değil bir işlevdir, bir içgüdü değil bir itkidir. Ne yapma kudretini ne beceriyi içerir. Bu nedenle cinsel eğitime ve kimi zaman seksologa ihtiyaç duyarız. Kuşkusuz felsefe onun yerini almaz. Ama seksoloji –seks söz konusu olsa bile– nasıl bizi felsefe yapmaktan mahrum edebilir?

2

Birkaç Filozof ve Cinsellik

Seks ve ölüm genellikle bize bağlı değildir: Nadiren bunları seçebiliriz, yakamızı sıyırmamız ise imkânsızdır. Daha çok, o olmadan var olamayacağımız temel *bağımlılığımızı* gösterirler. Yaşamak, bağımlı olmaktır: kendi bedenine, dolayısıyla dünyaya; kendine, dolayısıyla diğerlerine. Doğmayı ölmeyi, bir vücuda, özellikle şu vücuda sahip olmayı (ben olmayı), bir cinsel organa sahip olmayı ve özellikle de şu organa sahip olmayı seçmedim. Hep dendiği gibi, yapacak bir şey yok. Transseksüeller ve hadımlar bile bundan sıyrılamaz – başka türlü yapmak ya da onsuz yapmak da onu kabullenmenin bir biçimidir. Bu bakımdan seks ve ölüm olumsallık (yaşamak ve kendi olmak) kadar zorunluluğa (ölümlü ve eşeyli olmak) da temas eder. Birinci tekil kişiye özgü bir kader gibidir. Geriye onu yaşamak, üstlenmek, nihayet mümkünse ondan bir özgürlük payını ele geçirmek kalır. Kimse doğmayı seçmez; eli ayağı yerinde hiçbir yetişkin bunu seçmeden yaşamaya devam etmez. Hiç kimse bir cinsel organa sahip olduğu için suçlu olmadığı gibi, cinselliğiyle tümüyle masum da değildir.

Ölüm konusunda filozoflar, onu abartılı bir şekilde asıl nokta haline getirmekte kolaylıkla anlaşıyorlar ("felsefe yapmak,

ölmeyi öğrenmektir").[1] Cinsellik konusunda ise sıklıkla daha ihtiyatlı, daha dikkatli, hatta açıkça ketumdurlar. Onda ya da bizde aşırı taşkınlık, aşırı körlük, aşırı egoizm, aşırı doymazlık, aşırı şiddet, belki aşırı budalalık. Bu bizim karanlık yanımız. Aydınlanmacıları korkutur.

Filozofların ketumluğu

Şu veya bu filozofta bulunan, özellikle dinî esinli sayısız kınama üzerinde durmuyorum. Başlarda Eros'a ve özellikle tinsel kaldığı sürece oğlancılığa karşı son derece hoşgörülü olan Platon bile yalnızca kösnül hazlara yönelen "bayağı Afrodit"e karşı katı olduğu izlenimini verir. "Göksel Afrodit"in yüce gereklerine boyun eğmediğinde, olduğu şekliyle cinselliği mahkûm etmek anlamına gelir bu (daima platonik olmasa da, Platoncu aşk).[2] *Şölen*'deki ya da *Phaidros*'taki önce hafif olan bu eleştiri zaman içinde giderek sertleşir, öyle ki *Yasalar*'da bir tür püritanizme varır. Cinsel arzu? "Ölçüsüz bir ateş"tir:[3] "Nice insanı nice büyük acılara"[4] atar ki dikkatli olmakta fayda vardır. Kendini ona bırakan, göz diktiğinin ya da "sevdiğinin ruhuna hiç saygı göstermeden, arzusunu doyurmak ister yalnızca".[5] Cinselliğe aşkta hak ettiği yer verilsin, kabul. Vücudun ısınması ve gevşemesi gerekir. Türün ya da ulusun devam etmesi gerekir. Ama bu doğaya uygun (bu, homoseksüelliği dışlar) ve evlilik çerçevesinde olmalıdır![6] Zaten, bu şekilde baskılanmış da olsa

---

1 Ondan hızlı şekilde uzaklaşacak olan Montaigne tarafından popülerleştirilen formül (*Denemeler*, I, 20), fikri Platon'dan (*Phédon*, 64 a-68 c) alan *Ciceron*'a (Tusculanes, I, XXX-XXXI) aittir.

2 İki Afrodit arasındaki (öncelikle mitolojiden gelen, geleneksel) ayrımla ilgili olarak bkz. *Şölen*, 180 d-182 a. Bu ayrımın Sokrates'te, ardından da Platon'da oynadığı rolle ilgili olarak, bkz. Robert Flacelière'in daha önce anılmış olan kitabı, *L'Amour en Grèce*, VI. bölüm, s. 186-196. Aşkın Platoncu kavranışı için, bkz. *Supra*, s. 29 ila 66.

3 *Lois* (*Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, 1998, 2 cilt), VI, 783 a (Bu Platon'un son ve tamamlanmamış yapıtıdır) – s. 195 (c. I).

4 *Yasalar*, VIII, 835 e. – s. 60 (c. II).

5 *A.g.e.*, 837 c. – s. 61 (c. II).

6 *A.g.e.*, VIII 836 a-839 d.

cinsellik, yaşlanan Platon'un gözünde iyiden çok, daha az kötü olarak kalır: Sevgili için, "iffetli sevdiğiyle her zaman iffetli bir şekilde yaşamak"[7] daha iyi olacaktır.

Aziz Augustinus'a ne demeli? Büyük deha ve neden bahsettiğini bilen (Hıristiyan olmadan önce sefihti), *İtiraflar*'ın yazarı cinsellikte "pislik" ve "sefihlik",[8] "kösnül karanlık" ve "alçaltıcı ahlaki düşkünlük", "çürüme" ve "kirli et arzusu",[9] genç Augustinus gibi kendisine teslim olanları "şeytani haz"[10] ve "günah uçurumuna"[11] dalmış "tiksinç ve alçak" bir varlık yapan "hassas varlıklara sürtünme sefil ve ateşli isteği"[12] dışında bir şey görmez. Bunca nefret neden? Çünkü şehvet günahtan doğar ve onu daha da büyütür, diye açıklar Aziz Augustinus.[13] Adem ve Havva, ilk günahtan önce, gerçekten de kargaşa ve göz dikme olmadan, fiziki olarak da dahil "iffetli bir aşkla" birleşebilirdi: "İstençleri yetiyordu, hazzın cazibesi ruh ve bedenin değişmez dinginliğini hiç bozmuyordu".[14] Ereksiyon bile o zaman bugün olduğu gibi "haz isteğine" değil, "istencin kararına" boyun eğiyordu.[15] Masumiyetle birlikte bu dinginliği de yitirdik: "İnsan doğasının itibarını zedeleyen"[16] ve Tanrı'nın lütfu olmadan, "şehvetin yapışkanından"[17] kopmamızı imkânsız kılan bu *libido*ya (Aziz Augustinus cinsel arzuyu belirtmek için bu sözcüğü kullanıyordu) tutsak olduk. Evlilik dahi ondan yakasını sıyıramaz: Bekâret daha iyidir,[18] cinsel perhiz da-

7 *A.g.e.*, 837 c-d.

8 *Confessions*, III, 1, çev. J. Trabucco, G.-F., 1964, s. 49.

9 *A.g.e.*, II, 1-2, s. 37-38; X, 30, s. 232.

10 *A.g.e.*, II, 1, s. 37.

11 *A.g.e.*

12 *A.g.e.*, III, 1, s. 49.

13 *Tanrı Devleti*, XIV, 21 (çev. L. Moreau ve J.-Cl. Eslin, Seuil, "Points-Sagesses" kol., 1994, II. c. s. 181).

14 *A.g.e.*, XIV, 26, s. 188-189.

15 *A.g.e.*, Ayrıca bkz. 23, s. 183-184 ve 24, s. 185-186 ("Erkek ekmiş, kadın toplamış, gerektiğinde, gerektiği kadar: Organlar, hazzın cazibesine değil, istencin hareketine boyun eğmiş").

16 *Cité de Dieu*, XIV, 20, s. 181.

17 *Confessions*, X, 30, s. 232.

18 Aziz Augustinus, *Du bien conjugal*, XI, 13 (Editions Saint Remi, 2005, s. 21-22).

ha iyidir[19] ve "evlilik ödevi" (çocuk yapmak için değil de) "şehveti tatmin etmek için" yerine getirildiğinde, eşler arasında dahi "bir günah"[20] olarak kalmaktadır – bu, "hafif günah"[21] sayılmakla birlikte, düşüşten itibaren doğamızın sapkınlığını daha az gösteriyor değildir.

Sofu iffeti mi? Dine dönenin nedameti mi? Piskopos hiddeti mi? Bu karikatürümsü düzeyde, kuşkusuz öyle. Ama cinsellik yalnızca dindarları huzursuz etmemektedir. Benim gözde filozoflarım bile ona kuşkuyla yaklaşmaktadır. Ilımlı ve ihtiyatlı Epiküros onda kuşkusuz doğal ama zorunlu olmayan bir arzu görmektedir (bu arzuyu tatmin etmeye çalışmadan yaşanabilir ve hatta mutlu olunabilir).[22] "İnsan ondan zarar görmeden kurtulursa kendini mutlu saymalı!"[23] diyordu. Bununla birlikte pek ahlak dersi vermeyen Spinoza daha hevesli değildir. (Genellikle "şehvet" ya da "cinsel istek" olarak çevrilen) *Libido* nedir? "Vücutların birleşmesi arzusu ve aşkıdır" (*cupiditas et amor in commiscendis corporibus*"),[24] bir başka deyişle cinsel birleşme (*coeundi*)[25] arzusu ve aşkıdır. Bu *libido*, tümüyle mahkûm edilmemekle birlikte, *Etik*'te en hafif deyişle pek öne çıkarılmaz (oysa "ruhun gücünü"[26] gösterdiğinde iffetlilik öne çıkarılmıştır) ve evliliğin kendisi ancak üremeyi, ardından da çocukların eğitimini hedefliyorsa ve kadın ile erkek arasındaki aşkın, yalnızca güzelliklerinden çok eşlerin "iç özgürlüğüne" borçlu olması şartıyla akla uygundur, diye belirtir Spinoza.[27] Bu son noktada Spinoza'yla hemfikirim. Ama sonuçta bu

19 *A.g.e.*, VI, 6 (*a.g.e.*, s. 10). Ayrıca bkz. *Confessions*, X, 30, s. 231.

20 *A.g.e.*

21 *A.g.e.*

22 Bkz. Epiküros, *Lettre à Ménécée* 127-128 ve Diogenes Laertios, X, 6 ve 118 (Pléiade, "Les Epicuriens", s. 4-5 ve 43). Ayrıca bkz. Marcel Conche'in yorumları, kendisinin hazırladığı Epiküros baskısında s. 65-67 (PUF, 1987).

23 Diogenes Laertios, X, 118. Bu, bilgenin evlenmesini ve çocuk yapmasını engellememiştir (*a.g.e.*, 119).

24 *Ethique*, III, duygulanımların 48. tanımı. Ayrıca bkz. açıklama.

25 *A.g.e.*, açıklama ve III, 56. önerme, not.

26 *Ethique*, III, 56. önermenin notu ve duygulanımların 48. tanımının açıklaması.

27 *Ethique* IV, Ek, XIX ve XX. bölüm. Alexandre Matheron dahi, herkesçe bilinen yeteneği ve bilgisiyle, bu metinleri göreli banalliklerinden çıkarmakta

bize cinsellikle ilgili fazla bir şey öğretmiyor. Aynı yazar, *Traité de la réforme de l'entendement* adlı yapıtında, ruhun "bir başka iyiyi düşünmeyi en üst noktada engelleyen" bir kösnül arzu ve "cinsel hazzı"[28] takip eden "aşırı hüzün" tarafından ele geçirilmesinden bahsediyordu. İlk nokta daha fazla geliştirilmeyi hak ediyordu; ikincisi ise çok iyi bilinen ve oldukça tartışılır klişeyi pek aşmamaktadır ("*Post coitum omne animal triste*"). Cinsellik ve Spinoza daha iyisini hak ediyordu.

Montaigne, hazdan acısızlığa

Seksten olması gerektiği gibi, ona uygun düşen şevkle, neşeyle, derinlikle, özgürlükle, açık görüşlülükle ve neşeyle bahseden, bildiğim neredeyse tek kişi Montaigne. "Organlarımın her biri, diğerleri kadar bana aittir; ama hiçbiri beni bu organım kadar tam erkek [kadın] yapmıyor."[29] Çünkü, İskender'in görmüş olduğu gibi,[30] bizi tanrılardan ve bir cinsiyeti diğerinden ayırır. Doğa erkeklere "dik başlı ve zorba bir uzuv", kadınlara "doymak bilmez ve kör bir hayvan" vermiştir, her ikisi de "besini zamanında verilmezse çılgınlaşır".[31] Bunları tatmin etmeyi reddetmek neden? Bir yetişkin için, zırh taşımak bakireliği taşımaktan daha kolaydır; iffetlilik antların en zorudur;[32] iktidarsızlık "çok büyük bir yaradır".[33] Montaigne'de sahte bir iffet hiç yoktur:

> "Bu kadar doğal, bu kadar gerekli ve bu kadar meşru cinsel eylem, hakkında utanmadan konuşmaya cesaret edemeyecek ve

---

zorlanmıştır: "Spinoza et la sexualité", *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Vrin, 1986, s. 209 ila 230.

28 *Traité de la réforme de l'entendement*, 1 (Appuhn) ya da 3-4 (Koyré).

29 *Denemeler*, IV, 5, "Virgilius'un Dizeleri Üzerine", s. 111.

30 *A.g.e.*, s. 101.

31 *A.g.e.*, s. 82 (Platon'un *Timaios*'u anıştırılmaktadır, 91 a-d).

32 *A.g.e.*, s. 84.

33 *A.g.e.*, s. 111. "Beklenmedik bir âcizlik" kuşkusuz aşırı aşk tutkusuyla açıklanabilir, "bilmediğim bir kaza değil" diye ekler Montaigne 1588 baskısında (I, 2, s. 13 ve not 6). Ama yaşlılık, der, daha az tutkulu ve daha süreğen aynı sonuca varabilir: bkz. IV. kitabın V. bölümünü açan (s. 62-66) ve kapayan (s. 111-121) güzel ve hüzünlü açımlamalar.

ciddi ve derli toplu sohbetlerden dışlanacak kadar erkeklere ne yaptı ki? Korkusuzca söylüyoruz; öldürmek, çalmak, ihanet etmek sözlerini söylüyoruz ve bu eylemden fısıltıyla bile söz etmeye cesaret edemiyoruz."[34]

Yine de cinsellik kesinlikle bir diğeri gibi bir konu değildir! "Ağzı hayli bozuk" Montaigne dahi davranışlarında oldukça edepli, hatta çekingen olduğunu itiraf eder.[35] Bu "utangaçlık"[36] ya da edep neden? Eğitiminden ötürü mü? Kuşkusuz. Ama ayrıca çünkü "geleneğimizin kapalı olmasını buyurduğu uzuvlar ve eylemler",[37] bize boyun eğmediğinden[38] öncelikle bizim olmayan ve yine de bizi tümüyle ele geçiren bir gücü açığa çıkarırlar bizde. Bu bakımdan cinsel organ sıradan bir organ değildir. Spinoza'nın da belirteceği gibi zihni ele geçirme ve böylece onu küçültme gibi eşsiz bir yetiye sahiptir ve onu daha fazla büyülediği ölçüde bu artmaktadır:

"Hayvanlar gibi biz de yiyip içiyoruz ama bu yine de aklımızın görevini yerine getirmesini engellemiyor; onların üzerindeki üstünlüğümüzü koruyoruz. Diğer görevler her türlü düşünceyi boyunduruğu altına alırlar ve buyurucu yetkileriyle Platon'daki her türlü tanrıbilimi ve felsefeyi yerle bir ederler; o bu durumdan yine de şikâyet etmez. Siz her yerde utanma duygusuna sahip olabilirsiniz, tüm öteki etkinlikler edeplilik kurallarını göz önünde bulundurur; bir başkası kusurdan ya da gülünç olmaktan başka bir şey düşünmez. Şu halde bu eyleme bilgece ve ölçülü bir yöntem bulun bakalım!"[39]

---

34 *A.g.e.*, s. 69.

35 I, 3, s. 27 ve IV, 5, s. 89. Zaten Montaigne, her ne kadar bugün söylediğimiz gibi doğadan ziyade kültüre borçluysa da "edeplilik güzel bir erdemdir" der (I, s. 148).

36 I, 3, s. 27.

37 *A.g.e.*, s. 27.

38 II, 6, s. 55: "Herkes deneyimiyle bedeninin birçok bölümünün çok sıkça iradesi dışında harekete geçtiğini, dikildiğini ve çöktüğünü bilir. Öyle ki üzerimizde oluşan ve bizi sadece görünüşte etkileyen bu hareketlerin gerçekten bize ait olduğu söylenemez."

39 IV, 5, s. 101.

Cinsellikte temel bir çelişkili bir birliktelik vardır. Epiküros, daha önce belirtmiş olduğum gibi, onda, kuşkulanmanın akıllıca olduğu "doğal ama zorunlu olmayan bir arzu" görür. İfadeyi alıntılayan Montaigne[40] bunun aksini söylemez. Başka bir yerde şu görülür: "Doğa, bir yandan bu tüm işlevlerinde en soylu, en zevk verici ve en keyiflendirici arzuya bağlamış olarak bizi ona itiyor; ama öte yandan edepsiz ve namusa aykırı bir şey gibi bizi onu suçlamaya yöneltir ve ondan kaçmaya zorlar, yüzümüzü kızartır ve ondan uzak durmamızı salık verir!"[41] Montaigne'de ne aşırı edeplilik ne iyilikçilik görülür. Çok genç bir yaşta bekâretini kaybeden,[42] oldukça ileri bir yaşta (otuz iki yaşında) evlenen ve kendinde "eğlenceye düşkün bir mizaç"[43] gören Montaigne kendisini "kıskıvrak yakalayan zevke pek özgürce ve pek düşüncesizce" atılacak[44] zamanı hep bulmuştur. Karanlığın, bunaltının, tatminsizliğin payını daha iyi ölçer yalnızca. Lucretius'un en güzel dizelerinin iki tanesini alıntılar: "Güzelliklerin kaynağından bile bizi bizzat güllerin ortasında hüzünlendiren bir acılık yükselir." Ve ekler: "En üst düzey zevkimizin iniltiyle ve yakarışla bir parça benzerliği vardır. Sonuçta, kederden öldüğü söylenmiyor muydu? Ve zaten, buna tam bir esinlenmeyle hayal ettiğimiz zaman, hastalığı ve acıyı, kederi, gevşemeyi, zayıflığı, çöküşü, maraziliği anıştıran sıfatlar ve nitelemeler dolduruyoruz. Bu da zevkle acının ne derecede aynı kanı ve tözü paylaştığını gösteriyor."[45] Öte yandan tüm bedenin belirsiz süreli bir orgazmını hayal edelim: Kimse buna dayanamayacaktır![46] Olağan hazza gelince, ne kadar anlık ve canlı olursa olsun, o da "sıkıntısız ve kolay" değildir: "Uykusuzlukları, perhizleri ve yorgunlukları var, ter ve kan var; daha-

40 II, 12, s. 153.

41 IV, 5, s. 101.

42 IV, 13, s. 315.

43 "Benim gibi eğlenceye düşkün mizaçta olanlar": IV, 5, s. 71. Ayrıca bkz. IV, 3, s. 44: "Benim gibi bedeni çok önemli rol oynayan insanlar".

44 IV, 13, s. 315.

45 III, 20, s. 83. Lucretius'un alıntısı kuşkusuz *De rerum natura*'dan yapılmıştır, IV, 1133-1134.

46 *A.g.e.*, s. 85.

sı özellikle her türden keskin acılı tutkuları ve kendi bakımından cezaya eşit pek ağır bir bıkkınlık da eksik değil."[47] Cinsellik masum bir oyalanmadan çok farklı bir şeydir. Ona şüpheyle yaklaşan dinler belki de tümüyle haksız değildir.[48] Ne de onu yaparken gizlenen halkların çoğu.[49] Bu, onu mahkûm etmek için bir neden değildir ("Bizi yaratan eylemi hayvani olarak adlandırmakla iyice aptallık yapmıyor muyuz? Kendinden tiksinen, zevkleri kendine zehir eden kendini bedbaht sayan insan ne korkunç bir hayvandır!"),[50] hele onu kendimize yasak etmek için hiç değildir (Montaigne yaşlandıkça onu uyandırmak için daha fazla çaba harcar).[51]

Cinsellik nedir? Öncelikle biyolojik, hatta fizyolojik bir işlevdir. Edebiyat bir yana bırakılırsa, "Eninde sonunda aşk, arzulanan öznede doyuma ulaşmaktan başka bir şey değildir. Venüs aşırılık ve ölçüsüzlükten zararlı hale gelen boşalma zevkinden başka bir şey değildir."[52] Çok doğal. Lucretius aynı şeyi söyleyebilirdi ve hemen hemen söylemiştir de. Ama yine onun söylediği gibi, hayvanlar için olduğu gibi insanlar için de daha önemli bir şey yoktur: "Dünyanın tüm hareketi bu çiftleşmeye gider ve bunda özetlenir; her yana yayılmış bir şey, herkesin baktığı bir merkez bu."[53] En azından, bedensel daha güçlü bir haz yoktur.[54] Erkek için olduğu kadar kadın için de daha

47 I, 20, s. 107.

48 IV, 5, s. 102.

49 *A.g.e.*, ve devamı. Ayrıca bkz. II, 12.

50 *A.g.e.*, s. 102 ve 103.

51 Bkz. örneğin *a.g.e.*, s. 62-65.

52 *A.g.e.*, s. 100. Kadınlar da erkekler kadar, hatta onlardan da fazla olarak bu zevke erişirler: Aşk meselelerinde kadınlar, erkeklerle kıyaslanmayacak kadar "yetenekli ve arzulu"dur (*a.g.e.*, s. 77). Zaten, diye ekler Montaigne, "erkekler ve kadınlar aynı kalıptan çıktılar; öğrenim ve uygulama dışında aralarında büyük fark yok." (III, 5, s. 120). Ayrıca, "Bir cinsiyeti suçlamak, ötekini hoş görmekten daha kolaydır," sonucuna varır Montaigne (*a.g.e.*).

53 *A.g.e.*, s. 80. Montaigne burada da Lucretius'a yakındır: bkz. (Montaigne'in zaten alıntılamaktan zevk duyduğu, örn. *Ibid*, s. 70 ve 96) *De rerum natura*'nın I. ilâhîsini açan ünlü "Hymne à Venus".

54 Yemeyi ve içmeyi de seven Montaigne cinsellikte "bedenin yegâne gerçek zevklerini" görür. "Öteki hazlar buna kıyasla oldukça zayıftır.": II, 2, s. 20. Cinsel arzu ve hazzın istisnai gücü, başta Platon olmak üzere filozofların ço-

doyumsuz,[55] daha yakıcı,[56] gençlikte aşılması daha güç bir başka arzu yoktur. "Cupido acımasız bir tanrıydı; o, iman ve adalete karşı savaşmayı oyun haline getirmiş; gücünün başka bir güçle çarpışması ve tüm kuralların kendi kurallarına boyun eğmesi onun zaferidir."[57] Eros barbar ve zorba bir tanrıdır. Bizim uygar iddialarımızla ne çelişki ama! Seks lafı ağzımıza tıkıyor, Montaigne'in son derece yaratıcı ve hoş bir dille altını çizmekten hoşlandığı şey budur. Cinsellik üzerine, bildiğim en güzel metinlerden biridir bu:

> "Sokrates için aşk, güzellik aracılığıyla bir üreme arzusudur [bu, Platon'un *Şölen*'ine göndermedir, 204-208]. Bu zevkin gülünç gıdıklanmasını, Zenon ile Cratippus'ta aşk eyleminin en tatlı anında şu denetimsiz azgınlığı, şu öfke ve zalimlikle tutuşan yüzü kışkırtan saçma, beyinsiz ve düşüncesiz hareketleri ve sonra da bunca delice bir eyleme eşlik eden şu ciddi, katı ve esrik davranışı her zaman gülünç bulurum. Aynı zamanda da büyük zevklerimizle, müstehcenliklerimizin birbiriyle nasıl kaynaştığını, yüce hazza sıkıntılı ve acıklı şeylerin, bir tür acının nasıl eşlik ettiğini görüyorum; o zaman, Platon'a inanıyorum; insanın Tanrılar'ın oyuncağı olduğunu iddia ederken gerçeği söylüyor ve doğa bizimle alay etmek için, bize bizi eşit kılıp, delilerle bilgeleri, hayvanlarla bizi özümsemek için eylemlerin en karışığını ve en sıradan olanını bıraktı. En ince düşünceli ve en bilge insanı bu durumda tasavvur ettiğim zaman onun bilgeliği ve düşünürlüğü yalan geliyor."[58]

Narsisist bir yara olarak seks; hem iradeyi hem aklı küçük düşürür.[59] Kadınlar gibi yalnızca arzularının şiddetiyle değil

---

günda görülen bir saptamadır: bkz. örneğin *République*, III, 403 a ve *Lois*, VI, 783 a.

55 IV, 5, s. 78.

56 *A.g.e.*, s. 90.

57 *A.g.e.*, s. 95.

58 *A.g.e.*, s. 100-101.

59 *A.g.e.*, s. 100-101. Bu, Aziz Augustinus'da (*Cité de Dieu*, XIV, 16, s. 175-176) ve Akinolu Thomas'ta görülen bir tespittir, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 151, madde 4, çözüm 3 (*a.g.e.*, c. III, s. 857). Aristoteles, cinsel haz öyle canlı

ama ayrıca şu durumla karşılaşan erkekler için, özellikle doğrudur bu: "Bu organda başına buyruk özgür bir tavır görürüz. Hayatımıza tedirgin edici bir şekilde karışır; ona gereksinmemiz olduğunda bizi güçsüz bırakır, isteklerimize inat ve ısrarla itiraz eder."[60] Montaigne, daha az zevk veren diğer organların durumunun da bu olduğunu ve bunun, Montaigne'in hoş bir şekilde "müvekkilim"[61] dediği organının "zevkteki önemi ve işlevindeki tatlılığı" ortadan kaldırmayacağını ekler hemen sonra. Bununla birlikte doğa kadınları "sürekli bir yetenekle donatmıştır; bu yetenek bizde çok daha nadir olan bir yetenektir ve belirsizdir".[62] Yaşlılık da işleri pek düzeltmez, tespitinde bulunur bizim ellilik adam.[63]

Fazlası var. *Denemeler*'de, Freud'un "ölüm itkisinin varlığına inanmamız için en güçlü sebeplerden birini" gördüğü "nirvana ilkesi" dediği şeyin öngörüsüne benzer bir şey karşımıza çıkar.[64] Viyanalı doktora göre arzu, gevşemeyi, yatışmayı, önceki duruma dönüşü, dolayısıyla kendi yok oluşunu –ölümü ya da nirvanayı– hedefleyen "hoşnutsuzluk veren bir gerilimdir."[65] "Nirvana" sözcüğünü bilmeyen ve ölümü pek cazip bulmayan Montaigne daha ziyade acının var olmamasından ya da dinginlikten bahseder. Bu onun Epikürosçu yanıdır: "Rahatlık dediğimiz, rahatsızlığın olmamasıdır sadece. İşte aşırı hazzı en fazla öven felsefe okulu [Epikürosçuluk], bunu yine de acının var olmama-

---

ki "kimse onu hissederken hiçbir şey düşünemez" der (*Ethique à Nicomaque*, VII, 12, 1152 b, çev. Tricot, Vrin, 1979, s. 365-366).

60 *Denemeler*, *A.g.e.*, I, 21, s. 130.

61 *A.g.e.*, s. 131.

62 IV, 5, s. 108. İnisiyatifi alanın erkek olduğu da doğrudur, der Montaigne (*a.g.e.*).

63 IV, 5, s. 62-65 ve 110-121. "Virgilius'un Dizeleri Üzerine" bölümü 1586'ya doğru yazılmıştır: Montaigne elli üç yaşındaydı. Bu yaş, o dönemde ve özellikle de sağlığı iyi olmayan bir adam için (diğer şeylerin yanı sıra böbrek taşından, nefretik kolikten mustariptir) hayatının altın çağı olmanın uzağındadır. Montaigne seksi ve genç kadınları, doğayı yaşlılıkta bize "haksızlık ettiğini ve nahoş" davrandığını düşünecek kadar sever: Doğa "bu çağı, onu daha fazla gülünç hale getirmeden sefil hale getirmekle" yetinmeliydi (s. 110).

64 Freud, "Au-delà du principe de plaisir", VI, *Essais de psychanalyse*, Laplanche-Pontalis çevirisinin 104. sayfası, Payot, 1981.

65 "Au-delà du principe de plaisir", I, *a.g.e.*, s. 43.

sı diye tarif etti. Hiç ağrısı olmamak insanın umut edebileceği en büyük iyiliktir."[66] Epiküros'un dinginlik içinde haz (cinsel olarak, orgazmı takip eden haz) dediği şey buydu. Bu, hareket içinde hazzın, daha canlı ama kendi yatışmasına yönelen – bu nedenle hareket vardır– bir hazzın da var olmuş olmasını önlemez. Boşalmanın "tez ve aceleci hazzı"[67] bunun bir örneğidir:

> "Çünkü bu uyarma, bazı zevklerden duyulan, bizi basit iyi bir sağlıklılığın ve acının yokluğuna taşıyan bu büyük istek, bu etkin, değişken, nasıl söyleyeyim pek bilmiyorum, kavurucu ve yıpratıcı şehvet gerçekte sadece tek bir hedefi, acıdan kaçınmayı gözetir. Bizi kadınlara doğru taşıyan ateş, yakıcı ve çılgınca arzunun bizde neden olduğu sancıyı kovalamaya çalışmaktan başka bir şey yapmaz; bu bedensel ateşi dağıtmak için hafifletmeyi ve dinlendirmeyi ister ancak."[68]

Acının yokluğu ilkesi... Montaigne'e göre bu bir mahkûm ediş olmanın çok uzağındadır. Bedenin bilgeliği vardır ("Eğer sadelik bizi acının yokluğuna doğru götürüyorsa, aslında koşulumuz için çok mutlu bir duruma doğru yola çıkarmaktadır")[69] ve bu bakımdan cinsel arzu, kendisine eşlik edebilen ya da ondan doğabilen ama tatmin edildikten sonra hemen hiç hayatta kalmayan aşk tutkusundan genellikle daha bilgedir. Platon'u ve Schopenhauer'i önceden haklı kılan budur. Yalnızca yoksun olunan tutkulu bir şekilde sevilir; artık yoksun olunmayandan sıkılınır. Aşk, "bizden kaçanı arzuladığımız çılgınca bir arzudur sadece [...]. Dostluk sınırları içine girdiği andan itibaren, karşılıklı isteklerin uzlaşması haline gelir, baygınlaşır ve güçten düşer, zevkini çıkarma onu tüketir çünkü o bedensel bir amaca sahiptir ve doyuma ulaşır."[70] Tutku yokluktan beslenir;

---

66 II, 12, s. 176.

67 IV, 5, s. 104. Montaigne, "benimki gibi doğuştan aceleci olanlar" için bu özellikle doğrudur der (*a.g.e.*).

68 II, 12, s. 176.

69 *A.g.e.*

70 I, 28, s. 224. Bununla birlikte gerçek arkadaşlık bunun istisnasını oluşturur – ki bu da belki çifte bir şans bırakır. Üçüncü denememde buna yeniden değineceğim.

çift ise mevcudiyetten. Bunlar süreğen bir şekilde nasıl bir arada bulunabilir?

O halde Lucretius'un istediği gibi, aşk olmadan aşk yapmak mı gerekir[71]? Hayır: "Sevgiden yoksun bir bedenin benimki olabileceğini hayal etmek beni dehşete düşürür. Aynı şekilde rızası ve arzusu olmadan bir bedenle sevişildiği zaman, ruhsuz bir bedenle sevişildiğini söylüyorum".[72] Tecavüz onu tiksindirir.[73] Çapkınlık da pek imrendiği bir şey değildir. "Aşk ve duyguları katmadan, oyuncular gibi" aşk yapan kişiler "bundan güzel bir ruhu etkileyebilecek ya da doyuracak hiçbir sonuç umut edemezler".[74] Aşk, kösnül dahi olsa, "bağa ve uyuma" [karşılıklılığa] ihtiyaç duyar. Tek başına zevk almak? Bu, yarım yamalak zevk almaktır: "Benim verdiğim zevk, hayalimi, hissettiğimden daha tatlı okşar".[75] Zevk vermeden zevk almak? Yalnızca "yüce gönüllü olmayan biri" bununla yetinebilir.[76] Acıyarak zevk vermek? Bu düşünülebilir ama Montaigne buna daha fazla razı olmuş değildir: "Sadakayla yaşamaktansa hiç yaşamamayı tercih ederim".[77] Karşılıklı zevk ve sevgi tek başlarına cinselliğe en yüce değerini ya da en insani değerini –yine aynı kapıya çıkar– verir. Evlilik mutlaka onlara en uygun olan değildir (Montaigne, tıpkı çağdaşları gibi aşk evliliğine pek inanmaz);[78] ama kayıtsızlık ya da yalan daha da az uygundur.[79] Bizim soylu beyimiz bir Sade'ın ya da bir Don Ju-

71 *De rerum natura*, IV, 1058-1075. dizeler (Montaigne örneğin IV, 4, s. 56'da kesin olarak bu bölüme gönderme yapar). Lucretius'ta aşk ve cinsellik üzerine, bkz. *Le Miel et l'Absinthe (Poésie et philosophie chez Lucrèce)* başlıklı kitabım, Hermann, 2008, reed. Le Livre de Poche, 2010, VI. bölüm ("La Vénus vagabonde").

72 IV, 5, s. 105.

73 Bkz. örneğin II, 3, s. 34.

74 IV, 3, s. 44.

75 IV, 5, s. 118.

76 *A.g.e.*

77 *A.g.e.*

78 Bkz. örneğin I, 30, s. 238-239 ve III, 5, s. 71-78. Bu meseleye tarihsel bir yaklaşım için, bkz. J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'IOccident (Evolution des attitudes et des comportements)*, Seuil, 1981, réed. Coll. "Points-Histoire", 1986. Felsefi bir yaklaşım için, bkz. Luc Ferry'nin güzel kitabı *La Révolution de l'amour*, Plon, 2010, özellikle 98-152. sayfalar.

79 IV, 5, s. 67-70.

an'ın zıddıdır. "Sefahat" yine de kabul edilebilir ama "nankörlük, ihanet, kötülük ya da gaddarlık, hayır".[80]

Seks en az fizyoloji kadar zihinle de ilgilidir. Bu bakımdan sonsuzluğa yaklaşır ya da daha doğrusu ona meyleder, kuşkusuz ona erişemez: "Bu yalnızca bedensel bir tutku değildir. Açgözlülükte ve tutkuda nasıl sınır olmazsa, cinsel istekte de sınır yoktur. Doyumdan sonra bile canlılığını sürdürür. Ne doymak bilir, ne de bir son, o her zaman sahip olduğunun ötesine gider".[81] İhtiyaç değil, arzu mantığı. Gerçek değil, imgelem mantığı. Bunun da zayıflığı vardır, bedeninkinden çok ruhun zayıflığı. Bu, "aşk konusunda en kaba saba kişilerin en iyi ve en aranan kişiler olmasını ve bir katır sürücüsünün aşkının sıkça kibar bir adamınkinden daha iyi kabul edilmesini"[82] açıklayabilir. Bu durum eğer "bu kibar adamdaki ruhsal bunalım bedensel güce zarar veriyor, onu yorgun bırakıp tüketiyor"[83] değilse başka nereden kaynaklanabilir, diye sorar Montaigne. Entelektüeller için alçak gönüllülük dersi olarak seks... Bununla birlikte bizde "ne bedensel ne ruhsal hiçbir şey yoktur ve haksız yere bir insanı diri diri ikiye bölüyoruz".[84] Fiziki olanlar da dahil hazlarımız yalnızca –onunla ilgili karara varan– ruhumuz için değerlidir. "Pahalılık besinlere lezzet verir";[85] ayartma ise cinsel ilişkiye.[86] Montaigne'de ne romantizm, ne kinizm

---

80 IV, 5, s. 114. La Boétie'nin ölümünün onu soktuğu depresif çöküntüden kurtulmak için "bilerek ve isteyerek, yaşının da yardımıyla" âşık olur (otuz yaşındadır) ve bu gerçekten de iyi gelir: Aşk onu "rahatlattı ve dostluğun neden olduğu derdi" ve yası ondan aldı (IV, 4, s. 56). Bununla birlikte bu (ötekine söylenen) bir yalandan ziyade (kendini) kandırmadır. Montaigne, sevdiği ya da arzuladığı kadınlara "yerine getiremeyeceği sözü vermemiş ve borçlu kalmamıştır": "Kadınlara sevgimi olduğu gibi hissettirdim ve duygularımdaki çöküşü, gücü ve doğuşu, bunalımları ve yatışmaları bütün içtenliğimle gösterdim. Çünkü sevgide insanın tavrı hep aynı kalmaz... Eğer onların yakınmalarına meydan verdiysem, bunun nedeni modern ölçülere göre aptalca bir aşk bulmalarıydı. Bana verilen sözlerden kolayca vazgeçilen yerlerde ben sözüme bağlı kaldım" (IV, 5, s. 113).

81 IV, 5, s. 109.

82 II, 12, s. 174.

83 *A.g.e.*

84 IV, 5, s. 116.

85 *Denemeler*, IV, 5, s. 105.

86 *A.g.e.*, s. 104-106.

(sözcüğün sıradan anlamında) vardır. Aşk "sert gerçeğe çok az, boş ve ateşli düşlere çok fazla karışan bir tutkudur; hem bedelini ödemek hem de tadını çıkarmak gerekir."[87] Filozoflar, tutkuyu mahkûm eden aşırı bir katılık ve "insanlıkdışılık" sergiler.[88] Bu "uyandırılmış, canlı ve şen çalkantı" yalnızca "deliler için zararlıdır" ve "durgun ve uyuşuk aylaklıktan" ya da "yorucu ve üzücü işten" daha iyidir.[89] Aşksız seks? Bu, dürüst ve yiğit bir adamı tatmin edemeyecek "yavan bir aşktan"[90] başka bir şey değildir. "Boşalmak"? Bu oldukça canlı ve kısa, "hayal"in (hayal gücünün) ona kattığı[91] şeyle ve doğru "zaman"[92] ile değeri yükseltilmiş, canlı ve oldukça kısa bir zevktir. Yavaş yavaş yapmanın erotizmi: "Aşkta birinci gelen şeyin ne olduğu bana sorulsaydı, 'zamanını iyi seçmektir' diye yanıtlardım. İkincisi? Aynı şey. Ya üçüncüsü? Yine aynı şey. Başlıca koşuldur bu."[93]

Hayalin, fantasmanın, hülyanın da erotizmi... Buna vurgu yapmak gerekir. Montaigne burada bir Marcus Aurelius'un tam zıddıdır. "Hayal gücünün yardımıyla çiftleşmenin karınların sürtünmesinden ve bir spazm eşliğinde yapışkanlı bir sıvının boşlatılmasından başka bir şey olmadığını gör"[94]. Bu, gerçeği tarafsız olan en yalın ifadesine döndürmek için, hayal gücünü hayalî olana karşı kullanmaktır: "Şeyler bariz bir şekilde çok büyük bir değere sahip olduğunda, onları çıplaklaştırmak, bayağılıklarını görmek, süslendikleri tüm detayları üzerlerinden çıkarmak."[95] Montaigne ise tersine, bedenin itibarını ve zevklerini artırmak için hayal gücünü ("fantezi") kullanmak ister, bedenin buna ihtiyacı vardır. Stoacı öneriler belirli bir güce sahiptir, özellikle de yaşlanıldığında: "bir bedenin yeniden

87 *A.g.e.*, s. 104.

88 *A.g.e.*, s. 116.

89 *A.g.e.*, s. 115.

90 *A.g.e.*, s. 94.

91 *A.g.e.*, s. 94.

92 *A.g.e.*, s. 89.

93 *A.g.e.*

94 Marcus Aurelius, *Pensées pour moi-même*, VI, 13, çev. Bréhier (Pléiade, Les Stoiciens, s. 1180).

95 Marcus Aurelius, *A.g.e.*

hayal gücüyle ısıtılması ve ona yitirdiği iştahla canlılığın hayal gücüyle tekrar verilmesi"[96] daha iyidir. Beden, yalnızca beden olduğunda üzücüdür. "Ruhu soğutmak" istemek de haksızlıktır: "ona sağlıklı ve keyifli" gelecek şekilde bedensel zevkleri "yönetmek", "onlara kendini verip, davet etmek" ruha düşer.[97] Bu, gereksinim duyduğumuz bir kendini eğitme (*askesis*) değil, hiçbir hazzın yeterli gelmediği bir zevk alma sanatından ileri gelir. "Sadece zevkten zevk alan" bunun hakkında hiçbir şey bilmez.[98] Fiziksel aşk "sosları birbirinden farklı domuz eti" gibidir.[99] Hüner ve üslup en az malzeme kadar önemlidir. Erotizmin fizyolojinin bittiği yerde başladığını söyleyelim: kesinlikle "boşalmak" dışında başka bir şey söz konusu olduğunda... Cinsel zevk, ancak ruhun ona kattığı şeyle gerçekten hoştur ama o zaman diğer tüm zevklerden daha hoştur.[100] "Soluğunu kesen bundan başka tutkusu"[101] olmayan Montaigne, onunla savaşmak yerine "şehvetliliği" sürdürmeyi tercih eder. Bedenin zevkleri "can sıkıcı düşünceden" ya da "karamsar bin bir acıdan" yeğdir.[102]

Schopenhauer ya da seks hileleri

Montaigne'den böylesine uzun alıntılar yaptığım için affedersiniz. Bunu planlamamıştım. Düşünme ve yaşama üstatlarım Epiküros'u, Spinoza'yı ve Montaigne'i anmak ve hızlıca, cinsellikte yaşama iradesinin de ifadesini gören Schopenhauer'a gelmek, cinsel farkın hem aşkın hem de ahlakın kaynağı olduğunu düşünen Feuerbach ve cinsiyetler arasındaki savaşı kuramlaştıran Nietzsche hakkında birkaç laf etmek ve nihayet, kronoloji kaygısı gütmeden, bu konuda pek beklenmeyen ama kendi

96 IV, 5, s. 116.
97 *A.g.e.*, s. 116-117.
98 *A.g.e.*, s. 105.
99 *A.g.e.*, s. 95.
100 *Denemeler*, II, 2, s. 20.
101 *Denemeler*, IV, 5, s. 117.
102 *A.g.e.*, s. 117.

tarzında ona –siyah ışık benzeri– bir ışık tutan Kant ile sözlerime son vermek istiyordum sadece. Sonra *Denemeler*'i, özellikle de "Virgilius'un Dizeleri Üzerine" başlıklı şu olağanüstü bölümü yeniden ele aldım ve bu dilin görülmemiş güzelliğine, esnekliğine, tadına, yaratıcılığına ve bu ruhun eşsiz özgürlüğüne bir kez daha kendimi kaptırdım. Orada durmak istiyordum ama bu, başka yerde olduğu gibi felsefede de çokluğu bunca seven ve kendisininki de olsa tek bir bakış açısının yeterli olabileceğine asla inanmamış olan Montaigne'in ruhuna sadakatsizlik olacaktı.

Şimdi Schopenhauer üzerine birkaç söz. Pek az filozof cinselliğe bunca önem vermiştir. Beyin nasıl zekânınsa, cinsel organ iradenindir; öyle ki "tüm arzuların en şiddetlisiyle bir bütün olan genital sistem"in "iradenin yuvası"[103] olarak adlandırılması gerekir, der. Bu, ham haldeki yaşama iradesidir. İrade, her birimizde, "bedenin kendi diliyle aynı şeyi söylemesinden başka bir şey değildir": İrade, bedenin ona önerdiği, "ihtiyaçlarının tam tatmini" olan konu hakkında "çeşitlemeler" benzeri bir şey yapar.[104] Bu ihtiyaçlar neyi hedefler? Temel olarak iki hedefleri vardır: "İnsanın hayatta kalması, türün üremesi".[105] Bunlar yaşama iradesinin iki olumlamasıdır, ilki tümüyle bireyseldir ve ölümle sınırlanmıştır, ikincisi ise kolektiftir ve insanlığın sonsuza dek sürüp gitmesine açılır. İşte bu nedenle, der ciddiyetle bizim karamsar adam, utanma haklı olarak "üreme edimine"[106] eşlik eder: Çünkü yaşamı olumlayarak, bu

103 *Le Monde comme volonté et comme représentation*, III. kitaba ekler, XXXI. bölüm, çev. Burdeau-Roos, PUF, 1966, Yeni baskı, 1978, s. 1125. Ayrıca bkz. IV. kitabın 61. sayfası , s. 416 ve IV. kitabın ekinin XLII. bölümü, s. 1265 [*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, 2009, 318 s.] .

104 *A.g.e.*, IV, 60, s. 412.

105 *A.g.e.*

106 *A.g.e.*, s. 414. Tuhaf bir şekilde, yalnızca hipotez olarak da olsa bu daha önce Montaigne'de görülen bir fikirdir, *Denemeler*, IV, 5, s. 102: "Belki de biz, insan gibi saçma bir şeyi ürettiğimiz için kendimizi kınamakta ve bu eyleme ve ona hizmet eden organları da ayıp yerler olarak adlandırmakta haklıyız." Birkaç yıl sonra, *Denemeler*'in ("Bordeaux nüshası" denilen) üçüncü baskısında bu bölümü yeniden okur ve hiç kuşkusuz sözcüklerinin düşüncesini aştığını hissederken, o dönemde altmışına yaklaşan Montaigne hoşça şu parantezi ekler: "Şu sıralar benimkiler gerçekten utanılacak ve zavallı durumdalar"

edim, ondan ayrılmaz olan "acı ve ölümü" sonsuza dek uzatmaktadır! Adem'in günahının gerçek anlamı budur: Bu günah, açık bir şekilde "etin zevkini tatmış olmaktır" ama yalnızca bitmek bilmez var olma işkencesini uzattığı için bir hatadır.[107] Kilise onda hepimizin sorumlu olduğu bir "ilk günah" görmekte haklıdır: Cinsellik, her birimizde türü sürdürme, dolayısıyla elimizde olan kadarıyla, sonsuz acı ve ölüm döngüsünü uzatma (Schopenhauer'a göre açık bir şekilde kınanası) arzusunu açığa vurur... "Cinsel itkinin"[108] bunca güçlü olması şaşırtıcı değildir! Her bir türün sürmesi bahis konusudur, öyle ki, kör bir yaşama iradesinden başka bir özü olmayan doğa "tüm gücüyle hem hayvanı hem insanı, türlerini sürdürmeye iter".[109] Herkesin bunda gösterdiği "ateşlilik ve ciddiyet"[110] buradan kaynaklanır. Tür bireye baskın gelir. Dolayısıyla cinsel arzu tüm iştahların en güçlüsüdür: "İnsanın özünü oluşturan arzu",[111] yaşam iradesinin en kusursuz açığa vuruluşu,[112] "tüm edimlerin görünmez merkezi",[113] nihayet "dünyanın gerçek ve irsi efendisi"dir.[114] İnsan nedir? "Vücut bulmuş bir cinsel içgüdü".[115]

Ama aşk neden? Sonuçta seks yeterli olabilirdi... Hayır, "Ekler"in "Aşkın metafiziği" başlıklı XLIV. Bölüm'ü bunu açıklayacaktır. Hareket noktası olan fikir aynıdır: Aşk tutkusu tıpkı cinsellik gibi, türün sürmesini ve çoğalmasını sağlamak için

---

(*a.g.e.*). Bu, eğer doğru anlıyorsam, "utanılacak" organların, her şey yolunda gittiğinde ancak yerinde olmayarak öyle addedildiğini söylemektir.

107 *A.g.e.*, s. 414.

108 *A.g.e.* Burada C. Sommer, V. Stanek ve M. Dautrey çevirisindeyim (Gallimard, kol. "Folio-Essais", 2009, c. I, s. 620). Burdeau "cinsiyetlerin eğilimi" yazıyordu.

109 *A.g.e.*, s. 416.

110 *Le Monde*... IV. kitaba ek, XLII. bölüm ("Vie de l'espèce), s. 1262.

111 *A.g.e.*, s. 1263. Bu, büyük olasılıkla Spinoza'ya bir göndermedir ("Arzu, insanın özüdür": *Ethique*, III, duygulanımların 1. tanımı).

112 *A.g.e.*, s. 1265.

113 *A.g.e.*, s. 1264.

114 *A.g.e.*, s. 1264. Schopenhauer, hitabını, Lucretius'un *De rerum natura*'sını açtığı, ünlü Venüs'e övgüsündeki hitabına layıkıyla yaklaştırır.

115 *A.g.e.*, s. 1265.

doğanın kurnazca bir oyunundan başka bir şey değildir. Zaten tutku ve itki birbirinden ayrılmaz şeylerdir. Schopenhauer'da, Freud'dan epey önce bir tür panseksüalizm vardır: "Her tutkunun, kendine nasıl bir ulvi görüntü verirse versin kaynağı cinsel içgüdüdedir ve hatta daha açık bir şekilde belirlenmiş, özelleşmiş ya da kelimenin tam anlamıyla bireyselleşmiş bir cinsel içgüdüden başka bir şey değildir."[116] Dolayısıyla aşk "acınası nüfuzunu", belki yaşlı kimseler haricinde, "tüm önemli işlere"[117] yayar. Yaşama iradesi bizimle oynar ama belirleyici bir mesele için: "Burada karara bağlanan, kesinlikle gelecek neslin bileşimidir"![118] Aşkın saf cinsel içgüdüye kattığı şey, gerçekten de özel bir nesnenin –gerçek motivasyonları bilinç dışı kalmayı sürdüren– tercihidir. Bu tercih türün "varoluşuna" pek önem vermez (çocuk yapmak için âşık olmaya gerek yoktur) ama "özüne" ya da içeriğine çok önem verir (çünkü aşk seçimi, ancak o çiftten doğabilecek, özel çocukların doğumunu belirler).[119] Aşkın işlevi budur: Tür için en uygun birleşmeleri teşvik etmek için doğanın bir tuzağından başka bir şey değildir. Gelecek neslin "niceliğini" (seks bunun için yeterlidir) değil ama (bir seçim gerektiren) "niteliğini" belirlemek için yaşamın bu "hileye" ihtiyacı vardır, der Schopenhauer.[120] "Bir erkek ile bir genç kız arasındaki karşılıklı, kararlı ve sebatkâr" tiksinti, onlardan ancak sakat bir çocuğun doğabileceğinin göstergesidir.[121] Tersinden, büyük bir tutku, iki âşığın birlikte yaşamak için yaratıldığını göstermez. Bu, doğanın problemi de-

116 *Le Monde...* IV. kitaba ek, XLIV. bölüm, s. 1287.

117 *A.g.e.*, s. 1288.

118 *A.g.e.*, s. 1288.

119 *A.g.e.*, s. 1289.

120 *A.g.e.*, s. 1290 ila 1307. Haklı olarak bunun homoseksüel aşklar için geçerli olamayacağı itirazında bulunulacaktır. Problemi algılamış olan Schopenhauer bunu birazcık olsun dert etmez. Yanılan kendisi değildir, homoseksüellerde yoldan çıkan şey, içgüdüdür: "Cinsel tatmin doğrultusunda tercihlerimize yön veren içgüdüsel güzellik duygusu, oğlancılığa meyledip yozlaşırsa yoldan çıkar; yumurtalarını içgüdüsünün itkisini izleyerek bozuk etin üzerine bırakmak yerine, bitkinin kadavramsı kokusuna kanıp *Arum dracunculus*'un çiçeğine koyduğunda kül rengi et sineğinin durumu da böyledir" (*a.g.e.*, s. 1297).

121 *A.g.e.*, s. 1291.

gildir. Ama birlikte güzel çocuklar yapmak için (tür açısından, yani kendileri de üremek için uygun niteliklere sahip çocuklar açısından) her şeye sahip olduklarını gösterir. Aşk bir seçilme avantajıdır, diyecektir bir Darwinci ama birey için hiçbir anlamı olmayan, yalnızca grup için anlamlı bir seçilme avantajı. Bu, yaşın, sağlığın ve güzelliğin aşk tercihlerimizde temel rol oynamasını açıklar (ama bizim için seçimi yapan içgüdüdür): Bu -eğer başkasına aşk duysaydı genellikle daha mutlu olacak olan– bireyinkini feda etmek pahasına, türün çıkarınadır. Tutkunun gücü buradan gelir (türün çıkarı, doğa için, bireyinkine baskın gelir) ve âşıkların farkında olmadan güttüğü amaca ulaştıktan sonraki kırılganlığı da... Bu sevgisizlik anıdır:

> "Tutku, bireyin gözlerinde ancak tür için değerli olan sanki kendisi için değerliymiş gibi parıldatan bir yanılsamaya dayanmaktaydı; türün hedefine ulaşıldıktan sonra, hülya yok olacaktır. Bireyi ele geçiren türün ruhu ona özgürlüğünü geri verir. Bu ruh kendisini terk ettikten sonra birey yeniden başlangıçtaki sınırlarına ve sefaletine döner; tüm bu yüce, kahramanca, sonsuz özlemlerin hazzı için kendisine cinsel içgüdünün sağladığı tüm doyumlardan daha fazla bir şey sağlamamış olduğunu şaşkınlıkla görür; beklediğinin aksine öncekinden daha mutlu değildir. Türün iradesi tarafından kandırıldığının farkına varır."[122]

Bu spekülasyonlardan neyi alıkoymalı? Öncelikle kuşkusuz bir aleniyet gibi görünebilen (eskiler onu bilmiyor değildi) ama Schopehauer'in filozoflar arasında onun merkezî ("iradenin yuvası" olarak), global ("tüm edimlerin ve olguların görünmez merkezidir")[123] ve (nesnelerinin belirlenmesinde) alabildiğine bilinç dışı yanının altını çizen ilk filozoflardan biri olduğu cinselliğin önemini almak lazım. İkincisi, kuşkusuz Schopenhauer'ın icat etmediği ve Darwin'in doğrulayacağı şeyi:[124] Cinsellik,

122 *A.g.e.*, s. 1315-1316.

123 IV. kitabın Ek'i, XLII. bölüm, s. 1264.

124 Darwin'in büyük kitaplarının, *L'Origine des espèces* [*Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan, Evrensel Basım Yayın, 2012, 520 s.] ve *La Descendance de l'hom-*

biyolojik açıdan düşünüldüğünde, bireyin değil türün, şimdiki neslin değil gelecek neslin, mutluluğun değil bugünkü tabirle genlerin hizmetindedir. Bu, Schopenhauer'ın düşüncesinde kötümser olan şeyi en azından kısmen doğrulamaktadır. Doğa bizim mutluluğumuzu umursamaz ve hazzımız da onun için pek önemli değildir (ancak üremeyi teşvik ettiği –hiç de büyük olmayan bir– ölçüde önem taşır). Bunu not düşelim. Bu, mutluluğu, hazzı ya da aşkı reddetmek için bir neden değildir.

Teşhis konusunda kısmen haklı olsa da, Schopenhauer'ı haksız kılan budur. Cinsellikte trajik bir yan (başarısızlık, acı, imkânsız olan) vardır, bu kesin, ama daha ziyade nihilizmin reddi gibi hareket edecek bir trajik yan. Eğer hiçbir şeyin değeri ya da önemi olmasaydı, artık trajik yan olmayacaktı. Sonluluk? Yalnızlık? Ölüm? Hepsi de önemsiz, yalnızca birer olgu olacaklardı: Ancak karşı koydukları ya da yaraladıkları bizdeki arzuyla trajik hale gelirler. Sonluluk ancak sonsuzluğu arzulayan için trajiktir. Yalnızlık, birliği hayal eden için. Ölüm, yaşamı tercih eden için. "Değer farkı olmayan trajedi yoktur," der Marcel Conche.[125] Cinsellikten daha büyük bir farklılaştırma gücü var mıdır? Beni çılgına çeviren şu et parçası, şu gülümseme, şu bakış, şu yürüyüş, şu okşamanın, vücudum tersini hisseder ve kanıtlarken sıradan olduğunu nasıl iddia edebilirim? Bunlar son mu bulacak? O halde bunlar var! Bunlar bazıları için değerli, herkes için değil, öyle mi? O halde en azından bu bazıları için bunlar değerli! Arzuyu haksız çıkarma iddiasındaki nihilistler beni güldürüyor. Arzunun haklı çıkmaya hiç ihtiyacı yokken, değer taşımak ve nesnesine değer vermek için var olmak ona yeterken neden bu iddia? Ereksiyon olduğunda kim ölmek istiyor? Aşk yaptığında her şeyin aynı değerde olduğunu kim düşünüyor? "Kayıtsızlığın kesilmesi", Lavelle'in söyle-

---

me et la sélection sexuelle [*İnsanın Türeyişi*, çev. Sevim Belli, Onur Yayınları, 2002, 291 s. ve *Seksüel Seçme*, çev. Öner Ünalan, Onur Yayınları, 1977, 544 s.] İngiltere'de 1859 ve 1871'de yayımlandığını ve Schopenhauer'ın 1860'ta öldüğünü hatırlayalım: Alman İngiliz'i etkilemiş olabilir ama tersi olanak dışı görünmektedir.

125 Marcel Conche, "La sagesse tragique", *Orientation philosophique*, PUF, 1990, s. 171.

diği gibi, kalplerimiz ve ruhlarımızdan önce bedenimizde görülür – ve bana göre, öncelikle biyolojik olan bu kesilme olmadan ruh olmayacaktır. Materyalizmin nihilizme, trajiğin kötümserliğe baskın geldiği yer burasıdır. Cesaret dersleri: Schopenhauercı vizyonda gerçek olabilecek olanı ortadan kaldırmayan ama onların anlamını değiştiren hayat dersleri.

Cinsellik, bireyin değil türün hizmetinde, öyle mi? O halde cinselliği kendilerinin de –çiftin ilişkisinde ise, birbirlerinin– hizmetine sokmak bireylere düşmektedir.

Her tutku bir yanılsama, şuursuzluk, boş hayal payı barındırır, öyle mi? Bu nedenledir ki mutlu olduğunda çift çok değerlidir: Çünkü yanılsamaya nüfuz etmeyi, düşlediğini değil ötekinin hakikatini sevmeyi öğrenir, çünkü bilinçaltımızın belki de bizden önce seçmiş olduğu kişiyi bilinçli olarak, isteyerek en azından kısmen her gün seçmemize olanak verir – çünkü tutkuyu eyleme dönüştürür.

Doğa bizim mutluluğumuzu hiç dert etmez, öyle mi? O halde ona göz kulak olmak kültüre ya da her birimizde ruha düşer.

Mizantrop ve kadın düşmanı (öncelikle kadın düşmanı olduğu için belki de mizantrop) olan Schopenhauer, ne kadar yetenekli de olsa, bu alanlarda zevk ve sevinç duyma yetersizliğini –sevme yetersizliğini (Freud'un melankoli dediği şey budur)[126]– rasyonelleştirmekten başka pek bir şey yapmaz. Sözlerimizi bitirmek üzere belirtelim ki, bu bakımdan kötümserliğin kuramcısı, Montaigne'in zıddıdır. Bu karşıtlık, Montaigne'in insanlık durumunun[127] parçasını oluşturan melankoliyi göz ardı etmesinden değil, sürekli ona direnmiş, onunla savaşmış, onu aşmış olmasındandır. Seks, bu mücadelede, onun düşmanı değil, müttefikidir. Kendisi Montaigne'e oldukça yakın olan Schopenhauer, onun ancak hüznünü ve bıkkınlığını paylaşırken, bizim Gaskonyalı birçok noktada olduğu gibi bu

126 "Deuil et mélancolie", *Métapsychologie*, çev. J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, Gallimard, kol. "Idées", 1976, s. 148-149 [*Metapsikoloji*, 4 c., çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayıncılık, 2011] .

127 Bu noktada bkz. Michael Screech, *Montaigne et la mélancolie: la sagesse des Essais* (Fr. çev. PUF, 1992) ve Pierre Leschemelle'in kitabı, *Montaigne ou le mal à l'âme*, Imago, 1991.

noktada da Montaigne'in bilgeliğine ("Ömrünün bütün günlerini sevdiğin karınla güzel güzel yaşayarak geçir")[128] kavuşur. Herkes ihtiyaç duyduğu ya da olmaya muktedir olduğu üstatları seçer.

Feuerbach ya da eşeyli Tanrı

Fueurbach'ın düşüncesi Schopenhauer'ınkinden farklı bir şekilde uyarıcıdır. Onunki bir nihilistinkinin zıddıdır. Yaşamda yeterli bir mutluluk ("yaşama sevinci gerçek dindir"),[129] mutlulukta "bir varlığın sağlıklı ve normal durumunu"[130] görür. Onda materyalizm, hümanizm ve optimizm, Schopenhauer'daki idealizm, pesimizm ve mizantropi gibi yan yana bulunur. Bunlar XIX. yüzyıl Almanyası'nda ateizmin biri gülümseyen diğeri gülümsemeyen iki yüzüdür. Feuerbach'ın genç Marx üzerinde, tıpkı Schopenhauer'in Nietzsche üzerinde olduğu gibi belirli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır! 1841'de *Hıristiyanlığın Özü*'nün yayımlanması bir "yıldırım etkisi" yaratmıştır.[131] Neler vardı bu kitapta? Öncelikle kuşkusuz yabancılaşma olarak dinin eleştirisi. Ama hazzın ve neşenin, dolayısıyla cinselliğin ve aşkın savunmasını da içerir, beni burada ilgilendiren bu-

128 *Derlemeci*, IX, 9 (çev. L. Segond, reed. 2002). Burada daha fazla açamadığı bu konu hakkında bkz. "Sagesse de l'Ecclésiaste" başlıklı makalem, *Le Goût de vivre*, Albin Michel, 2010, s. 354-356 ve J.-Ch. başkanlığındaki *Littérature et vanité* başlıklı kolokyumdaki katkım, PUF, 2011, s. 209-215 ("Singularité de l'Ecclésiaste").

129 L. Feuerbach, *L'Essence du christiannisme*, Ek, XXIII, çev. Osier, Maspero, 1968, reed, 1982, s. 516 [*Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları, 2008, 352 s.].

130 L. Feuerbach, *Die Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeitstrieb* (1867-1869). *Samlitche Werke*, c. X, s. 231, aln. J. Salem, *Une lecture frivole des écritures* (L'Essence du christiannisme *de Ludwig Feuerbach*), Encre Marine, 2003, s. 86.

131 Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande I* ("De Hegel à Feuerbach") [*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 80 s.] kitabında bunu heyecanla anımsar: "Nasıl bir şey olduğunu anlayabilmek için bu kitabın özgürleştirici eylemini bizzat hissetmek gerekir. ['Genç Hegelciler' arasında] Genel bir coşku vardı: hepimiz bir anda 'Feuerbachçı' olmuştuk" (çev. G. Badia, Editions sociales, 1966, s. 23).

dur. Materyalizm hazcılığa götürür. Maddesiz yaşam olmadığı gibi, hazsız ya da neşesiz canlı madde de yoktur, der Feuerbach. Oldukça muğlak temellendirme neredeyse Schopenhauer'daki kadar spekülatif görünebilmektedir:

> "*Haz* maddeden ayrılamaz. Maddi haz, maddenin kendisiyle ilgili hissettiği neşeden, bizzat kendisi tarafından olumlanmasından başka bir şey değildir âdeta. Her neşe kendi olumlamasıdır, her haz güç ifadesidir, enerjidir. Normal durumda tüm organik işlevler duyuların hazzına bağlıdır – soluma bile duyusal haz veren bir edimdir ama yine de böyle hissedilmez çünkü kesintisiz bir süreçtir. [...] Duyarlı maddiliğin içten ve samimi, riyakârca olmayan teslimi, duyuların hazzının teslimidir."[132]

Cinselliğin bu hazdan tüm payını aldığı noktasında şüphe vardır. Kuşkusuz Feuerbach'a göre önemli olan,"Tanrı ile insanın, ruhla doğanın gerçek birliği" olacak düzeyde "insanı tanrısallaştıran ve tanrıyı insanlaştıran"[133] sevgidir. Burada, ateizmi bir insan dini yapan Feuerbachçı hümanizmin kalbindeyiz: "İnsanın özü kendisi için yüce öz ise [çünkü onu yanılsama içine düşerek Tanrı'ya yansıtmayı kesmiştir], o halde gerçekte ilk ve yüce yasa insanın insana duyduğu sevgi olmalıdır."[134] Bu, insanı gerçek yerine, tek gerçek Tanrı'nın yerine koyar: "*Homo homini deus est* – yüce pratik ilke budur, dünya tarihinin dönüm noktası budur."[135] İnsan hem merkezde hem zirvedir, tıpkı insandaki sevgi gibi. Materyalizm varlığını sürdü-

---

132 L. Feuerbach, *L'essence du christiannisme*, Ek, XVIII, s. 487.

133 *A.g.e.*, I, 2, s. 169.

134 *A.g.e.*, II, 9, s. 426.

135 *A.g.e.* "*homo homini deus*" (insan insanın tanrısıdır) formülü, onun karşısına konan, örneğin Plautus'ta görülen "*homo homini lupus*" (insan insanın kurdudur) vecizesi gibi, antik dönemden beri doğrulanmıştır (özellikle Cecilius'ta). Montaigne özellikle bir çiftte her ikisinin de doğru olduğunu ya da olabileceğini görmüştür: *Denemeler*, IV, 5, s. 74. Olumlu olarak ilk formülü alıntılayan Spinoza'ya gelince (*Ethique*, IV, 35. önermenin notu), ikincisinin de pratikte uygun olduğunu anlamaya olanak vermektedir: İlki, insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıklarında, ikincisi tutkulara teslim olduklarında doğrulanmaktadır (*Traité politique*, II, 14).

rür yine de ya da daha doğrusu böylece doğrulanmıştır. Çünkü Feuerbach'a göre, insan ancak bedensel olduğu gibi ("beden temeldir, kişiliğin öznesidir")[136] sevgi de ancak maddidir ("sevgi materyalizmdir; maddesel olmayan sevgi boş bir hayaldir").[137] Can alıcı noktaya geldik, her insan bedeni eşeylidir:

> "Et ve kan yaşamdır ve yaşam, bedenin gerçekliğinden başka bir şey değildir. Ama et ve kan, senin cinsel farkının oksijeni olmadan bir hiçtir. Cinsel fark yüzeysel ya da bedenin yalnızca kimi bölümleriyle sınırlı değildir; iliğe kemiğe işler. Erkeğin özü erkeklik, kadının özü kadınlıktır. [...] Dolayısıyla kişilik cinsel farklılık olmadan bir hiçtir; kişilik temel olarak eril ve dişil kişiliğe bölünür. *Sen*'in olmadığı yerde, *Ben* yoktur. Ama tüm kişiliklerin temel koşulu olan Sen ve Ben'in farkı ancak erkek ve kadının farkı olarak gerçek, canlı ve yakıcıdır. Erkek ile kadın arasındaki Sen'in, arkadaşlar arasızdaki tekdüze Sen'den farklı bir yankısı vardır."[138]

Bu tip bir metnin, Feuerbach'ın cinsiyetlerin ya da bugünkü tabirle toplumsal cinsiyetlerin farkını abartılı bir şekilde doğallaştırdığı ve temelleştirdiğini düşünen birkaç feminist ya da homoseksüeli haklı olarak öfkelendirmesinden endişe ediyorum.[139] Ama yine de (feminizm ve hatta homoseksüellik bile bunu varsayarken) bu farkı ret mi etmeli ya da burada saf bir kültürel hileden başka bir şey görmemeli mi? Ben böyle düşün-

136 *A.g.e.*, I, 8, s. 220.

137 *A.g.e.*, I, 2, s. 170.

138 *A.g.e.*, s. 220.

139 Bkz. Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, PUF, 2008, reed. 2011. *Toplumsal cinsiyet* (erkek/kadın) toplumsal olarak inşa edilmiş olarak, kültürel bir gerçekliktir ve bu bakımdan biyolojik dolayısıyla da doğal gerçeklik olarak biyolojik cinsiyetten (erkek/dişi) ayrılır. Ne var ki genellikle feminist esinli *gender studies* bu iki kategori arasındaki karşıtlığı toplumsal cinsiyet lehine ya da birine veya diğerine indirgenemez cinsel kimlikler ya da pratikler tarafından ortak yıkımları lehine görecelileştirmeye son vermeyecektir (bazı gay, lezbiyen, biseksüel, transseksüel ya da transgenre grupların salık verdiği gibi, *queer* yani kelimesi kelimesine garip ya da tuhaf cinsellikler). Bu konuda bkz. Judith Butler'in ünlü kitabı, *Gender trouble*, 1990, Fr. çev. *Trouble dans le genre*, La Découverte, 2005 [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2010, 248 s.].

müyorum. Toplumsal cinsiyet (erkek ile kadın arasındaki) farkının toplumsal olarak belirlenmiş ve kültürel olarak inşa edilmiş olduğu uzun zamandır bir gerçeklik haline gelmiştir. Biyolojiye bağlı cinsiyet farkının, bu farkın olanaklı kıldığı ve kendisini ortadan kaldıramayacak tüm kültürlerden ve toplumlardan önce (tür için fiilen, birey için meşru olarak) var olduğu da bir başka gerçekliktir. Ama bunları bırakalım. Feuerbach'ın bu metinlerinde "cinsel fark"ın yerine kolayca –benim gerçek konum olan ve benim için daha önemli olan– "cinsellik"i koyacağım. Kimi yaşayan türlerde görüldüğü gibi, üniseks ya da tümüyle hermafrodit bir insanlık kuşkusuz bizimkinden çok farklı olacaktır ama her tür cinsellikten mahrum bir insanlıktan kesinlikle çok daha az farklı olacaktır. Cinsiyet farkına (bazen olası bir bilinç dışı inkârı ya da baştan çıkmayı düşündürecek düzeyde) kafayı takmış olan Feuerbach'ın hafife alma eğiliminde olduğu şey budur. Örneğin birkaç satır aşağıda şu yorumu eklediğinde:

> "Ahlakın temeli cinsiyet farkıdır. Cinsiyet farkıyla, hayvan da kendini feda edecek bir sevgiye muktedirdir. Doğanın tüm zaferi, tüm gücü, tüm bilgeliği ve tüm derinliği cinsiyetlerin ayrımında yoğunlaşmakta ve diğerlerinden ayrılmaktadır."[140]

Bu, cinsiyet ayrımına cinselliğin kendisinden daha fazla önem vermektedir. Oysa bana tersini yapmak gerekir gibi geliyor. Bunun dışında, Freud'un bir başka açıdan doğruladığı Feuerbach'a seve seve katılıyorum: cinsellik olmadan aşk, aşk olmadan ahlak yoktur. Bu bakımdan, temel nokta budur, cinsellik "bizim ötekiyle ilişkimizin kaynağıdır".[141] Feuerbachçı hümanizm burada, "etten ve kandan",[142] dolayısıyla spermden ve vajinal ıslanmadan olan gerçek kıvamına ulaşır. İnsandan –kadın ve erkek– başka Tanrı yoktur ve bu, "eşeyli bir Tanrıdır".[143] Buradan seksin Tanrı olduğu sonucuna değil –bu

140 *A.g.e.*, s. 221.

141 Jean Salem'in altını çizdiği gibi, *a.g.e.*, s. 91.

142 *L'essence du christianisme*, I, 8, s. 220.

143 *A.g.e.*, s. 221.

bir diğer putlaştırmadan başka bir şey olmayacaktır– ama tanrısal (Freud yüce diyecektir) hiçbir şeyin cinsellik olmadan vuku bulamayacağı sonucuna varılacaktır.

Nietzsche, cinsiyetlerin savaşından dansa

Nietzsche bu bakımdan Feuerbach'ın tersi gibi görünür. Aşk üzerine çok sayıda ve oldukça kuvvetli yazılar yazmıştır,[144] cinsellik üzerine ise çok daha az. Ama bu konuda söyledikleri çok açıktır. İnsanın eşeyli bir Tanrı olması bir yana, seks daha ziyade her tür tanrısallık isteğini bize yasaklayandır. Sık sık söylediğim şu eğlenceli formülün özetlediği şey budur: "Bel altı, insanın kendini tanrı olarak görmekte zorlanmasının nedenidir."[145] Nietzsche'nin Fransızca söylediği "*petite bête*" (küçük hayvan) buna karşı koyar.[146] Bununla birlikte onu bir şeytan yapmak da hata olur ve –birçok başka kusur arasında– Hıristiyanlığı mahkûm eden de budur. Hatası? Nietzsche'nin tabiriyle *kastratizm*,[147] bir başka ifadeyle, gerçekte bir diş sökücüden başka bir şey olmayacak beceriksiz bir dişçi gibi şehveti kökünden sökmeyi istemiş olmak:

144 Hızlı ve açık bir sunum için, Catherine Merrien tarafından *L'Amour* kitabında Nietzsche'ye adanmış güzel bölüm, Eyrolles, 2010, s. 159-179. Ayrıca bkz. Aude Lancelin ve Marie Lemonnier, *Les Philosophes et l'amour*, Plon, 2008, bölüm VIII ("Friedrich Nietzsche, l'amour à coups de marteau"). İzleyen sayfalardaki alıntılarımın çoğu Nietzsche'nin *Tüm Yapıtları*'nın iki cildinde bir araya getirilen farklı çevirilerden alınmıştır, J. Lacoste ve J. Le Rider yönetiminde, kol. "Bouquins", Robert Laffont, 1993.

145 *Par-delà le bien et le mal*, IV, 141 [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları, 2012, 192 s.]. Fikir daha önceden, onu İskender'den alan Montaigne'de de görülmüştür: *Denemeler*, IV, 5, s. 101.

146 *Nietzsche contre Wagner*, "Wagner apôtre de la chasteté", *Wagner Olayı-Nietzsche Wagner'e Karşı*, (melek ile *petite bête* –bu sözcük Fransızca kullanılmıştır- arasındaki istikrarsız dengeden bahseden) 2; belki bu, kendisi de büyük olasılıkla Montaigne okumasından (*Denemeler*, IV, 13, s. 346) ilham alan Pascal'ın *Düşünceler*'inin ünlü 678-358 bölümüne bir göndermedir –"İnsan ne melektir ne hayvan; talihsizlik bu ya, melek olayım derken hayvan olup çıkar insan". Bu ikisinin Nietzsche'nin çok yukarılara koyduğu iki yapıt olduğunu hatırlayalım.

147 *Le Crépuscule des idoles*, "La morale comme manifestation contre nature", 1 [*Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, 112 s.].

> "Hıristiyanlığın kurucusu [...] yöntemiyle kimi zaman dişi sökerek tüm acıyı dindirmek isteyen şu dişçiyi akla getirir; mesela 'Eğer gözün seni günaha sokarsa, onu çıkar at' tavsiyesiyle şehvetle mücadele ettiğinde durum böyledir. Ama yine de bir fark vardır: Dişçi, kendisini gülünç duruma düşürecek kadar kaba bir şekilde de olsa, en azından hastasının acısını dindirmek olan amacına ulaşırken, böylesi tavsiyelere itaat eden ve şehvetini öldürdüğüne inanan Hıristiyan aldanır: Şehveti gizemli ve vampirimsi bir şekilde yaşamaya devam eder ve iğrenç kılıklar içine girerek ona işkence eder."[148]

Hıristiyanlar cinselliği şeytanileştirdiler.[149] Ona daha fazla esir olmuşlardır.[150] Eros'u zehirlemişlerdir, "bu onu öldürmemiştir ama sapkın yapmıştır".[151] Antik Yunanlılar sekste "en üstün kutlu sembolü, antik dindarlığın hakiki derin anlamını" görür ve onu, "kutsal bir yol gibi, yaşamın, üremenin yolu" yaparken, Hıristiyanlık ise aksine "temelindeki yaşama *karşı* hınçla cinselliği pis bir şey yapmıştır: Yaşamımızın başlangıcına, ilk şartına çamur atmıştır".[152] Doğa karşıtı ahlak ve Nietzsche bu nedenle ona karşıdır. Bu ona göre bir esenlik meselesidir: Şehvet düşmanlığında "ağır bir semptom"[153] görür. İffetliliği öğütlemek? Bu, doğanın idealizm tarafından "zehirlenmesinin" kanıtından, "kötülük" ya da "suç"tan başka bir şey değildir: "İffetliliğin vaaz edilmesi, kamuyu doğa-karşıtına teşviktir.

---

148 *Humain, trop humain*, II "Le voyageur et son ombre", 83 [*İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, 2012, 2 c.], *Matta İncili* 5, 27-29'a gönderme yapar. Ayrıca bkz. *Le Crépuscule des idoles* içinde, "La morale comme manifestation contre nature", I, Nietzsche burada dağdaki vaaza da saldırır: "Orada cinsellik üzerine mesela şu söylenir: "Eğer gözün seni günaha sokarsa onu çıkar at!" Ne mutlu ki hiçbir Hıristiyan bu hükme göre hareket etmiyor... Ağrımasınlar diye dişleri söken dişçilere artık hayranlık duymuyoruz. *L'Antéchrist* 45'de *İncil*'in bu aynı bölümünü alıntılayarak Nietzsche muzipçe "söz konusu olan kesinlikle göz değil.." der [*Deccal*, çev. Firuzan Gürbüz, Sis Yayıncılık, 2012, 96 s.].

149 Bkz. örneğin *Aurore*, I, 76 [*Tan Kızıllığı*, çev. Özden Saatçi Karadana, Say Yayınları, 2011, 288 s.].

150 *A.g.e.*, Hıristiyan ülkelerde "aşka verilen abartılı önem" bundan kaynaklanır.

151 *Par-delà le bien et le mal*, IV, 168.

152 *Le Crépuscule des idoles*, "Ce que je dois aux Anciens", 4.

153 *A.g.e.* "La morale comme manifestation contre nature", 2.

Cinsel yaşamın hor görülmesi, 'kirlilik' düşüncesiyle bunun lekelenmesi yaşama karşı gerçek bir suçtur – yaşamın kutsal ruhuna karşı gerçek bir günahtır."[154]

Bu, Nietzsche'nin başka bir yerde, "şeytani şehveti" bir kenara bırakacak, daha üst bir masumiyete benzer bir şey olacak bir başka iffetlilikten bahsetmesini engellemez.[155] Burada Freudcu yüceltme düşüncesinin bir müjdesi gibi bir şey vardır: Bir insanın cinselliği "ruhunun en yüce noktalarında dahi"[156] fark edilir, keza "sanat ve güzellik ihtiyacı, dolaylı bir cinsel esrime ihtiyacıdır".[157] "Sanatsal tasarımda ve cinsel edimde" aynı güç harcanır; yaratıcılar bu gücü israf etmekten kaçınacaktır.[158] Dolayısıyla Nietzsche üstün ruhlarda kendisini şaşırtmayan "düşük dölleyicilik, sık karşılaşılan bekârlık ve genellikle cinsel soğukluk" gördüğü inancındadır. Bunların çocuk yapmak yerine yapacak daha iyi şeyleri vardır: "Böylesi adamlar insanlığın zirveleridirler – tepecikler halinde uzanmak zorunda değillerdir".[159] Düşünürlere kıyasla daha kösnül olduklarını düşündüğü sanatçılar dahi bazen kendilerine göre yalnızca bir tutumluluk ilkesi olan "göreli bir iffetliliği" seçebilirler.[160] "Büyük ruhsal gerilim ve zihinsel yoğunlaşma dönemlerinde cinsel ilişkilerin ne kadar zararlı olduklarını" bilirler.[161] Dolayısıyla şehvetten nefret etmelerinden dolayı değil ama "tüm güçlerinden, hayvani kuvvetlerinden, oluşmakta olan eser için" yararlanmak amacıyla geçici olarak bu ilişkilerden vazgeçmeye hazırdırlar.[162]

---

154 *Ecce Homo*, "Pourquoi j'écris de si bons livres", 5 [*Ecce Homo*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, 2011, 128 s.]. Ayrıca bkz. *Le Crépuscule des idoles*, "La morale comme manifestation contre nature", 2.

155 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De la chasteté".

156 *Par-delà le bien et le mal*, "Maximes et interludes", 75.

157 *La Volonté de puissance*, II, 440 (ed. F. Würzbac, çev. G. Bianquis, Gallimard, 1937, reed. 1995, kol. "Tel") [*Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010, 672 s.].

158 *A.g.e.*, 441.

159 *Humain, trop humain*, II, "Le Voyageur et son ombre", 197.

160 *La Volonté de puissance*, II, 438 ve 441.

161 *La Généalogie de la morale*, III, 8. [*Ahlakın Soykütüğü Üzerine Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2011, 160 s.].

162 *A.g.e.*

Cinselliği mahkûm etmek değil, onun "biçimini değiştirmek" söz konusudur.[163] Bu doğru iffetliliktir: Saçma bir şekilde kadınlara dayatılan,[164] bir sapkınlık daha oluşturmaktan başka bir şey olmayan cinsel ilişkiden uzak duranlarınki[165] değil, üstün ruhların, "cinsel ateşliliklerinin"[166] masum ve güçlü "hayvaniliğinin" kendilerine sunduğu bu aşırı kuvveti "gelişigüzel"[167] harcamamak için kendilerine dayattıkları iffetliliktir.

Hıristiyanlığın ruhu bu değildir, en azından bir papaz oğlu olan Nietzsche'nin kavradığı ya da yaşadığı şekliyle bu değildir. Orada daha ziyade bedene, dolayısıyla da yaşama karşı bir tür komplo görür: "Yaşamın tüm temel içgüdülerinin hor görülmesi öğretilmiştir; bedeni yıkıp yok etmek için yalandan bir "ruh"un, "tin"in varlığı hayal edilmiştir; yaşamın birincil koşullarında, cinsellikte, kirli bir şey görülmesi öğretilmiştir."[168] Buna karşı bir an önce şehvete itibarını iade etmek gerekir: Şehvet "yalnızca bedeni hor gören, vücutlarına çivili zincirler bağlayan tövbekârlar için kötüdür"; Zerdüşt'e göre şehvet, tam tersine "masum ve özgür bir şey, dünya bahçesinin mutluluğu, geleceğin bugüne coşkun minnetidir."[169] Bu kişilerden nefret eden Nietzsche'nin bizim altmış sekiz kuşağının çok hoşuna gitmiş olduğu anlaşılıyor. Zaten onları, yani Nietzsche'yi ve altmış sekiz kuşağını daha sempatik kılan şey budur. Cinselliği suçluluk duygusundan kurtarmak? Bugün bunu onaylamayan var mı? Bu, ülkelerimizde uzun zaman önce kazanılmış olduğu için kimilerinin sürdürmekten zevk aldığı, zorunlu bir savaştı. "Cinsel ilişkilerde" varlığını koruyan "gizemin" payını ya da

---

163 *A.g.e.*

164 *Le Gai Savoir*, II, 71 [*Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2011, 103 s.].

165 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De la chasteté".

166 *La Volonté de puissance*, 438.

167 *La Volonté de puissance*, II, 441. "L'innocence" de la bête ou des sens, ayrıca bkz. Ainsi parlait Zarathoustra, I, "De la chasteté".

168 *Ecce Homo*, "Pourquoi je suis un destin", 7. Hıristiyanların burada "filozofların olduğu her yerde" görülen "şehvet karşısındaki gerçek kini" radikalleştirmekten başka bir şey yapmadıkları doğrudur (*La Généalogie de la morale*, III, 7; ayrıca bkz. *Le Crépuscule des idoles*, "La "raison" dans la philosophie", 1).

169 *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, "Des trois maux", 2.

bunun doğruladığı ya da dayattığı "edebi" unutmak için bir neden değildir bu.[170] Bazen hiçbir zaman arzu duymamış olmakla övünen (bu arada, cinsel yaşamı çok yoksul görünen) Nietzsche, düşüncesinde dahi çapkın değildir, şehvet düşkünü[171] ya da bir hazcı[172] da değildir.

Hangi gizem? Schopenhauer'da olduğu gibi yaşamın kendisinin gizemi kuşkusuz, dolayısıyla da güç istencininki[173] ama bu kez tepkili, yozlaşmış ya da nihilist değil olumlu, olumlayıcı, yükselen bir şekilde ifade edilir. Dolayısıyla ayrıca (tıpkı bilgelik gibi "yaşam, kadın"[174] olduğundan, ancak "bir savaşçıyı sevebilir")[175] cinsiyet farkı gizemi ve özellikle de kadınlık "bilmecesi".[176] Burada, cinselliğin suçluluk duygusundan kurtarılması (bu konuda Nietzsche, Feuerbach'tan ya da XVIII. yüzyıl Fransız materyalistlerinden pek öteye gitmemektedir) değil ama *cinsiyetlerin mücadelesi* olarak adlandırılması gerekenin bir kavranma şekli olan Nietzscheci cinsellik kavrayışındaki en orijinal noktaya temas edilmektedir. Konu *La Naissance de la tragédie*'de ortaya çıkar: "Cinsiyetlerin kutupluluğu, sürekli bir mücadelenin ve yalnızca dönemsel uzlaşmaların ortasında hayat verir."[177] Tam anlamıyla Nietzscheci bir *leitmotiv* gibi sürekli kendini gösterecektir. Erkekler ve kadınlar yalnızca "birbirine yabancı"[178] değildir; birbirilerine zıttır-

170 *Humain, trop humain*, I, 100.

171 "Her şehvet düşkünü, ağaçta önemli olanın meyve olduğunu düşünür. Oysa önemli olan aslında tohumdur. İşte yaratıcılarla şehvet düşkünleri arasındaki fark budur" (*Humain, trop humain*, II, "Opinions et sentences mêlées", 406).

172 (Nietzsche'ye göre naif ve yüzeysel bir felsefeden başka bir şey olmayan) Hazcılık ile ilgili olarak, bkz. *Par-delà le bien et le mal*, VII, 225. Öte yandan, hazcılık Hıristiyanlarda da görülür, daha fazla bir şey söylemeye gerek yok (*Nietzsche contre Wagner*, "Nous autres antipodes").

173 Bkz. örneğin *Le Gai Savoir*, V, 349. Ayrıca *La Volonté de puissance*, çev. G. Bianquis, II. kitap, I. bölüm, 23 (s. 225).

174 *Le Gai Savoir*, IV, 339.

175 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Lire et écrire". Cümle *La Généalogie de la morale*'in "Troisième dissertion"una epigraf olarak alınmıştır.

176 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Des femmes vieilles et jeunes".

177 *La Naissance de la tragédie*, 1 [*Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 152 s.].

178 *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, "Des trois maux", 2.

lar da: "Biri savaşa muktedir, diğeri doğurmaya" ve "dans etme yeteneği" dışında hemen hemen hiç ortak yanları yoktur.[179] Gerektirdikleri "sürekli mücadeleyi" ortadan kaldırmayan "dönemsel uzlaşmalar" bundandır. İki cinsiyet arasındaki karşıtlık "iki düşman kutup arasındaki sonsuz gerilim" gibi "karşı konulmaz"dır.[180] Dolayısıyla aşk "cinslerin şiddetli nefretinin temel oluşturduğu" bir "savaş"tır.[181] Normalde tersi ileri sürülür? Çünkü kadın ve erkek "birbirini tuzağa düşürür zira aslında her biri yalnızca kendisini sever ve sayar (ya da daha kibar bir şekilde söyleyecek olursak, kendi idealini sevip sayar)".[182]

Bu durum iki cinsiyet arasında bir tür simetrinin varlığını engellemez. Erkek ne ister? Buyurmak. Kadın ne ister? İtaat etmek. *Le Gai Savoir*'ın sakin sakin açıkladığı budur: "Erkeğin karakteri, iradedir; kadınınki ise, itaat – cinsiyetlerin yasası gerçekte budur, kadınlar için ağır bir yasa!"[183] *Zerdüşt* bunu doğrular: "Erkeğin mutluluğu: *'İstiyorum'*, kadınınki ise: *'O istiyor'*."[184] Bunda büyük ölçüde dönemin önyargılarından kaynaklanan bir parça maçoluk ya da kadın düşmanlığı olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun, Nietzsche'nin bazı özel fantasmalarıyla birleştiği düşünülebilir. Herkes kötü bir üne sahip "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacını unutma!"[185] cümlesini bilir. Ama kuşkusuz bir başka nokta daha vardır. "Kadın kendini verir, erkek alır."[186] Nietzsche'ye göre bu, doğanın –hem "ahlaka aykırı" hem de ebedî– bir verisidir.[187] Peki neden? Erkeğin gücünden ötürü mü? Hayır. Daha çok çocuğun zayıflığından ve kadının zekâsından ötürü. Kadınların tâbi olduğu "ağır yasa" gerçekten de, Nietzsche'nin "her kadının boyun eğdiği

179 *A.g.e.*, "Des vieilles et des nouvelles tables", 23.

180 *Par-delà le bien et le mal*, VII, 238.

181 *Le Cas Wagner*, 2. Ayrıca bkz. *Ecce Homo*, "Pourquoi j'écris de si bons livres", 5.

182 *Par-delà le bien et le mal*, IV, 131.

183 *Le Gai Savoir*, II, 68.

184 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Des femmes vieilles et jeunes".

185 *A.g.e.*

186 *Le Gai Savoir*, V, 363.

187 *A.g.e.*

usandırıcı doğal işlevler"[188] dediği şeye çok şey borçludur. Kadın bir dişi olarak kalır, böyle olduğu için de gebeliğe yazgılıdır.[189] "Kadında her şey bilmecedir; ama bu bilmecenin *tek* bir yanıtı vardır: Bu yanıt *gebeliktir*."[190] Devam eder: "Erkek kadın için bir araçtır; amaç her zaman çocuktur."[191] O halde itaat etmek, boyun eğmek neden? Kurnazlıktan:[192] Çünkü bu, özellikle hamile olduğunda kadının ve küçük olduğu sürece çocuğun çıkarınadır. Bu nedenle Nietzsche "gebelik kadınları daha uysal, daha sabırlı, daha ürkek, daha itaatkâr kılmıştır"[193] diye düşünür. Darwinizm? Olabilir ama "aklı unutmuş olan"[194] Darwin'in kendisine karşı kullanılan bir Darwinizm. Darwin, Spinoza gibi "anlaşılmaz biçimde tek taraflı" ve "yaşam için mücadele"[195] yanlısı bir kavrayışa sahiptir. Gerçekte kazananlar hep zayıflardır, diye karşı çıkar onlara Nietzsche: "Çünkü sayıları daha çoktur ve daha kurnazdırlar" (güçlülerin akıl sahibi olmaya ihtiyaçları yoktur).[196] Bugün demokrasinin, sosyalizmin ve "tüm Avrupa feminizminin",[197] bir başka deyişle "çöküş"ün[198] zaferinin doğruladığı şey budur, diyecektir Nietzsche. Ben bu metinleri kurtarma ya da kurtarmamayı solcu

188 *A.g.e.*, II, 59.

189 *A.g.e.*, II, 72.

190 *Ainsi parlait Zarahoustra*, I, "Des femmes vieilles et jeunes".

191 *A.g.e.*

192 Kadınların zekâsı üzerine bkz. *Humain, trop humain*, I, "Femme et enfant", 411 ve II, "Le Voyageur et son ombre", 270 (burada kadınların erkeklerin hoşuna gitmek için zekâlarını gizleme ve şehvetliliklerini abartma eğiliminde olduğu görülmektedir). Ayrıca bkz. *Ecce Homo*, "Pourquoi j'écris de si bons livres", 5 ("Kadın erkekten katbekat kötüdür, daha da kurnazdır.") Kurnazlık, zekâ ya da aklın, Nietzsche'ye göre daha çok zayıflık alametleri olduğunu hatırlatalım: bkz. örneğin *Le Gai Savoir*, V, 348 ve 370 ve *La Volonté de Puissance*, ed. F. Wurzbach, çev. G. Bianquis, I, 70.

193 *Le Gai Savoir*, II, 72.

194 *Le Crépuscule des idoles*, "Flâneries d'un inactuel", 14 ("Anti-Darwin"). Ayrıca bkz. *Le Gai Savoir*, V, 349.

195 *Le Gai Savoir*, V, 349.

196 *Le Crépuscule des idoles*, *a.g.e.*

197 *Aurore*, Önsöz, 4. Ayrıca bkz. *Ecce Homo*, "Pourquoi j'écris de si bons livres", 3 ve *Par-delà le bien et le mal*, 239.

198 Bkz. örneğin *Le Crépuscule des idoles*, "Flaneries d'un inactuel", 50.

Nietzschecilere –var bunlar çünkü– bırakıyorum. Kendi adıma ben neredeyse tam olarak tersini düşünüyorum: Haklı olan, Spinoza ve Darwin'dir;[199] güç yaşamın hizmetindedir, yaşam gücün değil; kazananlar daha güçlü olanlardır, akıl –sayı gibi, demokrasi gibi, dayanışma gibi– bir güçtür; son olarak da insanlık, ancak kadınların genellikle erkeklerden daha çok korumayı, geliştirmeyi ve yaşatmayı sürdürdüğü kendisindeki bu güçle (uysallığın, sabrın, cesaretin, zekânın, şehvetin, aşkın... gücüyle) hayatta kalmış ve uygarlaşmıştır: Nietzsche'nin dediği gibi "savaşçıyı dinlendirmek"[200] için değil, önemli olanın –çocuklar, insanlığın kendisi– savaştan korunması ya da ona dayanabilmesi için. "Kadın ve genç kız, insana erkekten daha yakındır..."[201] diyordu Rilke. Bu beni, bir filozof ya da oğlan çocuğu düşünden başka bir şey olmayan, Nietzsche'nin "üstinsan" ile ilgili saçma kuramlarından daha fazla aydınlatıyor.

Cinselliğe geri dönelim. Nietzsche cinsellikte, onun tinselleştirilmesinden başka bir şey olmayan[202] aşkı ve aşk kültünü çok tuhaf bir şey yapan, ondaki egoizmi gayet iyi görür: "Bu cinsel aşk adaletsizliğinin, bu vahşi doymazlığın tüm dönemlerde böylesine yüceltilmesi ve göklere çıkarılması, evet, bu aşktan, egoizmin belki de tam olarak en doğal ifadesiyken, egoizmin zıddı gibi anlaşılan aşk fikrinin çıkartılması şaşırtıcıdır."[203] Bununla birlikte bu paradoks bir çelişki değildir. Belki de Nietzsche'nin en derin yaklaşımı sergilediği alan olan cinsellik, egoizm ile özgeciliği, zevk alma ile iyilikseverliği, arzu ile cömertliği, doyumsuzluk ile minneti birleştirir (ya da birleştirebilir). Bu yönüyle etiğin canlı kalbidir ya da yarar gözetmediği varsayılan

199 İkisi arasındaki yakınlık ve Nietzsche'ye göre ortak hataları hakkında, bkz. *Le Gai Savoir*, V, 349. Nietzsche ile Spinoza'nın oldukça karmaşık ilişkisi hakkında bkz. "Nietzsche et Spinoza" başlıklı makalem, D. Bourel ve J. Le Rider yönetimindeki *De Sils-Maria à Jérusalem (Nietzsche et le judaisme, les intellectuels juifs et Nietzsche)* içinde, Le Cerf, 1991, s. 47-66.

200 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Des femmes vieilles et jeunes".

201 *Lettres à un jeune poète*, 14 Mayıs 1904 tarihli mektup.

202 *Humain, trop humain*, II, "Opinions et sentences mêlées", 95. Ayrıca bkz. *Le Crépuscule des idoles*, "La morale comme manifestation contre nature", 3.

203 *Le Gai Savoir*, I, 14.

özgecilik, bir ölümcül ahlak yalanından başka bir şey olmadığında, etiğin kaynağıdır. Aşk, ister anneninki olsun ister cinsel olsun, ne tümüyle özgeci ne tümüyle egoisttir: Bu naif ve tatlı karşıtlıkları aniden ortaya çıkarır. Egoizmin olumsuzlanması değil, onun en yüksek ifadesidir, öyle ki onu oluşturan "egoist arzular" "ötekiler için bir iyiliktir ve minnet uyandırır".[204] Başka hiçbir şey olmadığından beden ilk sıradadır ve bu, eşeyli bir bedendir. O halde şehvet, mümkün kıldığı ve yol açtığı duygulanımlardan önce gelir. "Şehvetin tinselleştirilmesine aşk deniyor";[205] başka türlü tin olmayacaktır. (Bu şehveti kökünden söküp atmayı isteyen) Hıristiyanlığı haksız kılan budur ama aynı zamanda, onun başarısını da açıklar (o da cinselliğin yüceltilmesinden başka bir şey değildir).[206]

Geriye, "kastratizm" ve "dizginsiz cinsel serbestlik"[207] dışında yeni bir yol bulmak kalır. Eros'la mücadele etmek? Onu sınırları içinde tutmak? Onu yüceltmek? Bu, hiç kuşkusuz adına layık her medeniyet için zorunludur.[208] Ama onu mahkûm etmek hata olacaktır: "Bir düşmanı kötü kabul etmek bayağı ruhların âdeti değil midir?"[209] Zaten, sorar Nietzsche:

> "Eros'a düşman demeye hakkımız var mı? Cinsel hislerin, tıpkı acıma ve hayranlık hisleri gibi, insanın bunları hissettiğinde bir başka insana zevkle iyilik yapması gibi özel bir yanı vardır – doğada bu tür iyiliksever ruh halleriyle pek sık karşılaşılmaz!"[210]

---

204 *La Volonté de puissance*, I, 3 ("L'égoisme et son problème"); bkz. özellikle 253, 256, 261 ve 265.

205 *Le Crépuscule des idoles*, "La morale comme manifestation contre nature", 3.

206 *A.g.e.* ve *Humain, trop humain*, II, 95.

207 *La Naissance de la tragédie*, 2.

208 *Aurore*, I, 76. Bu, Eski Yunanlıların Dionysos ayinlerindekiler de dâhil, barbarlar üzerindeki üstünlüklerinden biridir: kendilerinde var olan Apolloncu şeyler sayesinde, diğer halklarda "doğanın en vahşi hayvanlığına" varan ve "şu korkunç zevk ve acımasızlık karışımına varan bir şekilde" zincirinden boşanan bu "acayip ve kaba Dionysosçu gücü" yönlendirmeyi bilmişlerdir (*La Naissance de la tragédie*, 2).

209 *Aurore*, I, 76.

210 *A.g.e.*

Bize iyilik yapan, iyilik yapmayı sevdiğimiz, biz nasıl onunkinden neşe duyuyorsak aynı şekilde bizim hazzımızdan neşe duyan kişinin iyiliğini nasıl istemeyelim? Cinsiyetlerin savaşı her şey değildir: Nietzsche'nin dediği gibi *dans*,[211] bir başka deyişle arzuların, jestlerin, Fransız klasiklerinde[212] görüldüğü gibi "cinsel çıkarların"[213] karşılaşması, farkı, tezat içindeki ve sürekli uyumu da vardır, çocuk ve aile, neşe ve saygı, "ortak susamışlık" ve arkadaşlık[214] da vardır. Çiftin belki de doğruladığı ve eşi, birlikte yaşanan bir sevgiliden ayıran şey budur. Haz duymak? En önemlisi bu değildir. "Kelimenin tam ve kuvvetli anlamıyla iki sevgili için, cinsel doyum tam olarak temel şey değildir, yalnızca ve gerçekten bir semboldür."[215] Neyin sembolü? Bir yandan "koşulsuz itaat" (çok açık bir şekilde kadınınki) ve öteki tarafından "bunun kabulünün,"[216] diye yanıt verir Nietzsche. Çağdaşlarımızın, Nietzscheci olsalar dahi, bu alanda onu takip etmeye hazır olduklarından şüpheliyim. Nietzsche'nin bize söylediği önemli ve doğru şeyi seçelim: Aşk, birliğin ve ikiliğin, egoizmin ve özgeciliğin karşıtlığını aşar ama aynı zamanda beslendiği, sayesinde "zıtları neşede birleştirdiği"[217] bu farkları muhafaza eder. Cinsel birleşme buna katkıda bulunabilir, deneyimin doğruladığı şey budur. Ama ona nasıl yeterli gelebilir? Aşk yapmak? Yalnızca o varsa, "hayvanın ve yoksunluğun çığlığı"ndan,[218] "ateşli kadınlar" ve "dünyada bir kadınla yatmaktan daha iyi bir şey bilmeyen"[219] "kızışmış" erkeklerden başka bir şey değildir bu. Bunların

211 Bkz. örneğin *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, "Des vieilles et nouvelles tables", 23.

212 *A.g.e.*: "Klasik Fransa'nın tüm yüksek medeniyeti ve büyük edebî kültürü, cinsel çıkarlar üzerinde gelişmiştir. Onlarda her yerde çapkınlık, duyular, cinsel mücadele, "kadın" aranabilir – boşa bir arayış olmayacaktır bu."

213 *Le Crépuscule des idoles*, "Flâneries d'un inactuel", 23.

214 Bkz. örneğin *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De l'enfant et du mariage" ve *Le Gai Savoir*, I, 14.

215 *Fragments posthumes*, Œuvres *complètes*, Gallimard, 1978, c. XII, s. 181.

216 *A.g.e.*

217 *Humain, trop humain*, II, "Opinions et sentences mêlées", 75.

218 *Ainsi parlait Zarahoustra*, I, "De l'enfant et du mariage".

219 *A.g.e.*, "De la chasteté"

"ruhlarının derinliklerinde kir"[220] vardır. Aşk, ismine layık bir çiftte, daha ötesini hedefler. Seks, evliliğin temelidir,[221] en sürekli hazzı ("sohbet" hazzı)[222] ya da "iki kişinin, kendisini yaratmış olanların ötesinde bir şey olan bir birlik yaratma istenci"nden[223] ibaret en yüce amacı değil. Çocuk? Kimi zaman. Ama daha da ziyade, sevgililerin her birini sanki kendisinin ötesine götüren, hem karşılıklı hem de farklılaşmış[224] bu aşkın kendisi. Dolayısıyla evlilik, "süslü küçük bir yalandan" başka bir şey olduğunda, "karşılıklı saygı: böyle bir istençle isteyenlerin saygısı"[225] ile birlikte gider. Ne sahip olma isteği ne özgecil sevgi ona yeter:

> "Yeryüzünde orada burada, iki insanın birbiri için duyduğu bu doymak bilmez arzunun, yeni bir arzuya, yeni bir doymazlığa, kendisinin üzerinde yer alan bir ideale duyulan *ortak* ve daha büyük bir susamışlığa yerini bıraktığı, sevginin bir tür sürerliği vardır. Ama bu sevgiyi kim biliyor? Kim yaşadı onu? Onun gerçek adı *arkadaşlık*tır."[226]

Çift, korumak, bakmak, ilgilenmek gereken bir bahçe gibidir.[227] İki kişinin birlikte, kendisinden ve diğerinden "daha öte"[228] bir şey yaratması söz konusudur. Suçluluk duygusundan arındırıldığında dahi seks buna yeterli gelmeyecektir. Tutku da. "Aşkın acı kadehinden" birlikte içmek, sevgililerin her birinde, onları kendilerinin ötesine taşıyan yeni bir susamışlığa

---

220 *A.g.e.*

221 *Le Crépuscule des idoles*, "Flâneries d'un inactuel", 39. Ayrıca bkz. *La Volonté de puissance*, IV, 5, 259.

222 *Humain, trop humain*, I, 406.

223 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De l'enfant et du mariage". Evlilik (ve Nietzsche'nin buna ilişkin öjenist kavrayışı hakkında) bkz. ayrıca *La Volonté de puissance*, IV, V. bölüm, 3, 248 ila 269.

224 *Humain, trop humain*, II, 75.

225 *Ainsi parlait Zarathoustra*, *a.g.e.*

226 *Le Gai Savoir*, I, 14. Ayrıca bkz. *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De l'ami" (Nietzsche burada "kadın hala arkadaşlığı beceremez" der) ve "De l'amour du prochain".

227 *Ainsi parlait Zarahoustra*, I, "De l'enfant et du mariage".

228 *A.g.e.*

yol açmalıdır.[229] Pek azı bunu başarabilir. Hiçbiri ilk başta bunu başaramaz. "Sevmeyi de öğrenmek gerekir."[230]

Kant, şeyden kişiye

Kronoloji es geçildi. Müsaade edin, birkaç felsefi cinsellik kuramına bu hızlı göz atışı Kant ile sonlandırayım. En sert ve en acı –ama aynı zamanda en karanlık ve en aydınlatıcı olanı– sona sakladığımı söyleyebiliriz.

Kant meseleye alışılmış hafifliği ve şiiriyle yaklaşır: "Cinsel ilişki (*commercium sexuale*), karşılıklı olarak bir insanın bir diğerinin cinsel organlarını ve yetilerini kullanmasıdır."[231] Kusursuz bir kesinlikte olsa da ya da belki de böyle olduğu için, hiçbir zaman gülümsemeden okuyamadığım bir tanımdır bu. "Canlının üstüne kaplanmış mekanik", Bergson'a göre komiğin ilkesi budur.[232] Canlının üstüne kaplanmış kavramsalın da güldürdüğü olur. Bu durum, felsefeyi mekanikten daha fazla mahkûm etmez.

Cinsel eğilim nedir? "Ötekine yönelmiş haz iştahı," diye yanıt verir Kant.[233] Bu tıpkı "sayesinde bir insanın bir diğeri için bir iştah duyduğu bir altıncı duyu" gibidir; bu diğeri, onun açısından böylece "dolaysız bir haz nesnesi"[234] haline gelebilir. Bu münferit bir durumdur. Mesela emeğinden yararlanarak ötekileri kullanmak sıradandır. Ama bu durumda haz duyulan, emeğin sonuçlarıdır, (böylece dolaylı bir haz kayna-

---

229 *A.g.e.*

230 *Le Gai Savoir*, IV, 334. Ayrıca bkz. *Humain, trop humain*, I, "L'homme avec lui-même", 601 ve *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "De l'enfant et du mariage".

231 *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, I, "Le droit conjugal", 24, AK, VI, 277, (biraz değiştirdiğim) çev. A. Renaut, GF, 1994, s. 77; Pléiade, c. III, s. 535.

232 H. Bergson, *Le Rire*, bölüm 1, s. 1 ila 50, Œuvres, Edition du Centenaire, PUF, 1970, s. 387-418 [*Gülme*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, 2012, 128 s.].

233 Kant, *Leçons d'éthique* (1775-1780), "Des devoirs envers le corps relativement à l'inclination sexuelle", çev. L. Langlois, Le Livre de Poche, 1997, reed. 2007, s. 289 [*Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Yasemin Özcan, Pencere Yayınları, 2003, 285 s.].

234 *A.g.e.*, s. 290.

ğından başka bir şey olmayan) ötekinin kendisi değil. Cinsellikte tersine öteki hazzın yalnızca aracı değil, nesnesidir de. Fahişelikte bir diğeri gibi bir "hizmet" görmeyi yasaklayan budur, der Kant: Bu bakımdan, gastronomiden çok yamyamlıkla ilişkilidir.[235] Ne var ki doğa bizi yamyamlığa hiç itmezken (hayvan türlerinin çoğu, etobur da olsalar, çiğ et yemekten kaçınırlar), "doğanın insanı öteki için haz nesnesi olarak belirlemiş göründüğü tek durumu"[236] bize sunan cinselliğe açık bir şekilde iter.

Bu eğilim neden? Kant'ın yanıtı, *Critique de la faculté de juger*'nin [*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayıncılık, 2006, 406 s.] kuramsallaştırdığına uygun olarak, hem natüralist hem teleolojik esinlidir: "Seks sevgisi, doğa tarafından türün devamı amacıyla bize konulmuştur,"[237] der pek çoklarının ardından. Böylece yaşam sevgisi birey için neyse, seks sevgisi insanlık açısından onun dengini teşkil eder.[238] Çok güçlü olması anlaşılır: "(Sözcüğün en dar anlamında) Aşk da denilen cinsel eğilim, aslında duyuların, bir nesneden alınabilecek en büyük hazzıdır."[239] Yine de basit bir "duyusal haz"dan çok başka bir şeydir. Bu durumda, basit bir faydacı ya da estetik doyum değil de, "bir başka kişiden *haz duymak*"[240] söz konusu olduğu ölçüde haz daha canlıdır. Cinsellik böylece, her zaman "insanlığı, gerek kendi şahsında gerek başkalarının şahsında, asla sadece bir araç değil aynı zamanda bir amaç olarak görecek şekilde hareket etmek"[241] gerektiğini şart koşan ahlakın tam tersi yönde konumlanır. Arzu, her şeyden yalıtılmış olarak düşü-

235 *A.g.e.*, s. 292-293. Ayrıca bkz. *Doctrine du droit*, AK VI 359, G.-F., s. 190.

236 *Leçons d'éthique, a.g.e.*, s. 291.

237 *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, I, 7 ("De la souillure de soi-même par la volupté"), AK, VI, 424, çev. Renaut, G.-F., s. 277. Fikir daha önce Platon'da da görülmüştür: bkz. örneğin *Lois*, I, 636 c.

238 *A.g.e.* Bkz. ayrıca *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, AK, VIII, 112, Pléiade, c. II, s. 507.

239 *Doctrine de la vertu*, I, 7, Questions casuistiques, AK, VI, 426 (çev. Renaut, s. 280).

240 *A.g.e.*, "Questions casuistiques", AK, VI, 426, G.-F., s. 280.

241 Bu, "kesin buyruğun" belki de en derin ifadelerinden biridir: *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, AK, IV, 429, Pléiade, c. II, s. 295, G.-F., c. I, s. 108.

nüldüğünde, ona kayıtsızdır. Doğanın amaçlarından uzaklaştığında ve insanlığı, ötekinde (cinsel ilişkide) ya da kendisinde (mastürbasyon) basit bir haz nesnesinden, bir başka deyişle "hayvani eğilimlerini tatmin etmek için" basit bir araçtan başka bir şey olarak görmediğinde, "kir"i buradan kaynaklanır.[242] Sapkınlık? Olabilir. Ama mesele daha derin ve daha geneldir. Arzulanan bir kişi değil, bir bedendir ve tüm bedenden ziyade ondaki eşeyli ya da cinsel olan ne varsa odur. Feministlerin kimi zaman eril arzuda kınadıkları bu durum, Kant'a göre her iki cinsiyette de onun özünde bulunur:

> "Cinsel çekim bir diğer insanın kendisine değil, onun cinsel organına eğilim olduğundan, insanlığı alçaltma ilkesidir; bu çekim vasıtasıyla bir cinsel organ, bu eğilimin tatmin olmak için değersizleştirdiği bir diğerine tercih edilir. Bir erkeğin bir kadına olan eğilimi, o bir insan olduğu için değil, bir kadın olduğu için ona yönelmiştir; onun ayrıca bir insan da olması gerçeğine erkek kayıtsızdır; yalnızca cinsel organı onun arzusunun nesnesidir. Dolayısıyla insanlık burada cinsel organa boyun eğmiştir. [...] Erkek ve kadın cinsel eğilimlerini tatmin etmek istediğinde, karşılıklı arzularını tahrik edecek şekilde davranırlar: Eğilimleri kesişir ama nesnesi diğerinin insanlığı değil, cinsel organı olduğundan, insanlığın her seferinde onuru lekelenmiş olur. Bu durumda insanlık, eğilimi ve arzuları doyurmak için bir araçtan başka bir şey değildir ki bu onu değersizleştirir ve hayvanlık katına düşürür."[243]

Lutherci ya da Kantçı aşırı edeplilik? Kuşkusuz, kısmen. Ama bazı bakımlardan günümüzün güya hümanist ve özgür bir sürü saçmalığından çok daha kavrayışlı. Kant'ın gördüğü ve haklı olduğu şey, "cinsel ateşliliğin, (kişiye yönelen) ahlaklı sevgiyle ortak hiçbir şeyi"[244] olmamasıdır. Bu durum, bunla-

---

242 *A.g.e.*, 7. Ayrıca bkz. *Réflexions sur l'éducation*, AK, IX, 496-498 (çev. Philonenko, Vrin, 1980, s. 146-149).

243 *Leçons d'éthique, a.g.e.*, s. 291.

244 Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, "Questions casuistiques", AK VI, 426, Pléiade, c. III, s. 712, G.-F., s. 280.

rı birlikte yaşamayı engellemez[245] ama seks kendinde buna kayıtsızdır. Ötekinden haz almak? Kendini ötekinin hazzı için bir nesne yapmak? Bu, kendini ya da ötekini "açlığını yatıştırmak için yenen rostoya benzer şekilde, iştahını tatmin etmek için yararlanılan bir şey gibi"[246] kullanmaktır. Dolayısıyla cinsel eğilim doğrudan ötekine yönelik olduğundan, başka hiçbir eğilime benzemez: Eğer oynaşmalarımıza tek başına seks egemense, "Eylemin kendisinde kesin olarak bayağı ve ahlaka zıt bir şey vardır."[247] Bu durumda haklı olarak, "Bu eğilimden utanıyoruz"[248] saptamasında bulunur Kant.

Bununla birlikte, doğa öyle karar verdiği için bunu kabullenmek gerekir. Bu, cinsel çıkmazdır. Cinselliği saf dışı bırakmak değil (bu durumda insanlık varlığını sürdüremez) ama onu ahlaken kabul edilebilir kılmak söz konusudur. Nasıl yapmalı? İnsanlığın, kendi şahsında ya da ötekinin şahsında bu tamamen hayvani ya da cinsel boyutuna indirgenmesini nasıl önlemeli? Cinsellikten uzak durma yoluyla mı? Cinsel edim türün devamı için zorunlu olduğuna göre, hayır. Eşitlik, karşılıklılık, insanı araç olarak kullanmayı yasaklamayan (bu toplumsal yaşamda çok yaygın bir şekilde yapılır) ama her zaman onu bir amaç olarak da, yani açık bir şekilde bir kişi olarak da görmeyi dayatan saygı yoluyla.[249] Bunun, Kant'ın istediği gibi mastürbasyonu ya da cinsel özgürlüğü mahkûm etmeye yeteceğine[250] dair ciddi şüphelerim var ama bize çift hakkında öğrettiği şeyi ya da daha ziyade bir çiftte iki partnerin her birinden talep ettiği şeyi önemsiyorum. Cinsel birleşme "açık bir şekilde kendi başına tamamen hayvanidir";[251] ötekini

245 *A.g.e.*, Ayrıca bkz. *Leçons d'éthique*, *a.g.e.*, s. 290: "Cinsel eğilimin gerçek aşkla birleşebileceği doğrudur; o halde onun özelliklerine sahip olur; bununla birlikte tek başına alındığında, bir iştahtan başka bir şey değildir."

246 *Leçons d'éthique*, s. 293.

247 *A.g.e.*, s. 292.

248 *A.g.e.*, s. 291.

249 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II.

250 Kant başka yerde, "Cinsel yetilerinin doğal olmayan bu kullanımında kabul edilemez olanın akılcı kanıtını sunmak çok kolay değil," der: *Doctrine de la vertu*, I, 7, AK VI, 425, G.-F., s. 278, Pléiade, c. III, s. 710.

251 *A.g.e.*, AK VI, 425 (Pléiade, c. III, s. 710, G.-F., s. 278).

"iştahını tatmin etmek için yararlanılan bir şey gibi"[252] kullanmaya meyleder. Ama kimsenin ne kendisine ne de bir başkasına bir hayvan ya da bir şey gibi muamele etme hakkı yoktur. Seks ile ahlak arasındaki bu karşıtlık ancak bir şartla ortadan kaldırılabilir: Herkes, cinsel yaşamında da dahil olmak üzere, hukukun varsaydığı ve ahlakın gerektirdiği, insanlığın kendisi olan şeyi üstlenmelidir. Bu karşılıklı olur ve Kant'a göre evliliğin anlamı budur:

> "Bir cinsiyetin ötekinin cinsel organlarını doğal olarak kullanması, uğruna iki tarafın kendini diğerine verdiği bir *jouissance*'dır [sözcüğün iki anlamında da: haz ve tasarruf]. Bu edimde, bir insan kendini şeyleştirmektedir ki bu, kendi şahsında insanlık hakkı ile çelişmektedir. Bu ancak, bir kişi diğeri tarafından şey olarak elde edildiğinde, diğerini aynı şekilde elde etmesi koşulunda mümkündür çünkü böylece yeniden kendinin hâkimi olur ve kişilik boyutunu yeniden kurar. [...] Aynı nedenlerle, eşler arasındaki ilişki sahip olmada bir *eşitlik* ilişkisidir, gerek karşılıklı olarak birbirine sahip kişiler, gerek yararları için bu geçerlidir."[253]

Çağdaşlarımızı gülümsetecek bu evlilik savunusu, özü maskeler: Yalnızca eşitlik ve karşılıklılık, sevgililer arasında olduğu gibi eşler arasında da, kişi olarak kalırken şey olarak kendini sunma, yani "insanlıktan çıkmadan"[254] kaçınmaya olanak verir. Bu, cinsel arzuda ahlaka aykırı ya da insani olmayan (Kant'ın deyişiyle "hayvani")[255] bir şeyin var olduğunu teslim etmektir ve dolayısıyla onu insanileştirmek bize düşer.

Deha büyük bir şeydir. Bakir ölüp ölmediği merak konusu olan *Métaphysique des mœurs*'ün yazarının cinsellikte, öteki dediğimiz bir "şey" *değil*, bir "kişi" olduğu için hoş ve mümkün olan şu diğerini araçlaştırma, bir nesneden haz alırcasına ondan haz

252 *Leçons d'éthique*, s. 293.

253 *Doctrine du droit*, 25 ve 26, AK VI, 278, G.-F., s. 78-79, Pléiade, c. III, s. 536-537.

254 *Doctrine du droit*, Ek, 3, s. 189, Pléiade, s. 634-635. Ayrıca bkz. *Leçons d'éthique*, *a.g.e.*, s. 294-296.

255 *Doctrine du droit*, *a.g.e.*

alma, Sartre'ın tabiriyle onu şeyleştirme, Kant'ın tabiriyle onu "tüketme"[256] eğiliminde karanlık ve bulanık olanı bu kadar iyi görmesine hayranım. Kim bir nesneyi şeyleştirmek ister? Ve kim bunu yapabilir? Bu şeyleştirme ya da tüketme ile ilgili olarak, Kant'ın, o derece sık olmadığı bir dönemde, eşitliğin tek teminatı zorunlu karşılıklılığın en baştan altını çizmesini takdir ediyorum. Bu, çokeşliliği mahkûm eder, diye belirtir laf arasında, çünkü çokeşlilikte "kendini veren kişi, basit bir şey haline getirerek kendini tümüyle bıraktığı kişinin ancak bir kısmını elde eder".[257] Karşılıklılık ve eşitlik yan yana gider. Ötekinden bir şeyden haz alır gibi haz almak, ancak ona kendini aynı oranda bir şey olarak vermek koşuluyla ahlaken kabul edilebilirdir. Kendini ona vermek, ancak onu da benzer şekilde almak koşuluyla kabul edilebilirdir.

Bununla birlikte bu karşılıklılık ancak ahlak için gereklidir, cinsellik için değil. Tecavüz bunu yeterince kanıtlamaktadır. Fahişelik bunu doğrulamaktadır. Ve evlilik de, bazen... Ötekini zorlamak? Satın almak? Mecbur bırakmak? Kullanmak? Onu, sahip olunabilecek bir nesne durumuna indirgemektir. Kim bazen bunu hayal etmez? Bununla birlikte bu olamaz, olmamalıdır da. Ancak bir şeye sahip olunabilir ve özgür bir özne bir şey olamaz. Bu nedenle "bir insan kendisinin dahi sahibi olamaz, bir başka kişininkinin hiç olamaz"; onun ancak "kullanım hakkına",[258] yani cinsel ilişkinin ahlaki kabul edilebilirliğinin teminatı olan eşitlik, karşılıklılık ve özgürlükten ibaret üç koşulla partnerinin bedeninden yararlanma ve ondan haz alma hakkına sahip olabilir. O halde aşk yapmak, "Onun şahsına zarar vermeksizin, amacıma yönelik bir araç olarak, bu kişiyi tıpkı bir şey gibi dolaysız bir şekilde kullanmaktır."[259] "Tıpkı" sözcüğüne vurgu yapan, Kant'ın kendisidir. Gerçekten de bunu unutmak, "bir şeyden haz alır gibi ondan *haz almak* için"

256 *A.g.e.*, AK VI, 359-360, G.-F., s. 190, Pléiade, c. III, s. 634-635. Cinsellikte "yamyamca" ne varsa oradır, der (*a.g.e.*)

257 *A.g.e.*, 26, s. 79 (G.-F.) ya da 537 (Pléiade). Ayrıca bkz. *Leçons d'éthique*, s. 296.

258 *Doctrine du droit*, Ek, AK, VI, 359, Pléiade, s. 634, G.-F., s. 189.

259 *A.g.e.*, Ek, 3, s. 189 ya da 634. Ayrıca bkz. *Leçons d'éthique*, s. 292-293.

(vurguyu yapan yine Kant'ın kendisidir) ötekini arzulamak ya da "bu amaçla ona kendini bırakmak" çok kolaydır. Bu da, cinsel edimi "kösnül ya da hayvani"[260] basit bir tüketime indirger. Bu tür bir alçalma kuşkusuz onda bulduğumuz hazzı ve çalkantıyı artıracaktır ama ancak "evlilik koşuluyla",[261] ya da benim tercih edeceğim tabirle, eşitler arasında ahlaken kabul edilebilirdir. Tersine, karşılıklılık, özgürlük ya da eşitlik olmadığında (mesela tecavüz, fahişelik ya da çokeşlilikte), özünün parçası da olsa cinselliğin bu şekilde hayvani boyutuna gerilemesi, ancak partnerlerin ikisini de "insanlıktan çıkarabilir"[262] ya da daha doğrusu, onların onuruna halel getirebilir. Bir başka deyişle, cinsellik, ne kadar ahlak dışı da olsa ve öyle olduğundan, insanlar arasında ahlaktan beri duramaz. Yine de yetişkin ve rıza gösteren partnerler arasında her şey mübah olsa bile (bu, Kant'ın kabul etmeyeceği, benimse seve seve katıldığım bir şeydir), sevgililer her şeye cüret etmezler: İkisi de ancak diğerinin izin verdiği ya da talep ettiği şeye cüret ederler. Bu bakımdan seks bir diğeri gibi bir hoşça vakit geçirme değildir: Hazlarımızın, kaynağı bakımından en hayvani, nesnesi bakımından en insani olanıdır. Âşıkların çalkantısı buradan kaynaklanır, birbirlerini sevdikleri ve birbirlerine saygı duydukları ölçüde bu artar. Kant'ı okumadan da, cinsel arzunun "bir insan bir diğeri için bir arzu nesnesi haline gelir gelmez tüm ahlaki bağlar çözüldüğünden ve bu şekilde görülen kişi artık kullanılan ve yararlanılan bir şeyden başka bir şey olmadığından insanın değer kaybetmesi ile"[263] yan yana gittiğini gayet iyi bilirler. Bundan ötürü hazları artmış gibidir. Diğerine bir araç muamelesi yapmak ya da ona kendini bir hayvan ya da bir şey gibi sunmak ne güzel! Masum cinsellik yoktur.

Eşlerin, yatak odasının mahremiyetinde meşru olarak birbirlerine izin verdikleri şeyden dolambaçsız bir şekilde konuşmayı yasaklayan edeplilik de buradan kaynaklanır, der Kant. İnsan,

260 *A.g.e.*, s. 189 ya da 634.

261 *A.g.e.*

262 *A.g.e.*

263 *Leçons d'éthique*, s. 290-291.

"kendine, kendisini hayvanın aşağısına indiren bir şekilde davranabilmesinden utanç duyar – öyle ki evlilikte izin verilmiş olan şekliyle, (kendi başına tamamen hayvani olan) cinsel birleşme bile, medenileşmiş ve eğitimli bir toplumda, ondan bahsetmek gerektiğinde üzerine bir tül örtecek inceliği gerektirir ve talep eder".[264]

Seks, evlilikte dahi itiraf edilemez bir şeyi muhafaza eder. Bununla birlikte hem türün devamı hem de bireylerin mutluluğu için bundan daha gerekli ne vardır? Bu eğilimi olmayan bir insan "eksik", dolayısıyla "insan olarak kusurlu"[265] olacaktır, der Kant. Ama bu eğilimin kendisinde tetiklediği "utanma"[266] ya da "edepliliğe"[267] –sıkılganlığa diyelim– duyarsız olursa da aynı oranda öyle olacaktır. Burada, her zaman istikrarsız bir gerilimde, –hazlarımızın en bulanık ve en huzursuz edici olanı ve bizi daha fazla huzursuz ettiği ölçüde daha hoş olan– fiziksel aşkı olduğu şey yapan temel bir şey etkisini gösterir. "Ona sıkı sıkıya bağlanabilse de", "gerçek aşkla" hiçbir alakası yoktur, saptamasında bulunur Kant.[268] Bu çiftin ve belki de aşkın paradoksudur. Ne suçluluk ne masumiyet. Şiddet ve uysallık, tutku ve erdem, hayvanlık ve insanlık – Kant'ın deyişiyle "alevlenme"[269] ve saygı. Bu nedenle bu kadar karmaşıktır. Bu nedenle bu kadar kuvvetlidir. Bu nedenle bu kadar haz vericidir. Karşılıklılık ve eşitlik ahlaken istenilirdir, cinsel olarak tâlidir – hatta kimilerine göre nahoş ya da sıkıcıdır. Bu, seksin ahlakı olmadığını doğrulamaktadır. Cinsel yaşamımızda bir ahlaka sahip olmayı dayatan, bu durumdur. "Engelsizce haz almak"? Bu, Sade'da gö-

264 *Doctrine de la vertu*, I, 7, AK VI, 425, G.-F., s. 278, Pléiade, s. 710. Ayrıca bkz. *Leçons d'éthique*, s. 291 ve *Réflexions sur l'éducation*, AK, IX, 496, çev. Philonenko, *a.g.e.*, s. 146 : "Bu şey sanki insan için tümüyle uygun değilmiş ve yalnızca ondaki hayvanlığın ihtiyacıymış gibi, doğa onun üzerine âdeta gizemin tülünü örtmüştür."

265 *Leçons d'éthique*, s. 291.

266 *A.g.e.*

267 *A.g.e.*, s. 300.

268 *Leçons d'éthique*, s. 290; *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, "Questions casuistiques", AK VI, 426, Pléiade, c. III, s. 712, G.-F., s. 280.

269 *A.g.e.*, AK VI 426, G.-F., s. 280.

rüldüğü gibi, onu kurbanlarına köstek vurmaya iten tecavüzcünün düsturudur. Ya da ancak eşitlik koşulunda –ki bu yeterince köstek oluşturur– kabul edilebilir olan, boyunduruktan kurtulmuş âşıklarınki.

Sefih çiftlerde dahi (Kant'ın istediği gibi evlilik bağıyla birleşmiş olsalar da!) ahlak ile seks arasındaki gerilim daha az değildir. Kendini özgürce veren ya da rıza gösteren bu kişiyi boyun eğdirmekten, ona hükmetmekten, onu kullanmaktan, kimi zaman zorlamaktan, kısacası ona bir nesne gibi davranmaktan zevk alınabilir – ama bu ancak bir özne söz konusu olduğu, özgür olduğu bilindiği ölçüde ona hâkim olmak istendiği için bu kadar güzeldir. Kimileri onu küçük düşürmekten zevk alacaktır ama bunu ancak, ona saygısızlık ederken bile onurunu teslim ettikleri için yapabilmekte ve bundan haz almaktadırlar. Bir şişme bebeği küçük düşürmenin yolu? Bir yapay penisi şeyleştirmek? Basit bir şeye saygısızlık etmek? Ancak bir ruh küçük düşürülebilir. Ancak bir özne şeyleştirilebilir. Ancak kutsal olana saygısızlık edilebilir. Yalnızca bir insan kendi hayvanlığından ya da ötekininkinden haz alabilir. Bu belki de erotizmin sırrıdır.

3

Erotizm

Seks de ölüm de insana has değildir. Gelgelelim öyle görünüyor ki yalnızca insanlar ölümlülüğün ve cinselliğin kendilerine dayattığı problemler üzerine düşünmektedir. Dinler ve ahlak, metafizik ve erotizm bundan ileri gelir.

Erotizm ve ahlakın (en azından metafizik ve din kadar) birbirine bağlı olduğu oldukça açıktır. Cinsellik bizi en mahrem, en kırılgan, en çıplak halinde ötekiyle yüzleştirir ve ahlak aslen ötekiyle ilişkide kendini gösterir. İnsanın kendine karşı ödevleri olması bana her zaman son derece şüpheli ve ayrıca düşünmesi güç görünmüştür. Ama ötekine karşı ödevlerimiz olması ya da öteki karşısında her şeyin mübah olmaması bir gerçekliktir ve ahlak orada başlar. Masumiyet de orada durur.

İnsan cinselliğinde kör ya da gözü kamaştıran bir nokta benzeri bir şey vardır: Bir şey *olmadığını* ya da yalnızca ve özellikle öyle olmadığını bilerek, ötekine bir şey gibi sahip çıkmak istenmesi (ve bedeni hareketli de olsa gerçekten de bir şeydir) – öteki türlü ona sahip olunmasında erotik hiçbir şey olmayacaktır. Melekleştirme, bu alanlarda şeytanlaştırma kadar gülünçtür. Seksi mahkûm etmek? Bu kendini, tüm insanlığı ve belki de tüm yaşamı mahkûm etmektir. Ama bununla birlikte onda yalnızca hoşça vakit geçirilen bir etkinlik görmek mi gerekir? "Amacı son de-

rece görkemli ve doğanın bizi en güçlü çekimle davet ettiği bir edim, hazların en büyüğü, en tatlısı, en masumu nasıl oldu da ahlaksızlığımızın ve acılarımızın en verimli kaynağı haline geldi?" diye sorar Diderot.[1] Çünkü amacın genellikle görkemli bir yanı yoktur (Diderot üremeyi düşünür ama istisnalar hariç, âşıkların peşinde olduğu şey bu değildir pek) ve bu durumda –tam anlamıyla bir nesne olamayacak bir şeyden (ötekinin bedeni) bir nesneden haz alır gibi haz aldığından– zevk o kadar da masum değildir. Bu, baştan çıkması ya da karikatürüymüş gibi arzunun peşini bırakmayan, pornografinin hakikatidir.

Tecavüz, fahişelik, pornografi

Herhangi bir arama motoruna "seks" yazın ve internetin size neler önerdiğini görün: neredeyse sadece porno siteleri, sayısız, bitmek bilmez, bedava ya da paralı, profesyonel ya da amatör (ya da öyle olma iddiasında), hepsi farklı, hepsi benzer, birbirini tekrar eden ve biraz rafine bir izleyici için bunlara tamamen kayıtsız kalamadığı ölçüde daha moral bozucu porno siteleri... Öncelikle şaşırtıcı derecede bayağılaşmış, ticarileşmiş, basmakalıp bir gözüpekliğin yanı sıra aşırı kabalık insanı çarpıyor. Porno tıpkı deniz gibi hep kendini tekrar eder: genellikle aynı sırayla aynı hareketler, aynı okşayışlar, aynı pozisyonlar, aynı kadrajlar, konuşma olduğunda aynı sözcükler, aynı inlemeler ya da solumalar... Ardından bayağılık, düşüklük, saçmalık, kimi zaman kepazelik. İtiraf edelim bu önce insanı büyülüyor. Ardından korkutuyor, ürkütüyor, moral bozuyor. Aşksız seks: Nefrete ne kadar da benziyor! Nasıl bir hor görme, kabalık, şiddet, nasıl bir ötekini (hemen her zaman kadın) insanlıktan çıkarma, alçaltma, boyun eğdirme, küçük düşürme, lekeleme, aşağılama isteği! Bu yalnızca sinema mı? *Hard*'da bu sahneler gerçekten yaşandığına göre tamamen öyle değil.[2] Öyle olsa

1 Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1964, s. 509. Ayrıca bkz. s. 476 ("un plaisir innocent").

2 Bunun ortaya koyduğu problemler ve yol açtığı korkular ile ilgili olarak bkz. (kendisi de pornografi meraklısı olan ama kabul edilemez olanı kabul etmeyen) Frédéric Joignot'nun ürkütücü ve yararlı kitabı: *Gang bang, Enquête sur*

ne olur? Oyuncular söz konusu ve rıza gösteriyorlar diye, cinsel ırkçı bir film olarak mı kabul edilecek? Şüphesiz hayır. Buna karşılık porno ve hemen her zaman naklettiği cinsiyetçilik söz konusu olduğunda, tepkiler sıkıntılı ya da neşeli bir tenezzülü pek aşmamaktadır. Bu, günümüzde cinselliğin etik dokunulmazlık imtiyazı gibi bir şey elde etmiş çok özel statüsünü ortaya koyar. Seksin suçluluk duygusu uyandırması ile geçen asırlardan sonra, birkaç on yıldır, suçluluk duygusunun ortadan kaldırıldığı bir evreye girdik. Burada bir ilerleme görüyorum ama porno bu ilerlemenin çift değerliliğini gösteriyor. Bu filmlerin varlığı, bolluğu ve internetteki başarısı, neredeyse kasıtlı vasatlıklarına rağmen, zamanın ruhunun bir kısmını ifade eden, toplumsal olgulardır. Sapkınlık mı? Belki. Ama öyle rağbette, öyle yaygınlaşmış, öyle sıradanlaşmış ki yine de olağan cinsellikten bir şeyi ortaya koyuyor. Tecavüz gibi. Fahişelik gibi. Bu son iki pratik, istisna olarak mı kalmaktadır? Kuşkusuz. Ama toplumlarımız ölçeğinde, basit bir patolojik anomali ya da –medeniyetlerin çoğunda, Antik Çağ'dan beri böylesi davranışlar gerçekleştiğine göre– bizim dijital ya da tüccar modernitemizin basit bir sonucu olarak değerlendirilemeyecek kadar çok sık görülen bir istisna (rakamlar, Fransa'da yılda elli bin ila yetmiş beş bin arasında değişmektedir; ya fahişelerin kaç milyon müşterisi var?). Diderot'nun sakin ve özgür bir cinselliği olan soylu vahşisi, bir mitten başka bir şey midir? Bilmiyorum. Ama kesinlikle gerilerde kalmıştır, epey gerilerde. Çeşitli olgular, sosyoloji ya da medya bize bu konuda daha fazlasını öğretir. Kuşkusuz umutsuzluğa teslim olmak gerekmiyor. Ama önemini küçümsemek de aynı ölçüde hata olacaktır.

Bu bakımdan kadınlar ile erkekler arasında bir fark var mıdır? Bir gün felsefedense bilimin bir yanıt vereceği bir sorudur bu. O zamana kadar herkesin, kendi yaşamında ya da mesela edebiyat yoluyla başkalarınınkinde gözlemlediğini ya da anladığını sandığı şeyi az çok kuramsallaştırmak dışında bir seçe-

---

la pornographie de la démolition, Seuil, 2007. Pornografi ve kadın düşmanlığı arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, bkz. Nancy Huston, *Mosaique de la pornographie*, 1982, reed. Petite Bibliothèque Payot, 2007.

neği yoktur. Porno filmler, bir kadın tarafından yönetilmiş bile olsa, genellikle ve daha istekli bir şekilde erkekler tarafından izlenir. Bazen birlikte izlerler mi? Kuşkusuz. Ama kadın genellikle ona daha ciddiyetsiz yaklaşacaktır (bir kadın dergisinde okurlara yönelik şu tavsiyeyi okumuştum: "Erkeğinizle birlikte porno kaset izlediğinizde, fazla espri yapmayın: onun ne kadar ciddi olduğunu görün!"). Tecavüz, fizyolojik nedenlerle de olsa, neredeyse sadece erkeklerin bir işidir. Fahişelik ise, ister erkek yapsın ister kadın, kadın müşteriden çok daha fazla erkek müşteri bulur (jigolo fahişeyle aynı işi yapmaz: Jigolonun konuşması, eşlik etmesi, kur yapması... gerekir). Bu farkların ne kadar kültürden ya da ne kadar doğaya kaynaklandığını (öyle görünüyor ki ikisinden de kaynaklanmaktadır) kimse bugün kesin olarak ölçemez. Bu, bunları yadsımak için bir neden değildir. Gözlemlediğim kadarıyla, bana öyle geliyor ki kadınlarla erkekler arasında sık görülen bir fark, sekse ve duygulara verilen önemdeki asimetri, hatta araç-amaç ilişkisinin tersine dönmesidir: Erkekler için, aşk genellikle cinselliğin hizmetindeyken, pek çok kadında tersi gerçek görünmektedir. Birkaç yıl önce kadın ve erkek arkadaşlarıma şunlardan hangisini yaşamayı tercih edeceklerini sorduğumu hatırlıyorum: Seksiz bir aşk macerası mı yoksa aşksız bir seks macerası mı? Neredeyse hepsi ikisini bir arada yaşamayı tercih ediyordu. Ama ille de birini tercih etmek gerektiğinde, istisnasız tüm erkek arkadaşlarım aşksız bir seks macerasını tercih edecekleri yanıtını verdiler bana. Biri hariç tüm kadın arkadaşlarım ise sekssiz bir aşk macerasını tercih edeceklerini söylediler. Bu küçük yoklamanın hiçbir bakımdan temsil edici olmadığını seve seve kabul ediyorum. Ama bana üzerinde düşünülecek bir şey vermişlerdi ve bu arada kendimle ilgili olarak da beni aydınlatıyorlardı (kesinlikle erkeksi bir yaklaşım içinde olduğumu fark ettim). Erkeklerin aşk yapmak için sevmek de dahil her şeyi yapmaya hazır olduğu yazılabilirdi. Ve kadınların da, sevmek ve sevilmek için aşk yapmak da dahil her şeyi yapmaya hazır olduğu... Abartılı bir formül, bu açık, ama belki de bir hakikat payı taşıyor. Öte yandan çiftlerin başarısını (partnerlerin her biri onda

kendi payını bulur) ve güçlüklerini (asimetri devam eder) açıklamaya da katkıda bulunabilir.

Bunlar şüpheli ve tartışılır genelliklerdir. Eğer sohbet yaşamın zevklerinin bir parçasıysa, akşam yemeklerimizi hareketlendirmeye devam eden sohbet, genelde cinsellik ve özelde cinsel farklılık üzerinde varlığını sürdüren gizem payını ortaya koymaktadır. Buna karşılık, tecavüz, fahişelik, pornografi... bunlar olgulardır: Erotizm ile ilgili hiçbir gerçek sohbet, -en azından eril- cinsellik üzerine temel bir şey söyleyen (ne yazık ki gerçek!) bu üç olasılığı göz ardı edemez. Nedir bu söylediği? Cinselliğin aşkla (Freud'un dediği gibi, yine de her aşk cinsel olacaktır; bu, her cinselliğin sevgi dolu olduğunu kanıtlamaz) ve eğitim, alınan ve içselleştirilen yasa, dolayısıyla da –karşı gelinemeyecek yasa yoktur– sapma ya da ihlal haricinde saygıyla ya da ahlakla pek bir ilgisi olmadığıdır. Sade'a, Bataille'a, Pauline Réage'a bakın... Yine aynı noktaya geliyorum, porno filmlere ve milyonlarca izleyicisine bakın. Orada yalnızca sapkınlık ve patoloji olduğuna kim inanabilir? Hem doğal ya da normal -ne adına- kabul edilen hangi cinselliğe göre? Freud'un bizi davet ettiği gibi, birey ölçeğinde sapkınlığın, sapkının tutsak kalacağı –nevrozlu kişiler de kalır ama negatif olarak- ve diğerlerinin en azından kısmen ancak bastırma, yüceltme ya da aşk yoluyla kaçınabildiği, cinselliğin ilk durumu olduğu düşünülebilir ("çocuk, çok biçimli sapkın").[3] Zaten, geleneksel ya da Freudcu kullanıma göre, "üremeyi bir yana bırakarak, bundan bağımsız bir amaç olarak zevki hedefleyen her tür cinsel etkinlik"[4] *sapkın* olarak nitelendirilirse, her erotizmin neredeyse tanım ge-

3 Freud'un kendisinin verdiği "Özet"in çok kaba hatlarıyla bir özetidir bu: *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, çev. B. Reverchon-Jouve, Idées-Gallimard, 1976, s. 145 ve devamı [*Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, 2006, 419 s.]. Sapkınlık ve yüceltme arasındaki ilişki ile ilgili olarak, bkz. *La Vie sexuelle*, III, çev. Fr. PUF, 1977, s. 34.

4 Freud, *Introduction à la psychanalyse*, III, XX. bölüm, çev. S. Jankélévitch, Payot, 1976, s. 296 [*Psikanalize Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, 2006, 518 s.]. "Sapkın" ve "sapkınlık" sözcüklerinin Freud'da tümüyle betimleyici olma iddiasında olduğunu, "kınayıcı özellik" taşımadığını belirtelim: bkz. *Trois essais*..., I, 3 ("Généralités sur les perversions"), alıntılanan ifade için s. 47.

reği sapkın olduğu ve bu durumda kavramın, psikopatolojinin zaten her zaman flu olan sınırlarına yaklaştığı sonucuna varılmalıdır. Lacan'ın iyi bir şekilde gördüğü gibi,[5] sapkın meydan okuduğu aynı yasayı kabul ediyorsa, Bataille'ın dediği gibi "başarılı ihlal, ondan haz almak için yasağı muhafaza ediyorsa",[6] erotik yaşamında en azından bazı anlarda hangimiz sapkın değilizdir? Yasa olmadan sapkınlık olmaz mı? Kuşkusuz hayır. Ama insanlık ya da erotizm de olmaz.

Erotizm ve ihlal

Erotizm nedir? George Bataille yanıt verir: Bir ya da birçok insanın "amaç olarak üremeden bağımsız" cinsel etkinliğidir.[7] İleride de görüleceği gibi son derece eksik ama nesnesinin tartışılmaz özelliklerinden en azından birinin altını çizen bir tanım bu. Erotizm, cinselliğin üremenin hizmetinde bir araç olmaktan çıkıp bizzat kendisinin amacı haline geldiğinde başlar: Çocuk yapmak için değil, onu yapmanın zevki için aşk yapmak. Zorunlu ama kesinlikle yeterli olmayan bir özelliktir bu. Böylesi bir tanımın, eğer onunla yetinmek gerekseydi, özünün yanı sıra onunla ilgili tecrübemizin de parçası olan erotizmin farklı düzeylerini açıklamaması bunun kanıtıdır. Tüm cinsel davranışlar –mesela gebelikten korunma yoluyla– her tür üreme amacından tümüyle kopuk olsa bile, eş değerde değildir: erotik de değildir. Zaten Bataille'ın da dediği gibi erotizm eğer "[diğer] hayvanlarınkinden ayrıldığı ölçüde insanın cinsel etkinliği"[8] ise, üreme amacının olmamasının onu tanımlamaya yeterli gelmesi çok şüphelidir: Hayvanların çiftleşme sırasında torunlarını dert edindiğini kanıtlayan hiçbir şey olmadığı gibi, güvenilir bir şekilde gösteren bir şey de yoktur.

Dolayısıyla başka bir şey olması gerekir. İnsanların cinsel etkinliği, üremeyi hiç dert etmediklerinde bile, mutlaka erotik

5 Bkz. "Kant avec Sade", *Ecrits*, *a.g.e.*, s. 765 ila 790.

6 Bataille, *L'Erotisme*, Bölüm 1, Editions de Minuit, 1957, reed. 2007, s. 45.

7 G. Bataille, *a.g.e.*, Introduction, s. 17-18.

8 *A.g.e.*, I. bölüm, s. 35. Köşeli parantez içindeki sözcük tarafımdan eklenmiştir.

değildir; ancak "ilkel", "tümüyle hayvani"[9] ya da "mekanik"[10] olmadığında öyledir, der Bataille. Bu, yalnızca üremenin amaç olmamasının ötesinde bir şeyler gerektirir. Erotizm fizyolojinin durduğu yerde başlar, diyeceğim ben: Çocuk yapmak için değil, onu yapmanın zevki için aşk yapmak, kabul ama ben şunu da ekleyeceğim, *ama yalnızca ondan beklenen zevk (orgazm) için de değil.* Cinsel ilişki, boşalmak dışında bir şey söz konusu olduğunda gerçekten erotiktir. Bu bakımdan erotizm, organların basit bir işleyişinden çok psikolojiyle ilgilidir, Bataille bunu göz ardı etmez[11] ve benim inancıma göre, hazdan çok arzuyla ilgilidir. Buna ileride yeniden değineceğim. Erotizmin kuşkusuz bedensel zevklerle bir ilgisi vardır. Ama erotizm ancak ruh içindir.

Bataille erotizmde ihlalin, dolayısıyla da yasağın (ya da yasağın, dolayısıyla da ihlalin) rolü olan belirleyici bir nokta üzerinde de bir o kadar aydınlatıcıdır. Bu, biraz üzerinde durulmayı hak ediyor.

Hayvan cinselliği ile bizimki arasındaki temel fark nedir? Yasa: yasak, dolayısıyla da dil.[12] Bizi kesin olarak doğadan ayıran şey budur ama bizi ondan çıkarmaz (beden bizi onda tutmaya yeter). Erotizm, bu ikilikte, her birimiz için insanlığımız olan bu inanılmaz iç-dış'ta tümüyle kendini gösterir. İsteyelim ya da istemeyelim, bizler ahlaklı hayvanlarız. Aşk yapmak bizim için hiçbir zaman tamamen doğal olmayacaktır. Bu nedenle bizler aynı zamanda erotik hayvanlarız da. "Erotizmin özü, cinsel zevk ile yasağın ayrılmaz birlikteliğinde verilmiştir"[13] diye yazar *Madame Edwarda*'nın yazarı; erotizm "esas itibariyle ihlaldir",[14]

---

9 *A.g.e.*, s. 35.

10 *A.g.e.*, bölüm XI, s. 142.

11 *A.g.e.*, Introduction, s. 17.

12 *A.g.e.*, II, 6, s. 283: "Erotizm, insan cinselliğinin yasaklarla sınırlanmasıyla ve erotizmin alanının bu yasakların ihlal alanı olmasıyla hayvan cinselliğinden ayrılır. Erotizmin arzusu, yasağın üstesinden gelen arzudur. İnsanın kendisine karşı gelmesini içerir." Bu bakımdan erotizm, "insana özgü cinsellik, dili olan bir varlığın cinselliğidir".

13 *A.g.e.*, bölüm IX, s. 119.

14 *A.g.e.*, s. 119.

"yasaklara ilişkin kuralın çiğnenmesidir".[15] Bu, erotizmde dereceler olmasını açıklar. İhlal ne kadar vahim ya da cüretkâr olursa, edim o kadar erotik olacaktır. Böylece "ihlalin yapısı şiddetlendikçe" erotizm "kademe kademe" artar ve karmaşıklaşır.[16] Bu kuşkusuz tecrübemize de hitap eder. Ama yalnızca kısmen. Çünkü buna göre –ve burada, romanlarında okundukları şekliyle Bataille'ın fantasmaları ile buluşulmaktadır– hiçbir şey cinayetten ya da işkenceden daha erotik olmayacaktır. Bu anlamda, herhangi bir tecavüz de özgürce sunulan ya da rıza gösterilen okşamaların en hoş, en ustaca, en sevecen olanından daha *erotik* olacaktır. Bu, böylece "erotizmin hakikati"[17] haline gelen şiddete, dolayısıyla da (cinayet ya da kurban etme yoluyla) şiddetin nihai ufku olan ölüme abartılı bir pay vermektir.[18] Bataille bunu açık bir şekilde açıklar: "Erotizmin nihai anlamı ölümdür";[19] "nefret çekimi artırır".[20] Bilindiği gibi romanlarında bunun, görünüşe göre son derece erotik olduğunu düşündüğü ve beni daha ziyade soğutacak çarpıcı ya da usandırıcı örneklerini verir.

Zevkler ve renklerin tartışılmaz kabul edildiğini bilirim. Peki ya tiksinme ve nefretler? Mesela Bataille'ın ilk romanı olan *Gözün Hikâyesi*'ni [*Histoire de l'œil*] yeniden okuyalım. Kitabın sonunda dört ana kişiden üçü (geriye bunlar kalmıştır: en etkileyici kişi olan Marcelle kendini asmıştır) Katolik rahibi kutsanmış çanağa işemeye ve ardından idrarını içmeye zorlarlar. Onu boğarak öldürdükten sonra (kuşkusuz onunla sevişerek ya da ona tecavüz ederek), kadavranın bir gözünü sökerler, hayatta kalan kadın kahraman Simone bu gözü şevkli bir şekilde

15 *A.g.e.*, s. 104.

16 *A.g.e.*, s. 120.

17 *A.g.e.*, II, 2, s. 186 (Marquis de Sade'a ayrılmış bir incelemede, bu bir tesadüf değil).

18 Bkz. aynı yapıtta bölüm VII ("Le meurtre et le sacrifice"), bölüm VIII ("Du sacrifice religieux à l'érotisme") ve bölüm IX ("La pléthore sexuelle et la mort"). Ayrıca bkz. inceleme V ("Mystique et sensualité"), burada "ölüme yakınlık" "şefkatle iyileştirilmiş de olsa, her tür şehvetin alameti" olarak sunulmuştur (s. 268).

19 *A.g.e.*, bölüm XIII, s. 159.

20 *A.g.e.*, II, 7, s. 295.

vulvasına sokar...[21] Hepsi de uç ve anlatıcının yorumlarına bakılacak olursa, Bataille'ın son derece tahrik edici bulduğu peş peşe bir sürü ihlal. Edebiyat alanında kalmakla yetindiği müddetçe, tercihi beni ilgilendirmez. Ama nihayetinde sanıyorum ki bu sahnelerin daha ziyade itici olduğunu düşünen tek kişi ben değilim. Herhangi bir erotik edebiyat meraklısı, ihlalin çok daha az olduğu, bundan çok daha erotik bir sürü metin sayabilir. Bundan, tek başına ihlalin erotizmi tanımlamaya ya da ölçmeye yetmemesi dışında nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Zaten bir sürü ihlalde erotik hiçbir şey yoktur (örneğin cinayetlerin pek çoğu bambaşka nedenlerle işlenmiştir) ve bizim en erotik gecelerimizin birçoğunun cinayetle bir alakası yoktur, bu çok açık, ama fantasma olarak dahi, tecavüzle, şiddetle ya da uç bir ihlalle de pek bir alakası yoktur. Bu, tıpkı Sade'ı olduğu gibi Bataille'ı da haksız çıkarır: İhlal, erotizmin bir parçasını oluştursa da, onun içeriğini ya da cazibesini boşaltamaz. Dolayısıyla burada da başka bir şey olması gerekir. Her erotizmin en azından kısmen ihlalci olması ("cinsel ilişkiyi utancın etki alanına sokan şu muğlak yasak"[22] yüzünden olsa dahi), ihlalin her şey olduğunu ya da temel unsur olduğunu kanıtlamaz.

Arzulamaktan haz almak

Dolayısıyla bir başka tanım gereklidir. İşte benim önerdiğim tanım: Erotizm, bir ya da birçok insanın, kendisini amaç edinen cinsel etkinliğidir – bu, üreme dışında bir şeyi hedeflemesini gerektir, burası açık ama orgazmın hazzından (bu genellikle onun *bittiği yer*dir ama *amacı* değildir) da başka bir şeyi hedefler. Erotizm arzunun düşünümselliğine benzer bir şey kurar; arzu kendini nesne olarak görür ama bu düşünümsellik neredeyse her zaman ötekinin arzusuyla ilişkide yaşanır: Bu, haz almayı arzulamaktansa, arzulamaktan ya da arzulanmaktan haz

21 *Histoire de l'œil*, reed. Gallimard, kol. "L'imaginaire", 1999, s. 86-100 [*Gözün Hikâyesi*, çev. Berna Serveryan, Ayşegül Gürsoy, Chiviyazıları Yayınevi, 2001, 160 s.].

22 Bataille, *L'Erotisme*, *A.g.e.*, X. bölüm, s. 122.

almaktır (her ne kadar bu iki boyut, herkesin deneyimleyebileceği gibi, eş anlı olarak mevcutsa ve birbirini güçlendiriyorsa da). Fiilî erotizmde âşıkların arzusu ya da edebî-sinematografik erotizmde, okurun-izleyicinin arzusu kendi amacı haline gelir: Tatmininden (orgazm) ziyade, kendisinin sürmesine, yüceltilmesine, tadını çıkarmaya yönelir. Yukarıda, âşıklar çocuk yapmak için değil de zevki için aşk yaptıklarında cinsel ilişkinin erotik olduğunu söylemiştim. Ama şunu eklemek gerekiyor: Sadece aşktan (aşk var olabilir de) ya da ondan bekledikleri zevk (orgazm) için de değil. Bu anlamda erotizm, bir haz alma sanatından ziyade, daha rafine ya da daha süreğen bir tatmin sağlamak için arzunun kendisinden –kendisininki, ötekininki– haz almaya varıncaya dek bir arzulama ve arzulatma sanatıdır. Bu, arzulayan kendini ve fazlasıyla arzu edilir olan diğerini sevmektir! Böylece erotizm de bizi haz ilkesinin ötesine götürür: "Hoş olmayan ve can sıkıcı bir gerilimi" azaltmak ya da ortadan kaldırmak değil, tersine hoş ve nefis bir gerilimi sürdürmek ya da artırmak söz konusudur! Freud'daki "değişmezlik ilkesi" ya da "nirvana ilkesi"[23] ile bir karşıtlık oluşturarak, kolayca "*değişkenlik* ilkesi" ya da "*samsara* ilkesi" olarak adlandıracağım şey işte budur: Cinselliğin bize izin verdiği ya da dayattığı uyarımları sürdürme, değiştirme ya da artırma eğilimi (artık azaltma, frenleme ya da ortadan kaldırma eğilimi değil).[24] Ve Freud'un dediği gibi, nirvana ve değişmezlik ilkelerinin (dolayısıyla haz ilkesinin de)[25] "ölüm itkisinin hizmetinde"[26] oldu-

23 "Psişik yaşama, belki de genel olarak sinirsel yaşama, uyarımların tetiklediği içsel gerilimdeki azalma, değişmeme, ortadan kalkma eğiliminin egemen olduğu yönündeki edinilmiş kanımız" (*a.g.e.*, bölüm VI, s. 70). Değişmezlik ilkesi hakkında, ayrıca bkz. bölüm 1, s. 9. Bu iki ilke arasındaki (tupatıp aynı olmayan) yöndeşlik hakkında bkz. Laplanche ve Pontalis'in aydınlatıcı yorumları, *Vocabulaire de la psychanalyse* içinde, PUF, 1981, s. 325-332.

24 Değişmezlik ya da nirvana ilkesinin gerektirdiği gibi: "Au-delà du principe de plaisir" bölüm I ve VI (özellikle bkz. Jankélévitch çevirisinde s. 7-9 ve s. 70 [Laplanche ve Pontalis çevirisinde s. 43-45 ve s. 104]).

25 Bu ilke, "değişmezlik ilkesinden çıkmaktadır": "Au-delà du principe de plaisir", I, s. 9 (çev. Jankélévitch) ya da 45 (çev. Laplanche-Pontalis).

26 Freud, *a.g.e.*, bölüm VII, çev. Laplanche ve Pontalis, Payot, 1981, s. 114 (çev. Jankélévitch, s. 80). "Le problème économique de masochisme"de buna yakın bir formül ile karşılaşılmaktadır: "Nirvana ilkesi ölüm itkisinin eğilimini

ğu doğru ise, bundan, erotizmin yaşam itkisinin hizmetinde olduğu sonucu çıkarılmalıdır – çünkü psişik aygıtın uyarılırlığını olabildiğince yüksek ve çeşitlenmiş bir düzeyde tutmaya yönelir.[27] Bununla birlikte Freud, "Cinsel edimin bize sağladığı, erişebileceğimiz en yoğun haz, yüksek gerilimli bir uyarımın geçici olarak yok olmasıyla aynı anda gerçekleşir"[28] saptamasında bulunurken haklıdır. Ne var ki bu ancak orgazm için doğrudur, onu hazırlayan ve onu farklılaştıran, tamı tamına erotizm olan şey için değil.

Herkes orgazma erişebilir; bir kişi, kendisi için, buna yeterlidir. İnsanın kendine yasaklayarak büyük bir hata yapacağı mastürbasyon bunu kanıtlar. Bundan daha doğal, daha meşru, kimi zaman daha yararlı bir haz var mıdır? Bununla birlikte, istisnalar dışında kötünün iyisidir: Daha iyisi yoksa hiçbir şey olmamasından iyidir. Hangimiz seçim şansı varsa bununla yetinmeyi ister? Tek başına gerçekleştiğinde, (ona eşlik eden fantasmalar hariç) mastürbasyondan daha az erotik ne vardır? Erotik olan dolambaçlarken, bu, hazza en kestirme yoldan gitmektir. Her mastürbasyon, hoş ya da hayal kırıcı olsa da, pekâlâ bir cinsel edimdir ama ancak –haz aracı olmaktan çok arzu uyaranı olarak– ötekinin bakışına ya da eline kendini sunmak koşuluyla gerçekten erotik olma şansına sahiptir. Aynı şey cinsel birleşme için de söylenebilir, tıpkı ondan önce gelen ya da onun yerini alan okşayışlar için olduğu gibi: Arzunun tatmininden çok sürmesini hedefledikleri ölçüde daha erotiktirler. Gastronomi, yemek tokluk dışında bir şey hedeflediğinde başlar. Erotizm ise, benzer bir şekilde arzu kendi yatışması dışında bir şeye yö-

---

ifade eder." (akt. Laplanche ve Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* içinde, "Principe de nirvana" makalesi, *a.g.e.*, s. 332). Bu, başka yerde ifade etmiş olduğum gibi, benim her zaman hem derin hem tartışılır bulduğum bir fikirdir: bkz. "En lisant Freud" başlıklı makalem, *Le Goût de vivre*, Albin Michel, 2010, s. 169-173.

27 Oysa "haz ilkesi, genel olarak psişik aygıtı uyarılmaz kılmaya ya da en azından uyarımı olabildiğince düşük ve değişmez bir düzeyde tutmaya yönelik bir işleyişin hizmetinde bir eğilimdir", "yaşayan her şeyin en genel eğilimine, inorganik dünyanın dinginliğine yeniden dalma eğilimine katılacak" eğilim (Freud, *Essais...*, *a.g.e.*, bölüm VII, s. 79).

28 *A.g.e.*, s. 79.

neldiğinde. ("Gerilimin azalmasına"[29] yönelen) Haz ilkesinden çok (bu gerilimin korunmasına ya da artırılmasına yönelen) *arzu ilkesi* diyeceğim şeye boyun eğer. Bu, haz ilkesini (gevşeme, yani orgazm ya da ölüm son sözü söyleyecektir ya da son sessizlik onların olacaktır) ortadan kaldırmaz ama şehvetli bir şekilde uygulamasını geciktirir. Bu, ateşi söndürmeye yönelmekten çok onu diri tutmaktır: tatmin ederek onu ortadan kaldıran hazdan daha fazla ve daha uzun süre, arzunun kendisinden zevk almak. Bu, kaideyi bozmayan bir istisna gibidir: Her insan, bu eğilimin "vardığı"[30] "nihai sonuçtan" daha değerli gibi görünen bu eğilimin kendisinden (arzu ya da değişirlik ilkesi) –bazen acıya varıncaya dek– haz almak da dahil olmak üzere, olabildiğince çok haz almaya, olabildiğince az acı çekmeye (haz ilkesi) yönelir. Haz almayı arzulamak, erotizm konusunda –kuşkusuz şehvetin kendisine göre daha az canlı ama kimi zaman daha hoş olan– bir zevktir.

René Char şiirle ilgili, bildiğim en anlam yüklü tanımlardan (ya da nitelemelerden) birini vermiştir: Şiir, "Arzu olarak kalmış arzuyla gerçekleştirilen aşktır."[31] Bana öyle geliyor ki bu her sanat için söylenebilir ve bu bakımdan erotizm de öyledir ya da öyle olabilir. Bu, eşeyli olarak bedenlerin şiirdir.

Doğa ve kültür: Ağır suç olarak seks

Bu, arzunun bizzat kendisinin kendisi üzerinde yeniden çalışılmasında ihlalin yeri olmadığı anlamına gelmez. Bizler akılsız değiliz: İçgüdü değil, kültür bizim yasamızdır. Ama hayvan kalırız: Bizdeki bir şey kültürden önce gelir ve hem ona direnir, hem onu kapsar, hem de ondan yararlanır. Freud'un İd dediği, türün geçmişini temsil eden (kalıtım)[32] şey budur; herke-

29 Freud, *a.g.e.*, 1, s. 7.

30 *A.g.e.*, s. 7, Jankélévich çevisi ya da s. 43, Laplanche ve Pontalis çevirisi.

31 *Fureur et mystère*, "Seuls demeurent", *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1983, s. 162.

32 Örneğin bkz. *l'Abrégé de psychanalyse*, bölüm I (Fr. çev. PUF, 1975, s. 6). Süper ego, bundan farklı olarak, toplumun geçmişini temsil eder (kültür, medeniyet: genlerle değil eğitimle aktarılan her şey).

sin beden dediği, bu geçmişin şimdiki zamanı olan şeydir bu. Başka türlü süper ego, dolayısıyla yüceltme, dolayısıyla da yüce olmazdı. Can ya da ruh olmazdı. İkilik, psikolojik inandırıcılıktan da yoksun olmayan metafizik bir hatadır. "En yüce" ya da "en hoş duygularımızın" temelinde "biraz pislik", diye yazar bir mektubunda Diderot ya da "biraz haya" vardır, der bir başkasında.[33] Bu, insanı "dört ayaklı yapmak" için ya da "suç fiilleri ve erdemli eylemler bakımından en zengin tutkuyu, şehvetli bir şekilde dökülen birkaç damla sıvıya indirgemek"[34] için bir neden değildir, saptamasında da bulunur başka bir yerde. Her aşkın içinde seks ve her insanın içinde hayvan olmasına bugün pek az kişi itiraz etmektedir. Ama onlardan doğan aşk ve insanlık –var olmalarına olanak veren, onlar olduğuna göre– daha az mevcut değildir. İnsan ne melek ne akılsız bir hayvandır, insan ve hayvandır ve seksin her birimizde sürekli hatırlattığı şey budur. Erotizm, olduğumuz, bize nüfuz eden, bizi oluşturan, kimi zaman bizi parçalayan bu ikilikte serpilir; ondan yararlanır ve ondan haz alır. Bu, yasa ve itki ile oynamaktır; bu, hayvanlığımızdan insanca, insanlığımızdan hayvanca zevk almaktır ve hiçbir akılsız hayvanın hiçbir meleğin yapamayacağı bir şeydir bu. Erotizm, insana has bir şeydir, kuşkusuz ona has olan tek şey değildir (predikatif dil, politika, ahlak için de bu doğrudur)[35] ama en mahrem, en allak bullak edici, genellikle en güçlü, hemen her zaman en hoş özelliğidir. İnsan ihlalci bir hayvandır: ondan uzaklaşarak, hatta ondan ötürü kendini suçlayarak –aşırı kibarlaşma– hayvanlığından zevk alan tek hayvandır!

Bu noktada ihlalle yeniden buluşulur. Bataille, halk bilgeliğinin bunu güzel bir şekilde dile getirdiğini anımsar: "Her insanın içinde uyuklayan bir domuz vardır." Bu, ahlaksızlığın bi-

33 Diderot, 3 Kasım 1760 tarihli Damilaville'e mektup (*Correspondance*, Robert Laffont, kol. "Bouquins", c. V, 1997, s. 297); Sophie Volland'a mektup, Kasım 1760 (*a.g.e.*, s. 309).

34 Diderot, 15 Mayıs 1767 tarihli Falconet'ye mektup, *a.g.e.*, s. 731.

35 Bazı hayvanlar, özellikle de büyük maymunlar, bizimkilerle benzerlik kurarak, ilkel bir dil, ahlak, politika ya da erotizm biçimine bağlanabilecek birkaç davranış sergilemektedir.

zi çektiğini, hatta "insanın hakikati olduğunu"[36] ama ahlaksızlığın ancak insanlar için olduğunu, domuzlar için olmadığını teslim etmektir, yorumunu yapar Bataille. Cinsel yasakta "kırılmasının zamanı gelmiş olan bir önyargı" dışında bir şey görmemek, bayağı ve boşa bir budalalıktır.[37] Çağımızın "cinsiyeten doğrusu" budur: boyunduruktan kurtulmuş, yatışmış, hijyenik, rahat... Bunun geldiğini gören Bataille ona kanmamıştır: "Sanki silip süpürmemiz ve hayvanlık, özgürce yiyip bitirme ve pisliklere kayıtsızlık dönemine geri dönmemiz gerekiyor!"[38] Bu durum, imkânsız bir ilk masumiyete kavuşmayı isteyen safları ya da töretanımazları haksız çıkarır. Ne kadar da sıkıcı olurdu! Ne kadar aptalca olurdu! Nezaketin, gastronominin, sanatın ortadan kalkmasını dilemekle aynı şey bu... Yasa zevkin zıddı değildir; onun baskısıdır ve baskısız bu isme layık bir sanat olmadığı gibi insanlık da yoktur.

Boyunduruğundan kurtulmuş bir cinsellik? Bu, tutsak bir cinselliğe göre daha iyidir ama ancak bir Yasanın kendisine riayet edilmesine ve/veya kendisinin ihlaline müsaade ettiği yerde *boyunduruktan kurtulma* olabilir. Biri diğeri, diğeri biri olmadan olmaz. Bu, Tanrı'nın ya da Havva'nın insanlığa verdiği ya da daha doğrusu, insanlığın kendisine verdiği en güzel hediyedir: Yasa, dolayısıyla da boyun eğme ya da eğmeme özgürlüğü. Ebeveynler yasak yoluyla, çocuklar ya da ergenler ise boyun eğmeme ya da başkaldırı yoluyla hareketi yinelemekten vazgeçmezler. Tam da böyledir. Kendisinin ihlal edilmesi olanağının yolunu açmayan yasa yoktur. Aşmak istediği yasanın aynısını kendi tarzında doğrulamayan ihlal yoktur. Bataille bu noktada haklıdır. "İhlal 'doğaya dönüş'ten farklıdır: Onu ortadan kaldırmadan yasağa son verir" (başka türlü *ihlal* olmayacaktır). Belki de insanlığın başladığı yer burasıdır, sözcüğün kültürel ve normatif anlamında gerçekten *insan* olmak üzere diğerlerinin arasında bir hayvan türü olmayı (*homo sapiens sapiens*) kestiği yer demek istiyorum. Cinayet yasağıyla, dolayısıyla da (başka tür-

36 *L'Erotisme*, II, 3, s. 205 (halk deyişi için, 1. not).

37 *A.g.e.*, II, 7, s. 294.

38 *A.g.e.*

lerde görülen ölesiye mücadeleden başka bir şey olan) savaş ve suikast yoluyla. Ensest yasağıyla (onun basit bir şekilde genetik olarak programlanmış önlenişiyle değil), dolayısıyla evlilik ve toplum yoluyla.[39] Cinselliğin sınırlanmasıyla (düzenlenmiş ve gizlenmiş pratiği) dolayısıyla da edep ve utanç yoluyla. İnsan öncelikle bir kültürel hayvan olduğundan ihlalci bir hayvandan başka bir şey değildir: Kendisine, bir tür vicdan azabı duymadan ihlal edemeyeceği, vicdanın kendisi olan, kendi yasasını veren (ya da daha ziyade onu ebeveynlerinden alan) tek hayvandır. Akılsız hayvanlar olmak daha basit ve daha az erotik olacaktı. Akıl daima bir karmaşıklıktır. Vaktiyle olduğumuz ve beden itibariyle olmayı sürdürdüğümüz, kültürün bizi kesin olarak kendilerinden ayırdığı büyük maymunları özlemek için bir neden değildir bu!

Ne romanlarını ne de mistiko-erotik coşkunluklarını sevdiğim Bataille burada ayrıca aydınlatıcıdır. Hayvandan insana nasıl geçilir? Araç-gereç üretimi ve ölüm bilinciyle, yanıtını verir çok klasik bir biçimde ama ayrıca özellikle cinsel konuda yasak ve ihlal yoluyla, diye ekler. Orada insanlığın üç ayırt edici özelliğini görür: insan "Çalışarak, ölüyor olduğunu anlayarak ve utançsız cinsellikten, erotizmin içinden çıktığı utançlı cinselliğe geçerek ilk hayvanlığından kurtulmuştur".[40] Ateistlerde bile cinselliğin parçasını oluşturan ve onun daha lezzetli yapan bu günah tadı[41] ondan kaynaklanır. "Aşkın tek ve en yüksek hazzı, kötülük yapma gerçeğinde yatar; erkek ve kadın tüm hazzın kötülük içinde bulunduğunu doğuştan bilirler,"[42] demiştir Baudelaire. Burada bir abartı (Neden "en yüksek"? Neden "tek"? Neden "tüm"?) ya da Baudelaire'de olduğu gibi Bataille'da da

---

39 Bkz. Claude Lévi-Strauss, Les *Structures élémentaires de la parenté, a.g.e.*, bölüm I ve XXIX; Bataille bunun bir yorumlamasını *L'Erotisme*'de verir, II, 4 ("L'énigme de l'inceste"). Lévi-Strauss ensestin yasaklanmasının yasakladığı şeyden (aile içinde cinsel ilişkiler) çok dayatığı ya da teşvik ettiği şeyle –başka ailelerle cinsel alışveriş, dolayısıyla evlenme, toplum bunun sonucunda ortaya çıkar- önem taşıdığını gösterir.

40 Bataille, *a.g.e.*, I, s. 37. Ayrıca bkz. s. 238-239 ("La spécifité humaine").

41 *A.g.e.*, s. 45. Ayrıca bkz. s. 120 ve 141.

42 Baudelaire, *Fusées*, III (akt. Bataille, *a.g.e.*, s. 141).

çok baskıcı bir eğitimin, birtakım kalıntıları olması muhtemeldir. Ama fazlası da vardır, şeyin özüne temas eden, onu hem müstehcen hem hoş, hem büyüleyici hem rahatsız edici kılan bir şey. Fiziksel aşk, sıklığı ne olursa olsun, herkes için istisnai, alışılmamış, münasebetsiz bir şeyi muhafaza eder. Oysa ihlal ettiği ya da doğruladığı kural olmadan istisnai değildir, alışkanlıklar ya da uyulmayan ya da karşı gelinen görgü kuralları olmadan alışılmamış ya da münasebetsiz bir şey yoktur (*solitus*: alışılmış, olağan). Suçluluk? Hiç de mutlaka öyle olmak zorunda değil ve daha ziyade giderek daha az söz konusudur bu. Masumiyet? O da değil. Ama şu skandal ve gizem, gözüpeklik ve mahremiyet, saygısızlık ve saygı, ihlal ve vazgeçme, boyun eğme ve başıbozukluğun tadı... Akıldan yoksun hayvanlar ne kaybettiklerini bilmiyorlar... Özgürlük olmadan hangi erotizm? Peki kurtuluş olmadan –dolayısıyla yasa, direniş, bunaltı olmadan– hangi özgürlük? "Her zaman ve her yerde, bilebildiğimiz ölçüde, insan belirli sınırlamalara, kurallara tâbi bir cinsel tutumla tanımlanır: İnsan, ölüm ve cinsel birleşme karşısında "yasaklı" olmayı sürdüren bir hayvandır."[43] Bu, onun yaşamı ve seksi sevmesine engel değildir, bilakis daha fazla sever! Cenaze törenleri dışında, erotizmden, çift bünyesinde dahi olsa uçarılıktan, fantasmalardan, büyük bir zevkle uyulmayan ya da aşılmış edepten daha insani ne vardır? Yaşama, arzuya, insanlığa daha iyi bir hürmet sunma var mıdır? Ne seks ne ölüm yalnızca insana hastır. Erotizm ve cenaze törenleri ise öyledir.

Edep ve edepsizlik

Antik Çağ'dakiler insanlığı belirtmek için "ölümlüler" diyordu. Çünkü kendileri de ölümlü olan hayvanlar, bunu bilmezler. Ölüm sanki yalnızca bizim problemimizdir, hayvanların böyle bir problemi yoktur. Benzer şekilde, biz kendimize âşıklar diyebiliyoruz: Yalnızca biz cinsel ilişki içine girebildiğimiz ya da sevebildiğimiz için değil, seks ve aşk bizim için çözülecek değilse de yüzleşilmesi ya da aşılması gereken ve insanlığımızın

43 *A.g.e.*, III, s. 57.

en azından bir kısmını tanımlayan sorunlar olduğu için. İnsan erotik bir hayvandır: Ne cinsel ilişkiye ne orgazma indirgenemeyecek şekilde aşk yapan belki de tek hayvandır, öyle görünüyor ki cinselliğin kendisi için problem teşkil ettiği,[44] arzuyu hazdan daha yukarıya (daha da yukarıya!) koyan, onunla yetinmek, herhangi bir hayvan gibi onu gidermek yerine sözcüğün tüm anlamlarında onu besleyen tek hayvandır. Çünkü insan ahlaklı bir hayvandır ve biri (erotizm) diğeri (ahlaklılık) olmadan olmaz. Sade boşa çabaladı: Ahlaktan kurtulma isteği – dehşet içinde– bizdeki gücünü ve inkâr edilmiş de olsa ondaki sürekliliğini doğrulamak dışında bir şey yapmamıştır. Diğer türlü, geveze ve usandırıcı yapıtındaki tüm bu palavralar, bu çocukluklar, bu denemeler, bu vaazlar, bu gaddarlıklar neden? Lacan haklıdır: "Bu konuda fazla vaaz veriyor... Vaaz kurban için can sıkıcı, öğretmen cephesinde hayranlık vericidir."[45] Bu, boyunduruktan kurtuluşun zıddıdır. İhlal yasa gerektirir ve kendi tarzında onu onaylar; nasıl iptal edebilir? Doğal duruma geri dönmek gerekir (kim bunu yapabilir?) ve ne ihlal ne erotizm buna dayanabilir. Yasa, karşılık olarak, çekici ihlal olasılığını varsayar, bu bakımdan Sade, aşırılıklarına rağmen en azından biraz bize benzediği ölçüde bizi daha fazla ürkütür. "Ereksiyon olduğunda zorba olmak istemeyen erkek yoktur."[46] Ona karşıt olan ahlak dahi onu doğrular – dolayısıyla ondan yararla-

44 Bkz. Bataille, *a.g.e*, *Conclusion*, s. 303: "Erotik hayvan olarak insan kendisi için bir problemdir. Erotizm bizde problematik yandır." Bununla birlikte insanlar ile büyük maymunlar arasındaki farkın Bataille'ın düşündüğünden daha az net olduğunu belirtelim: Etoloji alanındaki en yeni çalışmalar, şempanzeler ile bizim aramızda doğadan ziyade derece farkları olduğunu ileri sürme eğilimindedir. Bu konuda bkz. "Diğer hayvan türlerinden mutlak olarak değil, görece ayrılıyoruz" diyen Jared Diamond (*Le Troisième Chimpanzé, Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, 1992, fr. çev. Gallimard, 2000, aktarılan cümle için s. 89). Bununla birlikte derece farkı da farktır ve burada kayda değerdir: Çünkü diğerleri gibi hayvanlar olduğumuz gibi diğerlerinden farklı hayvanlarız da. Bu bakımdan konuşma dilinin ortaya çıkışının, insanlığın gerçek bir "ileri sıçrayışını" beraberinde getirmiş kesin bir faktör olduğu açıktır (J. Diamond, *a.g.e.*, s. 424; ayrıca bkz. daha felsefi bir düzlemde, Francis Wolff'un güzel kitabı *De Notre humanité*, Fayard, 2010).

45 "Kant avec Sade", *Ecrits*, s. 787.

46 *La Philosophie dans le boudoir*, V, Editions Jean-Jacques Pauvert, 1968, s. 283.

nan erotizm de. "Aşktan hemen sonra yeniden kibar çocuk oluyoruz. Çünkü öncesinde, kabul etmemiz gerekiyor ki lanet olası kötü adamlarız!" demişti bir erkek arkadaşım. Bir kadının erkeklerle ya da kendisiyle ilgili olarak, başka sözcüklerle benzer bir saptamada bulunabileceğine hiç şüphem yok. Bir bardak su ya da bir kadeh şarap içer gibi aşk yapılmıyor. "Cinsel edim her zaman bir ağır suça eşdeğerdir, evlilikte de evlilik dışında da"[47] tespitinde bulunur haklı olarak Bataille. Bu nedenle çok güzeldir, çok kuvvetlidir, çok allak bullak edicidir. Tanrı bizi masumiyetten korusun! "İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar..."[48] "Müstehcenlik duygusu"[49] olan edep, edinilmiş ve değişken, dolayısıyla kültürel bir davranıştır. Yalnızca soğuktan korunmak için giyinmeyiz. Süslenmek, korunmak –kendimizi göstermek ve gizlemek– için de giyiniriz. Bu nihayetinde bedenle (kendiminki, ötekininki) ve kendimizle olan ilişkimizi nasıl dönüştürmesin? Çıplaklık artık bizim için doğal değildir; dolayısıyla anlamlı hale gelir. Seksten başka ne anlama gelebilir? Nihayetinde gizlediğimiz ya da meydana çıkardığımız odur. "Edep giz olarak seksle ilgilidir," der Pascal Quignard[50] ve bu yönüyle insan edepli bir hayvandır. Ben burada bir talihsizlikten çok bir şans görüyorum: Öteki türlü her tür erotizm olanaksız olacaktır.

Her erdem, mücadele ettiği ya da aştığı zıt bir eğilim varsayar, der Alain.[51] Erdem olarak edep bu noktada arzu olarak varsaydığı ve eğilim olarak güçlendirdiği edepsizlikten ayrılmazdır. Littré onu "namuslu utanç" olarak tanımlar. Bu çelişki (utanılacak olmayanın utancı) cazibesinin parçasını oluşturur. Bu çıplaklığın müstehcen-oluşu, dolayısıyla da erotik-oluşudur. Bundan daha güzel ne hediye olabilir? Edep ve edepsiz-

47 *A.g.e.*, bölüm X, s. 122. Bu, "cinsel etkinliğin ve saygının uzlaşması" (s. 244) olan evliliğin kendisinin de "erotizmin tüm biçimlerine açık" (s. 162) olabilmesini açıklar.

48 Yaratılış, 3, 7.

49 Bataille, *L'Erotisme*, II, 4, s. 241.

50 *Le Sexe et l'Effroi*, bölüm XV, anılan baskıda s. 312.

51 Alain, *Définitions*, "Vertu", Pléiade, Les arts et les dieux, s. 1098. Ayrıca bkz. "can" sözcüğünün tanımı, *a.g.e.*, s. 1031.

lik birlikte ve birbirinden doğuyor. Çifte haz. Âşıklar için çifte özgürlük. Herkes için çifte çekicilik. Edepsizliği hapsetmek isteyen gaddar burka! Edebi yürürlükten kaldırmayı isterse, can sıkıcı doğacılık! Kant, Yaratılış'ı yorumlarken, edepte muğlâk olan şeyi iyi görmüştür: Cinsel eğilimi "nesnesi duyulardan korunduğu için daha yoğun ve daha süreğen"[52] kılarken, insanı "yalnızca kösnül olan çekimlerden ideal çekimlere ve yavaş yavaş yalnızca hayvani olan arzudan aşka"[53] götürür. Baştan çıkarma ve yüceltme yan yanadır ve karşılıklı olarak birbirini güçlendirir. Tümüyle doğal bir cinsellik? Bunun erotik hiçbir yanı olmayacaktır. Masum bir haz? Ne kadar da yavan olur! Aziz Augustinus'a göre[54] ilk günahtan önceki cinsellik gibi şehvetsiz bir cinsellik? Neye yarar? Çalkantısız, tabusuz, ihlalsiz, iğvasız, fantasmasız, cüretsiz, düşsüz, tutkusuz, erotizm olmayan bir cinsellik hayal etmekle aynı şeydir bu. O halde gastronomi daha iyidir.

Temaşa olarak seks

Erotizm mi yoksa pornografi mi? Erotizmin bedene "özne" muamelesi, pornografinin ise "nesne", hatta basit bir "et parçaları" birleşimi muamelesi yaptığı söylenir.[55] Ama saf bir nesnenin ya da basit "et parçalarının" bir filmde dahi olsa pornografik hiçbir yanı olmayacaktır ve erotizm de sıklıkla ötekini bedensel ya da tensel nesneliğine indirgemekten hoşlanır. Sınır nereye konmalı? Mesela sevmediğim bir kitap olan Pauline Réage'ın ya da Dominique Aury'nin *Histoire d'O*'su (*O'nun Hikâyesi*) nerede durmaktadır? Michela Marzano gibi kimileri onu tipik bir pornografik yapıt olarak görmektedir;[56] Jean Pa-

52 Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, AK, VIII, 113 (Pléiade, c. II, s. 508).

53 *A.g.e.*

54 Cité de Dieu, XIV, 21-26 (*a.g.e.*, c. II, s. 181-190).

55 Michela Marzano'nun tezinin aşırı özetlenmiş halidir bu, *La Pornographie ou l'épuisement du désir*, Buchet/Chastel, 2003, reed. Hachette littérature, 2010 (bkz. örneğin s. 25-33, 197-210 ve 263-268).

56 *A.g.e.*, s. 140-152.

ulhan, Jean-Jacques Pauvert ya da André Pieyre de Mandiargues[57] gibi diğer pek çoğu onu hiç tereddüt etmeden erotik edebiyatın klasikleri arasına yerleştirmektedir. Sınırı kim çizecektir? Ve bu neden gereklidir? Deyim yerindeyse bunun meleklerin cinsiyetini tartışmaktan farkı yoktur... Bu iki tür arasındaki farkın daha ziyade estetik olmasından –aynı duygulanımların, her ikisinde de, en sıradan cinsellikte olduğu gibi iş başında olmasından– kuşkulanıyorum. Özellikle edebî ya da sinematografik yapıtlarda bu doğrudur: Erotizmin normalde telkin etmeyi ya da yüceltmeyi, sahneye koymayı ya da sözlere dökmeyi tercih ettiği şeyi, pornografi olabildiğince kaba bir şekilde ve hiçbir estetik kaygı gütmeden betimler ya da gösterir. Bu yönüyle pornografi bazen (erotizmde genelde görülen yapmacıklıklara göre) daha hakiki ve her zaman daha tedirgin edicidir. Ne seks ne de ölüm soğukkanlı bir şekilde teşhir edilemez.

"Pornografi, ötekilerin erotizmidir," der Alain Robbe-Grillet.[58] Bu, bir tanımdan çok bir nükte gibidir ama iki önemli noktanın altını çizer: Öncelikle bu iki kavram arasındaki sınır muğlâk, oynak ve belirsiz kalmayı sürdürür ve her zaman öznelliğin mührünü taşıyacaktır; ikincisi, erotizm birinci tekil ya da çoğul kişide (arzunun *beni*, sevgililerin *bizi*) ve fiilen yaşanabilirken, pornografi ancak gösteri olarak mevcuttur, bu bakımdan ancak dışarıdan algılanabilir. Etimolojinin telkin ettiği de budur zaten. "Pornografi", *pornè* (fahişe) ve *graphein* (yazmak ya da çizmek) sözcüklerinden oluşan Yunanca *pornographos* sözcüğünden gelir. Erotizm açık bir şekilde aşk tanrısını ya da aşk tutkusunu belirten *eros*'tan gelir. Dolayısıyla erotizmde sevgi dolu ya da sevimli, tutku uyandırıcı ya da tutkulu, hatta dinî bir şey olabilirken pornografide neredeyse kaçı-

57 Pauline Réage ın yapıtının sırasıyla önsöz yazarı, editörü ve son söz yazarı, 1954, reed. Le Livre de Poche, 2009. Ayrıca bkz. J.-J. Pauvert'in *Métamorphose du sentiment érotique*, Editions Jean-Claude Lattès, 2011, s. 232-233. *Histoire d'O*, Le Nouvel Observateur ve CNRS-Editions tarafından ortaklaşa yönetilen "l'anthologie du savoir"un 2011 yılında yayımladığı *L'Erotisme (Les plus grands textes d'Ovide à Sade et Bataille)* içinde de yer almaktadır.

58 Akt. Ruwen Ogien, *Penser la pornographie*, PUF, 2003, reed. 2008, bölüm II, s. 30.

nılmaz olarak bayağı ya da aşağılık –ve genellikle ticari (*porne*, satmak demek olan *pernènai*'den gelir)– bir şey vardır. Özellikle de ancak *graphie*'nin olduğu, yani bir cinsel edimin yazılı ya da görsel (mesela sinematografik) temsilinin olduğu yerde tam olarak pornografi vardır. *Eros* cephesinde bunun muadili "erotizm" değil, "erotografi" olacaktır. Böyle bir sözcük yok ve kuşkusuz bu bir tesadüf değil: Erotizm, herkesin gözü önüne serildiğinde pornografiye yönelmektedir (edebiyatta ya da sinemada, genellikle onu hayal kırıcı ve yalancı kılan ima, metaforlar, fluluk yoluyla olmadığında, üslup vasıtasıyla bundan yakasını sıyırabilir ancak). Böylece aynı sahne odanın mahremiyetinde erotik, bir sinema ya da televizyon ekranında pornografik olabilir. Seks, görünür olduğu anda müstehcendir.

Pornografi nedir? Estetik bir hazdan ziyade izleyicinin ya da okurun cinsel tahrikine yönelen, açık bir cinsel edim temsilidir. Prensipte bunda özü itibariyle mahkûm edilecek hiçbir şey yoktur. Sözcüğün neredeyse evrensel olarak kötü çağrışımlar uyandırması, hiçbir zaman tam bir tasvip olmayan cinsellikle ilişkimiz hakkında, hatta asla tümüyle masum olmayan cinselliğin kendisi hakkında çok şey söyler (Nancy Huston'un belirttiği gibi "erotizmde belli belirsiz bir şekilde ahlaksız bir şey vardır her zaman",[59] pornografide *a fortiori*). Pratikte, yalnızca müstehcen olan değil –bu ahlaken tarafsız olabilirdi– ama neredeyse her zaman hor görücü ya da hor görülesi, rezil ya da değer düşürücü ve aşka dair olmaktan ya da estetikten ziyade ticari olan temsiller pornografik kabul edilmiştir. Erotizm bir sanat olabilir, pornografi ise genellikle bir ticaretten başka bir şey değildir. Bu, pornografinin özel alanda bazen hoş ve meşru olabilecek kullanımını yasaklamaz. Sözcük toplumsal kullanımında olumsuz bir yan anlam taşımayı sürdürecektir. Ruwen Ogien'in belirttiği gibi, "Erotik ile pornografik arasındaki fark betimleyici değil (iki terim de aynı şeye gönderme yapmaktadır) ama değerlendirmeci ya da normatiftir. 'Erotik' pozitiftir, 'pornografik' ise negatiftir ya da kötü çağrışımlar yapar".[60]

59 *Mosaique de la pornographie*, *a.g.e.*, yeni baskıya önsöz, s. 17.

60 *A.g.e.*, s. 30.

Edebiyat ve sinema söz konusu olduğunda, bu iki sıfattan birinin seçimi, yapıtların içeriğinden çok onun işlenme biçimiyle ilgilidir. Erotizm daha ziyade göstermeden telkin eder ya da ancak estetikleştirerek gösterir. Dolayısıyla zarif, seçkin, sanatsal olabilir. Güzel onda mazeret ya da gerekçe yerini tutar. Pornografi, tersine, her şeyi tercihen yakın planda gösterir ve estetikten ziyade etkililiği dert eder: Bayağılık, kabalık, aşağılık –ve neredeyse her zaman kârlılık– projesinin parçasını oluşturur. Müstehcenlik her iki durumda da mevcut olabilir; ama erotizmde daha çok yüceltilmiştir, pornografide ise her zaman teşhir edilmiştir.

Tüm cinsel edimler, temsil edildiklerinde edep dışıdır, yakışıksızdır, şoke edicidir ve en şaşırtıcısı, sıklığı ya da sıradanlığı ne olursa olsun öyle kalmaktadır. *Homo sapiens*'in ortaya çıkışından itibaren kaç insani cinsel birleşme oldu? Dünyada her sabah ya da her akşam kaç birleşme oluyor? Yine de tedirgin, huzursuz edici, şaşırtıcı kalmaktadır. Amatörler tarafından yapılan pornografik videoların internetteki başarısına bakın. Bu videolarda, alışılmış sahnelerde filme alınan ve yine de daha az etkilemeyen, salonlarında ya da odalarında aşk yapmakta olan "hakiki insanlar" görülür. Uzmanlar dudak büküyor.[61] Belirli bir kesim bunların yenilerini talep ediyor. Her ikisini de anlamak mümkün. Bu videoların sanatsal açıdan hiçliği açık. Erotik bayağılıkları da. Bununla birlikte asla tümüyle önemsiz olmayacak bir şey açığa çıkıyor. "Görüntülerin ardı arkası kesilmez şekilde çoğalması ve metnin giderek kaybolması"[62] bunda büyük bir değişiklik yaratmıyor. En sıradan cinsel edim, yakın planda gösterildiği anda, şaşırtıcı bir şekilde utanç verici olur. Hangi baba hangi anne bu sahneleri çocuğuna gösterecektir? Bununla birlikte bu bizim hayatımızdır, bayağı ve masum hayatımız... İşte seks, bir şekilde şoke edici ya da suçlu olarak kalan bizdeki bu masumiyettir, istisnai bir tada sahip bu kabalıktır, bir parça gözüpekliği ya da yüz karasını muhafaza eden bu ba-

61 Örneğin bkz. Jean-Jacques Pauvert'in *Métamorphose du sentiment érotique*'in sonunda biraz gözü açılmış şaşkınlığı, *a.g.e.*, s. 340-343 ("Fin de mon histoire").

62 Jean-Jacques Pauvert buna hayıflanır, *a.g.e.*, s. 343.

yağlıktır. Pornografi, sözcüğün tüm anlamlarında bundan beslenir. Erotizm ondan yararlanır ya da ondan haz alır. Pornografi müstehcenliğin sömürülmesidir. Erotizm ise onun sahneye ya da yapıta konmasıdır.

Erotizm, paradoksal ve ihlalci hümanizm

Graphie olduğu sürece, özellikle de bir kitapta ya da bir filmde, pornografi ile erotizm arasındaki fark, özden çok bakış açısı ya da derece olarak kalır. Gündelik hayatta saklanması ya da susulması gerekeni göstermek ya da anmak söz konusudur her zaman – seks, karanlık olmaktan çıktığında müstehcendir. Buna karşılık sevgililer arasında pornografi, giz (artık temsil etmek değil, yapmak söz konusudur) ya da (artık gösteri olarak değil davranış olarak) erotizm içinde erimeye yönelir. Bununla birlikte, gözüpeklik, edepsizlik ya da "ağır suç" boyutu, hafiflemiş de olsa varlığını sürdürür ve bu iyidir. Burada, Bataille'ın ya da herhangi birinin anladığı anlamda erotizmle yeniden karşı karşıya gelinir. Çıplaklıkları ya da arzuları artık harekete geçirmeyen âşıklar ne kadar da hüzün vericidir!

Göstermek, teşhir etmek, bakmak, dokunmak, cüret etmek, meydan okumak, ihlal etmek, saygısızlık etmek? Bu, aşk ya da şefkat kadar cinsel hayatımızın –belki de özünde en erotik– bir boyutudur. Bunun çalkantısını hissetmek için, suçluluğa ya da sapkınlığa fazlasıyla eğilimli olmak gerekmez. Sartre dahi cinsel arzu demek için, *tehlikeye atma*dan, *suç ortaklığı*ndan, *düşüş*ten bahsedecektir.[63] Bununla birlikte Sartre aşırı iffetli değildi, ne de bir başkasına göre daha az hümanistti ama temiz bir vicdana ya da kötü niyete eğilimli de değildi. Cinsel arzuda "bilinç, ötekinin bedenini sahiplenmek için ete kemiğe bürünür,"[64] der. Ama bu beden ancak taşıdığı ve kendisini

63 *L'Etre et le Néant*, III, bölüm III, kısım 2, Gallimard, 1943, reed. 1969, s. 457 [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Eksen, Turhan Ilgaz, İthaki Yayınları, 2011, 784 s.]: "Arzu beni tehlikeye atıyor; arzumun suç ortağıyım. Daha doğrusu arzu, bedenle baştan aşağıya işbirliği içine düşüştür", bu nedenle, der Sartre, arzu "tıpkı açlık gibi geri itilip başka bir şey düşünülemez."

64 *A.g.e.*, s. 458.

"aşan", kimsenin sahip olamayacağı bilinçten ötürü arzu edilirdir. Bu, arzunun kendisini başarısızlığa ve tekrara mahkûm eden paradoksudur. En azından belirli bir anlamda pekâlâ ötekini sahiplenmek söz konusudur, özgürlük olarak değil elbette, bu yapılamaz ama (durum içindeki ya da eylem halindeki bedenden farklı olarak) etin olumsal yapaylığına "özgürlüğünü kıstırarak".[65] Arzuda, temel bir kirlilik gibi *bulanık*[66] ve hoş olan şey budur. "Arzunun, tüm bedeni hedeflerken ona özellikle en az farklılaşan, en gelişigüzel şekilde sinirlerle donatılmış, kendiliğinden harekete en az muktedir olan et parçaları üzerinden, göğüsler, kalça, kasıklar, karın üzerinden ulaşması tesadüf değildir: Bunlar saf yapaylığın imgesi gibidir,"[67] der Sartre. Cinsel organın bizim irademize boyun eğmemesi de bir tesadüf değildir: Arzunun alametleri dahi ("penisin ve klitorisin ereksiyonu") bize "otonom ve istemsiz gelişimi, bilincin bedene gömülüp kalması anlamına gelen ve buna eşlik eden biyolojik ve otonom bir olgu"[68] olarak kendini dayatır. Bu doğrultuda Sartre şunu ekler: "Okşayışlar Öteki'nin bedenini sahiplenmedir".[69] Bedeni ete, özneyi nesneye, etkinliği pasifliğe, özgürlüğü yapaylığa (katışıksız ya da katışık "orada-varlık"a) dönüştürür. Ötekiyle ilişkide kendisini gösterdiği şekliyle arzudur bu: "Düşünce nasıl dille kendini açığa vurursa, arzu da okşayışla kendini açığa vurur."[70] Ereksiyon, yalnızken dahi olsa, "Etin et tarafından olumlanmasıdır".[71] Okşama daha ziyade (birinin) et(inin) üzerindeki tülün (ötekinin) et(i) tarafından kaldırıl-

65 *A.g.e.*, s. 458-460. Ayrıca bkz. s. 466.

66 *A.g.e.*, s. 456-457 ve 465-466. Ayrıca bkz. Bataille, *L'Erotisme*, II, 1, s. 172.

67 *L'Etre et le Néant, a.g.e.*, s. 466. Edebin teslim ve inkâr ettiği, bu *yapaylıktır* vurgusunda bulunur Simone de Beauvoir: "Edep kısmen öğrenilir; ama derin kökleri de vardır; erkekler ve kadınların tümü etlerinin utancını yaşarlar; saf hareketsiz varlığında, doğrulanmamış içkinliğinde, et ötekinin nazarında yapaylığın saçma olumsallığı olarak mevcuttur ve bununla birlikte, *kendisidir*: onun öteki için var olması önlenmek istenir; yadsınmak istenir" (*Le deuxième Sexe*, II, bölüm III, Gallimard, 1949, reed. Folio, 2010, s. 158)

68 *L'Etre et le Néant*, s. 466.

69 *A.g.e.*, s. 459.

70 *A.g.e.*

71 *A.g.e.*, s. 466.

masıdır. Okşamak, kendinin ve ötekinin "karşılıklı çifte vücut buluş"unu (et-oluş) gerçekleştirmektir:

> "Arzu bir büyüleme davranışıdır. Öteki'ni ancak nesnel yapaylığı içinde ele geçirebildiğimden, özgürlüğünü bu yapaylığa kıstırmak söz konusudur [...] Öyle ki bu bedene dokunarak, nihayetinde ötekinin özgür öznelliğine dokunmaktayım. *Sahiplik* sözcüğünün gerçek anlamı oradadır. Öteki'nin bedenine *sahip olmak* istediğim kesin; ama bedenin kendisi de 'âşık olmuş' olarak, yani Öteki'nin bilinci onunla özdeşleşmiş olarak ona sahip olmak isterim. Arzunun olanaksız ideali budur: Saf aşkınlık olarak ve yine de *beden* olarak ötekinin aşkınlığına sahip olmak."[72]

Bu ne yardan (bilinç, aşkınlık, özgürlük) ne serden (yapaylığı içinde beden: *et*) geçmektir. Bu arzunun "başarısızlığa mahkûm"[73] olduğu anlaşılmaktadır. Sadece orgazm ona son verdiği için değil, bu aslında fazladan bir olumsallık dışında bir şey değildir, ama daha derinde, "arzu, *alma* ve *sahiplenme* arzusu olarak kendi başarısızlığının kaynağında bulunur"[74] olduğu için. Ötekine sahip olmak istiyorum ama ancak bir nesneye sahip olunabilir ve bir özne (sözcüğün cinsel anlamında) arzu edilebilir. Bu tezatlık arzuyu olanaksıza mahkûm eder. "Ötekinin yapaylığını ele geçirme çabası" olarak sadizm buradan kaynaklanır, der Sartre.[75] "Nesneden başka bir şey olmayı reddediyorum" şeklindeki mazoşizm buradan kaynaklanır. Bunlar iki başarısızlık davranışından başka bir şey değildir.[76] Ete kemiğe bürünmenin (ruh için bir bedene sahip olma değil ama olduğum beden için, kendisi olan et olma olgusu) her birimizde gerçekleştirdiği bu imkânsız nesne-öznenin çalkantısını hissetmek için sadist ya da mazoşist olmaya gerek yok. Bilinçli bir bedeni rzulamak yetecektir ve cinsel olarak kimse başka bir şeyi

72 *A.g.e.*, s. 463-463.

73 *A.g.e.*, s. 466-468.

74 *A.g.e.*, s. 466-468.

75 *A.g.e.*, s. 469.

76 *A.g.e.*, s. 446-447 ve 475-477.

arzulayamayacaktır. Bedensiz bir bilinç arzu edilir olmayacaktır. Bilinçsiz bir beden de (hayalî olarak ona bir bilinç vermedikçe) ondan daha fazla arzu edilir olmayacaktır. Dolayısıyla aynı anda her ikisine de sahip olmak istenir: Kimseden imkânsız olanı yapması beklenemez (başarısızlık buradan kaynaklanır) ve uğraşmaktan vazgeçmediğimiz şey, bu imkânsız olandır (tekrar buradan kaynaklanır).

Bundan haz alan çiftler bunu iyi bilir. Bu, mutluluklarının, uysallıklarının, kimi zaman hınçlarının parçasını oluşturur. Birlikte geçirilen onca yılın ardından bile ötekinin bedeninden zevk almak hiçbir zaman önemsiz değildir. Ama tecavüzün, fahişeliğin ve pornografinin de, buna tekrar değiniyorum, gösterdiği budur. Her insan aynı zamanda bedeni itibariyle bir nesnedir, böyle olduğu için şiddete, satın alıma ya da araçlaştırmaya maruz kalabilmektedir. Ahlakın mahkûm ettiği davranışlar mıdır bunlar? Hukukun (en azından tecavüz ve muhabbet tellallığı için) yasakladığı davranışlar mıdır? Kuşkusuz. Ama bu mahkûm ediş ve bu yasağın, bu yasakladıkları –ötekinin tâbi kılınması– (kuşkusuz sayıları, özellikle erkekler arasında inanılmaz derecede fazla olan) kimileri tarafından en azından hayalî olarak olası ve arzu edilir olarak algılanmasa hiçbir anlamı olmayacaktır.

Hazcı ve özgürlükçü güzel ruhlarımıza pek yazık! Ahlak ile seks arasında zıtlık benzeri bir şey vardır – ahlak, bazılarının iddia ettiği gibi, özü itibariyle aşırı edepli ya da çok otoriter olduğundan değil (özü itibariyle değil, kazara ya da din gereği öyledir yalnızca: Pek de edepli olmayan antik Yunanlılara, Montaigne'e bakın), cinsellik özü itibariyle ahlak dışı, hatta ahlaksız olduğundandır. Bu bakımdan doğayla ilgilidir. Bu bakımdan doğa bizi etkiler ve bizi allak bullak eder. Seks egoisttir, doymak bilmezdir, saygısızdır: *agape*nin ya da ahlakın hemen hemen zıddıdır. Ötekini kendi başına bir amaç, bir başka deyişle bir kişi olarak görmek gerekir, Kant bunu ortaya koyuyordu. Onu –en azından bazı anlarda ya da belirli bir bakış açısından– bir araç, bir nesne, bir hayvan ya da bir şey olarak görerek daha fazla haz alınmaktadır. Yine de ondan vazgeçmek söz

konusu değildir. Ötekine bir araç muamelesi yapmak iyi değildir ama bu her zaman ille kötü de değildir (yanlış, ona *yalnızca* bir araç olarak muamele etmek olacaktır) ve hatta –işin içine arzu girdiğinde ve yetişkin ve rıza gösteren partnerler arasında– çok da güzeldir! Luc Ferry'nin dediği gibi,[77] cinsel edimde, insanda kutsal olan ne varsa ona vurgu yapan bunları hiçe sayma vardır (tanım gereği ancak kutsal olanın kutsallığı hiçe sayılabilir). Bu, diğer tümünün bağlı olduğu ilk ihlaldir: ötekine bir nesne ya da bir hayvan muamelesi yapmak – böyle olmakla (bir beden: bir hayvan) birlikte bir başka şey (bir insan: bir kişi) oldukları için ancak mümkün ve arzu edilirdir bu. İhlal etmek, ondan haz almak için insanlığın sınırlarıyla oynamaktır. Ama ancak öncelikle onu kabul etmek koşuluyla onu ihlal etmek mümkündür – tıpkı sevgililer arasında ancak kimi zaman ihlal etmek koşuluyla onların tümüyle hissedilebilmesi gibi. Erotizm, bir hümanizmdir.

Erotizm ve mistik

O halde, Feuerbach, Alain ya da Luc Ferry gibi insanı, erotizmin övgüsü olacağı Tanrımız mı yapmalıyız? Buna hiçbir zaman karar veremedim. Ben bunda ahlakla tinselliği, hümanizm ile dini, saygı ile imanı, dolayısıyla kösnüllük ile mistiği iç içe geçiren (Kant'taki *Schwarmerei* anlamında)[78] etik coşkunluk benzeri bir şey görüyorum. Her insanın (kutsiyeti hiçe sayılabildiği ya da uğruna kendini feda etmek mümkün olduğu için) kutsal olduğu söylenebiliyorsa, bu, sözcüğün dinî değil ahlaki anlamındadır: "Kutsal" sıfatı burada ötekinin (komşum) insanlıkla ilişkini gösterir, insanlığın ötekiyle (tanrısal olan, doğaüstü) ilişkisini değil. Bu, herhangi bir aşkınlığın işareti değil, öznelerarası içkinlik boyutudur. Sonuç olarak bu kutsal, kutsalın

77 Mesela bkz. *La Révolution de l'amour*, *a.g.e.*, s. 141 ila 147.

78 Bkz. örneğin *Critique de la raison pratique*, I, Analytique, AK, V, 84 ila 86 (Pléiade, c. II, s. 710 ila 713, çevirmenler burada not olarak pek tatmin edici olmadığını belirterek, "*Schwarmerei*"yi "bağnazlık" olarak çevirmektedir; Fransızcada gelenek bu sözcüğü daha ziyade "coşkunluk" ya da "vecd" olarak vermektir).

hiçe sayılmasından ayrılmaz: Tümüyle insani bir hiçe saymadır bu, kuşkusuz (âşıklar için ne mutlu ki!) dokunulmaz değildir ama en azından hukukta ihlal edilmezdir; hem ihlal olanağının hem yasağının gerekliliğinin, karşıt ve dayanışmacı bir şekilde doğruladığı şey budur. İnsana tapmak değil, bu bir putlaştırma daha yapmaktan başka bir şey olmayacaktır, orada, karşımda, onca yakın, onca kırılgan, onca çıplak olan erkek ya da kadına saygı duymak söz konusudur. Zaten monoteizmlerin Tanrısından daha az erotik olan ne vardır? Ölümlü ve tensel sonluluğu içinde ele geçirilmiş bir kadın ya da bir erkekten cinsel anlamda daha fazla arzu edilir ne vardır? İnsan, okşayışa ve cinsel birleşmeye kendini teslim etmesiyle Tanrımız değildir; komşumuzdur ve hemen her zaman –bedenlerin hafif ıslaklığı, salgıların, kokuların, tatların karışımı– en yakınımızdır. Dolayısıyla kimi zaman onda kutsal olanı (insanlığı, onuru, özgürlüğü) (ona bir şey ya da bir hayvan muamelesi yaparak) hiçe saymaktan alınabilecek zevk, olumsuz bir şekilde de olsa, dinden çok ahlaktan ileri gelmektedir: kutsala sövgüden ziyade ihlalin hazzı, dinsizlikten ziyade utanmazlık, inançsızlıktan ziyade ahlaksızlık (ya da kimi zaman Sade'da görüldüğü gibi, yalnızca ahlaksızlıktan ileri geldiği ölçüde inançsızlık). Ondan yararlanan, haz alan, sevinç duyan sevgililer bunu bilir. Dua etmek? Büyük saygı göstermek? Tapmak? Yapacak daha iyi şeyleri var! Kendilerini tanrı yerine koymak? Bundan daha az erotik ne vardır? Zaten sağduyu buna karşı koyar. Yatak bir sunak değildir. Aşk yapmak, ayin değildir.

Sekse, ister pozitif bir şekilde cinsel birleşme bir kutsamaymış gibi, ister negatif bir şekilde (Bataille'daki gibi dine aykırı bir öze sahip olsa da) bir fedakârlıkmış gibi mistik havası vermek isteyen tüm bu söylemlere kuşkuyla yaklaşıyorum. Bu, arzularını çok yükseğe ya da mutlağı çok aşağıya koymaktır. Mistiklerin çoğu buna kanmamıştır – sanırım, sevgililerin çoğu da. Sözcüğün dinî anlamında birbirlerine tapmayacak ve fantasmalarını tamamen ciddiye almayacak kadar iyi tanırlar birbirlerini. O veya bu şekilde bunlara kanmayacak kadar çok aşk yapmışlardır.

Cinsellikte karanlık bir yan olduğuna ikna olmuş durumdayım. Ama herhangi bir tanrısalı ikame etme, ona erişme ya da ondan bağımsızlaşma isteğinden çok, ötekine egemen olma ya da ona boyun eğme isteğiyle. Bu, tanrıdan ziyade bizdeki hayvanla oynamaktır. Mutlaktan ziyade göreli olanla; dinden ziyade, ahlakla; imandan ziyade arzuyla oynamaktır.

Erotizm, dönüşlü (arzu orada kendini nesne yerine koyar) ya da (istisnalar dışında, bir başka kişinin arzusu olduğundan) geçişli bir şekilde arzunun bizzat kendisinin kendisi üzerinde yeniden çalışmasıdır. İhlal onun özünden ziyade olası ya da sık görülen boyutlarından biridir: arzu karşı karşıya geldiği ya da aştığı kural tarafından harekete geçirilmiş gibi olduğunda. Daha önce söylediğim gibi, bu, arzulama sanatıdır ve ister onlara uysun, ister ihlal etsin (büyük sanatçılar hemen her zaman ikisini de yapar) sınırlamaları olmayan sanat yoktur. Edep, gösterilmesini yasakladığında, belli belirsiz bir şekilde görülen bir dizin erotizmi. Yasaklandığı medeniyetlerde çıplaklığın erotizmi. Anormal ya da şoke edici görünebilen özel bir pozisyonun ya da bir okşayışın erotizmi. Başka hallerde telaffuz etmeye cüret edilmeyecek, fısıltıyla söylenen müstehcen sözlerin erotizmi. Bir davranışın, bir senaryonun, bir sahnelemenin, fizyolojik (cinsel birleşme), toplumsal (görgü kuralları), duygulanımsal (sevgi, şefkat) aşikârlıktan daha fazla uzaklaştığı ölçüde artan erotizmi. Ve sevgililer arasında hakarette dahi sürdürülen saygının, kendini bırakışta dahi hâlâ duyulan güvenin (zaten güven olmasaydı insan kendini bırakmazdı), şiddette (bunu sevenler için) dahi korunan, bu durumda tam olarak bir uysallık olamayacak olan uysallığın erotizmi. Sevgililer arasında her şeyin mubah olduğu doğru değildir. Ama buna karar vermek sevgililere düşer ve erotizmin anlamı budur.

Yine de çift değerlilik ortadan kalkmaz, daha doğrusu bunun sonucunda artmıştır. Bataille haklı olarak erotizm "hayvanın bittiği yerde başlar," diye yazar ama "hayvanlık onun temelidir de",[79] insanlık (erotizmde) ancak (kültür, yasak, aşk yoluyla) ondan uzaklaştığı için hayvanlıktan zevk alır. Bu, "her yerde ve

79 *A.g.e.*, IX, s. 104.

kuşkusuz en eski zamanlardan beri cinsel etkinliğimizin gizeme indirgenmesini, her yerde, farklı düzeylerde haysiyetimize zıt gibi kendini göstermesini"[80] ya da onu kavrayışımıza zıt olarak kendini göstermesini açıklar, o derece ki erotizmin özü, daha önce aktarmış olduğum bir formüldür bu, "cinsel haz ile yasağın ayrılmaz birliğinde"[81] ya da benim tercih ettiğim ifadeyle, arzunun ve kuralın ayrılmaz birliğinde kendini hiç olmadığı kadar iyi gösterir. İnsan cinselliği bu noktada, onu taklit ettiği andaki de dahil "hayvani basitlikten"[82] ayrılır: İhlal (dolayısıyla erotizm) insana hastır. İnsan, melek olayım derken hayvan olup çıkar, diyordu Pascal. Ama hayvan olayım diyen insan olup çıkar (hayvanlar oldukları şeyi *olayım diyemez*). "Tanrı olmak", kimse bunu yapamaz ve Nietzsche'nin hatırlattığı gibi bel altının bize hatırlattığı şey budur... Erotizm, paradoksal ve ihlalci olsa bile bir hümanizmdir, bir mistik değil.

Laik bir erotizm

İlk ya da ilkel kutsal olan *numinosum*, hem "*tremendum*" hem de "*fascinans*"tır, yani hem korkutucu hem büyüleyici, hem cezbedici hem iticidir, der Rudolf Otto.[83] Güneş ve ölüm... Ölü ya da seks kültü değilse de güneş kültünden daha anlaşılır hangi din vardır? Paleolitik Çağ'a ait mezarlara bakın. Tarih öncesi mağaralara resmedilmiş vulvalara ya da eski Roma ya da Hindistan'daki şu sayısız fallusa bakın. Bununla birlikte bunlar kalıntı ya da batıl inançtan başka bir şey değildir. Bugün kim güneşe, hayalete, cinselliğe tapar? Bu anakronik bir paganizmden, yürürlükten kalkmış ve gülünç bir putperestlikten baş-

80 *A.g.e.*, s. 119.

81 *A.g.e.*

82 *A.g.e.*

83 R. Otto, *Le Sacré*, Fr. çev. Payot, 2010,. Bkz. özellikle bölüm IV ("Mysterium tremendum") ve 7 ("Le fascinant). "Numinosum" sözcüğü, "özellikle tanrılardan bahsedildiğinde" (F. Gaffiot) bir irade ya da bir gücü belirten Latince *numen*'den gelir. Rudolf Otto, "mutlak şekilde ahlaki ve kusursuz şekilde iyinin eşanlamlısı olan, etik yapıdaki bir niteliği" hedefleyen geniş ve doğru olmayan bir anlama sahip kutsaldan farklı olarak, dinî öze sahip dar anlamıyla kutsalı belirtmek için bu sözcüğü kullanır.

ka bir şey olmayacaktır. Seks, onu bir din haline getirmeyi gerektirmeksizin (bugün bu yapılamaz zaten), kabalığı, bayağılığı içinde, şu istikrarsız vahşilik ve uysallık, yavanlık ve şiirsellik karışımında, kuşkusuz korkutabilir ve büyüleyebilir, cezbedebilir ve itebilir. Kutsal? Doğaüstü? Aşkın? Bana bunun tersi doğru görünüyor. Bir cinsel birleşmeden daha doğal ne vardır? *Fellatio* ya da *cunnilingus*'tan daha din dışı ne vardır? Daha içkin ne vardır? Daha maddi? Daha dünyevi? Daha laik? Ve hem müstehcen hem meşru bu zevkten daha hoş ne vardır? Cinsel kurtuluşun bize sağladığı en değerli şey belki de budur: laik ve suçluluk duygusundan kurtulmuş bir erotizm. Masumlaşacağından mı? Hayır. Masumlaşmayı reddettiğinden. *Felix culpa!* Sapkınlıklarımız bile insani. Ve tüm insanlık bir şeyde sapkındır. "Ağacın meyvesini yemeyeceksin..." Yine de yediler ve insanlık bizim için orada başlar. Yasa'sız medeniyet olmaz. Çiğnenemeyecek Yasa yoktur. Geri kalan her şey için olduğu gibi, cinsellik için de geçerlidir bu. Kutsala saygısızlık? İhlal etmek? Alçaltmak? Boyun eğdirmek? Aşağılamak? Zorlamak? Bunlar insanın –ve belki de kadınlardan çok erkeklerin– eylemleridir. Ne yazık ki çeşitli olgular yalnızca edebiyatın bize öğretebildiği şeyi burada doğrular. Arzuda endişe verici (*dira lubido, dira cupido* diyordu Lucretius ve Virgilius: ürkütücü arzu)[84] ve kimi zaman savunulamaz[85] bir şey vardır. Sonuç olarak en kötüsü asla dışlanmamıştır ama asla kabul edilemezdir de. "Eros siyah bir tanrıdır," diye yazacaktır Pieyre de Mandiargues. Çünkü hiç de tanrı değildir ve daha ziyade bizi tanrıya inanmaktan caydıracak olandır. Seks tanrıtanımazdır, dinsizdir, boyunduruk altına alınmazdır. Kiliselerin ona kuşkuyla yaklaşması şaşırtıcı değildir! Biraz derinleştirilmiş ve açık görüşlü bir cinsellik pratiği, tüm dinlere karşı, oldukça güçlü bir itiraz oluşturur gibi gelir bana her zaman. Bir Tanrı'nın *bunu* (bu okşayış, bu pozisyon, bu kasılma) tasarladığına, bunu istediğine ya

84 Lucretius, *De rerum natura*, IV, 1046 (*dira lubido*) ve 1090 (*dira cupido*); Virgilius, Eneide, IX, 185 (*dira cupido*). Ayrıca bkz. P. Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, III. bölüm, *a.g.e.*, s. 84.

85 Jean Paulhan'ın, *Histoire d'O*'nun önsözünde erkeksi arzu hakkında kullandığı sözcüktür bu (*a.g.e.*, s. 13).

da yasakladığına nasıl inanılabilir? Bu aynı Tanrı'nın her yerde olduğu ve her şeyi bildiği farz edildiğinden, milyonlarca yatak odasında oyunlarımızın en ufağını, heyecanlarımızın en kaçamak olanını, cüretkârlıklarımızın en önemsizini izlediğini hayal etmekten daha gülünç ne vardır? Cinsel hayatımız hakkında Darwin bana tanrıbilimcilerden başka türlü aydınlatıcı görünür! Bize (kuşkusuz kültür yoluyla dönüşmüş olan) ilk hayvanlığımızın resmini sunar ve bunu, kusurlu bir kopyası olduğum varsayılan sonsuz iyilikteki ve katışıksız bir şekilde tinsel herhangi bir yaratığın resminden daha bize benzer bulmaktan kendimi alamıyorum... Birçok inananın bu konuda başka şekilde düşündüğünü bilmiyor değilim. Çünkü belki onlarla aynı deneyime ya da aynı duyarlılığa ya da aynı inanca ya da aynı yanılsamalara sahip değiliz. Seks, benim yaşadığım şekliyle, bana bir dinin zıddı gibi görünüyor: Her birimizde temelde hayvani olanın ve dolayısıyla da –hayvanlar bunun hakkında hiçbir şey bilmediğinden– tam olarak insani olanın hep yeniden başlayan ve hep allak bullak edici deneyimi.

Doğa bizi kapsar. Bizi yönetmez. Yasaları çiğnenmeye elverişli değildir. Bizimkiler ise çiğnenmeye elverişlidir. Bu bakımdan bizimkiler akılla ilgilidir. Kültürün bu kırılganlığı, zayıflığımızdan çok gücümüzü ve akıldan yoksun hayvanlarla paylaştığımız hayvanlığımızdan çok insani eşsizliğimizi gösterir. İnsan, *doğası değişmiş hayvan*, diyordu Vercors:[86] Doğaya karşı gelen, ona başkaldıran ve bu yönüyle diğerlerinden ayrılan tek hayvan. Yine de doğanın bir parçası olmayı sürdürür (yasalarımız, ihlal edilebilir de olsalar, doğanın ihlal edilemez olan yasalarının hiçbirini ihlal etmez). Dolayısıyla doğası değişmiş, arzu ediliyorsa (dil, kültür, tarih yoluyla) *doğa üstüleşmiş* ama hiç de doğaüstü olmayan hayvanlar olarak kalırız. Bizi, hayvanların ya da meleklerin görünüşe göre en ufak bir özlem duymadığı erotizme muktedir kılan budur.

Öyle ya da böyle insanın büyüklüğü. Yalnızca konuşan bir varlık, yavanlık, dil hataları, söz dizimi yanlışları yapabilir.

86 Güzel ve derin romanı *Les Animaux dénaturés*, Albin Michel, 1952.

Ama yine yalnızca o, dile saygı duyabilir, özen gösterebilir, hor görebilir, karşı durabilir, onunla oynayabilir, onun üzerinde çalışabilir, ondan zevk alabilir. Buna üslup deniyor. Yine de söylenecek bir şey olması gerekir: Dil değil beyin buna karar verir. Benzer şekilde yalnızca ahlaklı bir varlık, kötülüğe, suça, barbarlığa muktedirdir. Ama yine yalnızca o, kendi kendisine koyduğu ya da kendisine miras kalan bu yasaklarla oynayabilir, onlarla arzularını ve fantasmalarını besleyebilir, böylece onları pekiştirebilir, artabilir, düzenleyebilir, ayıklayabilir, onlardan zevk alabilir. Ve cinsellik söz konusu olduğunda, erotizm denen şey budur. Yine de arzulanacak ya da sevilecek bir şey gerekir: Ahlak değil beden buna karar verir. En kötüye de muktedir olmasaydık, en iyi bu raddede hoş gelir miydi bize?

4

Arzu, Ümitsizce

Ne seks ne de ölüm birbirinden ayrı düşünülebilir. Ölümlülük yaşamın normal bir boyutudur (bir kişinin ölümü patolojik olabilir; ölümlülük ise kendi başına patolojik değildir: "Kendine kesinlikle hasta olduğun için değil, ama sağ olduğun için öldüğünü söyle").[1] Cinselliğe gelince, o tıpkı iştah ya da açlık (besin arzusu), susamışlık (içecek arzusu), açgözlülük (para arzusu) ya da hırs (güç, başarı, şan arzusu) gibi arzunun normal bir vuku buluşudur. Bana açlığın bir arzudan ziyade bir ihtiyaç hissi, açgözlülüğün ya da hırsın arzudansa tutku olduğu, nihayet insanın susamadan da bir şey içmeyi arzulayabileceği ya da belki bir şey içmeyi arzulamadan susamış olabileceği itirazı yöneltilecektir. Ama burada "*arzu*"yu en geniş anlamında, Spinoza'nın ona verdiği anlamda ele alıyorum: arzu (*cupiditas*) "insanın özüdür", bir başka deyişle –bilinçli ya da bilinçsiz, doğuştan ya da edinilmiş– duygulanımları tarafından belirlenmiş olduğu oranda var olma, acı çekme ve eyleme gücüdür (*conatus*'udur) ve mutlaka "varlığının sürmesine hizmet eden"[2] ya da

1 Montaigne, *Denemeler*, cilt IV, s. 321.

2 Bkz. *Ethique*, III, önerme 6 ila 9 ve not ile duygulanımların 1. tanımı ve açıklaması. Aynı "duygulanım" kelimesini de en geniş anlamıyla, hem bedenin eyleme gücünü artıran ya da azaltan dönüşümler (Spinoza'da *affectiones*) hem de bu dalgalanmaların ruhtaki yansımalarını (*affectus*) belirtmek için kullanıyorum. Bu konuda bkz. *Ethique*, III, tanım 3.

sevincine hizmet eden[3] neyse onu yapar. Her birimizdeki bizi harekete geçiren ya da devindiren güçtür bu: Aristoteles'in ifadesiyle[4] her insanı (dışarıdan yönetildiğinde dahi) "kendi motoru yapan"[5] ve bu bakımdan "iştahı, cesareti ve iradeyi",[6] dolayısıyla da eylem kadar tutkuyu da kapsayan tek devindirici güçtür. Bu, gerçekleştiği ölçüde yaşama gücüdür, dolayısıyla –bu güç sonlu olduğundan ve daima kendisinden daha güçlü olanla karşı karşıya geldiğinden[7]– yaşama çabasıdır ya da her birimizdeki güç ve çaba olarak yaşamdır.

Arzu, kaçınma, kayıtsızlık

Bu anlamda ele alındığında arzunun karşıtı yoktur. Eskiden beri kaçınma ile karşı karşıya getirilir çünkü orada iki zıt eğilim görülür: Arzu nesnesine yönelir; kaçınma ondan kaçar. Ama ondan kaçınmayı arzu etmeseydi ondan kaçar mıydı? Böylece arzu, en genel anlamında, sürdürülmesinde (dar anlamında arzu) olduğu kadar kaçışta da (kaçınma) kendini gösterebilen ilk eğilimdir.

Ya hiç arzu yoksa? Bu kaçınma değil, kayıtsızlık olacaktır. Kaçınma arzunun zıddıdır; kayıtsızlık, onun olumsuzlamasıdır (bir mantıkçı onun çelişik önermesidir, diyecektir buna). Bu, önemli bir şeyi doğrular: Geniş anlamında arzu bizdeki ister pozitif ister negatif olarak tek normatif farklılaşma gücüdür. Öyle ki, o olmadığında her şey farksızdır. Var olma ve eyleme, devam etme ve dayanma, haz alma ve sevinç duyma (dolayısıyla acı çekme ve kederlenme) gücü olan arzu bu bakımdan değerlendirme ya da daha doğrusu değerini artırma ya da

3 *A.g.e.*, 11. önerme ve not. Ayrıca bkz. duygulanımların 2. ve 3. tanımları ve açıklamaları.

4 *De l'âme*, III, 10, 433 a-b (aksi belirtilmedikçe, Aristoteles'ten alıntıları J. Tricot, Vrin'in çevirilerinden yapıyorum).

5 *A.g.e.*, bunun, "insan dışındaki hayvanlar" (*a.g.e.*) için de geçerli olduğunu belirtir Aristoteles.

6 *A.g.e.*, II, 3, 414 b. Spinoza ile karşılaştırın, *Ethique*, III, duygulanımların 1. tanımının açıklaması.

7 *Ethique*, IV, aksiyom ve 3. önerme.

düşürme gücüdür de. Spinoza bunu en anlaşılır şekilde dile getirmiştir:

> "Bir şeyin onu arzuladığımız için iyi olduğunu düşünmeyiz, tersine, iyi addettiğimiz bir şeyi arzularız. Dolayısıyla kaçındığımız şeye, kötü deriz. Her birimiz kendi duygulanımına göre iyi olana, kötü olana, daha iyi olana, daha kötü olana, nihayet en iyi ve en kötü olana karar verir ya da değer biçer. Böylece cimri para bolluğunun en iyi şey, yoksulluğun en kötü şey olduğuna hükmeder. Hırslının şan kadar arzuladığı ve utanç kadar korktuğu bir şey yoktur. Haset eden kişi için ötekinin mutsuzluğu kadar hoş ve diğerinin mutluluğu kadar katlanılmaz bir şey yoktur. Böylece herkes duygulanımına göre bir şeyin iyi ya da kötü, yararlı ya da yararsız olduğuna hükmeder."[8]

Dolayısıyla kesinlikle hiçbir şeyi arzulamayan, her şeye tümüyle kayıtsız olacaktır. Çünkü ölmüş de olacaktır.

Her varlık kendi varlığında varlığını sürdürmeye yönelir;[9] her varlık hayatta kalmaya yönelir (bu bakımdan her ölüm, gönüllü de olsa, bir başarısızlıktır).[10] Arzu, ister bilinçli ister bilinçsiz olsun bizde kendini gösterdiği şekliyle bu eğilimin kendisidir.[11] Dolayısıyla "iştah, istek, arzu ya da itki sözcükleriyle belirttiğimiz insan doğasının tüm çabalarını"[12] kapsar, der Spinoza. Cinsel arzu (Spinoza'da *libido*) bunun, bir tutku (şehvet düşkünlüğü ya da hovardalık) kadar ölçülü ya da geçici bir "kösnül iştahı" belirtebilecek, özel bir durumundan başka bir şey değildir."[13] Bu, mantıkçı ya da Aristocu anlamda arzunun bir türüdür: İçlemi en dar ve kaplamı en geniş bir sınıfta (cins)

8 *A.g.e.*, III, 39. önermenin notu. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, 9. önermenin notu.

9 *A.g.e.*, III, 6. önerme.

10 *A.g.e.*, IV, 20. önermenin notu, ancak "dışsal nedenler tarafından alt edilerek" intihar edilir, diye açıklar Spinoza (yine de bunlar içeriye de etki edeceklerdir, bu açık).

11 *A.g.e.*, III, duygulanımların 1. tanımının açıklaması.

12 *A.g.e.*, III, duygulanımların 1. tanımının açıklaması.

13 *A.g.e.*, III, Ek, 48 ve açıklaması. Libidonun zıddı yoktur, der Spinoza: İffetlilik ruhun bir tutkusu değil, gücüdür "ve şehvet düşkünü, arzusunu tatmin edemediği için üzgünse de, yine de şehvet düşkünü olmayı sürdürür" (*a.g.e.*, ayrıca bkz. V, 42)

bir alt kümedir (tür). Özgül farkı nedir? Ötekinin eşeyli öznelliğini arzu etmek mi? Cinsel birleşmeyi arzulamak mı (*coeundi cupiditas*, diye yazar Spinoza)?[14] Bilinçli ya da bilinçsiz olarak türün üremesine yönelmek mi? Kuşkusuz anlara ve bireylere bağlı olarak farklı oranlarda, bunların tümü. Cinsel arzu, tüm duygulanımlar gibi, çokludur, dönüşebilirdir ve farklılaşmıştır.[15] Ama onu özgülleştiren şu ortak özellikle: eşeyli oldukları ölçüde bedenlerden haz alma gücü. Birbirlerinden farklı oldukları ölçüde –erkek ya da kadın oldukları ölçüde– erkeğin ve dolayısıyla da kadının (ya da daha doğrusu, ancak bireysel varoluşlar var olduğundan, şu erkeğin ya da şu kadının) kendisinin özü. Homoseksüellik dahi, ister erkek ister kadın homoseksüelliği olsun, cinsiyet farkı gerektirir. Biseksüellik de öyle. Aksi taktide onlara *homo* ya da *bi* denmesinin ne anlamı olurdu? Erkek ya da kadın mastürbasyonu olduğu ölçüde, mastürbasyon da öyle. Öncelikle eşeyli olmayan hiçbir cinsel davranış yoktur. Bu bakımdan cinsellik doğayla ilgilidir. Diğer türlü kültür olamazdı.

Haz almayı mı arzulamak yoksa ötekini mi arzulamak?

Arzu iki şekilde düşünülebilir: *yoksunluk* olarak (Platon, Schopenhauer, Sartre...) ya da *güç* olarak (Aristoteles, Spinoza, Nietzsche...). Bizim dilimizde etimoloji ilk görüşe doğru kayar sanki: Latince *desiderare* öncelikle yıldızı (*sidus*, *sideris*) görmez olmak, bir şeyin yokluğuna (erişilmez yıldız) üzülmek, ardından arzulamaktır. Ama etimoloji neyi kanıtlar? Neden dil haklı olsun? Seks, daha çok ikincisine doğru kayar: Arzunun somatik görünümleri bir yoksunluktan çok bir aşırı bolluğa, bir zayıflıktan çok bir güce vurgu yapar ve bu da daha fazla bir şey kanıtlamaz (bir fazlalık fizyolojik olarak bir yetersizliğin göstergesi de olabilir). Bu durumda benim fikrim bu iki kavra-

14 *A.g.e.*, III, Ek, 48'in açıklaması.

15 *A.g.e.*, III, önerme 56 ve kanıtı. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, duygulanımların 1. tanımının devamındaki açıklama.

yış arasında bir seçim yapmaya gerek olmadığıdır. Her ikisi de doğrudur: Yalnızca farklı deneyimleri ya da farklı bakış açılarını betimledikleri ölçüde karşı karşıya gelirler ve birbirlerine aykırı şeyler söylemekten çok birbirlerini tamamlarlar (bana göre ikincisi daha kuvvetli olsa bile; ikincisi birincisini, birincisinin ikincisini açıkladığından daha iyi açıklar). Bunun sonucunda ortaya çıkan, başka bir yerde uzun uzun işlediğim[16] iki aşk kavrayışı üzerinde fazla durmayacağım. Üzerinde düşünmeyi denemek istediğim şey, cinselliktir: Hissedilen aşktan ziyade yapılan ya da yapılmak istenen aşk.

"Haz, arzunun ölümü ve yenilgisidir," diye yazar Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te (*L'Etre et le Néant*).[17] Kuşkusuz onun da söylediği gibi "arzu yoksunluk" olduğu için (Platon'dan kurtulmak için fenomenolog ve ateist olmak yetmez) ve haz, tatmin ederek onu ortadan kaldırdığı için! Yemek yemek açlığa son verir. İçmek susuzluğu keser, en azından genellikle. Ve aşk yapmak normalde –en azından erkeklerde ve geçici olarak– aşk yapma isteğini yok eder... Tutku ya da sefihlik, sınırlarına –bedenin sınırlarıdır bunlar– hızla erişir. Bu bakımdan cinsellik, sonsuzluğu düşlediğinde dahi bizi sonluluğumuza geri götürür. Orgazm, iffetlilikten çok daha fazla, bir ölçülülük dersidir. Beden akıldan daha bilgedir.

Açlık (besin eksikliği) ile iştahı (yenilen şeyden haz alma gücü) birbirine karıştırmayalım. Cinsel hüsranla cinsel gücü birbirine karıştırmayalım. Söylendiği gibi "yoksunluk" içinde olmak, hüsrana uğramaktır ve bu her zaman açlığın olduğu gibi bir acı değilse de, en azından bir keyifsizlik, bir rahatsızlık ya da bir gerilimdir. Haz almaya ve muhtemelen haz vermeye muktedir olmak, bir güç (haz alma gücü, potansiyel haz) ve bir zevktir. Herkes bilir ki, en iyi aşk, en fazla cinsel hüsrana uğramışlarla yapılmaz. Cinsel hüsran daha çok iktidarsızlık ya da soğukluk, vajinismus ya da erken boşalma risklerini artırır. Biraz düzenli bir cinsel edim pratiği, çoğunda ve (her ne kadar hoş olabilse bile) rutinin üzerinde olması hariç, bunun gerçek-

16 *Petit traité des grandes vertus*, bölüm XVIII; ve supra, bölüm I, 1 ve 2. kısımlar.

17 *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1943, reimp. 1969, s. 467.

leşmesini kolaylaştırma eğilimindedir. İyi bir sevgiliye sahip olmak iyi bir seksologa sahip olmaktan yeğdir.

Cinsel güç nedir? Haz alma ve haz verme gücüdür – yani son tahlilde yoksun olunmayanı, orada, erişilebilir olanı, kendini vereni ya da bizi alanı, kendini bırakanı ya da bizi tatmin edeni arzulamaktır. Gelgelelim bu şekilde Platon'dan ya da sonluluktan kurtulunmuyor. Yoksunluk hızlı bir şekilde yeniden ortaya çıkıyor (birkaç perhiz günü buna yeter), hiçbir güç bundan tümüyle muaf değildir (gücün sonsuz olması, Tanrı olmamız gerekirdi) ve yoksunluk duyma gücü de bir güçtür. Hiçbir zaman aç kalmamış biri, iştahla nasıl yemek yerdi? Anoreksi bir güçsüzlüktür, bir güç değildir. Ve hiçbir zaman aşk yapma isteği duymamış biri cinsel açıdan nasıl güçlü olacaktır? *Determinatio negatio est*, der Spinoza:[18] Her sınırlama bir olumsuzlamadır, bu bakımdan her sonlu güç kendinde, özünden çok sınırını ifade eden yoksunluk olasılığını taşır. Yoksunluk içinde olmaktansa aşk yapmak daha iyidir. Ama ölmüş olmaktansa yoksunluk içinde olmak daha iyidir. Dolayısıyla Spinoza ile Platon arasında bir seçim yapmak gerekmez. Her ikisi de haklıdır ve aynı şeyden bahsetmedikleri için çelişen hiçbir şey yoktur. Daha doğrusu, aynı şeyden (aşktan, cinsellikten) bahsetseler de, aynı durumlardan, aynı duygulanımsal ya da kösnül deneyimlerden bahsetmezler. Özellikle yoksun olduğumuz şeyleri arzuladığımızda Platon haklıdır. Özellikle olanı ya da yaptığımızı arzuladığımızda ise Spinoza haklıdır. Platon tutkunun, açgözlülüğün, hüsranın hakikatini söyler; Spinoza ise eylemin, zevkin, neşenin, haz alma ve sevinç duyma gücünün diyelim, dolayısıyla da yoksunluk içinde olmadığında cinselliğin ve acı içinde olmadığında aşkınkini.

Aşk yaparken ve her şey iyi giderken, hâlâ neyin yokluğunu duyabiliriz? Platon'un görüşlerine tümüyle sadık bir Platoncu bize, "Aşk yaparken yine de yokluğunu duyduğun bir şey var, bu şey orgazmdır," diyebilir. Kuşkusuz bu tamamen yanlış de-

18 *Lettre 50*, Jarig Jelles'e. Bu cümleyi *Traité du désespoir et de la béatitude* adlı kitabımda uzun uzun yorumladım. Bölüm I, Kısım V (tek bir cilt halindeki yeni basımın 72 ila 77. sayfaları, "Quadrige" kol., PUF, 2002.)

ğildir. Ama temel mesele bu mudur? Yokluğunu duyduğunuz şey orgazmsa, mastürbasyon ona daha çabuk, daha emin ve kimi zaman daha iyi bir şekilde ulaşır. Asıl mesele, aşk yaparken, kendimize ve ötekine sorulacak asıl soru şudur: Gerçekten ne istiyorsun? Orgazmı mı ötekini mi? Haz almak mı aşk yapmak mı? Bir başka yerde daha psikiyatr bir arkadaşımın şu cümlesini aktarmıştım: "Arzulanan orgazmsa, bu mastürbasyonal bir cinselliktir." Bu, sevecen ya da ilişkisel bir cinselliğin ne olabileceğini telkin eder: orgazmdan çok aşkı ya da cinsel birleşmeyi, arzuların ve fantasmaların, okşayışların ve hazların buluşmasını, paylaşımını, karşıt da olsalar uyumunu arzu edendir.

Yine de karşıtlığı çok güçlendirmekten kaçınalım. Mastürbasyonal cinsellik (orgazm arzusu) ile ilişkisel cinsellik (öteki arzusu) arasında hiçbir bağdaşmazlık yoktur. İkisi de hemen her zaman mevcuttur. Bana ilk taşı orgazmı hiç arzulamamış olanınız atsın. Ve mastürbasyonu tercih eden ikincisini atsın. Gerçek şu ki hemen hepimiz orgazm olsun olmasın aşk yapmayı tercih ediyoruz ve eğer vuku buluyorsa ötekinin hazzı ya da arzusu ya da çalkantısı ya da heyecanı bize kendisi de değişken ve kimi zaman hayal kırıcı olan şehvetimizden daha fazla sevinç veriyor, özellikle de aşk işin içine girdiğinde. Kim bir yapay penisle ya da bir şişme bebekle yetinecektir? Kim onlarla ilgili olarak kendini kandırmadan yalnızca fahişelere başvurmakla yetinecektir? Fahişeler, müşterilerinin çoğunun kendilerine haz vermeye çalıştığını söylüyor. Bu, kendi orgazmlarının onlara yetmediğini doğruluyor. Ötekinin arzusu, ötekinin hazzı da onlar için önemli ve bazen daha önemli. Bu yüzden mastürbasyon yerine fahişelere başvurmayı tercih ediyorlar. Tek başına boşalma onları tatmin etmiyor: Aşk yapmak istiyorlar ve bunu bilen fahişeler gerçekten aşk yaparmış gibi davranıyorlar.

Mastürbasyonal cinsellik ile ilişkisel cinsellik arasında tercih yapmanın gerekmemesi, onları birbirine karıştırma hakkını vermez. Haz almayı arzulamak ile ötekini arzulamak aynı şey değildir. Mastürbasyonda olduğu gibi kendi başına haz almak ile öteki tarafından, mümkünse ötekiyle, ötekinden haz almak da aynı şey değildir. Herkesin bildiği gibi mastürbasyon dahi

iki kişi birlikteyken daha iyidir. Çünkü orgazm her şey değildir. Çünkü esas mesele o değildir. Kösnüllük fizyolojiden çok psikoloji ile ilgilidir. Haz almak ancak onu tek başına yapmamak şartıyla gerçekten tatmin edicidir.

Öte yandan, bana öyle geliyor ki yaşlandıkça orgazm bizim için ikincil bir hal alıyor. Kendimizinki. Partnerimizinkiyle, yalnızca özsaygıdan ötürü değil pek çok nedenden ötürü hâlâ ilgiliyizdir. Ama kendi orgazmımız bizim için artık gerçekten mesele değil, bunu teslim edelim. Birkaç bin orgazm yaşadık, beden artık aynı ihtiyaçlar, aynı doymazlık, aynı duyarlılık içinde değil. Buna karşılık ötekini arzulamak ve onun tarafından arzulanmak ne büyük zevk! Sevilen ve arzulanan kadın ya da erkek için cinsel arzu duymak ne büyük zevk! Öteki tarafından allak bullak edilmek, onu allak bullak ettiğini fark etmek ne büyük zevk, onun heyecanını hissetmek ne büyük bir heyecan, onun bize bakmasına bakmak ne hoş bir görüntü! İki kişi olmak, birbirine dokunmak, birbirini okşamak, karşılıklı olarak karşıdakini almak, karşılıklı olarak kendini vermek, bir başka benzeri olmayan bu ilişki, bu mahremiyet, bu ikilik içinde bulunmak ne büyük zevk. Genellikle aşkın eklendiği –böylesi daha iyi– ama kendi kendine yeterli de olabilecek bir arzu doygunluğu var. "Arzu olarak kalan arzunun gerçekleşen aşkı..." Daha önce söylemiş olduğum gibi, bizzat kendisinin amacı haline gelir gelmez (orgazma erişmek için basit bir araç olmadığında) erotizmin, dolayısıyla da daha genel olarak cinsel edimin hakikati budur. Aşk yapmak, en kısa yoldan hazza yönelmekten başka bir şeydir: İki yalnızlığın, iki sonluluğun, iki tamamlanmamışlığın buluşmasında birleşmektir (Bu, Aristofanes'in efsanesindeki hakikat payıdır), duyulan ya da esinlenen arzunun kendisinden haz almaktır bu. Mastürbasyonal cinsellik, cinsel birleşmedeki de dahil olmak üzere, daha ziyade bunun tersidir: bu, arzudan çok zevk aşkıdır ve ötekinden çok kendine duyulan aşktır. Birkaç yıl önce bir kadın dergisinde evli bir kadının şu sözlerini okumuştum: "Kocamla aşka yapmaktan, daha doğrusu beni alması için kendimi ona bırakmaktan bıktım. Tek düşündüğü şey orgazmı!" Hissettiği şeyi dile getir-

mek için çok sert ve anlamlı bir ifade kullanmıştı: "İhtiyaçlarını bende giderdiğini düşünüyorum." Mastürbasyonal cinsellik dediğim şey bu: Ötekinde ya da öteki vasıtasıyla ihtiyaçlarını gidermek. Bu herkesin başına gelebilir, bundan zevk bile alınabilir (zevk vermek de buna dahil), ama sonuçta "ötekinde ihtiyaçlarını gidermek" aşk yapmakla aynı şey değildir.

Bilfiil arzu

İnsan cinselliğinde umut kırıcı bir şey, daha doğrusu iki şey var: Cinsellik umudun nesnesi olduğu için hayal kırıklığı; hiçbir şey umut etmeden arzu duyulduğunda ise doygunluk.

Altı aydır aynı insanı şiddetli bir şekilde arzuluyorsanız, nihayet ondan haz aldığınızda, hayal kırıklığına uğramamanız pek mümkün değildir. Ona kur yapılarak geçirilen altı ay, ihtiras, hayaller, tutku, sabırsızlık içinde geçen altı ay, artık uyuyamıyordunuz ve sonra bir anda karşınızdaki razı oluyor, orada, kendini size veriyor ya da sizi alıyor... İyi geçse bile (altı aylık beklenti ve hüsranın ardından kuvvetle muhtemel olan bu değildir) orgazmın ardından, yakılan ilk sigarada ya da söylenen ilk sözde ya da ilk sessizlikte içinizde kısık bir ses mırıldanır: "Sonuç olarak buymuş! Her zamanki gibi..." Öyle! Başka ne olmasını bekliyordunuz? Önce, sonra... Ne fark! "Keyfini sürer sürmez, hor görür" saptamasında bulunuyordu üzücü bir şekilde Shakespeare.[19] Çünkü artık yoksunluk yoktur. Çünkü gücün kendisi bile ortadan kalkmış ya da askıya alınmış gibi görünür, sanki daha az mevcuduzdur (ki bu hatırlanacağı gibi Spinozacı keder tanımıyla bu noktada buluşur). Ünlü "*Post coitum omne animal triste*" (çiftleşmeden sonra her hayvan kederlidir) içinde en azından kısmen gerçek barındıran bir şeydir bu. Daha ziyade Schopenhauercı ya da Freudcu olan –ikisi de hemen hemen aynı kapıya çıkar– Roland Jaccard bunu hoş bir şekilde ifade etmiştir: "Güzel orgazm retoriğinin gizlemeye çabaladığı şey, cinsel itkinin kendi içinde tatmine direnen bir şeyi beslediğidir; kendini cinselliğe vermek demek, hayal kırıklığının sınavından

19 Daha yukarıda alıntılamış olduğum, 129 no'lu aynı soneden (*a.g.e.*, s. 286).

geçmek demektir."[20] Cinsel ya da aşksal çekimin bedelidir bu. Bu bana Bernard Shaw'ın şu nüktesini hatırlatıyor: "Varoluşta iki felaket vardır. İlki, arzularımız tatmin olmadığında. İkincisi ise, tatmin olduklarında." Bu bakımdan umut hep kırılır, gerçekleştiğinde bile ve özellikle de gerçekleştiğinde.

Çiftte umut kırıcı olan şey ve aşk umuda göğüs gerdiğinde ya da onun yerini aldığında, bu umutsuzlukta (sözcüğü aldığım anlamda: gelecek karşısındaki keder olarak değil, şu an karşısında duyulan doygunluk olarak) kimi zaman hayırlı olan şey budur. Ne arzuluyorsunuz? Ötekinin olmasını, orada olmasını ve size kendini vermesini ya da sizi almasını. Size bu gösterişli armağanı verir. Başka ne arzulayabilirsiniz? Size umut edecek ne kalır? Bunun sürmesi mi? Kuşkusuz. Ama bu sizin güçsüzlük, sahiplenicilik, bunaltı yanınızı gösterir ancak. Cinsellik, en iyi olduğu anlarda bizi bundan kurtarır. Çünkü arzu yeter. Çünkü umut edecek bir şey bırakmayan şimdi yeter. Aşk yapmak, umudun zıddıdır. Haz almak da. Doygunluk deneyimleri. İnsan kendine "Yeter ki sürsün!" ya da "Bu kadarmış!" demez. "Ne kadar güzel!" der.

Tersine, aşk yapmayı umut etmek, onu yapamamaktan endişe etmektir. Ereksiyon olmayı umut etmek, bir iktidarsızlık riskidir. Endişesiz ümit yoktur, der Spinoza.[21] Eğer ereksiyon olmayı umut ediyorsam, bunu başaramamaktan korkuyorumdur. Ve bu alanlarda endişeden daha rahatsız edici ne vardır? Bu yüzden güven çok güzeldir. Bu yüzden aşk çok güzeldir. Zaten herkes bunu bilir: bir kadın için erkeğin, saçma bir ifadeyle, kendisini kanıtlamasına yardım etmenin en iyi yolu, ona kendisine kanıtlaması gereken hiçbir şey olmadığını, onu ne olursa olsun –ereksiyon olsun olmasın– sevdiğini hissettirmesidir, kısacası *ereksiyon olmayı umut etmeye* gerek olmayacak bir durum yaratmaktır. Bana öyle geliyor ki kadınların hazzı için de aynı şey söz konusu. Zorunlu kabul edildikçe, nasıl tehlikeye düşmesin? Bunu umut ettikçe insan ona kendini na-

20 R. Jaccard, *La Tentation nihiliste*, PUF, 1989, s. 16.

21 *Ethique*, III, 50. önermenin notu ve duygulanımların 12. ve 13. açıklaması. Ayrıca bkz. dördüncü kısımda 47. önermenin ispatı.

sıl bıraksın? Sevgililer arasında arzu umuttan yeğdir. Güven ise, endişeden.

Umut etmek, başka bir yerde ortaya koymuş olduğum gibi, haz almadan, bilmeden, yapamadan arzulamaktır.[22] Oysa sevgililer zevk alarak, bilerek, yapabilerek arzularlar.

Sevgililer haz alarak ve orgazmdan epey önce arzularlar. Arzulamayı ve arzulanmayı arzularlar; durumun gerçekten de bu olduğunu saptarlar ve bunu severler: Birbirlerine duydukları arzudan, olduklarından, birlikte yaptıkları şeyden zevk alırlar ve bu, çok yakında gelecek olan orgazmın birkaç saniyesinden daha önemlidir onlar için. Bu nedenledir ki Ravel'in *Balero*'su neredeyse herkese cinsel edimin çağrışımı gibi görünür: Her ânı nefistir, ama en iyi yanı devam etmesi, tekrar etmesi, yükselmesidir. Sonu, ister hayal kırıcı ister parlak olsun, ona uzanan yoldan daha az önemlidir.

Sevgililer bilerek arzularlar. Yaşadıkları şeyin, oldukları şeyin (bedenleri), gördükleri şeyin (bakışın hakikati: Gün ortasında aşk yaparlar), tüm duyularıyla deneyimledikleri şeyin, keşfettikleri ya da kavuştukları, tanıdıkları ya da yeniden buldukları şeyin hakikatini arzu ederler. "Tanımak"ın İncil'de aşk yapmak anlamına gelebileceğini kimse bilmiyor değildir. Ve hiçbir tanımanın bunun yerini tutamayacağını da.

Son olarak sevgililer yapabilerek haz alırlar: Kendilerindeki bu haz alma ve haz verme gücünden haz alırlar, birlikte yaptıkları aşktan, hem her birinin diğeri için, hem her birinin diğeri aracılığıyla yaptığı aşktan zevk alırlar. Sonuç olarak yaptıkları şeyden başka bir şey arzulamazlar ve o anda arzuladıkları şeyden başka bir şey yapmazlar. Nasıl tatmin olmasınlar? Kendilerindeki yükselen, yükselen, yükselen yoksunlukta bile bir doygunluk tadı vardır (evet tam olarak böyle; hem tatmin olmuşlardır hem de doymak bilmezdirler!). Bu bilfiil arzudur ve hiçbir şey mutluluğa bundan çok benzemez.

Yalnızca gerçekdışı olan umut edilir; yalnızca gerçek olan sevilir. Bu, yolu yeterince gösteriyor. Olanı ya da yapılanı, ya-

22 *Le bonheur, désespérément*, II (Pleins Feux, 2000, reed. Librio). Ayrıca bkz. *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, s. 343 ila 355 ("Sagesse et désespoir").

ni sevmeyi ya da eylemeyi (aşk yapıldığında, sevmeyi *ve* eylemeyi) arzulamak, olmayanı arzulamaktan, yani (arzu geleceğe yönelik olduğunda) umut etmek ve endişelenmekten ya da (arzu geçmişe yönelik olduğunda) pişmanlık duymaktan iyidir.

Tanrı, mutlak olarak yoksun olunandır. Cinsellikte daima esas itibariyle din dışı bulduğum şey hakkında beni aydınlatan, aşkınlık denilen şey budur: çünkü arzu, gerçeğe yöneldiğinde (bilfiil ve bilkuvve, gerçeğin bizzat kendisi olduğunda!), geriye umut edilecek bir şey bırakmaz. Aşk yaparken kim cenneti dert eder? Ötekinin bedeni kendisine yeterken kim bir Tanrıya ihtiyaç duyar?

Cinsellikte umut kırıcı bir şey vardır. Bu bakımdan cinsellik kurtarıcıdır ya da öyle olabilir: Bizi, gerçeğe ve aşka açarak, umuttan ve onun tuzaklarından kurtarır. Ancak olmayan umut edilir; ancak olan sevilir. Sarıldığım ya da beni kucaklayan, keşfettiğim ve kendini veren bedenden daha gerçek ne vardır? Aşk olan arzulama mutluluğu, umuttan başka bir şey olmayan mutluluk arzusundan iyidir. Dünyanın tüm bilgeliği orada kendini gösterir; cinsellik, kendisi yeterli gelmezse, oraya doğru bir yol açabilir. Arzulama mutluluğu, aşk yapıldığı andakinden daha büyük olduğunda? Bedenin bilgeliği: Arzunun, hazzın, eylemin bilgeliği. "Madene inmek gerek," der sık sık psikanalist arkadaşlarımdan biri. Bu, onun cinsel birleşmeyi belirtme tarzı. Formül, kabalığı ya da bayağılığı içinde, önemli bir şey söylüyor yine de. Aşkın hayalini kurmaktansa aşk yapmak yeğdir.

Seks ve ölüm

Seks ölümü *yadsır* yazmak istiyor insan. Ama bu doğru değil. Ya da sadece tür için doğru (eşeyli üreme genlerin neredeyse ölümsüzlüğünü sağlar);[23] birey için değil kesinlikle. Oysa tür

23 Cf. Richard Dawkins, *Le Gène égoiste*, III. bölüm, "Les spirales immortelles", *a.g.e.*, s. 58-59 [*Gen Bencildir*, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu, Tübitak Yayınları, 2007, 329 s.] ("Genler ölümsüzdür, daha doğrusu bu sıfatı hak etmeye çok

eşeylidir ama cinsel organı yoktur; ölümlüdür ama ölen kendisi değildir. Çünkü tür bir soyutlamadır. Yalnızca bireyler (Dawkins'in "hayatta kalma makineleri") türü yaşatır ve hayatta kalmasını sağlar. Sonuç olarak seks ve ölüm, her eşeyli canlı için en azından olasılık olarak birlikte mevcuttur ve birey için (ölülerin cinselliği yoktur), ancak tür için birbirlerini tamamladıkları kadar dışlarlar birbirlerini. Bunların, doğal seleksiyonun iki temel unsuru olduğunu ortaya koyar Darwin. Bu yönüyle mutasyonların rastlantısallığı gerçekten yaratıcı bir hal alır. Gerçekten de bin yıllar boyunca alıkonacak mutasyonlar hangileridir? Hayatta kalmaya ve daha da fazla üremeye uygun olanlar: Rastlantısallık önerir; seks ve ölüm düzenler. Türlerin evrimi bunun sonucunda ortaya çıkar, biz bunun sonucuyuz. Böylece bizler "seksin ve ölümün çocuklarıyız" yorumunda bulunur büyük bir biyolog.[24]

Bu, birey için, dolayısıyla her birimiz için geçerlidir: Hepimiz ölümün soyundan geliyoruz, bir cinsel birleşmeden ya da daha ziyade ilk erkek, ilk kadından beri (ya da çok daha uzun zamandan beri: İnsan türü insani olmayan milyonlarca çiftleşmenin sonucunda ortaya çıkmıştır) ve dolayısıyla biz doğduğumuzda gerçekleştirenlerinin hemen hepsinin ölmüş olduğu bizden önceki sayısız cinsel birleşmenin –süreksiz değilse de– kesikli zincirinden ortaya çıktık hepimiz. Annelerimiz tanım gereği bize biz yokken gebe kalmışlardır. Ebeveynlerimiz aşk yaparak ya da yapar gibi yaparak, sonuç olarak bizden, ebeveynlerimizden, hatta insanlıktan bile eski olan bu hareketleri gerçekleştirerek –bilmeden, çoğunlukla istemeden– bizi yapmışlardır. Bu, her birey için sonucunda doğduğu ve göremeyeceği bir ilk sahne benzeri bir şey oluşturur. Pascal Quignard zarif ve ciddi bir şekilde buna vurgu yapmıştır:

---

yakın genetik yapılar olarak tanımlanmışlardır"). Potansiyel olarak ölümsüz olan genlerle, onları taşıyan, ömürleri bir nesil olan kromozomlar birbirlerine karıştırılmamalıdır.

24 Jacques Ruffié, *Le Sexe et la Mort*, *a.g.e.*, Giriş, s. 11 [*Cinsellik ve Ölüm*, çev. Nermin Acar, Sarmal Yayınevi, 1999, 334 s.].

"Rastlantısal eşeyli üreme, öngörülemez ölüm vasıtasıyla ayıklanma, bireysel bilinç... aynı anda bakılan tek bir şeydir. Oysa bu 'aynı anda bakılan tek şeyi' hiçbir şekilde göremeyiz. Bizler, içinde olmadığımız bir sahneden geldik."[25]

Ölümlülerden doğmuş ölümlüler, eşeylilerden doğmuş eşeyliler; ölmek ve arzulamak için yapılmışlardır ya da daha doğru bir deyişle (burada hiçbir teleoloji olmadığından) ne seksten ne ölümden yakayı sıyıramazlar.

Ancak bunlar pahasına şu anda olduğu şey haline gelmiş olan tür için de geçerlidir bu. "Eğer bir evrim mümkün hale gelmişse, genetik sistemler de evrim geçirdiği içindir: En önemli iki buluş seks ve ölümdür,"[26] diye yazar François Jacob. Birkaç on yıl sonra Jacques Ruffié de aynı saptamada bulunur. Yalnızca, birbirine bağlı olan cinsellik ve ölümlülük gerçekten de "evrimsel ilerlemeye" izin vermiştir ya da daha doğrusu, ona kayda değer bir şekilde ivme kazandırmıştır: "Onlar olmasa hâlâ bakteri evresinde olurduk", basit bir bölünmeyle çoğalan ve bu bakımdan ne seksi ne ölümü, dolayısıyla ne biri ne de diğerinin birlikte sürekli dayatmaktan ve sürdürmekten vazgeçmediği yenilikçi doğurganlığı bilen bakterilerin evresinde... Böylece seks ve ölüm "evrimsel ilerlemeye ödediğimiz iki bedeldir".[27]

Bunlar vasıtasıyla her şey başlar ya da yeniden başlar; bunlar vasıtasıyla her şey tamamlanır; bunlar vasıtasıyla her şey değişir ve devam eder. Bunlar, yaşamanın, onun uzamını ya da süresini yapılandıran –biri artı, diğeri eksi– iki kutup gibi iki yüzüdür. Kimi zaman birbirlerine benzemelerinde şaşırtıcı bir yan yoktur (orgazmdan "kısa bir ölüm" olarak bahsetmek bir klişe haline gelmiştir) yine de asla birbirlerine karışmazlar ve tamamen birleşmezler. Haz almak, ölmektir biraz. Erkekler

25 P. Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, Gallimard, 1994, reed. Folio 2011, s. 10. Ayrıca bkz. aynı yazarın *La Nuit sexuelle*'i, Flammarion, 2007, reed. J'ai Lu, 2009, özellikle s. 7 ("Je n'étais pas là la nuit où j'ai été conçu") ve s. 83.

26 Fr. Jacob, *La Logique du vivant, Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, 1970 [*Canlının Mantığı Bir Kalıtım Tarihi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1997, 332 s.], akt. P. Picq ve Ph. Brenot, *Le Sexe, l'homme et l'évolution*, Odile Jacob, 2009, s. 8.

27 J. Ruffié, *a.g.e.*, s. 11.

için fizyoloji buna yeter: "Erkeğin cinsel gücü zoolojik hazda, tıpkı ölümde yok olan insan bedeni gibi yok olur."[28] Ama pek çok kadın da bunu söylemiştir: "Sadık âşığımın kollarında ölüyorum ve işte bu ölümde hayat buluyorum," diye yazıyordu örneğin (XVII. yüzyılda, "Jouissance" başlıklı bir şiirde) şair Marie-Catherine de Villedieu. Burada bir metafordan daha fazlası var. Orgazm "yoksunluğun ve arzunun geçici bir süre askıya alınmasıdır: Orgazm, tıpkı ölüm gibi, yaşamın tüm özgül gerilimlerini ortadan kaldırır" –kimi zaman, kendi olma gerilimine kadar– gözleminde bulunur bir psikanalist.[29] Orgazm, kendini bırakmayı, bugünkü tabirle bir "koyuvermişliği", diyelim ki bir kimlik kaybına kadar uzanabilecek bir kontrol kaybını varsayar. Kimileri bundan ürkecektir. "İnsanda üç büyük korku vardır: ölüm korkusu, çıldırma korkusu, orgazm korkusu: Bunların üçü de kendini kaybetmedir," demişti bana psikiyatr arkadaşım. Bu kadar ileri gidilebilir mi bilmiyorum ama bu en azından bir yönü, egodan kurtulmuş bir hazzın yönünü gösterir. Şehvet, artık kimsenin haz almadığı andaki kadar büyük değildir hiçbir zaman: Çünkü artık sadece haz vardır.

Bundan ötürü ego daha az ölüyor değildir ve belki orgazmın bize hatırlattığı şey budur.

Antik dönemdekiler bunu zaten biliyordu: Cinsel faaliyet, hem bireyin ölümlülüğünü hem de türün bekasını gösterir,[30] "(cinsel faaliyet) ölümün ve yaşamın, zamanın, oluşun ve sonsuzluğun geniş ufkunda yer alır; birey ölüme mahkûm olduğu için ve bir şekilde ölümden yakasını sıyırması için gerekmiştir"[31] ya da en azından bir şeyin ondan yakasını sıyırması için (bugün, genleri denecektir) ama bu kimseyi ölmekten muaf tutmaz (her ölümlü çocuğu ölümlüdür). *Eros, thanatos*: Bunlar her birimiz için, yaşamanın, olduğumuz Janus'un iki yüzü gibi, bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz alfa ve omegasıdır.

---

28 P. Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, bölüm III, anılan baskının 86. sayfası.

29 Janine Revel, akt. Isabelle Taubes, *Psychologies.com*, Şubat 2001.

30 Bkz. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, c. II, *L'usage des plaisirs*, s. 141.

31 *A.g.e.*, s. 152. Ayrıca bkz. s. 153-156.

Modernler bunu keşfedip durur.[32] Pek çok kişinin ardından Sartre'ın da belirttiği gibi,[33] "şehvet genellikle ölümle ilişkili" ise, bu yalnızca, onu hedefleyen ve onu mümkün kılan arzuya en azından geçici olarak bir son verdiği için değildir. Ayrıca ölüm ve cinselliğin ikisinin de "dünyanın-ortasında-varlık" (şeyler arasında şey, canlılar arasında canlı), dolayısıyla da sonluluk (ölümlüler arasında ölümlü) olarak cisimleşmemize damgasını vurduğu içindir. Arzudan daha arzu edilir ne vardır? Daha kırılgan, daha canlı, daha geçici ne vardır? Cinselliğin bu çift değerliliği bize benzer ya da bizi tanımlar. "Ölümlülerin tüm mutluluğu, ölümlü bir mutluluktur," diyordu olağanüstü bir şekilde Montaigne[34] ve bu, hoş ya da sıkıntı verici bir şekilde sürekli olarak bizi bu temel sonluluğa geri döndürmekten vazgeçmeyen, ancak bizi aştığı için sonsuzluk tadına sahip cinsel *mutluluk* için özellikle doğrudur. Ölümlü ve eşeyli: Biz buyuz, ancak artık olmayarak olmaya son vereceğimiz şey bu. Bizim için ne seks ne ölüm kaçınılabilirdir.

Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Bunu çok iyi biliyoruz ve bunu asla bilemeyeceğiz. Bu bakımdan seks ve ölüm gizemle ilgilidir. Paul Ricœur bunu iyi görmüştür: "Cinsellik özünde belki düşünceye kapalı ve insani kontrolün erişimi dışında kalmaktadır"; bu "opaklık" "seksin harikasını ve muammasını" oluşturur.[35] Bunun nedeni, bilim adamlarının cinsellik konusunda bize öğretecekleri bir şey olmaması değildir. İnsan bilimleri köpekler için yapılmamıştır. Pozitif bilimler de yalnızca hayvanlar için yapılmamıştır.[36] Ama çünkü bizim cin-

32 Bkz. örneğin *Histoire de la sexualité*, c. 1, *La Volonté de savoir*, s. 206-207. Ayrıca bkz. bu boyuta aşırı bir önem veren Bataille: *L'Erotisme*, *a.g.e.*, örneğin s. 17 ("l'érotisme est l'approbation de la vie jusque dans la mort"), 159 ("le sens dernier de l'érotisme est mort"), 259-265 ve 289.

33 *L'Etre et le Néant*, s. 462.

34 *Denemeler*, II, 12, s. 202.

35 Paul Ricœur, "Sexualité: la merveille, l'errance, l'énigme", *Histoire et vérité*, Seuil, 1967, reed. Kol "Points", 2001, s. 225 ve 235.

36 Özellikle Neodarwinizm, insan cinselliği de dâhil olmak üzere cinsellik üzerine yeni ilginç perspektifler açmaktadır. Bkz. örneğin Richard Dawkins, *Le Gêne égoiste*, *a.g.e.*, Bölüm IX ("La bataille des sexes"); Jared Diamond, *Pourquoi l'amour est un plaisir (L'évolution de la sexualité humaine)*, 1997, Fr. çev., Gal-

selliğimiz en azından kısmen her tür nesnel incelemeye direnir. Cinsellik ancak öznel olarak yaşanabilir – kendisini karakterize eden, bize sürekli nesne olmadığımızı ya da sadece öyle olmadığımızı ve hiçbir incelemenin, incelediği şeyin yerini tutmadığını hatırlatan çalkantı içinde. Seksologların cesaretini kırmak istemem. Ama nihayetinde cinselliğin seksolojiden daha ilgi çekici, daha cezbedici, daha etkileyici olduğunu teslim edelim. Her zaman, heyecanlarımızın en gündelik olanında bile bu yabancılık hissi bundandır: "Sonuç olarak, iki insan birbirine sarıldığında ne yaptıklarını bilmezler; ne aradıklarını bilmezler; ne bulduklarını bilmezler."[37] Aşk? Her zaman değil. Zevk? Sıklıkla ama mutlaka asıl olan bu değildir. Arzunun kendisi mi? Kuşkusuz –kendisininki, ötekininki– ama o halde azami yoğunluğu ya da duygulanmasında hayatın bizzat kendisi olacak başka bir şeyin ifadesi ya da sembolü ve hayatın gizemi ("cinsel neşe bu gizeme ortak eder ya da 'sular altında kalmış bir Atlantis'in' bir his kalıntısı gibi bu gizemi özler," der Ricœur)[38] gibi görünür. Yaşam itkisi? Ölüm itkisi? İkisi aynı şeydir, der Freud[39] ve belki de cinselliğin deneyimlediği en allak bullak edici, en istikrarsızlaştırıcı, kimi zaman en kaygı verici şeydir bu. "Kaldırım taşlarının altında kumsal var," diyordu şiirsel bir şekilde bizim altmış sekizliler. Freud şöyle derdi: "Arzunun altında ölüm var." Ama ancak sağ biri için ölüm vardır (Freud'a karşı Spinoza'yı haklı çıkaran budur), tıpkı yalnızca ölümlü biri için sağ olmanın var olması gibi (Spinoza'ya karşı Montaigne'i haklı çıkaran budur). Bu nedenle cinsellik, diğer tüm deneyimlerden daha çok –kimi zaman sarhoş edici, kimi zaman keskin– acı ve uysallık, güç ve kırılganlık, neşeli de ol-

---

limard, 2010 [*Seks Neden Keyiflidir? (İnsanın Cinsel Evrimi)*, çev. Sinem Gül, Varlık Yayınları, 159 s.]; Pascal Picq ve Philippe Brenot, *Le Sexe, l'homme et l'évolution*, Odile Jacob, 2009. Nörobiyolojinin de bu alanlarda bize öğretecek pek çok şeyi vardır: bkz. özellikle Jean-Didier Vincent, *Biologie des passions*, Odile Jacob, 1986, reed. 2009.

37 P. Ricœur, *a.g.e.*, s. 236.

38 *A.g.e.*, s. 236.

39 *Essais de psychanalyse*, "Au-delà du principe de plaisir", bölüm V ila VII. Ayrıca bkz. "En lisant Freud" başlıklı makalem, *Le Goût de vivre*, s. 169 ila 172.

sa yinelenme ve sonluluk karışımı içinde bana her zaman yaşamın kendi tadı gibi görünmüştür.

Arzunun göreliliği

"Güneşe ve ölüme gözünü ayırmadan bakılamaz ..." Cinsel organa böyle bakılabilir. Gelgelelim ona çok yakından bakıldığında, asıl olanın gözden kaçtığı hissedilir. Asıl olan? Onu değerli kılan şey: Cinsel organ değil ama ona duyulan ya da onun esinlediği arzu – cinsel organ değil cinsellik. Seks bir güneştir. Neredeyse her erkeğin o veya şu gün bunu kendine söylediğini hayal edebiliyorum, kadınları bilmiyorum ama hemen her erkek, evet ve genel olarak seks değil, özel olarak önünde bulunan, çok yakından baktığı seks. Ve seks güzel ya da ışıklı ya da kutsal olduğu için veya her insan cinsel birleşmeden cinsel birleşmeye, sarılmadan sarılmaya ondan doğduğu (Courbet'nin *L'origine du monde*'u akla geliyor) için değil, şu adam şu anda kendisini büyüleyen, gözlerini kamaştıran, kalbini ve ruhunu altüst eden şeyi, gözü ondan başka hiçbir şeyi görmeyecek kadar çok arzuladığı için. Mutlak? Tersine! Bu arzudan daha göreli ne vardır? Ve daha güçlü? Ve daha doğal, daha sınırlı, daha insani hangi nesne için? Seks Tanrı değildir ve yine de bizi daha fazla kendine çeker. Tecrübelerime dayanarak, göreliliği ya da Spinoza'yı bundan daha güçlü bir şekilde haklı çıkaran başka bir şey bilmiyorum: "Bir şeyi onu arzuladığımız için iyi buluyor değiliz; tersine onun iyi olduğuna hükmettiğimiz için onu arzuluyoruz..."[40] Kör noktadır bu ve belki de tek ışıktır. Göreni nasıl görmek? Yargılayanı nasıl yargılamak? Değer vereni nasıl değerlendirmek? "İnsan arzulayan bir bakıştır",[41] bakan bir arzudur demeyi tercih ederim ben. Kendini ya da arzusunu nasıl tamamen görebilir? Bizdeki bakan, göz diken, değer biçen (daha doğrusu değerini artıran), kendisini kapsayan, çeken ve altüst eden, geceyi güneşe dönüştüre-

40 Yukarıda anmış olduğum *Ethique*'in III. kitabının 9. ve 39. önermelerinin notlarının özeti.

41 P. Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, s. 10.

ne nasıl gözünü ayırmadan bakmak? Arzunun öznelliği. Gerçeğin nesnelliği. Mutlak bir arzu? Bu çelişkili olacaktır – ya da Tanrı olacaktır, belki aynı kapıya çıkar bu. Benim inandığım gibi değer ancak arzuda ve arzu vasıtasıyla varsa, bundan mutlağın nesnel değerinin olmadığı (Nietzsche'nin diyeceği gibi "iyinin ve kötünün ötesinde" ya da benim tercih ettiğim tabirle, *berisinde*), dolayısıyla da değerlerimizin mutlak hakikatten yoksun olduğu sonucunu çıkarmak gerekir – onları taşıyan ve onlarda eriyen, onlarda boğulan ve onlarda kendini bulan, onlarda yiten ve onlardan kaçan arzununkinden başka bir hakikati yoktur (arzu gerçeğin parçasıdır; değer, göreli de olsa, mutlağın parçasıdır). Görelilik: arzunun üstünlüğü, aşkın baskınlığı. Metafizik ya da meta-etik (bkz. Montaigne, Spinoza, Nietzsche, Lévi-Strauss...) bir pozisyon olan bu görelilikten başka bir yerde uzun uzun bahsetmiştim.[42] Buna kuşkusuz tekrar değineceğim. Sonuç olarak sadece cinselliğin bana her zaman bunun en parlak örneği olarak göründüğünü söyleyeyim. Sekse duyduğumuz arzuyu doğrulayan, seksin değeri değildir; –bizim için– sekse değerini veren, ona duyduğumuz arzudur. Mutlağın cinsiyeti yoktur. Cinsellik nasıl mutlak olsun? Her cinsellik, tek başına da olsa ilişkiseldir. Nasıl göreli olmasın? Bu yanıyla daha da canlıdır: Bizde yaşamın milyonlarca yıldır vasıtasıyla aktarıldığı ve yaratıldığı, ateşli bir hal aldığı ve yüceldiği şeyden haz alma ve haz aldırma (her birimizin bedeninde yalnız olarak bulunsa da) ilişkisel gücü olarak yaşamın kendisidir.

Seks bir güneştir, seks bir uçurumdur. Ama yalnızca bizim için bir güneştir, doğa için ya da kendinde değil. Herkesi ancak içeriden aydınlatır (arzu ötekine dayansa dahi) ve yalnızca içeriden aydınlattıklarını yaşatır. Ötekinin seksi, bizde yaktığı ya da uyandırdığı, yansıttığı ve artırdığı ve bizden kaynağını gizleyen bu yangınla bizim gözümüzü ancak daha fazla kamaştırır. Gün ortasında bir gece, ışıktan bir uçurum gibidir: Birkaç santimetrekarelik deriyi ya da mukozayı, seven ya da arzulayan için gü-

42 Özellikle bkz. *Valeur et vérité* (Etudes cyniques), PUF, 1994.

neşe dönüştüren arzunun –benim arzumun, ötekinin arzusunun– uçurumudur. Freud yaşam itkisinden bahsetmekte haklı. Orgazm ya da ölüm çok yakında gelecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Tutku ile Erdem Arasında
(Dostluk ve Çift Üzerine)

"Sevmek de eylemdir!"

– SAINT-JOHN PERSE, *Amers*, IX, 6

"Gerçekten öyle görünüyor ki sevmek dostların erdemi," diyordu Aristoteles.[1] Bununla birlikte sevgi, iradeye boyun eğmeyen ve bu durumda yönetilemeyen bir duygudur, der Kant: "Sonuç olarak, *sevmek ödevi* saçmalıktır."[2] Birbirine oldukça uzak dönemlere ve problematiklere ait iki farklı yazar söz konusu olduğundan, tarihçiler bunda pek bir güçlük görmeyeceklerdir. Ama filozoflar, tıpkı benim gibi, Aristoteles ve Kant'ın bu iki noktada her ikisinin de haklı olduğunu düşünürlerse, kendilerine sorular soracaklardır. Bir ödev olmayan, yönetilemeyen, irademize boyun eğmeyen bu erdem, tabii eğer bir erdemse, nedir? Tutku yanıtı verilecektir ve –genellikle birbirine zıt iki düzene tâbi göründüğünden– dostluğu son derece eşsiz bir deneyim kılan da budur.

Ödev değil, erdem

Öncelikle, bize yöneltilebilecek üç itirazı ele alalım.

İlki tarihsel türdedir. Bizim problemimiz, her ikisi de normatif de olsa, insan yaşamının iki kavranışı arasındaki yapay ya-

1 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 10, 1159 a 34.

2 *Doctrine de la vertu*, Giriş, XII, c, "De l'amour des hommes", AK, VI, 401 (çev. Philonenko, Vrin, 1968, s. 73; Pléiade, c. III, s. 684).

kınlaştırmadan doğacaktır ancak: erdem ya da yetkinlik fikrine odaklanmış, etik ya da antik (özellikle Antik Yunan) denebilecek bir kavrayış ile ödev ve yönetme fikrine odaklanmış, (önceden Yahudi-Hıristiyan olsa da) modern ve ahlaki bir kavrayış. Buna ben, bu itirazın, (aslında tümüyle tarihsel olmayan, bu noktada ısrar ediyorum, bir problem için) tümüyle tarihsel olmak dışında, bu iki kavrayış arasındaki mesafeyi abartılı şekilde açma kusuru olduğu yanıtını vereceğim. Ödev ya da koşulsuz buyruk nosyonu Antik dönemde (örneğin Platon'da ya da Stoacılarda) tamamen yok değildir; özellikle erdem nosyonu modernitenin tüm önemli kişilerinde esas olarak kalır (özel olarak Spinoza'da ve bir başka anlamda da olsa Kant'ta). Bugün bu iki geleneğin her ikisinde de kendimizi bulmamıza olanak veren, budur. Ödev ve erdem, teknik ya da tarihsel kavramlar olmaktan önce güncel kalan deneyimlerdir. Hangimiz, filozof olsun olmasın, o veya bu durumda, hoş olmayan ya da riskli bir edimi (ödevini) yerine getirmeye ahlaken kendini mecbur hissetmemiştir hiç? Hangimizde filozofların Antik Yunanlılardan bu yana *arêtè*, *virtus* ya da *erdem* dediği şeye hemen hemen denk düşen (konuşma dilinde örneğin "iyi biri" ile ifade edilen) insan mükemmelliği düşüncesi yoktur? Anlaşılması gereken, sistemlerin karşıtlığı değil, budur ve dostluğun, kesinlikle *mükemmel* olsa da, yine de *mecburi* olamayacağıdır.

İkinci itiraz mantıksal türdedir. *Erdem* ve ödev nosyonları hiçbir şekilde birbirine denk değildir, birbirinden ayrılmaz da değildir. Her ödevin erdemli olması (ya da daha doğru bir ifadeyle, ödevini yapmanın her zaman bir erdem olması), her erdemin bir ödev olmasını beraberinde getirmez. Elbette buna katılıyorum. Bu asimetri, başka yerde bahsetmiş olduğum, ahlak ile etik arasındaki etik yararına asimetriyi yansıtıyor gibi geliyor bana. Etik, ahlakı içerir ya da içerebilir ("*Nasıl yaşamalı?*" sorusuna yanıt vermek, diğerlerinin yanı sıra "*Ne yapmalıyım?*" sorusuna yanıt vermektir, oysa tersi doğru değildir).[3]

3 Luc Ferry ile diyalogumda bu konuyla ilgili görüşlerimi kısaca açıklamıştım, *La Sagesse des Modernes*, IV. bölüm, Laffont, 1998, s. 214 (reed. Pocket, 1999, s. 274). *Etik* ve *ahlak* sözcüklerine verdiğim anlam ile ilgili olarak, bkz.

Bir başka bakış açısından ve lafı uzatmamak için, ödev ahlakının erdem doktrininden vazgeçemezken –bakınız Kant– erdem etiğinin her tür ödev nosyonundan vazgeçebileceğini –bakınız Epikürос– ya da ona ancak, pedagojik kural (*vitae dogmata*) ya da imgelemin yardımcısı ("buyruklar") statüsü vereceğini –bakınız Spinoza– söyleyelim.[4] Bu özellikle sevgi hakkında geçerlidir. Bunun bir erdem ya da erdemli bir duygulanım olabilmesi noktasında Antik Yunanlılar (özellikle de Aristotelesçiler ve Epikürosçular) ve Hıristiyanlar (Akinolu Thomas, Henri de Gand, François de Sales...)[5] mutabıktır; bir ödev olabilmesi, bildiğim kadarıyla hiçbir zaman söylemedikleri, Kant'ın reddettiği ve bana gerçekten düşünülemez görünen şeydir. Dostluk konusunda zihnimizi meşgul eden sorunu tam da bu oluş-

"Morale ou éthique?" başlıklı makalem, *Valeur et vérité*, PUF, 1994, s. 183 ila 205. Özetle söyleyecek olursak ahlak ödevlerimizin bütünüdür diyelim: Tek ve evrensel olma iddiasındadır; itaate doğru yönelir ve (sözcüğün ahlaki ya da Kantçı anlamında) azizlikte doruğuna ulaşır. Etik daha ziyade arzularımızın düşünülmüş ve hiyerarşi içine sokulmuş bütünü olacaktır. "*Ne yapmalıyım?*" sorusuna değil, "*Nasıl yaşamalı?*" sorusuna yanıt verir. Her zaman bir bireye ya da bir gruba özeldir. Bir yaşama sanatıdır: Genellikle mutluluğa yönelir ve bilgelikte doruk noktasına ulaşır. Bu bakımdan Kant bize ahlakın büyük filozofu ve Spinoza etiğin büyük filozofu olarak görünür. Bu iki nosyonun, kimi zaman sanıldığı gibi, Eskilerle Modernleri değil, modenitenin iki akımını, bunlar akımdan aşağı değildir, karşı karşıya getirdiği görülmektedir.

4 Bkz. örneğin *Ethique*, V, 10, not (yaşamın kuralları üzerine) ve *Traité théologico-politique*, IV. bölüm (Tanrı'nın sözde buyrukları üzerine) ve XV. bölüm (itaat yoluyla selamet üzerine) [*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, 2008, 303 s.]. Spinozacılıkta, Deleuze'e rağmen (*Spinoza, Philosophie pratique*, 1981, II, 2) [*Spinoza-Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum, Ulus Baker, Norgunk Yayıncılık, 2011, 141 s.] bir *töretanımazlık* görmeyi yasaklayan, budur. Ahlakın nesnel ya da mutlak hakikatinin olmaması ("le bien et le mal n'existent pas dans la nature", *Court traité*, I, 10 ve II, 4) ondan vazgeçilebileceği ya da vazgeçilmesi gerektiği anlamına gelmez: Bu, kendini Tanrı sanmak ya da insan olarak yaşamayı reddetmek olacaktır. Bu, Sylvain Zac'ın, farklı biçimler altında olsa da cahiller için olduğu gibi filozoflar için de geçerli olan "herkesin ahlakı" (*La Morale de Spinoza*, V, PUF, 1972) dediği şeye –batıl itikatlıların öldürücü ahlakçılığı ile bilgenin boyunduruktan kurtulmuş etiği arasında- yerini bırakandır: Bu konuda bkz. Monique Canto-Sperber yönetimindeki *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*'in "Spinoza" maddesinde yazdıklarım, PUF, 1996.

5 Bkz. M. Viller yönetimindeki anıtsal *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*'in (G. Vansteenberghe'ye borçlu olunan) uzun "Arkadaşlık" maddesi, Beauchesne, 1953.

turur: mantıklı bir itiraz olarak kabul edilebilecek olan, bu problemin mantıksal değil (ödev olmayan erdem düşüncesi çelişkiliymiş gibi), felsefi türde olduğunun ortaya konmasıdır. Bizim nazarımızda en önemlisi budur, bunu belirtmek gerekir. Bir düşüncenin çelişkili olmaması, onu düşünmeye izin verir ama onu düşünmeye yetmez.

Bizi, problemimizin merkezine götüren üçüncü itiraz, kavramsal türdedir. Dostluk bir tutku değildir, onu aşk durumundan ayıran ve tam da bir erdem olmasına izin veren şey budur, denecektir bana. Kimse ne çarpıldığı yıldırım aşkından ne de Proust'un dediği gibi "tipi bile olmayan" bir kadın ya da bir erkek için özgürlüğünü kaybetmekten gurur duyar. Oysa insan, dostlarının –ki bu yine ancak dışsal olacaktır– yanı sıra onlara duyduğu dostluktan da pekâlâ gururlanabilir: Etik açıdan, dostlarını seçmeyi bildiği ve sevdiği için ("dostlarını sevenleri takdir ediyoruz")[6] kendini tebrik edebileceği gibi, seçemediği için de kendine kızabilir ya da kızmalıdır. Yine hemfikirim. Bununla birlikte insanın karısı ya da kocasının yanı sıra onlara duyduğu aşktan da gururlanabileceği belirtilmelidir. Narsisizm? Her zaman değil ama genellikle durum budur. Eşlerini seçmeyi bilmiş olan ve onları gerektiği gibi sevmeyi bilenleri takdir ediyoruz, diyebilirdi Aristoteles. Bu etiğe ilişkindir, bu erdeme ilişkindir. Bununla birlikte çiftlerde seçilmeyen, tâbi olunan, onun bedelini, baskısını, kırılganlığını oluşturan bir başka şey daha olduğunu görmeyen var mıdır? İnsan eşini seçer mi? Kuşkusuz. Ama en azından günümüzde, seçmemiş olduğu önceki bir aşktan yola çıkarak. Evliliğe karar verilebilir. Ama kim duygularına, bunların süresine, sürekliliğine karar verebilir? Öncelikle sevmek gerekir ve sevgi denen şey budur. Bununla birlikte bu hiçbir zaman ne dostluk kurmaya ne de çift olmaya yetmiştir.

Aristoteles ile Kant arasındaki ya da daha ziyade ikisinin birlikte, düşünmemize yardım ettikleri arasındaki karşıtlık bu

6 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1159 a 33-34 (genellikle Tricot, Vrin, 1979 çevirisini ama bazen de Gauthier ve Jolif, Louvain, 1958 çevirisini kullanıyorum; ancak aralarındaki farklar çok bariz olursa bunu belirtiyorum).

noktada göründüğünden daha az önemlidir. Öncelikle çünkü Aristoteles dostluğa karar verilemeyeceğini gayet iyi görmüştür: Öncelikle bir *pathos*tur, yani her zaman –sözcüğün modern anlamıyla– bir tutku değilse de (özellikle gençlerde ya da Aristoteles'in sevdalı arkadaşlık, *philia erotike*[7] dediği şeyde bu olabilse de), en azından bir duygulanım, bir heyecan, bir coşku, kısacası dışsal bir nesne tarafından kışkırtılan, ruhun karar vermekten çok boyun eğdiği bir ruh durumu ya da hareketidir (klasik anlamıyla bir tutku).[8] Yine de dostluk katıksız edilginlik değildir; çünkü kısmen de olsa insanın dostlarını seçtiği, onlarla yaşamaya (Aristoteles'e göre dost mutluluğu ortak yaşamı varsayar), ihtiyaç halinde onlara yardım etmeye, nihayet bu dostluğu sürdürmeye karar verdiği de bir o kadar gerçektir: Dostluk erdemi ya da erdemli dostluk, bu noktada, tüm erdemler gibi iradeye bağlıdır. Gençlerde çok sık görülen ve yalnızca hazza dayalı tutkusal arkadaşlıkları, kim olduklarına ve taşıdıkları değere göre karşılıklı olarak birbirlerini seçen erdemli insanların arkadaşlığından, "kusursuz dostluk"tan ayıran budur.[9] Hakiki arkadaşlık olan bu dostluk, *proairésis*'e, yani akla uygun ve bilinçli seçime bağlıdır. *Eudemos'a Etik*'in (*Ethique à Eudème)* altını çizdiği şey budur: "Bilfiil dostluk, hazzın ve karşılıklı olarak birbirini tanımanın eşlik ettiği karşılıklı bir seçimse [*proarisésis*], genellikle ilk dostluğun, tamamıyla iyi ve hoş olduklarından karşılıklı olarak tamamıyla iyi ve hoş kişiler seçimi olduğu açıktır ve bu dostluk, böylesi bir seçimi ortaya çıkaran yatkınlıktır çünkü işi, sevene dışsal değil içsel olan bir edimdir."[10] Ya da *Politique*'in daha yalın bir şekilde söylediği gibi: "Dostluk, iyice düşünüp taşınılmış bir birlikte yaşama seçimidir (*proairésis*)."[11] *Pathos*'tan *ethos*'a burada geçilir: Yalnız-

7 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a 31-b 2 ve IX, 1, 1164 a 3.

8 *A.g.e.*, II, 4, 1105 b 20-22; *Rhétorique*, II, 1, 1378 a 18-19.

9 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 3-5, 1156 a 6- 1157 a 35.

10 *Ethique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 31-36 (çev. V. Décarie, Vrin, 1984).

11 III, 9, 1280 b 38-39 (çev. P. Pellegrin, G.-F., 1990). *Philia* burada en geniş anlamında ele alınmıştır (üstlenilen toplumculluk). Ama bu ayrıca ve *a fortiori* en kuvvetli anlamında arkadaşlığa tekabül eder: bkz. *Ethique à Nicomaque*, IX, 12, 1171 b 29- 1172 a 8.

ca duygulanımsallığa bağlı sevgi ya da bağlılık (*philisèsis*), bir yatkınlık, bir *habitus* ya da olağan durum (*hexis*) olan ve dolayısıyla bir erdem haline gelebilen, tam anlamıyla bir dostluğa dönüşür (*philia*).[12] *Ethique à Nicomaque* bunun açık bir şekilde anlaşılmasına olanak verir: "Erdemli insanlar, dostları için [onlardan bekledikleri fayda ya da haz için değil] dostlarının iyiliklerini ister ve bu, bir tutkudan (*pathos*) ötürü değil bir yatkınlıktan (*hexis*) ötürüdür çünkü sevmek bir tutkuya benzerken, dostluk bir yatkınlığa benzer: Cansız varlıkları da sevmek mümkünken [şarap ya da para sevilebilir], dostluğa dostluk göstermek bir karar gerektirir; karar ise, bir yatkınlıktan ileri gelir."[13] Kısacası, her dostlukta *pathos* vardır; ama *pathos* hiçbir zaman onu bir erdem, dolayısıyla da gerçek bir arkadaşlık yapmaya yetmemiştir. Dostluk ne saf duygulanımsallıktır ne de saf iradedir çünkü ikisinin kesiştiği yerde bulunur, daha doğrusu orada inşa olur. Her aşk tesadüfidir; dostluk ise öyle değildir.

Problematikin Kant'ta temelden farklı olmasından şüphe edilmektedir. Ama dostluğun muğlâk statüsü orada kendini daha az gösteriyor değildir. Kant, yönetilemediği için dostluğu bir ödev olarak görmeyi kabul etmese de, onu, ulaşmadan kimsenin mutluluğa layık olamayacağı bir *ideal* ("ahlaken iyi bir irade vasıtasıyla birleşenlerin her birinin iyiliğiyle ilgili olarak iletişim ve sempati ideali")[14] haline getirir. Bundan, hiçbir arkadaşlık bir ödev olmasa da, "insanlar arasında arkadaşlık aramanın" pekâlâ bir ödev olduğu sonucu çıkmaktadır.[15] Ama bunun fazlası vardır. Bu arkadaşlık nasıl tanımlanmalı? Sevgi ve saygının birleşmesiyle, yanıtını verir Kant: "Kusursuzluğu için-

12 Gerçekten de arkadaşlık hem tutkulara (*ta pathè*), yani duygulanımsallığa hem de örf ve âdetlere (*ta ethè*), yani etiğe bağlıdır: bkz. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 b 10 ve Francis Wolff'un *L'Etre, l'homme, le disciple*'deki yorumları, PUF, 2000, V. bölüm, s. 163. Erdeme gelince, ne bir tutkudur, ne duygulanımsal bir durumdur (*pathos*), ne bir yetidir (*dunamis*). Bir yatkınlıktır (*hexis*): *Ethique à Nicomaque*, II, 4, 1105 b 19-1106 a 11.

13 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 7, 1157 b 28-32 (hafif değiştirilmiş Gauthier-Jolif çevirisi).

14 *Doctrine de la vertu*, 46 ("De l'union intime de l'amour et du respect dans l'amitié", AK, VI, 469; çev. Philonenko, Vrin, 1968, s. 147; Pléiade, c. III, s. 767).

15 *A.g.e.*

de düşünülen dostluk, eşit ve karşılıklı bir sevgi ve saygıyla birbirine bağlanan iki insanın birliğidir."[16] Oysa saygı, ister ahlak yasasına ister onun örneği olan kişiye dayansın, Kant'ta tamamen eşsiz bir statüye sahiptir. Bir duygudur, ama *patolojik* değil, *pratik* bir duygudur (etimolojik ya da Kantçı anlamında, duyarlılık ya da duygulanımsallık tarafından belirlenen ve edilgin bir şekilde alınan her şey patolojiktir; bu anlamda, sözcük, "normal" ile değil, "pratik" ya da "özgür" ile zıttır). Sonuç olarak saygı paradoksal olarak "ahlak duygusudur."[17] Duyarlılığa değil, akla bağlıdır: "Saygı bir duyguysa da, etki ile *alınan* bir duygu değildir; tersine aklın bir kavramı vasıtasıyla *kendiliğinden ortaya çıkan* bir duygudur ve bu yönüyle de, eğilim ya da kaygıyla ilişkili, birinci tip tüm duygulardan özellikle ayrıdır."[18] Dostluğu –"karşılıklı saygı" varsaydığından– eşsiz kılan budur. "Sevgi eğilim olarak yönetilemez"[19] iken, saygı aynı ölçüde yönetilebilir, daha doğrusu saygı aynı ölçüde yönetir: Yalnızca akıl tarafından üretilen, *a priori* bilinen tek duygu olan saygı, "öznel olarak değişken kabul edilen ahlaklılığın kendisidir."[20] Dolayısıyla sevgi ile saygıyı iç içe geçiren dostluk, hem eğilimin edilginliğine ve aklın kendiliğindenliğine, hem de duygulanımların heteronomisine ve istemenin özerkliğine bağlıdır. Tüm dostluklarda patolojik (yani tutkusal, edilgin, duygulanımsal) olan vardır, diyecektir Kant (eğilimsiz bir dostluk, dostluk değildir); ama patoloji dostluğa hiçbir zaman yetmemiştir (saygısız eğilim artık bir dostluk değildir). Kimse sevmek zorunda değildir. Kimse saygı duymaktan muaf değildir. Dostluk, biri heteronom ve negatif (sevmek zorunda değilim, buna karar vermeye muktedir de değilim), diğeri otonom ve pozitif (karar verilen, sadece saygıdır) iki özgürlüğün kesişme noktasında kurulur. Muktedir olduğumuz ölçüde, bu onun

16 *A.g.e.*

17 *Critique de la raison politique*, I, Analytique, AK, V, 75 (Pléiade, c. II, s. 699).

18 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, AK, IV, 402 (Pléiade, c. II, s. 260); vurguyu Kant'ın kendisi yapmıştır.

19 *A.g.e.*, AK, IV, 399 (Pléiade, s. 258).

20 *Critique de la raison pratique*, I, 1, III. bölüm, AK, V, 76 (Pléiade, II. cilt, s. 700).

kendine has mucizesidir: Sevgi ve saygı birbirine karışmadan orada "doğru bir şekilde dengelenmektedir."[21] Dostlarım bana bu ender hediyeyi sunar, ben de onlara sunarım: Kendinde duygulanımsallık ile özgürlüğü, duygu ile aklı, sevgi ile saygıyı bağdaştırabilmektir bu hediye.

Kant'ın başka yollardan giderek Aristoteles'le buluştuğu ya da daha doğrusu, Aristoteles'in kendisinin tereddütlerinde dahi teslim ettiği, dostluğun etik boyutu olan şeyi yeniden keşfettiği yer burasıdır (dostluk "belirli bir erdemdir ya da erdemsiz olmaz").[22] Zaman açısından birbirine oldukça uzak bu iki deha arasındaki buluşma bana dostluk üzerine önemli bir şey söylüyor: Dostluk, duygulanımsal ile etiğin, *pathos* ile *ethos*'un, edilgin ile etkinin, tutkusal ile iradi olanın buluştuğu noktada yer alır. İki yazarımızın her birinde, dostluk bir ödev, belki de tamamıyla bir erdem olmadan, en azından kısmen iradeyle, dolayısıyla da etik ya da ahlakla ilgilidir ve meşru bir şekilde bunları aşamayacaktır. Bana öyle geliyor ki deneyimimiz de bu yöndedir. Aşkla ilgili seçimlerim, zaten ben seçmiyorum, ahlaken bana isnat edilemeyecektir. Dostlarım ise edilebilecektir. *Kayıp Zamanın İzinde*'deki (*La Recherche du temps perdu*) Swann'e bakın: Odette'e olan tutkusu onu hiçbir bakımdan küçültmez; ama dostluklarının bazıları onu büyütür.

Tutku ve irade

Bu hızlı analizden, her fiilî aşkın, sözcüğün etimolojik anlamında *patolojik*, yani edilgin ya da tutkusal bir şeyde kaldığını aklımızda tutalım: Maruz kaldığımız ve kendisi de akıl ya da iradeden çok duyarlılık tarafından belirlenen bir duygulanıma (*pathos*) dayanır. Duygulanımsal yaşamımız bunu doğrular. Sevmek, ne nedeni ne efendisi olunan bir duyguyu (bir sevinç, ama genellikle kederle karışık bir sevinç, diyecektir Spinoza)[23]

21 *Doctrine de la vertu*, 46, AK, VI, 470 (çev. Philonenko, s. 148; Pléiade, c. III, s. 768).

22 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 2-3.

23 *Ethique*, III, duyguların 6. tanımı ve *tutku*.

kendinde duymaktır. Aşk tutkusu için kuşkusuz bu doğrudur. Ne âşık olmaya ne de artık olmamaya karar verilir. Ama bence bu dostluk için de doğrudur. Kim dost edinip edinmemeyi, onları sevip sevmemeyi, onlar tarafından sevilip sevilmemeyi seçer? "*Dostun olmaya karar verdim*": Bu bir edimsel çelişkidir (buna karar veriyorsa, onun dostu olmadığı içindir). Yetenekli ve kışkırtıcı bir yazar bana bir gün "*Dost olalım*," dedi. Biraz gevşek bir şekilde cevap verdim: "Dost olmayı denemeye zaman ayıralım..." Gerçek şu ki bunu hiç istemiyordum ya da bunu yapabileceğimi sanmıyordum. İnsan dostlarını seçer mi? Kuşkusuz, kısmen. Ama kendisinde, onu seçmeksizin, o veya bunun dostu olma isteğini fark eder. La Boétie'yi hatırlayarak şöyle diyen Montaigne'i hatırlayalım: "Dostumu neden sevdiğimi söyletmek için bana ısrar etselerdi, şu yanıtı verirdim: Çünkü o öyleydi, ben de böyleyim."[24] Bir eşsizliğin, daha doğrusu iki eşsizliğin, bunlardan bir üçüncüyü yaptığı eşsiz deneyimi (tanışmaları, birbirlerine sempatileri, karşılıklı çekimleri). Öncelikle verilmiş olması gerekir. Deneyimlerine kim karar verir? Yağmur yağmasına ya da havanın güzel olmasına karar vermekle aynı şeydir bu... Dostlarını seçmek? Kuşkusuz. Ama en güçlü dostluklar için, ona sahip olmamızdan çok, kendini bize dayatan bir seçim söz konusudur. Ben burada genel bir kural görüyorum: Kim kendini seçer? İnsan, tüm seçimlerin kendisine bağlı olduğu, seçen özneyi ("ben") seçmediğinde, seçme özgürlüğünden geriye ne kalır? Bu, özgür irade meselesidir, daha doğrusunu onu akıl almaz kılandır (bu nedenle özgür irade, Aristoteles'te, genel olarak tüm Antik Çağ filozoflarında olduğu gibi ancak yokluğuyla kendini gösterir: Bunlar istemenin kendiliğindenliğiyle ve aklın özgür zorunluluğuyla yetiniyordu). Ama dostluk söz konusu olduğunda, daha fazlası vardır: Öncelikle bir seçim değil, bir birleşme, bir uyum, bir birlikte olma, birbirini tanıma, sevme zevki deneyimi (bu bakımdan en azından etik kadar duygusalın alanına da girilir) vardır. Alınyazısına pek inanmayan Montaigne, La Boétie ve kendisiyle ilgili olarak burada bir tür yazgı görmekten kendini alamaz:

24 *Denemeler*, I, s. 227, Montaigne, çev. Engin Sunar, Say Yayınları.

"Tüm söyleyebildiğimin ötesinde, hatta ayrıntılara girerek, bu birliktelikte arabulucu gibi hareket eden izah edilemez ve kadere bağlı bir güç vardır. Görmeden önce birbirimizi arıyorduk ve aramızda yaptığımız söyleşiler, birbirimizin üzerinde akla uygun olarak daha fazla etki yaratıyordu; Tanrı böyle istemişti sanırım. Birbirimizi ismen tanıyorduk. Bir kentteki büyük şölen sırasında, bir insan kalabalığının ortasında tesadüfen ilk karşılaştığımızda, önceden tanışıyormuşuz gibi birbirimize öylesine kapıldık, öylesine bağlandık ki, o andan itibaren hiçbir şey bizi bu kadar yakın kılamazdı."[25]

Yanılmayalım. Montaigne'in söylemek istediği, dostluklarının anidenliğinin her birinin ötekinin söylediğini duyduğu şeylerle açıklanacağı değil, aksine, bu söyleşilerin onlar üzerindeki etkisi söyleşilerin nesnel içeriğini aştığından, böyle açıklanamayacağıdır (Villey not olarak, bu ilişkilerin akla göre yapması gerekenden daha fazla etki yaptığını belirtir). Dolayısıyla başka bir şey olması gerekir. Ne? Bunu kimse bilmiyor. Bu dostlukta gizem, hatta mucize vardır ve hiçbir gerçek dostluk bundan vazgeçemeyecektir. Bu dostlukta, aktarım aşkına, hatta (her zaman mümkün olan) gizli ya da (olasılıksız görünen) açık homoseksüelliğe dair ne olabileceğini arama kaygısını başkalarına bırakıyorum. Montaigne başına ne geldiğini anlamaya çalıştığında, bunu açıklamayı reddeder ya da çok hızlı bir şekilde bundan vazgeçer:

"Bir özelliği olan gözlem değildir bu, ne iki, üç, dört, ne de bin başka gözlem; tüm bu karışımın hangi en özel ve en tatlı kısmının irademi ele geçirerek onun istencinin içine dalıp kaybolduğunu, onun iradesini de ele geçirerek aynı iştah ve aynı atılımla benim irademin içine dalıp kaybolmaya sevk ettiğini bilmiyorum. 'Kaybetmek' derken bunu gerçek anlamda söylüyorum çünkü, kendimize ait hiçbir şeye, henüz onun ya da benim olmuş hiçbir şeye sahip değildik."[26]

25 *A.g.e.*

26 *A.g.e.*, s. 227.

Bu son nokta, Aristoteles (özellikle Montaigne'in yaptığı gibi Diogenes Laertios'un tanıklığına güvenecek olursak: "Aristoteles'e dostluğun ne olduğu sorulur; o şöyle yanıt verir: İki bedende tek bir ruh")[27] ya da Cicero[28]'dan beri kusursuz arkadaşlığa ilişkin basmakalıp bir düşüncedir. Ben buna çok inanmıyorum. Dostluk, benim inancıma göre, yaşadıklarıma göre, ne farkları –daha ziyade bunlardan beslenecektir– ne yalnızlığı ortadan kaldırır. "Çünkü o öyleydi; ben de böyleyim"... Bu, onların iki kişi olarak kaldığını varsayar. Ayrı ayrı var olmaya son vermemekle birlikte, her birine ait olan şeyleri ortaklaştırabilirler (belirgin bir şekilde ayrı olmayış, varlığa değil sahip olmaya dayanabilir). Zaten kim *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* (*Discours sur la servitude volontaire*) ile *Denemeler*'i birbirine karıştırır? Ama bunları bırakalım. Andığım metinde beni ilgilendiren, özellikle dostluğun iradeyi *ele geçirmesi* fikridir. İrade bundan ötürü daha az mevcut değildir ve hatta daha fazla mevcuttur (dostluk, Montaigne'e göre, "karşılıklı isteklerin uzlaşmasıdır")[29] ama kendisini aşan bir başka şey tarafından ele geçirilmiş olarak. Bir tutku? Bu, tam da Montaigne'in kullandığı sözcüktür: "*Bu iki tutku*," diye yazar, aşk ile dostluğu mukayese ettiğinde.[30] Biraz daha aşağıda, genel bir çizgi olarak, ebeveynlerin çocuklarına olan "tutkusundan" bahseder.[31] Her şeyi birbirine karıştırdığım söylenecektir bana. Ama ben değil, Montaigne, daha doğrusu hayattır bunu yapan. Bunu daha açık bir şekilde görmek için Aristoteles'e dönelim.

---

27 *Vies et doctrines*... V, 20. Aristoteles'in pek de cezbetmediği Montaigne'in "Aristoteles'in pek doğru tanımlaması" dediği şey budur (I, 28, s. 229). Gerçekten de Aristoteles'in *Ethique à Nicomaque*'da (IX,8, 1168 b 7-8) aktardığı ve üstlenebildiği, Euripides'in (*Oreste*, 1046) özdeyiş haline gelmiş bir ifadesi söz konusudur. Montaigne'in Aristoteles ile olan daha ziyade mesafeli ilişkisi hakkında, bkz. Montaigne ve felsefe üzerine konferansım ("*Je ne suis pas philosophe*", Honoré Champion, 1993), s. 19-24.

28 *De l'amitié*, XXV.

29 *Denemeler*, I, 28, s. 224.

30 *A.g.e.*, s. 224.

31 *A.g.e.*, s. 232.

Dostluk ve çift ilişkisi

Yunanca *philia*'nın, Fransızca *amitié*'den (dostluk) çok daha geniş bir anlama sahip olduğu bilinmektedir: Sözcüğün ya da kavramın evrenbilimsel kullanımını saymazsak, Empedokles'ten[32] Platon'a[33] kadar Antik Çağ düşünürleri Aristoteles'ten önce, atların, şarabın ya da bilgeliğin de dostu olunabileceğini düşünmekteydi.[34] Aristoteles'in yalnızca insanlık ve karşılıklı şefkatli bağlılık boyutlarına indirgeyeceği, bu sınırsız arkadaşlıktır: Yalnızca insanlar dost olabilir, yalnızca kendi aralarında olabilirler (Tanrı dostluk nesnesi olamaz)[35] ve yalnızca bu dostluğun karşılıklı olması ve iki tarafın da kabul etmesi koşuluyla.[36] Ama bu şekilde insanlıkla sınırlansa dahi *philia* yine de, Aristoteles'e göre de, kişiler arası, özellikle de yakınlar arası duygulanımsal alanın bütününü kapsar ya da kapsayabilir: Ebeveynler çocuklarının arkadaşı olduğu gibi, çocuklar da farklı bir şekilde olsa da ebeveynlerinin arkadaşıdır, erkek ve kız kardeşler kendi aralarında arkadaştır, eşler ya da sevgililer birbirinin arkadaşıdır, nihayet aile daha genel olarak "bir arkadaşlıktır."[37] Fransızcada bu kullanım, özellikle sevgililer ya da eşler söz konusu olduğunda şaşırtıcı olabilir. Yine de bana öyle geliyor ki kavramsal güç genelde olduğu gibi burada da Yunanlıların tarafındadır. Dostluk nedir? Karşılıklı ve süreğen bir sevgi, karşılıklı ve etkin bir iyilikseverlik, neşede kederde paylaşılan bir yaşam, bir içli dışlılık, bir güven, bir dayanışma, bir duygu ortaklığıdır, yanıtını verir Aristoteles.[38] Mutlu olduk-

---

32 Otantik parçalarda yalnızca -yine "arkadaşlık" olarak çevrilen- *philothes* sözcüğü bulunsa da.

33 Bkz. örneğin *Gorgias* 507 e-508 a, *Timée*, 32 b-c ve kuşkusuz *Lysis*.

34 Platon'da görülen örnekleri ele almak için, *Lysis*, 212 d-e.

35 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 5.

36 *A.g.e.*, VIII, 2, 1155 a 32-1156 a 5.

37 *A.g.e.*, VIII, 8-14 ve IX, 1; *Ethique à Eudème*, VII, 10 (aktarılan ifade için 1242 a 29).

38 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 2-3 (1151 a 32-1156 b 6), IX, 4 (1166 a 1-1166 b 29), 12 (1171 b 27-1172 a 15) ve *passim*. Ayrıca bkz. *Rhétorique*, II, 4, 1380 b-1382 a.

larında çiftlerin de durumunun bu olduğunu görmeyen var mı? Hoş bir şekilde "evlilik arkadaşlığından"[39] bahseden Montaigne bunu biliyordu. Eski zamanların çiftleri bunu bilmiyor değillerdi ("tatlı arkadaşım", "müşfik arkadaşım" diyorlardı birbirlerine). Bugünün boyunduruktan kurtulmuş çiftleri bunu yeniden keşfediyorlar ("Seni arkadaşımla tanıştırayım": Yani evlenmeden birlikte yaşadığım, sevdiğim erkek ya da kadınla). Aristoteles'e dönüş mü? Mesele bu değil. *Philia*'ya, yani aslında mutlu ("sevmek, sevinç duymaktır")[40] ve çeşitli biçimlere bürünebilen birliği içinde sevginin kendisine dönüştür. Cinsel ilişkilerin arkadaşlıkta bir şeyi değiştirdiğine ben itiraz etmeyeceğim. Ama arkadaşlığı nasıl engelleyebilir ya da ona nasıl son verebilirler ve neden bunu yapmalılar? Kuşkusuz aşk ilişkileri genellikle iki partnerin her birinin kendi erdeminden çok, hazzına ya da yararına dayanır. Genellikle çatışmalı olmalarının nedeni budur: "Seven sevileni haz için severken, sevilen seveni yarar için sevdiğinde ve beklenen avantajlar birinde ya da ötekinde buluşmadığında benzer anlaşmazlıklar ortaya çıkmaktadır," diye açıklar filozof, eğlenceli bir şekilde.[41] Ama bunda hiçbir mecburiyet yoktur. Mutlu çiftlerde tersine (ilgili, hoş ve kusursuz) üç tip arkadaşlığın üçü de vardır ve üçü de birbirinin içinde erimeye meyleder. Genelleşmiş bir arkadaşlık gibidir ve daha biricik kaldığı (Aristoteles'in dediği gibi, aşkın doruk noktası, çift ilişkisinde, iki sevgilinin her biri için tek bir kişiye ulaşır)[42] ve gerektiğinde çocukların varlığıyla daha da güçlendiğinde daha da böylelidir.[43] Aristoteles'in nazarında bu en yüce arkadaşlık değildir: Orada eşlerin eşitliği eksiktir, (abartıya kaçmadan olsa da) döneminin önyargılarına esir düşmüş Aristoteles bunu düşünemez.[44] Dolayısıyla, bu eşitlik kabul edildi-

39 *Denemeler*, IV, s. 200.

40 *Ethique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 38.

41 *Ethique à Nicomaque*, IX, 1, 1164 a 7-8.

42 *A.g.e.*, VIII, 7, 1158 a 10-15.

43 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a 27-28.

44 *A.g.e.*, VIII, 12, 1160 b 32-37.Arkadaşlıktaki eşitlik ve eşitsizlikle ile ilgili olarak bkz. VIII, 8, 1158 b 1-28. Bununla birlikte arkadaşlığın kendisinden önce mevcut olmayan bir eşitliği bir şekilde ortaya çıkarabileceği görülecektir:

ğinde ya da olanaklı kılındığında en yüce arkadaşlık haline gelebilir. Burada feminizm, kimi zaman kendisine yöneltilen eleştirinin aksine, çiftler için kesin bir ilerleme oluşturabilir: Bunda zamanımızın şanslarından birini görüyorum.

Yine de çift, Aristoteles'e göre, en yüce değil ama en güçlü arkadaşlıklardan biridir. Gerçekten de dostluğu en iyi niteleyen nedir? "Ortak yaşam".[45] Çiftten daha eksiksiz bir *ortaklık* var mıdır? Doğa bizi ona iter;[46] kendisi buna yetmez.[47] Bu nedenle tüm çiftler birbirine benzemez. "Yarar ve hoşluk eşler arasındaki sevgide buluşur gibi görünür" der Aristoteles.[48] Bu tam olarak yarar ile hoşun iç içe geçmesidir: Görevleri paylaşmak, dolayısıyla onları azaltmak ve zevkleri paylaşmak, dolayısıyla onları artırmak.[49] Bununla birlikte bunlar, bir başkasının da pekâlâ yerine getirebileceği kişisel olmayan görevlerdir ancak. Bir erkeğin bir kadına ihtiyaç duyması, bir kadının bir erkeğe ihtiyaç duyabilmesi, üzerinde hemfikir olunan bir noktadır. Ama neden özel olarak o erkek veya o kadın? Çift olumsallık ya da yararcılıktan (haz nesnesi, kişisel olmamayı sürdürdüğünden, yalnızca bir diğeri gibi bir *yarar*dır) ancak kendisini oluşturan iki bireyin her birinin kendi değeriyle kurtulabilir, bunun sayesinde biricik ve ikame edilemezdir. Bu eşsiz değer,

---

"Eşit olmayan koşullardaki insanlar bile arkadaş olabilir çünkü böylece eşit hale geleceklerdir" (VIII, 10, 1159 b 2).

45 *A.g.e.*, VIII, 6, 1157 b 19; IX, 10, 1171 a 1-5; IX, 12, 1171 b 31-1172 a 1.

46 "Erkek ile kadın arasındaki sevgi (*philia*) doğaya gayet uygun görünmektedir zira aile siteden önce gelen ve ondan daha gerekli bir şey olduğu ve çocuk yapmak tüm canlılarda daha ortak bir şey olduğu ölçüde, insan doğal olarak bir politik toplum oluşturmaktan çok çift olmaya eğilimi olan bir varlıktır" (*Ethique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a 16-19).

47 "Hayvanlarda ortaklık üremenin ötesine geçmez, insan türünde ise erkekle kadının birarada yaşamasının tek amacı üreme değildir, yaşam ihtiyaçlarının tümüne yayılır: Çünkü görevlerin kadın ile erkek arasında bölünmesi en başından beri vardır ve görevleri aynı değildir; böylece kendi kapasitelerini ortak çalışmanın hizmetine sunarak karşılıklı yardımlaşırlar" (*a.g.e.*, 1162 a 19-23).

48 *A.g.e.*, VIII, 14, 1162 a 24.

49 "Görevlerin erkek ile kadın arasındaki bölünmesi" ve çiftler arasındaki "karşılıklı yardım" için, bkz. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 14 1162 a 19-24 (daha yukarıda iki not aktarmıştım). Arkadaşlık yoluyla artan hazlar için bkz. IX. Bölüm, 9-12, 1169 b -1172 a.

ahlaki boyutuna indirgenmeden zorunlu olarak onu içerir. Bir egoistin, alçağın, kötünün nasıl dostu olunabilir? Onunla niçin yaşansın? Eğer insan özgürse onunla neden evlensin? Bunca bayağılık karşısında neden tüm diğerlerini reddedesin? Çift burada en büyük zorluğunu ama ayrıca en büyük başarısını, enderliğini, en büyük mutluluğunu bulur. "Eşler iyi insanlar olduklarında çiftler arasındaki sevgi erdeme de dayanabilir: Çünkü her birinin kendi erdemi vardır ve her ikisi de neşelerini diğerinin erdemine katacaktır,"[50] vurgusunu yapar Aristoteles. Fransızca "erdem" kelimesi o kadar eskidi ki böylesi bir metnin gençlerimizi gülümseteceği endişesini duyuyorum; o halde bunun yerine, Yunancanın da davet ettiği gibi "mükemmellik" sözcüğünü koysunlar: Onda çiftlerimizde ya da öyle olmalarını istediklerimizde temel olan bir şeyi görememeleri beni şaşırtacaktır.

Nereye varmak istiyorum? Arkadaşlık, Aristoteles'te ama özellikle de bizim yaşamımızda her zaman cinsellikten, çift ilişkisinden, tutkudan kopuk değildir; daha ziyade bunları yaşamanın bir şeklidir ve kuşkusuz birçoğumuz için olduğu gibi Aristoteles için de, en iyi şeklidir. Yine de mutlu çift en yüce arkadaşlık olmayacaktır, kuşkusuz en sevecen cinselliktir: Birlikte haz alan ve sevinç duyan beden ve ruh ondan beklediğini alır. "İki kez evlenmiş ve bu kendisine çok iyi gelmiş olan"[51] Aristoteles, bunu bilebilecek bir konumdaydı. Platon arkadaşlıkta ancak *eros* için, yani yoksunluk ya da aşkınlık için bir yol görürken, Aristoteles cinsel ya da tutkulu aşkta (*philia érotikè*) daha ziyade, bir yoksunluk ya da aşkınlık deneyimi değil, ortak içkinlikte paylaşılan ve şen bir varlık deneyimi olan tek kelimeyle sevginin (*philia*) diğerlerinin arasında özellikle kuvvetli bir biçimini ve son derece hoş bir yolunu görür. Burada, şey-

50 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a 25-26.

51 R. Flacière *L'Amour en Grèce*'de bunu belirtir, VI. bölüm, *a.g.e.*, s. 198-199. Gerçekten de kendisinden bir kızı olan ilk karısı Pythias'ın ölümünden sonra, "Ünlü *Ethique*'e ismini veren Nicomaque adlı bir oğlu kendisinden yaptığı Stagira'lı bir kadın olan Herpyllis ile meşru olmasa da süreğen ve sevgi dolu bir evlilik yapmıştır." (D. Ross, *Aristote*, Gordon and Breach, 1971, yeni baskı 2000, s. 4). Oğlanları tercih eden Platon'un bekâr kalmış olduğunu hatırlayalım.

leri yerli yerine koyan bir tür ters yüz ediş vardır. Aşk ile arkadaşlık arasındaki fark, arkadaşlığın, Platon'un istediği gibi, aşınmış ya da aldatıcı bir biçimi olduğu aşktan hareketle düşünülmemektedir artık; tersine, özellikle kösnül ya da tutkulu aşkın ne olduğu, arkadaşlıktan ya da genel olarak sevgiden (*philia*) hareketle anlaşılabilir: arkadaşlığın "bir tür aşırılığı" ya da "abartısı".[52] Aşk artık yoksunluk (Platon)[53] değil, ama katlanmış neşedir: "Sevmek sevinç duymaktır"[54] ve çiftte ya da arkadaşlıkta "sevilmekten sevinç duydukça"[55] bu daha da böyledir. Bu, aşkı Platon'da olduğu gibi artık aşkınlığa değil (aşk yoksunluksa ancak –mutlağın kendisi olan– mutlak olarak yoksun olunan mutlak olarak sevilebilir), içli dışlılığa, karşılıklı iyilikseverliğe, uysallığa, şefkate, suç ortaklığına, ortak ve –kader bizi korudukça– mutlu yaşama yazgılı kılar. Tutku ve arkadaşlık arasında yine de fark vardır ama ancak iki biçimi ya da iki ânı oldukları sevginin (*philia*) içinde düşünülür bu fark. Aristoteles'in bana en aydınlatıcı göründüğü yer burasıdır. Arkadaşlık sözcüğün modern anlamında tutkudan ya da arzundan mahrum olabilir, bu tecrübeyle sabit bir gerçektir. Ne var ki hiçbir tutku hiçbir arzu âşık olunan erkek ya da kadını sevmekten (akla Denis de Rougemont geliyor: "Âşık olmak bir durumdur; sevmek ise bir edim"),[56] onun varlığından sevinç duymaktan, onun iyiliğini istemekten,[57] dolayısıyla da eğer birlikte yaşanıyorsa onunla arkadaş olmaktan ya da arkadaş kalmaktan insanı muaf tutamaz.

---

52 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 7, 1158 a 12 ve IX, 10, 1171 a 11-13.

53 Bkz. *Şölen*, 199 b-201 d. Ayrıca bkz. *Petit traité des grandes vertus* başlıklı kitabım, XVIII. bölüm, özellikle s. 298-318.

54 *Ethique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 38.

55 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 25. Bana öyle geliyor ki bu, Aristoteles ile Spinoza arasında bir kesişme noktasıdır. Bu konuda bkz. *Petit traité des grandes vertus*, XVIII. bölüm, özellikle s. 318-350'de yazdıklarım.

56 *L'Amour et L'occident*, VII, 4, s. 262.

57 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 b 31-1156 a 5. Ayrıca bkz. *Rhétorique*, II, 4, 1380 b 35-1380 a 3: "Sevmek, biri için iyi olduğuna inanılan şeyleri kendim için değil onun için dilemektir ve gücü ölçüsünde, bu iyiliklere meyilli olmaktır. Bizi seven ve karşılığında sevdiğimiz kişi, bizim arkadaşımızdır."

Aşk ve dostluk

Bana aşk tutkusunun ya da çiftin genellikle dışlayıcı olduğu, dostluğun ise pek öyle olmadığı itirazında bulunulacaktır. Genellikle tek bir kişiye âşık olunur; tek dosta sahip olmak ise ender bir durumdur. Ama bu Aristoteles'e göre dostluklarımızın bir kusurudur: "Kusursuz dostlukta, insan nasıl ki aynı anda birçok kişinin âşığı olamıyorsa, birçok kişinin dostu da olamaz."[58] Dostluğun kuşkusuz tartışmalı olan bu eğilimsel dışlayıcılığı yine de anlaşılabilir. "İki bedende tek bir ruha sahip olmak" söz konusuysa, Montaigne'in daha iyi bir şekilde ifade ettiği gibi iki ruh "birleşir ve öyle tam bir biçimde kaynaşır ki, onları birleştiren dikişler görünmez"[59] ise, benim söylemeyi tercih edeceğim gibi, sevilenle her şeyi paylaşmak söz konusuysa, böylesi bir dostluğun pek çoğalamayacağı anlaşılmaktadır. Bugün çok yaygın olan "en iyi arkadaş" kavramının oldukça açık bir şekilde ifade ettiği, budur. Birçok arkadaşa sahip olunabilir, bu seçenek dışlanmış değildir ("En iyi arkadaşlarım": Bu formül çelişkili değildir). Ama nasıl birden çok en iyi arkadaşa sahip olunur? Herkesin dostu olan, dost değildir, der Aristoteles:[60] Dostluğun kuralı istisnailiktir. Gerçek dostluğu, basit arkadaşça ilişkilerden ayıran şey budur. "*Ey dostlarım, dünyada dost yoktur*!" diyecektir Aristoteles. Sık sık alıntılan (Montaigne de alıntılamıştır) bu formül sanki şöyle çevrilse daha iyi olacak: "*Dostları olanın, dostu yoktur.*"[61] Dostluk konusunda, çoğul, varsaydığı tekili tehdit ediyormuş –dostların çokluğu dostun ve dostluğun tekliğine zarar veriyormuş gibi– bir görüntü vardır. En azından Aristoteles'in metni bu-

58 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 7, 1158 a 11-12. Aristoteles ozanlarda bunun bir doğrulamasını görür (IX, 10, 1171 a 14): Efsanevi arkadaşlar hep çifttir (Orestos ve Pylades, Akhilleus ve Patroklos...).

59 *Denemeler*, I, 28, s. 227.

60 *Ethique à Nicomaque*, IX, 10, 1171 a 15-20; *Ethique à Eudème*, VII, 12, 1245 b 20-25.

61 Diogène Laerce, V, 21 (M. Narcy "Arkadaşları olanın hiç arkadaşı yoktur" diye çevirir, Le Livre de Poche, s. 574). *Ethique à Eudème*, VII, 12, 1245 b 20-21 ("Birçok arkadaşı olan insanın hiç arkadaşı yoktur"). Montaigne tabii ki geleneksel ifadeyi aktarır (I, 28, s. 229: "Ey dostlarım, dost yoktur bu dünyada!").

nu telkin eder, Montaigne'inki de bunu doğrular ("Bu eksiksiz dostluk bölünmezdir. Her biri kendini dostuna adar, başkasına verecek hiçbir şeyi kalmaz")[62] ve bu tecrübelerimizde karşılaştığımız bir şeydir. Don Juan'ın kalplerini fethettiği *Mille e tre* (bin üç), sayısıyla, her birinin sıradanlığını bize yeterince gösterir. Kim benzer şekilde en iyi arkadaşının bin üç arkadaşından biri olmak ister? Peki ya kim tek arkadaşı olmayı istemeye cüret eder? Arkadaşlık nasıl durmadan çoğalabilir? Neden tek olsun? Herkes kendi yaşamış ya da gözlemlemiş olduğuna bakarak bir yargıda bulunacaktır. Ben kuşkusuz hayatımın farklı dönemlerinde birkaç tutkulu arkadaşlık (özellikle erkeklerle) ve birkaç aşk tutkusu (yalnızca kadınlarla) yaşadım ama bu tutkular ve bu arkadaşlıklar o veya bu dönemde bir arada bulunabildi ya da üst üste gelebildi. Bundan ne kıvanç ne utanç duyuyorum; burada daha ziyade bir tür zorunluluk görüyorum. Çok fazla arkadaş arkadaşlığı öldürüyor; çok fazla dışlayıcılık da öyle.

Arkadaşlık maceralarımızı aşk maceralarımızdan ayıran budur. Aynı anda iki üç en iyi arkadaşa sahip olmak oldukça yaygın bir deneyimdir. Aynı anda iki kişiye tutkulu bir şekilde âşık olmak bir tür paradokstur; üç ya da dört kişiye âşık olmak ise terimlerde çelişki olacaktır. Bununla birlikte aşk ile arkadaşlık arasında aşılmaz bir uçurum yoktur. En azından ben böyle herhangi bir şeye rastlamadım. İkisi arasındaki sınır bana her zaman biraz belirsiz, geçirgen, hareketli göründü ve hatta açık konuşmak gerekirse, orada bir *sınır* hiç görmedim ama daha çok, ayırdığı ve birleştirdiği en uç noktalarını dahi içerecek (Aritoteles'te *philia*'nın *eros*'u yaptığı gibi) geniş bir ara bölge benzeri bir şey gördüm. Bu konuda, sevme edimi ve tutkusu hakkında bize fazlasıyla ağırbaşlı arkadaşlıklardan ya da fazlasıyla çılgın aşklardan daha fazla şey öğreten sevdalı arkadaşlıklar, dostane aşklar vardır. Ayrıca akıp giden, referans noktalarını bulandırmaktan hoşlanan zaman vardır. Veri bir zamanda aşk tutkusunun tekliği, istisnalara pek az maruz kalan bir de-

62 *Denemeler*, I, 28, s. 230. Biraz daha aşağıda ekler Montaigne: Bu nedenle "bu dostluğun iki yanlı olması imkânsızdır".

neyim olgusudur. Bu, o veya bu arkadaşımızı tutkulu bir şekilde sevmemizi (hatta içlerinden birine âşık olduğumuz da olur), önce sevmiş olduğumuz ve bazen hâlâ tutkulu bir şekilde sevdiğimiz, birlikte yaşadığımız, birlikte aşk yaptığımız, nihayet arzuladığımız ve sevdiğimiz kişiyle arkadaş olmayı da –başka türlü nasıl bir arada kalınabilir?– engellemez. Mutlu olduğunda, çift denen şey budur.

Montaigne bu noktada, kendisi bunu düşünmese de, belki de en aydınlatıcı olandır. Aşk (aşk tutkusu ya da kösnül tutku anlamında) ile arkadaşlık arasında, bu ikincisi lehine açık bir hiyerarşi oluşturur: "Bu iki tutku, bende, böylece birbirinin bilincinde, ama hiçbir zaman yarışa girmeksizin beraberce var oldu; birincisi [dostluk], görkemle yükseklerden uçarak yol alırken, ötekinin oyunlarını küçümseyerek seyretti."[63] Bununla birlikte bizim Gaskonyalı aşka ve sekse ilgisiz kalmamıştır, bilakis bunlara fazlasıyla ilgi göstermiştir. Hatta Montaigne bunlara anlık ya da kısmi, ama kendine has sözcük tasarrufuyla, ancak dostluğun ebedî üstünlüğünü daha da doğrulayan bir tür üstünlük vermiyor değildir. Hayranlık uyandıran metin biraz uzun bir şekilde alıntılanmayı hak ediyor:

> "Bunun [aşkın] ateşi, itiraf ediyorum, daha etkili, daha kavurucu, daha çetindir. Ama tehlikeli ve uçarı, değişken ve farklı bir ateştir bu; bizi sadece bir yanımızdan saran, nöbetlere ve hafiflemelere bağlı bir beden ateşi. Dostlukta, aksine, genel ve evrensel bir sıcaklıktır; kendiliğinden ılımlı ve değişmez, sabit ve sakin, şiddetten ve kırıcılıktan uzak, tam bir yumuşaklık ve inceliktir. Ayrıca aşk bizden kaçanı arzuladığımız çılgınca bir arzudur sadece: "Avcının soğukta ve sıcakta, dağda ve vadide tavşanı izlediği gibi; avı ele geçmiş gördüğü zaman mesele etmez bunu, ama sadece av kaçtığı zaman onu izlemekte telaş eder." Aşk, dostluk sınırları içine girdiği andan itibaren, karşılıklı isteklerin uzlaşması haline gelir, baygınlaşır ve güçten düşer, zevkini çıkarma onu tüketir çünkü o bedensel bir amaca sahiptir ve doyuma ulaşır. Dostluktaysa, aksine, arzu edildiği

63 *A.g.e.*, s. 224 (alıntı Aristoteles'in Öfkeli Roland'ından yapılmıştır, X, 7. kıta).

ölçüde zevk alınır; tinsel olduğu için de tadıldıkça yücelir, beslenir ve gelişir; böylece ruh daha bir incelir."[64]

Cinsel boyutun belirleyici olduğu görülmektedir; son tahlilde aşk ile arkadaşlık arasındaki farkı oluşturan, tutkudan çok odur. Kösnül sevgi yoksunluğa, bedene, sonluluğa tutsaktır. Onun şiddetini de oluşturan bu, onu yok olmaya mahkûm eder: Haz onun amacı ve sonu, dolayısıyla yenilgisidir de. Arkadaşlık ise tersine, tinsel olduğu için (bedenlerin değil ruhların hazzı), sonsuzluğa ve ölüm dışında, ebediyete açıktır. Bu iki duygunun uzlaştırılması ya da eş anlı olarak yaşanması hayal edilecektir. Neden insan en iyi arkadaşıyla aşk yapamasın? Neden sevgilisinin arkadaşı olamasın? Kadınları seven Montaigne buna pek inanmaz (belki de onun zamanında bu pek mümkün değildi: Toplumda ve çiftte iki cinsiyet arasında aşırı eşitsizlik vardı) ama hayıflanır: "Böyle değil de keşke, içinde sadece ruhların değil bedenlerin de payını alabildiği bütün bir zevkin bulunabildiği ve bireyin bütünüyle bağlanmış olduğu özgür ve gönülden bir birliktelik kurulabilseydi. Kesinlikle dostluk daha zengin, daha dolu olurdu."[65] Bu, *eros*'un hazlarını *philia*'nın hazlarına, bedenlerin içli dışlılığını ruhlarınkine katacak, nihayet her birini kendisiyle ve her cinsiyeti diğeriyle uzlaştıracak, başarılı çift ideali olacaktır. Montaigne bunu hayal etmişti; yaratmak bize düşüyor. Çiftlerin her birinin güçlükle, şehvetli bir şekilde ulaşmayı denediği bu gibi geliyor bana ve kimi zaman başarılı da olunuyor. Arzulanan kişiyi sevmek, sevilen kişiyi arzulamak... Bundan daha sıradan ve daha mutlu bir deneyim var mıdır? Bu, aşk yapar gibi *arkadaşlık yapmak*tır, daha doğrusu ifadenin olası iki anlamında da *aşk yapmak*tır: onu *philia* ya da çift gibi inşa etmek ve *eros* ve cinsel birleşme gibi ondan haz almak. Birçoğumuz için inişleri çıkışları, uzunlukları ya da cansızlıkları, zevkleri ve güçlükleri, krizleri ve çalkantıları, neşeleri ve acıları ile gündelik bir deneyimdir bu. Çifti idealleştirmemeli, ikili yaşamın bize öğrettiği şey budur. Ama onu hor gör-

64 *A.g.e.*, s. 223-224.

65 *A.g.e.*, s. 225.

mek mi gerekir? Bu, ilkine bağlı bir başka yanlış olacaktır. Nietzsche'nin gayet iyi bir şekilde gösterdiği gibi idealizm nasıl nihilizme götürüyorsa, umut da hayal kırıklığına götürür. Çift, bu keskin söylemlerden yeğdir. Bundan daha güçlü, daha heyecan verici, daha eşsiz, daha yeri doldurulamaz bir şekilde insani ne yaşamışızdır?

Böylece bugünün âşıkları ya da eşleri tümüyle farklı bir kültürel ve erotik ortamda, Montaigne'in kuşkusuz mahkûm ettiği ya da mahkûm eder gibi göründüğü ama onun da esas olana götürebildiğini gayet iyi gördüğü "Eski Yunanlıların uyguladığı kural dışı bağlılık biçimi"nden bir şeyi (homoseksüellik) bulabilir. Kuşkusuz zihinsel olarak dahi tümüyle onu tatmin edemez. Seven ile sevilen arasında, arkadaşlığın yer bulamayacağı kadar fazla bir eşitsizlik vardır: Antik Yunan homoseksüelliği, "Onların bu uygulaması sevgililer arasında büyük bir yaş ve mevki farkı gerektirdiğinden, burada övülen kusursuz birlikteliğe uymaz."[66] Ama nihayet *eros*'tan *philia*'ya uzanan ya da bunların birlikte yaşanmasına olanak veren bir tür yol olabilirdi bu: "Akademi'nin [dolayısıyla onun övdüğü ya da hoş gördüğü homoseksüellik tipinin] lehine söylense söylense aşkın sonunda dostluğa dönüştüğünü ileri sürdüğü söylenebilir; bu görüş Stoacıların aşk tanımına da uyuyor: 'Aşk (*amorem*), bizi güzelliğiyle çeken bir kişinin dostluğunu (*amicitiae faciendae*) elde etme arzusudur (*conatum*)' (Cicero, *Tusculanes*, IV, XXXIV)."[67] Orada herhangi bir yavanlaşma ya da bozulma görmekten kaçınılacaktır. Montaigne bu metinde Antik Yunan tipinde de olsa aşkı mahkûm etmekten çok kurtarmak ister. Arkadaşlık aşkın *sonu* ise, bu, bitişi olarak değil daha çok amacı olarak ve Stoacıların Yunanca söylediği gibi amacı (*skopos*) olarak değil daha çok, onun mükemmelliği de olan içsel ereği (*telos*)[68] olarak bir sondur: Yöneldiği bu nokta, yalnızca orada tamama erebileceği noktadır. Genellikle "yaş farkı gerekliliği-

66 *A.g.e.*, s. 225.

67 *A.g.e.*, s. 226.

68 *Skopos* ile *telos* arasındaki ayrım hakkında bkz. V. Goldschmidt, *Le Système stoicien et l'idée de temps*, VI, s. 70 ila 76, Vrin, 1985, s. 145-158.

ni" yadsımış olan günümüz homoseksüelleri, heteroseksüeller kadar bunu doğrular. Çift ya da arkadaşlık, birçokları için tutkunun arzu edilir ufku olarak kalmaktadır. Sevmeyi öğrenmek için değilse âşık olmak ne içindir? Montaigne ve La Boétie arasındaki son derece derin, son derece tutkulu, son derece eksiksiz dostluk, orada bir düşüş olarak görülebilecek hiçbir şey olmadığını yeterince gösterir. Tam tersi söz konusudur. Dostluk Montaigne'e göre en güçlü, en gerçek, en mutlu sevgidir. Dostunun ölümünden yıllar sonra, onun anısını ve duygulanmasını aynen muhafaza eder:

> "Tanrı'nın lütfuyla tatlı, kolay ve –bir dostun kaybı dışında– vahim üzüntülerden uzak, ruh dinginliğiyle dolu olan yaşamımın tüm geri kalanını kıyaslarsam, doğal ve ilk verilerimle başkalarını aramaksızın yetinmiştim; çünkü bu kişiliğin dört yıl boyunca bana verdiği hoş beraberliğin ve ahbaplığın verdiği keyfiyle bunu kıyaslarsam tümü bir dumandan, karanlık ve sıkıcı bir geceden başka bir şey değil. Onu kaybettiğim günden beri derbeder oldum; sunulan zevkler bile, beni teselli etmek şöyle dursun, onun kaybının acısını iki kat artırıyor. Biz bir bütünün iki yarısıydık; sanki onun parçasını çalmışım gibi geliyor bana. Her yerde onun ikinci yarısı olmaya o kadar alışmışım ki, artık yarım bir varlık olmuşum gibi geliyor bana.[69] "

Bu bir tür dulluktur ve çiftin, mükemmelliği içinde, bir tür dostluk haline gelebilmesini doğrular. En azından mutlu anlarımızda, arzu ile sevinç iç içe geçtiğinde, haz ve içli dışlılık karşılıklı olarak birbirini beslediğinde, ruhlar ve bedenler birbirlerine kendilerini verdiklerinde, aşk ve dostluk ayrılmaz bir bütün olduğunda yaşadığımız budur. İş işten geçtikten sonra yas ikisinden hayatta kalanın vahşice anlamasını sağlamadan önce, bunu anlayabilen sevgililer şanslıdır!

---

69 *A.g.e.*, s. 232-233 (Montaigne'in metninde araya kattığı, kuşkusuz metinle bağdaşan ama onu biraz ağırlaştıran Virgilius'tan ve Terentius'tan iki Latince alıntıyı atladım).

Dostluk ve ilâhî aşk

İnsan sevmeyi seçmez (ilkin sevgi verilmiştir: Bir duygulanım ya da bir lütuftur); bu nedenle ne sevgi ne dostluk ödevdir (Kant bu noktada kesinlikle haklıdır). Ama insan sevdikleriyle yaşayıp yaşamamayı, onlar için, onlarla eylemeyi, onlara her şeyi ya da hemen hemen her şeyi söylemeyi, nihayet onlarla dost olmayı ve öyle kalmayı seçer. Bu, sahip olunanı, daha doğrusu olanı seçmek ve bu şekilde onu dönüştürmektir. Vaka tek değildir. Aristoteles'in çok güzel, çok güçlü ve çok yalın cümlesi bunu telkin eder: "Dostlar olmasa kimse yaşamayı seçmezdi..."[70] Bununla birlikte biri ancak zaten yaşıyor olmak koşuluyla yaşamayı seçebilir. Bu nedenle yaşamak bir ödev değildir, bir zevktir,[71] bir lütuftur, bir şanstır. Ona layık kalmak bize düşer. Yaşam tıpkı sevgi gibi önce verilmiş, sonra seçilmiştir. Başta bir erdem değil, bir güç ve bir edimdir; bu, onun erdemli *hale gelmesine* olanak verir. Dostluk da böyledir: Erdem ile tutku arasındaki belirsizliği ne bir aksaklık ne bir eksikliktir. Özünün ya da deneyimimizin –aynı kapıya çıkar bu da– parçasını oluşturur; orada dostluğun kaynağı (*pathos* ile başlar) gibi oluşunu (*pathos* hiçbir zaman dostluk yapmaya yetmemiştir) da buluruz. Bu bir eksiklikten çok yetkinleşebilirliktir. Duygulanımsal edilginliğin eylem-oluşundan (sıradan arkadaşlıklar: karşılıklı olarak birbirinden hoşlanılır, birbirine yardım edilir) sevme tutkusunun erdem-oluşuna kadar (Montaigne'in "dolu dolu ve tam bir dostluğu": "Çünkü o öyleydi, ben de böyleyim") farklı dostluk düzeyleri de buradan ileri gelir. Dostluk, sevgi ya da eylem, tutku ya da erdem midir? Hepsidir, en azından hepsi olabilir, çünkü birinden diğerine geçiş ya da dönüşümdür. Bilfiil ve gerçekten sevme gücüdür: yalan söylemediklerinde sevgililerin, birbirilerini sevdikçe eşlerin ve gerçekten öyle olduklarında dostların erdemi.

Erdem? Tabii ki; çünkü bu, herkesin ancak başkalarıyla birlikte başarabildiği yaşama ve sevme mükemmelliğidir! Dostluk, bir ödev olmaksızın, etik olarak zorunludur. Kimseyi sev-

70 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 4.

71 *A.g.e.*, IX, 9, 1170 a 25-b 19.

meyen birinde mutlaka, Montaigne'in tabiriyle *iyi insan olmak* için bir şey –temel bir şey– eksik olacaktır: Erkek ya da kadın mükemmelliğinin, yani erdeminin (*arétè*) önemli bir kısmı eksik olacaktır. Bu nedenle mutlu insan dostlara gereksinim duyar:[72] Başka türlü mutlu olamaz (onu tanrılardan ayıran budur),[73] kendini tanıyamaz (onda bir aynada görürmüşçesine ne olduğunu görmek için "öteki bene" ihtiyacı vardır),[74] tümüyle kendi olamaz (böylece kendisi hakkında ulaştığı bilinç onu dönüştürür ve varlığının parçası olur). "Aracılığın antropolojisi" diye yazar çok doğru bir şekilde Pierre Aubenque.[75] Tanrı kendisiyle araçsız bir ilişkiyle yetinirken, insan ancak başkalarının aracılığıyla, özel olarak da bir alter egonun (arkadaş) aracılığıyla kendini gerçekleştirebilir. Olduğunu –arkadaşlarının ve kendisinin arkadaşı– sürekli olmak için –genel olarak insanlığı ya da komşusunu değil, ama özel olarak yakınlarını– sevmeye ve sevilmeye ihtiyacı vardır.

Arkadaşlığın –dolayısıyla da çiftin– bilgelikle ilgili olduğu ve buna ihtiyaç duyduğu yer burasıdır. Çılgınca aşk? Ancak bir andır. Sağduyulu sevgiden (bundan her tür tutkudan yoksun bir sevgi anlaşılıyorsa) çok sevme bilgeliği olan başka bir şeye açılması koşuluyla değerlidir. Aksi takdirde bilgelik yoktur. Aksi takdirde arkadaşlık yoktur. İkisi her zaman yan yanadır. Bilgelik sevgisi (*philo-sophia*) böylece bir sevme bilgeliğine varır. İlahî aşk? İnsan herhangi birini sevebilseydi, gerçek adı bu olurdu. Ama öyle değil; ya da bunu pek beceremeyiz. "İlahî aşk, bir arkadaşlıktır," diyecektir Aquinolu Thomas.[76] Belki. Ama bu evrensel bir arkadaşlık olacaktır çünkü her fiilî arka-

72 Aristoteles'in üzerinde uzun uzun durduğu (*Ethique à Nicomaque*, IX, 9-10) bu kanonik problemle ilgili olarak bkz. Francis Wolff'un güzel analizleri, *a.g.e.*, V. bölüm, s. 157-183.

73 *Ethique à Nicomaque*, VII, 12, 1245 b 10-19.

74 *Grande Morale*, II, 15, 1213 a 5-27. Arkadaşa uygulanan "öteki ben" ifadesi *Ethique à Nicomaque*'da da mevcuttur (IX, 4, 166 a 32, 9, 1169 b 6 ve 1170 b 6). Aristoteles'e göre arkadaşlığı (*philia*) kendini sevmeden (*philautia*) türetmeye olanak veren budur: *Ethique à Nicomaque*, IX, 4 ve *passim*.

75 "Sur l'amitié chez Aristote", *a.g.e.*, s. 183.

76 *Somme théologique*, IIa IIae, quest. 23, art. 1 (Cerf, 1985, s. 160 c. III). Ayrıca bkz. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, II, 22 (Pléiade, s. 476 ila 478).

daşlık özel ve (Aristoteles'in gösterdiği gibi, kendine olan sevgisinden türediğinden)[77] egosal kalırken, o egodan kurtulmuştur. İnsan arkadaşlarını seçer; komşusunu seçmez. Arkadaşlık ve ilâhî aşk bu bakımdan temelden farklıdır. İnsanlığa genel ya da farklılaşmamış bir tür sempati duyulabilir (*philantrophia*). Ama bu bizi özel olarak arkadaşlarımızı sevmekten, yani onları *tercih etmekten* –aksi takdirde arkadaşlık diye bir şey olmayacaktır– muaf tutmaz. Aristoteles ve Kant bu konuda hemfikirdir: "İyilikseverliğimin insanların tamamına yayılması anlamında kuşkusuz insanlığın dostu olabilirim ama her kişinin dostu olmak mümkün değildir çünkü dostluk özel bir ilişkidir ve herkesin dostu olanın özel bir dostu yoktur."[78] Bu bir doktrin meselesinden ziyade dostluğun özüyle ilgili bir tür apaçıklıktır. Onu evrenselleştirmek istemek, onu bilmemek ya da ona ihanet etmektir. Dostluk ancak özeldir. Dostluğun "dünyayı dolaştığı"[79] görüşündeki Epiküros'ta dahi bu ayrım vardır: "Bütün yaşamın mutluluğu için bilgeliğin bize sağladığı tüm iyilikler içinde, dostluk en büyük olandır," diyordu.[80] Bununla birlikte bilgelik buna yetmez. İnsanın birçok arkadaşı olabilir, bu açıktır ve hatta Epiküros'a göre, arkadaşlarımız hiçbir zaman fazla değildir. Ne var ki insan onların hepsini eşit şekilde sevemez ve hepsinin yaşamını eşit olarak paylaşamaz: Özel bir dost topluluğu olan Bahçe bundan ileri gelir; çift ("bilge evlenecek ve çocuklar yapacak," diyordu Epiküros)[81] ya da –o o olduğu, ben ben olduğum için– eşsiz ve diğer hepsinin doruğundaki bir topluluk olan, bir ve bölünmez, Montaigne'in dediği gibi "biricik ve üstün"[82] dostluk bundan ileri gelir.

---

77 *Ethique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a-1166 b 29 ve 8, 1168 a 28-1169 b 2.

78 Kant, *Leçons d'éthique*, "De l'amitié", *a.g.e.*, s. 350. Karşılaştırınız Artistoteles, *Ethique à Nicomaque*, IX, 10, 1171 a, 15-20 ve *Ethique à Eudème*, VII, 1245 b, 20-25.

79 *Sentence vaticane*, 52.

80 *Maxime capitale*, XXVII.

81 Akt. Diogenes Laertios, X, 119 (çev. J.-Fr. Balaudé, Le Livre de Poche, s. 1306). Bu konuda bkz. G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Gallimard, kol. "Idées", 1975, III. bölüm, s. 189-190.

82 *Denemeler*, I, 28, s. 231 ("bölünmez" kelimesi de burada yer alır).

Çiftin krizi?

Bugün ne durumdayız? Dostluk her zamanki kadar muteberdir, hatta daha da muteber hale gelmektedir: özellikle gençler ona görülmemiş bir önem atfetmektedir. Buna karşılık ikili yaşam zayıflamış görünmektedir. Birkaç on yıldır medya daha da kötüleşecek bir "çiftin krizinden" bahsetmektedir. Yersiz bir saptama değil bu: Bekârların ya da tek ebeveynli ailelerin oranı hiçbir zaman bu kadar yüksek olmamıştır, boşanma ya da ayrılık sayısı da. Herkes bunun yol açtığı acının ya da güçlüklerin ağırlığını bilir. Bununla birlikte böylesi bir saptamanın, belki daha önemli olan diğer birçoklarını maskeleme riski vardır.

Öncelikle mutsuzluğun, çiftlerin birçoğuna yerleşmek için boşanmanın sıradanlaşmasını beklemediğini hatırlatalım. Kaç milyon kadın ve erkek asırlar boyunca –boşanma yasak ya da utanç verici bir şey olduğundan– tek kurtuluşun ölüm gibi göründüğü bir tür evlilik ya da aile cehennemi içinde yaşamıştır? Kaç kişi evliliği bir tür müebbet hapis gibi yaşamıştır? ("Evliliğe gelince, isteyenin elini kolunu sallayarak girdiği ama canı istediğinde çekip gidebildiği bir pazar değildir...").[83] Kaç kadın seneler boyunca sevmediği ya da artık sevmediği bir adama bırakmıştır kendini? Kaçı dayağa, hakaretlere, aşağılamalara katlanmıştır? Boşanmanın yasallaşması, ardından sıradanlaşması ilkin çiftlerin bir yenilgisi değildir: Önce laikliğin, özgürlüğün, kadın-erkek eşitliğinin zaferidir ve bundan ötürü insan çok da kıvanç duymayacaktır. Her boşanma bir yenilgidir. Ama iki kişilik daimî bir mutsuzluktan yeğ olan bir yenilgidir.

Boşanmaların çoğalmasının, aşk evliliklerinin çoğalması olan bir diğer belirleyici gelişmenin bedeli olduğunu da ekleyelim. Evliliklere ebeveynlerin, kimi zaman müstakbel eşlerin görüşlerini dahi almadan karar verdiği zamanlarda boşanmak için daha az neden vardı. Çıkar için evleniliyordu (iki aileyi yakınlaştırmak, iki tarlayı birleştirmek...) ve bilindiği gibi çıkarlar, duygulardan daha istikrarlıdır. Eşler sonunda bazen birbirlerini seviyordu, bazen sevmiyordu ama önemli olan bu de-

83 *Denemeler*, I, 28, s. 224.

ğildi: Yine Montaigne'in dediği gibi evlilik "pazarlığı" "başka amaçlarla"[84] yapılıyordu. Tersine, bugün bir kural haline geldiği gibi âşık olunduğu için evlenildiğinde, artık âşık olunmadığı için boşanmak normal görünebilir. Çağımızın belirleyici bir özelliği haline gelen süreleri değişen bu çiftler, koşullu bağlanmalar, deneme evlilikleri bundan ileri gelir. Burada bazen çok toyluk ya da narsisizm olması üzerinde anlaşılan bir durumdur. Bu, eski zamanlardaki ailelerin karar verdiği evlilikleri özlemek için bir neden değildir.

Nihayet boşanma sayısındaki çoğalmanın, yaşam süresindeki kayda değer uzama olan bir diğer ilerlemenin de sonucu olduğu üzerinde hiçbir zaman yeterince durulmamıştır. XVIII. yüzyılda, evlendikleri gün bir çiftin on yıl civarı bir evlilik hayatı beklentisi vardı: İstatistiksel olarak eşlerden birinin (genellikle kadının, genellikle doğum sırasında) evliliğin onuncu yıldönümünden önce ölme olasılığı yüksekti. Bugün eğer yirmi yaşında evlenilirse, insanın önünde altmış yıllık bir ortak yaşam beklentisi vardır. Daha fazla sayıda çiftin ölüm onları ayırmadan önce bozuşması şaşırtıcı değildir!

Kısacası ne kadar sancılı olsa da boşanma sayısındaki artış öncelikle üç mükemmel haberin sonucudur: bireysel özgürlüklerin (özellikle de kadınların özgürlüğünün) artması, aşk evliliklerinin yaygınlaşması, yaşam beklentisinin yükselmesi. Kartların dağılımı değişmiştir ve iyi yönde değişmiştir! Ona uyan aşkı yaratmak bize düşer: aşk-tutkudan aşk-eyleme, *pathos*'tan *ethos*'a, *eros*'tan *philia*'ya, alma isteğinden verme, inşa etme, sürüp gitme sevincine geçmeyi bilmek bize düşer. Filozofların dersleri, Eluard'ın çok hoş bir şekilde "sürüp gitmenin zorlu arzusu" dediği şeyi iki kişi birlikte üstlenmeye olanak veren bu geçişi daha açık bir şekilde görmemize olanak vererek, bize burada yardım edebilir.

Dostluk –"evlilik arkadaşlığı" da buna dahil– bir ödev değil, pekâlâ bir erdemdir: Sevme tutkusunu eyleme, hazza, nihayet dram bize zarar vermedikçe mutluluğa dönüştürür. Çünkü

84 *A.g.e.*

sevmek, tıpkı mutluluk gibi[85] bir edimdir, der Aristoteles[86] ve "Dostluk sevilmekten çok sevmekten ibarettir."[87] Bu bilfiil sevgidir ya da sevme tutkusunun erdem-oluşudur. Bu nedenle çok güzel, çok güçlü, çok tatlı, çok güç, çok değerlidir! "Sevmek sevilmekten yeğdir"[88] (ne mutlu ki!) ve haz, başka yerde olduğu gibi burada da, "çiçeğinin gençliğe eklenmesi gibi" kendisine eklendiği "eylemin tamamlanması"dır.[89] Ne mutlu bu şekilde birbirlerinden, sevgilerinden ve kendilerinden haz alan ve sevinç duyan dostlara ve sevgililere!

85 *Ethique à Nicomaque*, X, 6, 1176 a 33-1177 a 10.

86 *Ethique à Nicomaque*, IX, 7, 1168 a 19-20. Ayrıca bkz. Grande Morale, II, 11, 1211 b: "Dostluk bir tür etkinliktir ve sevme edimi olan bu etkinliğin dışında başka bir amaç yoktur, yalnızca kendisi vardır" (çev. Galimier, s. 208).

87 *A.g.e.*, VIII, 9, 1159 a 27-28. "Bunu gayet iyi bir şekilde gösteren, annelerin yavrularını severken duydukları sevinçtir" diye ekler Aristoteles, bu çocuklar (mesela çok küçük oldukları için) karşılık olarak kendilerini sevmeyecek olsalar dahi. Açık bir şekilde nesnesi seçilmeyen bu sevgi, Aristoteles'te dostlukta *pathos*'a dair olan şeyi ortaya koyar: hiçbir anne çocuklarını sevmeye karar vermez; bununla birlikte, onları sevmeyecek bir anne eksik kabul edilecektir: Kadın ya da anne olarak *mükemmeliğinde*, yani erdeminde (*arétè*) bir eksik olacaktır. Daha alt bir düzeyde de olsa babalar için de aynı şey geçerlidir: *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 16-19, 14, 1161 b 17-29 ve IX, 7, 1168 a 23-26.

88 Aristoteles, *Grande Morale*, II, 11, 1210 a (Galimier çevirisi s. 201): "Sevmek sevilmekten yeğdir çünkü sevmek bir tür haz etkinliği ve bir iyilik iken, sevilmek sevilende hiçbir etkinliğe yol açmaz."

89 *Ethique à Nicomaque*, X, 4, 1174 b 20-1175 a 17.

Ekler

1

Şehvetten ilâhî aşka

(Blaise Pascal'a göre sevgi)

Sevgi, Pascal'ın başlıca uğraşıdır. Tahmin edilebileceği gibi, insan olduğu için bu doğrudur. En azından filozof için doğrudur.

Pascal'ın aşkları

İnsan olarak Pascal söz konusu olduğunda, önemli olan, âşık olup olmadığını, kime âşık olduğunu bilmek (çok da neden olmadan Matmazel de Roannez'den bahsedildi), bu bakımdan ünlü ve şüpheli *Discours sur les passions de l'amour*'a –tanıklık edeceği mahrem deneyim için!– ne kadar inanılabileceği değildir. Bu metin Pascal'ın mıdır? Yüz elli yıldır tartışılıyor bu (üzerinde "M. Pascal'a atfedilmektedir" notu bulunan el yazması ancak 1843'te Victor Cousin tarafından bulunmuştur). Bu metin önce, Lanson ya da Brunschvicg'in yapmayı sürdürdüğü gibi, gerçekten de *Düşünceler*'in yazarına atfedilirken, XX. yüzyılda bunda giderek daha fazla tereddüt gösterilmiştir.[1] Haklı olarak gibi geliyor bana ama burada benim incelemek istediğim şey bu değil – tartışmasız olarak Pascal'a ait olan metinlerden aşk üzerine öğreneceklerimizle, bu *Discours*'un esasa dair söylediği şeyi mukayese etmek dışında belki, diyerek bu konuyu kapatıyorum. En önemli-

1 Meselenin seyri, Pascal'ın (tamamlanmak üzere olan) anıtsal *Œuvres Complètes* baskısının dördüncü cildinde Jean Mesnard tarafından güzel bir şekilde sunulmuştur, Desclée de Brouwer, 1992, s. 1628-1652.

si bu değil: aşk tutkusu, herhangi biri için olduğu gibi Pascal için de, aşkın her zaman en güçlüsü olmadığı gibi en anlamlısı da olmayan bir biçiminden başka bir şey değildir. Blaise Pascal'ın olası bireysel aşk hayatına gelince, bununla ilgili hiçbir şey bilmiyoruz ve bu alanlardaki spekülasyonlar gülünçtür. Buna karşılık kız kardeşi Gilberte'in şu tanıklığı vardır: "Dostlarına ve Tanrı'ya ait olduklarına inandıklarına karşı aşırı bir şefkat beslerdi ve kimsenin ondan daha fazla sevilmeye layık olmadığı, kimsenin sevmeyi ondan daha iyi bilmediği ve ondan daha iyi gerçekleştiremediği söylenebilir."[2] Bu metin, öznel de olsa ya da öyle olduğu için, iki kız kardeşinden, Pascal'ın daha az sevdiğinden –en azından kız kardeşi böyle hissediyordu– geldiği ölçüde belki daha fazla öneme sahiptir. Pascal'ın, diğer kardeşi Jacqueline'e olan sevgisi hakkında Gilberte şunları söyler:

> "Kimseyi kız kardeşimi sevdiğinden çok sevemezdi ve haklıydı. Onu sık sık görüyordu; hiç çekinmeden onunla her şeyi konuşuyordu; [...] yürekleri tek bir yürekti ve birbirlerinde, ancak bu aynı mutluluktan bir şey tatmış ve güven içinde, ayrılık yaratan hiçbir şeyden tereddüt etmeden ve her şeyin hoşnut ettiği böylesi bir şekilde sevmeyi ve sevilmeyi bilen kişiler tarafından anlaşılabilecek bir teselli buluyorlardı."[3]

Bu tipte bir tanıklık kuşkusuz göreli bir etkiye sahip olacaktır; bununla birlikte, mesela *Düşünceler*'in 618-479 bölümünün de aralarında olduğu anlamı muğlak birkaç metin hakkında, Voltaire gibi yanılmamızın önüne geçmeye yetecektir. Voltaire baş kısmını alıntılar: "Bir Tanrı varsa, sadece onu sevmek gerekir, yarattıklarını değil." Bu yoruma, onu çürütmek isteyerek itiraz eder: "Yaratılanları sevmek gerekir ve büyük bir şefkatle bunu yapmak gerekir; vatanımızı, karımızı, babamızı, çocuklarımızı sevmek gerekir..."[4] Açık ki Pascal buna katılıyordu ve Voltaire'in itirazı, daha çok kendisinin meselenin özünü anlamadığını gösterir. Buna karşılık, doğru olan, Pascal'de Tanrı sevgisinin, bir Hıristiyan için doğrusu olduğu gibi ve diğer metinlerin yanında, *Prière sur le bon usage des maladies*'in[5] ya da

2 *Vie de M. Pascal, par Mme Périer, sa sœur*, Blaise Pascal'ın *Œuvres complètes* Lafuma baskısının 28. sayfası.

3 *A.g.e.*

4 Voltaire, *Lettres philosophiques*, XXV, R. Pomeau baskısı s. 168, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

5 Bkz. özellikle §V, s. 363 b.

şüphesiz *Mémorial*[6] başlıklı –sevgi sözcüğü içinde geçmese de– şu lirik sevgi şiirinin hem de ne vurgularla gösterdiği gibi, diğer tüm sevgilere egemen olmaya meylettiğidir – ve "ikinci kez dine dönmesinden" sonra daha da meyledeceğidir. Ama bu sevgi hiçbir bakımdan diğerlerini dışlayıcı değildir, tam tersi söz konusudur. Pascal kendisinden ya da kendi tabiriyle "hislerinden" bahsettiği metinlerinden birinde bu konuda kendini ifade eder ki bu pek sık olmayan bir şeydir: "Tüm insanları kardeşlerimmiş gibi severim çünkü hepsi kurtarılmıştır. O sevmiş olduğu için yoksulluğu severim. Malı mülkü severim çünkü yoksullara yardım etmemi sağlarlar (...) ve Tanrı'nın beni daha sıkı bir şekilde birleştirdiklerine yürekten bir şefkat duyarım."[7] Buna kim şaşırır? Tanrı sevgisi onu insanları ve özellikle de dostlarını ya da yakınlarını sevmekten alıkoysaydı, Pascal ne garip bir Hıristiyan olurdu!

Kleopatra'nın burnundan Tanrı sevgisine

Bireyi burada bırakıp, filozofa gelelim. Aşk tutkusu üzerine pek az şey söylemiştir. Bununla birlikte yeri oldukça belirgindir. Eğer tutku olarak aşk önemliyse, bu özellikle kayda değer olan sonuçlarından ötürüdür ama o halde bu sonuçların büyüklüğü, nedenlerinin ve insanın küçüklüğüne ancak daha iyi vurgu yapar. Bu, ünlü Kleopatra'nın burnu temasıdır:

> "İnsanın anlamsızlığını tam olarak görmek isteyen kişinin, aşkın nedenlerine ve sonuçlarına bakması yeterlidir. Nedeni tarifi güç bir şeydir (Corneille). Sonuçları ise ürkütücüdür. Hakkında pek az şey bilinebilen bu tarifi güç şey, yeryüzünü, prensleri, orduları, tüm dünyayı harekete geçirir.
>
> Kleopatra'nın burnu eğer daha kısa olsaydı, yeryüzünün çehresi farklı olurdu."[8]

Sonuçları itibariyle çok görkemli, nedenleri itibariyle çok gülünç, hoşlukları itibariyle çok cezbedici olan aşk tutkusu, yine de daha genel ve daha çeşitlenmiş bir duygunun diğerleri arasında bir duru-

6 *Pensées*, 913, s. 618.

7 *A.g.e.*, 931-550; elyazmasında ilk cümlenin üzeri çizilmiştir.

8 *A.g.e.*, 413-162; ayrıca bkz. 46-163 ve 197-163 bis. Corneille'e referans, iki trajedisine bir göndermedir: Aşkın "bu tarifi güç şey ile" (Rodogune, I, 5, dize 362) örüldüğü *Médée* ve *Rodogune*.

mundan başka bir şey değildir. Erkekler ve kadınlar çocuklarını,[9] ebeveynlerini,[10] dostlarını,[11] "kendilerine faydalı olabilecek"[12] ya da kendilerini oyalayacak her şeyi (mesela "erkeklerin çok sevdiği" yalnızca "gürültü ve hareket" olmadığında, "yakalamaktan daha çok sevilen" av peşinde koşma)[13] severler, gücü, zenginlikleri, hazları severler,[14] zaferi severler,[15] dünyayı ve hiçliğini severler,[16] yaşamı severler,[17] nihayet –ya da daha doğrusu önce ve özellikle– kendilerini severler ve bu sevgi, insanın düşüşünden itibaren ve Tanrı'nın lütfu dışında, diğer tüm sevgilerin kaynağıdır.[18] Bu sevgiler bizi dünyaya mahkûm eder, Pascal'ın dediği gibi[19] bizi ona bağlar, bizi ona hapseder. Hıristiyanlar ya da Hıristiyan olmayı deneyenler söz konusu olduğunda dahi, baskın gelen hâlâ sevgidir: hakikat aşkı ("Hıristiyanlığa özgü erdemlerin en yücesi"),[20] Tanrı sevgisi,[21] yakınların sevgisi ve komşu sevgisi,[22] hatta Tanrı'da ya da İsa'da kendini sevme,[23] kısacası "Kutsal yazıların tek konusu"[24] ve bir anlamda *Düşünceler*'in de tek konusu olan ilâhî aşka bağlı olabilecek her şey. Bunun nedeni, yazmanın, Pascal için ayrıca ve özellikle mücadele etmek olması değil ama düşmanını (ve Tanrı'nın düşmanlarını dahi) sevmenin saydığı değerler arasında yer almasının yanında, bu mücadelenin "hakikat aşkı ile ilâhî aşk ödevi arasında",[25] diğer bir deyişle biri doğal diğeri doğaüstü iki sevgi arasında olması gerekmesidir – ki bu, doğal olanın son tahlilde doğaüstü olana tabi olması gerektiğini varsayar. "Hakikat aleyhine huzuru

9 *A.g.e.*, 924-498.
10 *A.g.e.*, 126-93.
11 *A.g.e.*, 139-143.
12 *A.g.e.*, 427-194, s. 554 a.
13 *A.g.e.*, 136-139, s. 516 a.
14 *A.g.e.*, 933-460; ayrıca bkz. *Trois discours sur la condition des grands.*
15 *A.g.e.*, 37-158.
16 *Sur la conversion du pécheur*, s. 290-291.
17 *24 Eylül 1651 tarihli mektup*, s. 278 a.
18 *Pensées*, 271-545, 372-483, 564-485, 978-100.
19 *A.g.e.*, 149-430, s. 520 b ve 618-479.
20 *A.g.e.*, 979-945, s. 637b.
21 *A.g.e.*, 149-430, 214-491, 373-476, 503-675.
22 *A.g.e.*, 355-767.
23 *A.g.e.* 368-474, 372-483.
24 *A.g.e.*, 270-670.
25 *Pensées*, 949-930.

muhafaza etmek sahte bir dindarlıktır," diye yazar Pascal gönülsüzlere karşı. Ama bağnazlara karşı da ekler: "İlâhî aşkı yaralayarak hakikati muhafaza etmek de sahte bir dindarlıktır."[26] İlâhî aşk her şeyden daha değerlidir, o olmadan "ne sevilmesi ne hayran olunması gereken"[27] bir idolden başka bir şey olmayan hakikatten bile daha değerlidir. Sevgi tanımanın yerini tutar mı? Kuşkusuz hayır: Bu farklı düzeyleri birbirine karıştırmak olacaktır, yani gülünçtür ve zorbalıktır.[28] Ama tanıma da –Tanrı'yı tanıma da olsa– sevmeye yetmez.[29] Buna karşılık söylenmesi gereken, tanrısal ya da insani şeylerin söz konusu olmasına bağlı olarak ters yönde iki düzeyi izleyerek olsa da, sevgi ile tanımanın yan yana gidebileceği ve buna mecbur olduğudur: "İnsani şeylerden bahsedildiğinde, onları sevmeden önce tanımak gerektiği söylenirken –bu bir vecize haline gelmiştir– ermişlerin, tanrısal şeylerle ilgili olarak onları tanımak için sevmek gerektiğini ve hakikate ancak ilâhî aşk ile girildiğini söylemeleri –en yararlı hükümlerinden biridir bu– bundandır."[30]

Dolayısıyla Hıristiyan yaşamı ve dünyevi yaşamın her ikisi de sevgiye mahkûmdur: Bu bakımdan birbirlerine benzerler ("hiçbir şey ilâhî aşka şehvet kadar benzemez",[31] şehvet "bir sevgi tablosu"[32] yapar) ve birbirlerine karşıttılar (orada hükmeden sevginin doğası ve nesnesi itibariyle: Bu bakımdan açgözlülük, ilâhî aşka "karşıttır"[33] ve şehvet, bu ilâhî aşkın "aldatıcı bir görüntüsünden"[34] başka bir şey değildir). Aziz Augustinus akla geliyor: "İki sevgi iki kent kurmuştur: Tanrı'yı önemsemeyecek kadar kendini sevme dünyevi kenti; kendini önemsemeyecek kadar Tanrı'yı sevme Tanrı kenti."[35] Bu formülü aktardığını hatır-

---

26 *A.g.e.*

27 *A.g.e.*, 926-582.

28 *A.g.e.*, 58-332, 298-283, 308-793.

29 *A.g.e.*, 377-280.

30 *De l'art de persuader*, s. 355 a.

31 *Pensées*, 615-663.

32 *A.g.e.*, 118-402.

33 *A.g.e.*, 615-663.

34 *A.g.e.*, 210-451.

35 *Cité de Dieu*, XIV, 28. Pascal'ın Aziz Augustinus'la ilişkisi hakkında, bkz. Philippe Sellier'nin güzel kitabı *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970, reed. Albin Michel, 1995 (özellikle, sevgi ile ilgili, bu son baskıda s. 140-196). Aziz Augustinus'ta sevgi üzerine, Hannah Arendt'in bir gençlik kitabında (bu durumda doktora tezinde) ilginç bilgiler görülmektedir, *Le Concept d'amour chez Augustin*, Berlin, 1929, Fr. çev. Deux temps-Tierce, 1991.

lamadığım Pascal bunu kesinlikle bilir ve ne olursa olsun bunu onaylamak dışında bir şey yapamaz. Yaşamak, iyi ya da kötü, her zaman sevmektir.[36] Ondan doğan nefret bile onu doğrular: insan, tıpkı ötekilerin yaptığı gibi, kendini herkesten çok sevdiği için ötekilerden nefret eder ve günahta, bizi karşılıklı olarak nefret edilir kılan ve dinde, herkesi kendisi için nefret edilir kılan bu öz sevgidir.[37] Seçme imkânı yoktur ("*nemo est qui non amet*" diyordu Aziz Augustinus),[38] daha doğrusu seçim, sevgi ile yokluğu arasında, sevgi ile zıddı arasında değil (çünkü nefret ancak sevginin bir sonucudur: kendini sevmekten ötürü öteki nefreti, Tanrı sevgisinden ötürü kendinden nefret), sevginin iki yönelimi arasındadır: "Kalp, kendini adamasına bağlı olarak, doğallıkla evrensel varlığı ve doğallıkla kendini sever ve isteğine göre, birine ya da ötekine karşı katılaşır."[39] Dolayısıyla sevgi, kurtuluş için olduğu gibi lanetlenme için de tek yasadır: dünyaya ya da kendine yöneldiğinde kaybetmeye yol açan sevgidir[40] ve Tanrı'ya ve komşuya yöneldiğinde kurtaran sevgidir.[41] Pascal, bizi sevmekten muaf tutmak isteyen Cizvitlere karşı, Kutsal metinlere gönderme yapar: Sevgi, "kutsal yasayı ve peygamberlerin sözlerini kapsayan en önemli buyruktur" ve "sevmeyen, ölümde kalır."[42] Sevgi Pascal'ın başlıca uğraşıdır çünkü sevgi Hıristiyanların başlıca uğraşıdır (İsa, "Hıristiyanlığın damgası ve mührü olarak, onlara karşılıklı sevgi yeni buyruğunu verdi")[43] ama ayrıca insanın da öyledir, kurtuluşu ya da mahvıdır.[44]

O halde sevginin ne olduğu sorulacaktır. Akıl bilmiyorsa da kalp bunu bilir.[45] Gerçek şu ki Pascal'da sevginin açık bir tanımı yoktur. Sevginin, en azından kabul edilebilir bir şekilde "tanımlanamayan" ama "sanatın yorumlamalarımız yoluyla bize kazandırdığından daha

36 *Pensées*, 502-571, 545-458, 536-579, 661-81...

37 *A.g.e.*, 210-451 ve 597-455.

38 *Vaaz XXXIV*, 2: "*Nemo est qui non amet: sed quaeritur quid amet*", "Kimse sevmeden var olmaz ama mesele 'neyi sevmeli?'" (akt. Hannah Arendt, *a.g.e.*, s. 64).

39 *Pensées*, 423-277.

40 *A.g.e.*, 269-692.

41 *Provinciales*, X, s. 418 b.

42 *A.g.e.* Kuşkusuz bu *İncil*'e bir göndermedir: Matta 22, 34-40 ve Yuhanna 15, 9-17.

43 *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, § 196, s. 305b; bkz. Yuhanna 13, 34-35 ve 15, 9-17.

44 *Pensées*, 149-430, 289-608, 564-485.

45 *A.g.e.*, 423-277.

net bir kavrayışını doğanın bizzat kendisinin sözsüz bir şekilde bize verdiği" şu "temel sözcüklerden"[46] olması mümkündür. Yine de sevgi, *cogito* deneyimini ikileyen ve daha ötesine giden, kaçınılmaz bir deneyimdir. Pascal her birimizin "doğal olarak sevmeye ve bilmeye muktedir" olduğumuz tespitini yapar, "İnsan en azından var olduğunu ve bir şeyi sevdiğini bilir."[47] Geriye neyi sevdiğini bilmesi kalır... Farklı şeylerin farklı şekilde sevilebileceğini gördük; örnekler çoğaltılabilir: Bazıları "ölümü barıştan çok sever, bazıları ölümü savaştan çok sever",[48] bazıları bilimi ya da yüceliği, diğer bazıları hazları ya da dinginliği sever,[49] bazıları "yalnızca dünyayı" ya da "kösnül yararları", diğer bazıları "yalnızca Tanrı'yı" ya da "ruhsal yararları"[50] sever... Sevgi dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir ama bu her zaman aynı sevgi olmadığı gibi, nesnesi de aynı değildir: Sevgi, Aristoteles'e göre varlık gibi, birçok anlamda kullanılır. Bu çokanlamlılık, dilin mantığına ya da sadece mantığa sadık olsa da, felsefi olarak ancak sorunsal olabilir. Bu makaleyi haklı kılan, budur: Bu güzel düzensizlik içinde onu biraz daha açık bir şekilde görmek söz konusudur.

Şehvet ve ilâhî aşk

Aziz Augustinus'a göre iki sevgiden bahsediyordum: Tanrı'yı önemsemeyecek kadar kendini sevme, kendini önemsemeyecek kadar Tanrı'yı sevme. Bu sevgilerin ikincisinin adı, Pascal'da tıpkı Hippo piskoposunda olduğu gibi tam olarak *ilâhî* aşktır. İçeriği, Tanrı olan nesnesi tarafından ve açgözlülük, şehvet ya da kendi sevgisi olan ötekisi tarafından yeterince belirlenmiştir. İnsan böylece, ikisi de ilke değerine sahip iki sevginin yeri ve meselesidir: "Çünkü insanların istençlerini bölen iki ilke vardır: açgözlülük ve ilâhî aşk. Açgözlülük Tanrı inancıyla ve ilâhî aşk dünya mallarıyla bir arada olamayacağından değil, açgözlülük Tanrı'dan yararlandığından ve dünyadan haz aldığından ve ilâhî aşk da bunun tam tersi olduğundan."[51] Dolayısıyla ilâhî

46 *De l'esprit géometrique*, s. 350 b.

47 *Pensées*, 149-430, s. 521 a; "cogito" ile ilgili olarak, bkz. *De l'art de persuader*, s. 358 a.

48 *A.g.e.*, 29-156.

49 *A.g.e.*, 545-458; *Entretien avec M. De Saci*, s. 292-297.

50 *A.g.e.*, 289-608, 502-571, 503-675.

51 *A.g.e.*, 501-659; ayrıca bkz. 615-663.

aşk, dünyadan yararlanmayı yasaklamadan, Tanrı'dan haz almadır. Onun dolaylı ya da dolaysız olarak Augustinus'un nesebinden olması çok mümkündür. "Ruhun kendisi için Tanrı'dan ve Tanrı için kendisinden ve komşusundan haz alma hareketine ilâhî aşk diyorum; ruhun, Tanrı için olmadan, kendisinden, komşusundan ve herhangi bir bedenden haz almasına açgözlülük diyorum."[52] Dolayısıyla açgözlülük geniş bir anlamda ele alınmalıdır: Yalnızca zenginlik aşkı değildir; bu dünyada sahip olunan (dünya malları) ve bize sahip olan her şeydir. Eskiden beri sahip olma aşkı denen şey budur (sözcük Pascal'da da görülür)[53] ve kuşkusuz açgözlülüğü şehvete yaklaştıran budur. Bu iki kavramı birbirinden adamakıllı ayırmak gerekir mi? Pascal'da hiçbir şey buna izin verir görünmemektedir. Şehvet sözcüğü onun yazılarında çok daha sık görülür ama içeriği, ancak daha fazla –üç şekilde– belirlenmiş olmasından ötürü *açgözlülük*ün içeriğinden ayrılır gibidir. Kuşkusuz "üç şehvet" üzerine olan bölümleri kastediyoruz. İkincisi hatırlanmayı özellikle hak ediyor: "Dünyaya ait olan her şey, doğal benliğin tutkuları, gözün tutkuları ve maddi yaşamın verdiği gururdur. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi...*"[54] Orada temel bir ikilik benzeri bir şey vardır: İlâhî aşka karşıt bu şehvet "bizim için doğal olmuştur ve bizim ikinci doğamızı oluşturur; bu durumda bizde, biri iyi diğeri kötü iki doğa vardır."[55] Teolojik yaklaşımla, bu insanın düşüşü teması ve Hıristiyanlığın büyük tuhaflığıdır.[56] Ahlaki yaklaşımla, kötülüğün kaynağıdır ya da daha doğrusu kötülüğün kendisidir.[57] Entelektüel yaklaşımla, felsefe tarihine nüfuz eden "üç mezhebin", sayesinde birleştiği ve karşı karşıya geldiği ortak kaynağıdır: Epikürosçular gibi özellikle hazları sevenler (*libido sentiendi*), akademisyenler, Aristocular ya da Kartezyenler gibi özellikle bilgiyi sevenler (*libido sciendi*), nihayet Stoacılar gibi özellikle bilgeliği ya da hâ-

52 *De doctrina christiana*, III, 10, akt. M. Le Guern, *Pensées* baskısı, 456. fragmanın (501-659) 7. notu. Ayrıca bkz. Ph. Sellier'nin daha önce anılmış olan yapıtı, s. 152-154.

53 Örneğin bkz. *Pensées*, 501-659, s. 574 a ve 963-940.

54 *A.g.e.* 145-461, 545-458 ve 933-460. İlk cümle 1. Yuhanna, II, 16'dan alınmıştır (Vulgata'nın "tutku"su (concupiscentia), genellikle "arzu" olarak tercüme edilen Yunanca "epithumia"nın çevirisidir); ikincisi Aziz Augustinus'tan esinlenmiştir (*Confessions*, X, 30-39).

55 *A.g.e.*, 616-660; ayrıca bkz. 149-430, s. 520 b.

56 *A.g.e.*, 351-357 ve 449-556.

57 *A.g.e.*, 618-479; ayrıca bkz. 226-523.

kimiyeti sevenler (*libido dominandi*) ve böylece, "Tanrı her şeye hükmetmelidir" ve "bilgeliği yalnız o verir"i unuttuklarından kibirden günah işleyenler vardır. Dinî yaklaşım ya da daha doğrusu Hıristiyan yaklaşımı, diğer tüm yaklaşımları aydınlatan, örneğin Montaigne ile Epiktetos'u karşı karşıya getiren "karşıtlıkları uzlaştırabilen" tek yaklaşımdır.[58] Pascal'a göre teoloji "tüm hakikatlerin merkezi"dir[59] ve kimse insanı –dolayısıyla hakikati içinde kendisini de– vahiyden bağımsız olarak tanımaz.[60] Bu bakımdan "Pyrrhonculuk doğrudur"[61] ama hakikat değildir.

Ama şehvet nereden çıkar? Galiba şöyle cevap vermek doğru olacak: insanın düşüşünden. Peki, bu düşüş nereden çıkar? Herhalde buna da "şehvetten," demeyi isterdik. Ama hayır, çünkü Adem bu şehvetten yoksundu.[62] Düşüş günahtan çıkar ve bizi ona mahkûm eder. Kısır döngü? Daha ziyade döngü olarak kötülük: Şehvet günahtan gelir (Adem'de), ona götürür (herkeste) ve bizi ona hapseder. Yine de bizdeki düşüş ve şehvet ayrılmazdır, sayesinde insanın Tanrı'dan uzaklaştığı ve muktedir olduğu –artık kötücül ve daima tatminsiz– tüm sevgisini kendisine yönelttiği tek ve aynı harekettir. Burada (bu sevgi, parçası olduğu ya da ilişkili olduğu Tanrı sevgisinin egemenliği altında olduğu sürece) meşru kendi ve dünya sevgisinden, (bunlar, Tanrı'dan bağımsız olarak ve kendileri için sevilmek istendiğinde) mahkûm edilesi kendi ve dünya sevgisine, bir başka deyişle öz sevgiye ve şehvete geçilir. Bu mesele ile ilgili en açık metin, bana, Pascal'ın babalarının ölümü vesilesiyle 17 Ekim 1651'de kız kardeşi Gilbert'e yazdığı mektup gibi görünüyor. Orada (şehvetin eşlik ettiği)[63] "tüm kötülüklerin ve günahların kaynağının", Tanrı sevgisine tâbi olduğu sürece masum bir sevgi olan ama onu aşmak ya da yerini almak istediğinde günahkâr hale gelen kendi sevgisinde olduğu görülür:

> "Tanrı insanı, biri Tanrı için diğeri kendisi için olmak üzere iki sevgiyle ama Tanrı'ya olan sevginin sonsuz olacağı, yani Tanrı'nın

58 *Entretien avec M. De Saci*, s. 296 b; ayrıca bkz. *Pensées*, 208-435.

59 *A.g.e.*,

60 *Pensées*, 131-434, 430-432, 695-445.

61 *A.g.e.*, 691-432.

62 *Ecrits sur la grâce*, II, s. 317 a ve III, s. 332 a. Aynı şekilde Aziz Augustinus'ta şehvet ilk günahın nedeni değil, devamıdır: bkz. Et. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, 1982, s. 196.

63 *Pensées*, 618-479.

kendisinden başka bir sonu olmayacağı ve kendisi için sevginin sonlu ve Tanrı'yla ilişkili olacağı yasasıyla yaratmıştır.

Bu durumdaki insanın kendini günahsız sevmesi bir yana aslında kendini sevmemesi günahsız mümkün değildir.

O zamandan sonra, günah vuku bulduğundan, insan bu sevgilerin ilkini yitirmiştir ve sonsuz bir sevgiye muktedir bu büyük ruhta yalnızca kendisi için sevgi kaldığından, bu öz sevgi Tanrı sevgisinin bıraktığı boşluğa yayılmış ve taşmıştır ve böylece yalnızca kendini ve kendisi için olan her şeyi sonsuzca sevmiştir.

İşte öz sevginin kaynağı. Adem'de doğaldı ve masumiyet içindeydi ama günahının ardından ölçüsüz ve suçlu bir hal aldı."[64]

Ben, düşüşten sonra "ancak kendisini"[65] ya da kendisi için[66] sevmeyi bilir. Dolayısıyla doğası gereği adaletsizdir daha doğrusu öyle olmuştur (şehvet "onların *ikinci* doğası"dır):[67] "Ödevlerimiz bizi Tanrı'yı sevmeye zorladığından ve şehvetlerimiz bizi bundan vazgeçirdiğinden, adaletsizlikle doluyuz."[68] Bizi Tanrı'dan uzaklaştıran ya da bu uzaklaşmanın kendisi olan bu adaletsizlik, bizi benzerlerimizle de karşı karşıya getirir: "Kısacası ben'in iki niteliği vardır. Kendini her şeyin merkezi yaparak kendinde adaletsizdir. Onları kendine kul etmek istemesiyle başkalarına uymaz çünkü her ben tüm ötekilerin düşmanıdır ve onların tiranı olmak ister."[69] Bilindiği gibi, evrensel ve karşılıklı bir aldatma bundan kaynaklanır: "Hakikatten nefret", herkeste eşit değilse de, "bir derecede" mevcuttur "çünkü öz sevgiden ayrılmazdır."[70] İnsanlar, kendilerinin kusurlarını dile getiren ya da onları zayıflıklarına ikna eden hakikatten nefret eder ve bundan ötürü, "kusurlarını hem kendilerinden hem de ötekilerden saklamaya büyük bir özen"[71] göstererek birbirleriyle yarışırcasına yalan söylerler. Dolayısıyla sevgiden yalan söylenir – çünkü insan kendini sever ve insan sevilmeyi, hakikati sevdiğinden çok sever. Bu özellikle muktedirler karşısında geçerlidir ama en olağan durumlar gibi, çok

64 *A.g.e.*, s. 277 b.

65 *Pensées*, 978-100, s. 636 a.

66 *A.g.e.*, 372-483; ayrıca bkz. 564-485.

67 *A.g.e.*, 149-430.

68 *A.g.e.*, s. 520; ayrıca bkz. 421-477.

69 *A.g.e.*, 597-455; ayrıca bkz. 749-456.

70 *A.g.e.* 978-100, s. 637 a.

71 *A.g.e.*

ender istisnalar dışında en samimi arkadaşlıklar dahi bundan yakasını sıyıramaz:

> "Hakikati söylemek, söylenilen kişiye faydalıdır ama söyleyenin aleyhinedir çünkü kendisinden nefret edilmesine yol açar. Prenslerle yaşayanlar, hizmet ettikleri prensin kendisinden çok kendi çıkarlarını severler ve bu nedenle, kendilerine zarar vererek ona bir fayda sağlamak niyetinde değildirler.
>
> Bu dert, en büyük servetlerde kuşkusuz daha büyük ve daha olağandır ama en küçük olanlar da bundan muaf değildir çünkü insanlara kendini sevdirmenin her zaman bir yararı vardır. Bu şekilde insan hayatı sürekli bir yanılsamadan başka bir şey değildir; insanlar karşılıklı olarak birbirini aldatır ve pohpohlar. Kimse yanımızdayken hakkımızda, arkamızdan konuştuğu gibi konuşmaz. İnsanlar arasındaki birlik ancak bu karşılıklı aldatma üzerine kurulmuştur ve insanlar arkadaşlarının kendilerinin arkasından samimi ve soğukkanlı bir şekilde konuşarak, neler söylediğini bilseydi pek az arkadaşlık sürerdi."[72]

Yalanın neredeyse evrenselliği sevginin evrenselliğinin bir diğer belirtisidir. İnsan sevilmek için ve kendini sevdiği için yalan söyler. Dolayısıyla sevgi kuraldır ama yoldan sapmıştır (şehvet). Bu nedenle, artık yalnızca öteki ya da Tanrı sevgisi (ilâhî aşk) olmak üzere ben'den ayrıldığında istisna ve doğru yoldur.

Kendini sevmek, kendinden nefret etmek?

Bu, öncelikle kendini sevme meselesini ortaya koyar. Kuşkusuz 597-455'inci bölümün ünlü "*ben nefret edilesidir*"i akla geliyor. Bunun karşısına kimi zaman İncil'in komşunu *kendin gibi* sev buyruğu[73] konmuştur: Bu formül, insanın kendisini sevmesi gerektiğini varsaymaz mı? Kuşkusuz ve Pascal'ın buna hiçbir itirazı yoktur. İlâhî aşka bağlı olan ve hemen sonra öz sevgiye kapılmadan edilemeyen "kendine borçlu olunan bir sevgi"[74] vardır. Bu iki biçimden birine bürünen kendini sevme, insanlığın bir değişmezidir. Adem'in düşüşten önce "kendini günahsız sevmesi bir yana, aslında sevmemesinin günah-

72 *A.g.e.*, s. 637 a.

73 Markos, 12, 31. İfade Levililer'de de bulunmaktadır, 19, 18.

74 *Pensées*, 368-474.

sız mümkün olamadığı", aynı şekilde ilk günahtan sonra, ancak "kendini ve kendisi için olan şeyleri sınırsızca"[75] sevebildiği hatırımızdadır. Kendini sevme, Hıristiyan olsun olmasın, her insan için geçerlidir ve Hıristiyan için iki kat geçerlidir: hem doğamızın bir gerçeğidir ("her şey kendini her şeyin üzerinde sever")[76] ve imanın bir gereğidir ("İsa'nın uzvu olduğu için insan kendini sever").[77] Ama bu iki durumdaki aynı sevgi değildir. İlki tam olarak öz sevgidir. Kendini sevmekten değil (buna, öz sevginin, daralması ve sapmasından başka bir şey olmadığı kendi sevgisi denilebilirdi), *yalnızca* kendini sevmekten ibarettir: "Öz sevginin ve bu insani *ben*in doğası, yalnızca kendini sevmek ve yalnızca kendini düşünmektir."[78] Bu *daha fazla* sevgi değil, *daha az* sevgidir. Egoist, asil yürekli ve Hıristiyan arasındaki fark, birinin kendini sevmesi diğerlerinin sevmemesi değildir: Üçü de kendisini sever ama (arkadaşı olmak istenecek)[79] asil yürekli olan kendisinden başkasını da sever. Hıristiyan ise Tanrı'yı kendinden çok sever. Artık kendini sevmemek söz konusu değildir, bu elden gelmez; kendini başka türlü ve daha iyi bir şekilde,[80] Tanrı'nın bizi sevdiği gibi[81] ve bizim komşumuzu sevmemiz gerektiği gibi[82] sevmek söz konusudur.

O halde ben neden nefret edilesidir? Çünkü ben yalnızca kendini sever: Egoisttir. Ya da Pascal'ın ağzından söyleyecek olursak: "Ondan nefret ediyorum çünkü adaletsiz, kendini her şeyin merkezi yapıyor."[83] Dolayısıyla tümüyle nefret edilesi olan, birey değildir (eğer öyle olsaydı, diğerleri onu neden sevmek zorunda olsun?); tıpkı sevme becerisinin sevilesi olması gibi, kendinden başkasını sevme yetersizliği, bir başka deyişle öz sevgisi, egoizmi, egosantrizmi nefret edilesidir ve eğer Pascal, kapsamlama yoluyla kimi zaman *ben*i öz sevginin karşılığı olarak alıyorsa (daha yukarıda alıntıladığımız 978-100'üncü parçasının başında böyledir), öz sevginin her *ben* bünyesinde onu ta-

75 *Lettre à M. Ve Mme Périer'ye mektup*, s. 277 b.

76 *Pensées*, 372-483.

77 *A.g.e.*

78 *A.g.e.*, 978-100, s. 636 a.

79 *A.g.e.*, 731-196.

80 *A.g.e.*, 368-474 ve 372-483.

81 *A.g.e.*, 360-482.

82 *A.g.e.*, 355-767.

83 *A.g.e.*, 597-455, burada Le Guern baskısından alıntı yapıyorum, 509. parça.

nımlamaya ya da en azından belirtmeye hizmet edecek kadar işgal etmeye yöneldiği aşırı yer buna izin verdiğindendir (*ben*, Pascal'da bulunmayan bir ayrıma cüret edilebilirse, öz merkezli bir "*kendi*" dışında bir şey değildir: tümüyle onun boşluğuyla doludur!). Kısacası Pascal'ın düşüncesi ile İncil'in buyruğu arasında hiçbir çelişki yoktur: Gerçekten de insan komşusunu *kendisi gibi* sevmelidir ama kuşkusuz kendisini gerektiği gibi sevmesi koşuluyla ki bu, kendini yeğlemeye ya da yalnızca kendini sevmeye son verilmesini varsayar (aksi takdirde İncil'in buyruğu çelişkili hale gelecektir: İnsan komşusunu nasıl kendisini yeğlediği gibi yeğleyebilir, yalnızca kendisini sevdiği gibi yalnızca komşusunu sevebilir?). İlâhî aşk, egoizmin ya da narsisizmin genelleştirilmesi değildir, onların zıddı ya da panzehiridir. Bu nedenle *ben* ilâhî aşkın karşıtıdır: Çünkü ancak kendini ya da kendisi için sevmeyi bilir, çünkü ancak kendisini yeğlemeyi bilir. Çelişki Pascal ile *İncil* arasında ya da İncil'in kendi içinde değildir: İki yönlü –yücelik ve sefalet– bir varlık olan, hem sevginin ("Kendini sevmeli çünkü onda iyiye muktedir bir doğa vardır")[84] hem nefretin ("kendindeki şehvetten nefret etsin isterim")[85] meşru nesnesi insanın kalbindedir. Doğamızı oluşturan ve Pascal'ın burada esas olanı ve güçlüğünü "*kendinden nefret etsin, kendini sevsin*"[86] cümlesiyle özetlediği ünlü *karşıtlıklar*dan –bu bölümün başlığı budur zaten– biridir yalnızca. Bunlar birbirinin alternatifi iki seçenek değildir, bunlar bir karşıtlığın, –Pascalcı olunacaksa– birlikte üstlenilmesi gereken iki kutbudur: Kendimizde Tanrı'dan geleni (yüceliğimiz) sevmek, bizi ondan uzaklaştırandan (bayağılığımız, şehvetimiz, egoizmimiz) nefret etmek. Bu, Tanrı'yı ve ondan geleni sevmektir ve yalnızca bunları sevmektir.

Yakınların sevgisi

Ama o halde neden yalnızca Tanrı'yı sevmek gereksin? Neden kulları da sevilmesin? Hatırlanacağı gibi, baskılarımızın 618-479'uncu parçasını bu şekilde eleştiren Voltaire'in sorusuydu bu. Pascal'ın metnine bakalım:

> "Eğer bir Tanrı varsa, yalnızca onu sevmek gerekir, fâni kullarını değil. [...] O halde bizi kullara bağlanmaya teşvik eden her şey kö-

84 *A.g.e.*, 119-423.

85 *A.g.e.*

86 *A.g.e.*

tüdür çünkü bu, eğer kendisini biliyorsak bizi Tanrı'ya hizmet etmekten, kendisini bilmiyorsak onu aramaktan alıkoyar. Oysa biz şehvetle doluyuz, o halde kötülükle doluyuz, o halde kendimizden ve Tanrı dışındaki başka bir bağlılığa teşvik eden her şeyden nefret etmemiz gerekir."

Pascal, Voltaire'in inanmak istediği gibi, "ülkesini, karısını, babasını, çocuklarını" sevmeyi kınanacak bir şey olarak mı görür? Bundan onlardan nefret etmek ya da onlara kayıtsız kalmak gerektiği anlaşılıyorsa, şüphesiz hayır – bu insani açıdan utanç verici, toplumsal açıdan zararlı ve teolojik açıdan hatalı[87] olacaktır. Söz konusu olan, sevginin varlığı ya da yokluğu (çünkü insan her hâlükârda sever) ya da nesnesi değil (çünkü farklı varlıkları farklı bir şekilde sevmek meşrudur), doğasıdır: Genel olarak sevginin değil *bağlanmanın* bir eleştirisi söz konusudur. Görünüşe göre, bu konu Pascal'ın sohbetinde sık sık gündeme gelir. Gilberte buna vurgu yapar: "Bağlanmadan seviyordu," diye anımsar ve "bağlılıkla sevilmekten"[88] şikâyet etmeden de duramıyordu. O halde nedir söz konusu olan? Gilbert'in biraz daha aşağıda aktardığı, 396-471'inci parçanın anlamaya olanak verdiği şeydir:

> "Zevkle ve seve seve de yapılsa, bana bağlanılması yanlıştır. Bu arzuyu doğuracağım kişileri aldatacağım çünkü ben kimsenin amacı değilim ve onları tatmin edecek bir şeye sahip değilim. Ölmeye hazır değil miyim? Böylece bağlılıklarının nesnesi ölecek."

Bir şeye bağlanmak, kuşkusuz ahlaki ya da mutlak anlamda (Kant'taki anlamda: "insanlığı amaç edinmek") değil, tersine psikolojik, göreli ve sahiplenici (bir nesneyi amacım olarak düşündüğümde) anlamda onu amacı haline getirmektir ki bu, –"her şey kendine yöneldiği"[89] için– bu nesnede kendi tatminimi aradığımı varsayar. Bu, geleneğin şehvet ya da tutku sevgisi diyeceği egoizmdir yine (ötekini kendi yararına sevmek) ve bu durumda iyilikseverlik ve dostluk sevgisinin ya da ilâhî aşkın tersidir (ötekini onun yararına sevmek).[90]

---

87 Jansenci gelenekte yakınların sevgisi üzerine, bkz. J. Laporte, *La Morale de Port-Royal*, Vrin, 1951, 1. c., V. Bölüm (özellikle s. 109-111).

88 *Vie de Monsieur Pascal par Madame Périer, sa sœur*, s. 29.

89 *Pensées*, 421-477.

90 Bu kavramlarla ilgili olarak bkz. Akinolu Thomas, *Somme théologique*, I-II, soru 26 ve 30 ve II-II, soru 23 ve 27 ya da Aziz Francis de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 13, "De la différence des amours" (Pléiade, s. 392-394).

Pascal "şefkatle ilâhî aşk arasında da, ilâhî aşk ile dostluk arasında da pek fark görmezdi" diye anımsıyor kız kardeşi Gilberte: Kuşkusuz dostluk "daha sıkı bir bağ" ve bu bağ "daha özel bir uygulama"[91] varsayar ama bunlar, doğa ya da yönelim farkı değil, ancak derece farkıdır. Şefkat, dostluk ve ilâhî aşk, en azından hakiki olduklarında, hiçbir egoist tatmin peşine düşmeden, sahip olmayı ya da muhafaza etmeyi istemeksizin, kendinin değil ötekinin yararına yönelme ortak yanına sahiptir ve bu *bağlarından kurtulmuş* diyebileceğimiz sevgi özgür (çünkü ben'den kurtulmuştur) ve saf (çünkü mümkün olan kadarıyla her tür şehvetten arınmıştır) olan tek sevgidir.

O halde hiçbir şeye bağlanmamak mı gerekir? Pascal, kendisini izlemek isteyeceğimiz bu noktaya kadar gitmez. Fénélon'un tabiriyle *saf sevgi* görünüşe göre en azından düşüşten itibaren ona ulaşılamaz görünecektir ve bunu istemek bile kuşkusuz kibirle günah işlemek olacaktır. Bağlarından kurtulmuş ve egosuz sevgi? Kimi mistikler bunu hayal etmiş ya da yaşamıştır;[92] ama hiçbir şey Pascal'ı bunlar arasında sınıflandırmaya izin vermemektedir. Jacqueline ağabeyinin, dine dönüşünden sonra "her şeyden kopmuş"[93] olduğunu söyler ama bunu söyleyen Jacqueline'dir ve söz konusu olan, özellikle bu dünyaya ait şeylerdir. Çünkü Tanrı'dan bağımsız, kendi selametinden bağımsız nasıl olabilirdi? Artık insan olmaması ya da Hıristiyan olmaması gerekirdi. Kendi iyiliğimden nasıl vazgeçerim? Mutluluğumdan, beklentimden nasıl vazgeçerim? Bu ne mümkündür[94] ne de gerekli. Hakikat şudur ki "mutluluk ne dışımızda ne içimizdedir; Tanrı'dadır ve dışımızda ve içimizdedir"[95] ve "bu yaşamda bir başka yaşamın beklentisinden başka bir iyi yoktur."[96] Dolayısıyla kendi iyiliğime bağlanır gibi Tanrı'ya bağlanabilirim ve hatta bağlanmalıyım, onda mutluluğumu, selametimi, her şeyimi aramalıyım – ve eğer razı gelirse bulmalıyım. İlâhî aşkın ayırt edici özelliği budur. "Tanrı'dan başka amaca sahip olamayarak, yalnızca ona bağlanabilir" diye anımsar Gilber-

91 *Vie de M. Pascal*, s. 29 a.

92 Fenelon bununla seve seve övünür: Örneğin bkz. *Explication des maximes des saints*, XXXV (Bibl. De la Pléiade, s. 1081-1082), Fenelon burada Azize Catherine de Genes'ten alıntı yapar: "Artık beni bulamıyorum; artık Tanrı'dan başka ben yok."

93 *Lettre de Jacqueline à Gilberte*, 25 Ocak 1655 (baskı J. Mesnard, c. III, s. 71).

94 *Pensées*, 148-425.

95 *A.g.e.*, 407-465.

96 *A.g.e.*, 427-194, s. 553 a.

te[97] ve *Düşünceler*'in burada da doğruladığı şey budur: "Yalnızca Tanrı'ya tapmak ve onu sevmek gerekir",[98] "yalnız Tanrı'yı sevmek ve yalnız kendinden nefret etmek gerekir."[99] Ne var ki Tanrı'yı sevmek kendini sevmektir (*ben*'i değil, *kendini*) çünkü ancak onda ve onun vasıtasıyla yaşama sahibiz.[100] Bundan ötürü, şehvet kendini doldurabilecek ("bu dipsiz uçurum ancak sonsuz ve değişmez bir nesneyle, yani ancak Tanrı'nın kendisiyle dolabilir"),[101] kurtarabilecek, tatmin ederek –ama ancak başka bir dünyada– onu ortadan kaldırabilecek tek hakiki iyiyi bulduğunda, ilâhî aşk şehvetin hakikatidir.

Hazcılık ve kendini sevme

En azından bu fâni dünyada Brémond'un Port-Royal'in* "panhedonizmi" dediği şeyden çıkılmaz.[102] Pascal, Aziz Augustinus'un ardından insanın "hazzının esiri" olduğunu ve "her zaman en fazla haz vereni yaptığını"[103] hatırlatır. Tüm irade, bugün söyleneceği gibi,[104] haz ilkesine tâbidir ve Tanrı'nın lütfu dahi bundan yakasını sıyıramaz: Tanrı'nın lütfunu kabul eden "günahın köleliğinden ancak kendisi-

97 *Vie de M. Pascal*, s. 29 a.

98 *Pensées*, 503-675.

99 *A.g.e.*, 373-476.

100 *A.g.e.*, 372-483.

101 *A.g.e.*, 148-425.

(*) Aralarında Pascal'ın da bulunduğu Jansenistlerin toplandığı manastır – ç.n.

102 Bkz. onun anıtsal yapıtı *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1928, cilt VII, (*La Métaphysique des saints*), I, 2 ("Le panhédonisme religieux"), s. 16-26. Jansenistler "bu bakımdan Epiktetos'tan çok Epiküros'a yakındır" saptamasında bulunur Henri Brémond (s. 18). Bu bölümde Brémond, başrahip Baudin tarafından 1925'te yayımlanan makalelerden uzun uzun alıntılar yapar, başrahip "Pascal'ın panhedonizmi"ne ayırdığı – Pascal'a ders verip durmasından ötürü kimi zaman rahatsız edici- üç bölümde bunları yeniden alacaktır (E. Baudin, *La Philosophie de Pascal, II, Pascal, les libertins ni les jansénistes*, Ed. De la Baconnière, Neuchâtel, 1947, c. II, s. 74-164). Fenelon daha önceden "Jansenist haz doktrinin tehlikeli Epikürosçuluğunu" ifşa ediyordu: bkz. H. Gouhier, Blaise Pascal, Conversion et apologétique, Paris, Vrin, 1986, s. 80 ve aynı yazarın, *Fénelon philosophe*'u, Vrin, 1977, s. 70-21.

103 *Ecrits sur la grâce*, III, s. 332 a.

104 Fikir Pascal'da vardır: "İnsan her zaman en fazla hoşa gideni yapar, yani insan her zaman hoşuna gideni ister" (*Ecrits sur la grâce*, s. 332 a; ayrıca bkz. Aralık 1956 tarihli *Lettre aux Roannez*, s. 269 a).

ni adaletin kölesi kılan daha güçlü bir haz tarafından kurtulabilir."[105] Herkes kendi iyisini arar: "Kimileri onu otoritede, kimileri ilginç şeylerde ve bilimde, kimileri hazda arar",[106] diğer bazıları ise Tanrı'dan başkası olamayacak "evrensel iyi"de[107] arar. *Eğlenmek* ve *dine dönmek:* Bunların iki zıt hareket olduğu (dünya sevgisiyle Tanrı'dan vazgeçmek, Tanrı sevgisiyle dünyadan vazgeçmek) genellikle fark edilmiştir ve gerçekten etimolojinin salık verdiği de budur; ama bu simetri, bağlı olduğu en derin gerçeği, bu iki zıt hareketin aynı ilkeye –herkesin sevdiği şeyin ya da kendisine yarayacak olanın (bu da aynı kapıya çıkar: "İnsanlar doğal olarak ancak kendilerine yararı olabileni sever")[108] peşinde olması ilkesine– boyun eğdiği gerçeğini maskelememelidir. Kimse "kendisi için değilse başka bir şeyi sevemez."[109] İlâhî aşk da, başarıya ulaşmadıkça bunun bir istisnasını oluşturmaz. O halde bu, kuralı bozmayan bir istisnadır tam olarak: Her insan mutluluğu arar; yalnızca ilâhî aşk ona götürür. İlâhî aşk burada doğayı sürdürür ve onu kurtarır. Pascal'ın dediği gibi, ilâhî aşk, ben'den kurtulmuş, öz sevgiden kurtulmuş ve kendisinden geldiği sonsuz varlığı, kendini ancak onda ve onun vasıtasıyla sevecek kadar sevmek olan ilk eğilimine bırakılan –ama bu ancak Tanrı'nın lütfu ile mümkündür– *kalptir* yalnızca. Bu durumda ben, muktedir olduğu sevgiyi tekelleştirmeyi bırakır; kendinden bağımsızlaşmış gibidir ve onun başkalarını sevmesine olanak veren budur – (bağlanma yoluyla) ondan bir iyilik beklediği için değil, kendini sevdiği gibi, ondan hiçbir şey beklemeden (yalnızca Tanrı'dan bekler), tamah etmeden, bir başka tabirle çıkarsız ve bu durumda evrensel şekilde. "Yakınlarını sever ama ilâhî aşkı bu sınırlara hapsolmaz ve düşmanlarına, ardından Tanrı'nın düşmanlarına yayılır"[110] diyerek önceden yanıt verir Pascal, Voltaire'e. Nasıl kendisini de sevmesin? Bu ilâhî aşk, hatta adalet eksikliği olacaktır.

Özetleyelim. Pascal'ın anladığı anlamda ben nefreti ("ben nefret edilesidir"), eğer olduğum bireyden tümüyle nefret etme anlaşılıyorsa bundan, kendinden nefret değildir: Yalnızca kendinin bu sevmeyi bilmeyen ya da yalnızca kendini sevmeyi bilen ve kötü yanından nefrettir; ego-

105 *Ecrits sur la grâce, a.g.e*; ayrıca bkz. II, s. 318 a.

106 *Pensées*, 148-425. Burada yine 545-458. parçadaki üç şehvet görülür.

107 *A.g.e.*,

108 *A.g.e.*, 427-194, s. 554 a.

109 *A.g.e.*, 372-483.

110 *A.g.e.*, 355-767.

izmden, narsisizmden (bu iki sözcük birlikte, XVII. yüzyıldaki anlamıyla öz sevginin en uygun modern karşılıklarıdır) nefrettir ve bu nedenle, o olmadan komşu sevgisinin düşünülemez (çünkü onu *kendi gibi sevmek* gerekir) ve imkânsız (çünkü komşu da bir *kendi*dir) olacağı meşru kendi sevgisiyle ("insanın kendine borçlu olduğu sevgi")[111] birlikte bulunabilir ve bulunmalıdır. O halde kendinden nefret bir varış noktası değildir; ben'in zindanından nihayet kurtulmuş ve aynı hareketle hakikate, adalete ve Tanrı'ya geri verilmiş bir sevgiye doğru bir hareket noktasıdır ya da daha doğrusu yeniden hareket noktasıdır.[112] Seçim kendini sevmekle sevmemek arasında değil, yalnızca kendini sevmekle ve mahvolmakla, bizi kurtaran, Tanrı'da kendini sevmek arasındadır.

Bu, ben eleştirisi ile selamet beklentisi arasında bir uyumluluktan ibaret olan güç probleme götürür. Çünkü ben'in kendisi dışında kurtaracak, kaybedecek ne vardır? Umut ve iman burada öz sevginin tutsağı olarak kalmamakta mıdır? Eğer sevdiğim Tanrı ise, selametimin ne önemi var? Eğer bensem, nasıl kurtarılacağım? Hıristiyanlık, kendi yandaşlarına göre, yeni bir tutku durumundan başka bir şey midir? Kurtulmak istemek, yine egoizm ve mahvolmanın bir şekli değil midir?

Tanrı'nın lütfu ve ben

Ne severiz? İyiyi mi? Kuşkusuz. Ama ayrıca gönül "sevdiğine iyi der."[113] Burada, içinden çıkılamayan bir döngü vardır. Sevgi döngüsü, haz döngüsüdür bu, irade döngüsüdür (çünkü irade bir sevgidir, diyordu Aziz Augustinus).[114] Şair doğru söylüyor: "*Trahit sua quemque voluptas*";[115] haz bize kılavuzluk eder, bizi peşinden sürük-

111 *A.g.e.*, 368-474.

112 *A.g.e.*, 617-492 ve 564-485.

113 *A.g.e.*, 255-758.

114 Bkz. Gilson tarafından alıntılanan metinler, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, s. 174 (özellikle not 1) ve 210. Pascal, diğer noktalarda olduğu gibi bu noktada da, kesinlikle Aziz Augustinus'la aynı görüştedir (bkz. örneğin *Ecrits sur la grâce*, III, s. 332 a). Ona göre de irade sevme gücüdür: "Tin doğal olarak inanır ve irade doğal olarak sever, öyle ki hakiki nesneler olmadığından sahtelere bağlanmaları gerekir" (661-81). *Düşünceler*'de, gönlün ya da sevginin düzeninin (298-283, 308-793) bazen iradenin düzeniymişçesine (933-460) gösterilmesini bu açıklar.

115 "Herkes kendi hazzının peşinden sürüklenir", Virgilius, *Bucoliques*, II, 65. (Lucretius'un [*De rerum natura*, II, 172 ve 257-258] bir yankısı gibi anlaşılabilecek) Formül, *Ecrits dur la Grâce*'ın yazımına hazırlanmak için, Aziz Au-

ler, ardına katıp götürür. Herkes ancak istediğini yapar, ancak sevdiğini ister, ancak hoşuna giden ya da kendisine zevk vereni sever.[116] Bu, bizi dünyaya bağlayan şehvet için de, bizi ondan ayıran Tanrı'nın lütfu için de geçerlidir. "İnsan hazlarından ancak daha büyük diğerleri için vazgeçer," diye açıklar Pascal, öyle ki, eğer dünyanın hazlarına göre daha fazla ya da daha güçlü bir tatmin ve hoşluk bulmayacaksa "İsa'nın çarmıhına sarılmak için dünyanın hazlarından asla vazgeçmeyecektir."[117] Tanrı'nın lütfu hazları elimizden almaz; bize daha büyük başkalarını önerir. Buyurmaz: "Büyüler."[118] Zorlamaz; onu alanda "ondan ayrılmanın kendisi için bir üzüntü ve azap olacağı şekilde tümüyle sevgi dolu, tümüyle özgür, tümüyle iradi bir hareket"[119] teşvik eder. Tanrı'nın lütfu da bir sevgi hikâyesidir. Pascal'ın deyişiyle "onu seven, onun sevdiği"[120] aynı varlıktır; ama önce alınan sevgi vardır. Tanrı'yı sevmek, önce onun tarafından sevilmektir ("Tanrı sevdiklerinin yüreğine nüfuz eder[121] ve kimse bu sevgiye direnemez – çünkü kimse bunu istemez. Henri Gouhier'nin gayet iyi bir şekilde gördüğü gibi, "Sevgi ister kullara ister Tanrı'ya yönelmiş olsun, psikolojisi aynıdır." Her iki durumda da en hoş hazlara yönelir.[122] Ama o halde meziyet neredendir ve ihtirastan nerede çıkılır? Öyle görünüyor ki yanıt, meziyetin anlamsız ya da tâli olduğudur (tüm iyi Tanrı'dan gelir, tüm kötü ise yalnızca bizden: Tanrı'nın lütfu, meziyeti karşılamayan ama ona olanak veren karşılıksız bir bağıştır, 935-490'ıncı parçanın anlamı kuşkusuz budur). İman tıpkı bir diğeri gibi, kuşkusuz diğerlerinden daha üstün –"ölçülü arzu"[123] dur–

gistinus'un Pascal tarafından çevrilen metinlerinde yer almaktadır: bkz. E. Baudin, *a.g.e.*, c. II, s. 80, not 1.

116 *Ecrits sur la grâce*, III, s. 332 a.

117 *Lettre aux Roannez*, Aralık 1656, s. 269 a.

118 *Provinciales*, 18, s. 462 b.

119 *A.g.e.*, 18, s. 462 b.

120 *Pensées*, 382-287.

121 *A.g.e.*

122 H. Gouhier, *Conversion et apologétique*, s. 76. Pascal'a göre, der Paul Bénichou, Tanrı'nın lütfu doğal hevesleri "farklı şekilde yönlendirir" ama "onları özleri itibariyle dönüştürmez": "İnsan kalbi Tanrı'yı severek doğasını değiştirmemiştir. Tanrı'nın lütfu sayesinde hazzının nesnesi değiştirmiştir ama ham haz olarak kalır ve psikolojik düzende doğal zevkle mukayese edilir olmayı sürdürür" (Paul Bénichou, *Morales du Grand siècle*, Gallimard, 1948, reed., kol. "idées-nrf", s. 153-154).

123 *Ecrits sur la grâce*, s. 332 b.

ama ilkesiyle değil (kalp, o veya bu durumda, "kendisine en fazla zevk verene" yönelir) ancak nesnesiyle diğerlerinden ayrılan (dünyadan çok Tanrı) bir arzudur. Fenelon'u şoke edecek olan ve anlaşılması ya da kabul edilmesi güç olmayı sürdüren, budur.[124] Eğer yalnızca kendi hazzım için Tanrı'yı seviyorsam, sevdiğim, Tanrı mıdır yoksa ben miyimdir? Pascal'ın metinlerinin, genellikle tamamlanmamış durumlarıyla, bu soruya kesin bir yanıt vermeye olanak vereceğinden emin değilim. İleri sürmek istediğim varsayım, tamamen Pascalcı bir çözümün kendini sevmeyi reddetmekten değil ki bu yapılamaz, ama nesnesini boşaltmaktan ibaret olabilir. Çünkü ilk önce sevdiğim pekâlâ ben'dir; *ama onda sevilecek hiçbir şey yoktur. O halde ben üzerinden* –ben, tabiri caizse, hiçliğine geri döndüğünden– Tanrı dışında bir şey kalmayıncaya dek sevdiğim, Tanrı'dır.

Gerçekten ben nedir? Pascal bu soruya yanıt vermeyi denediğinde, katalizör rolü oynayan, yine sevgidir; ama ben, bu tepkimede çözülür ya da kaçar. Sevgi nesnesi olarak düşünülen ben ele geçirilemezdir ve zaten sevilmesi imkânsızdır: Bir *nesne* değildir. Burada bütün olarak alıntılanması gereken 688-323'üncü parçanın son derece derin anlamı budur:

> "Ben nedir?
> Pencereden gelip geçene bakan bir insan; oradan geçiyorsam, o adamın bana bakmak için pencerede olduğunu söyleyebilir miyim? Hayır, çünkü o özel olarak beni düşünmez. Ama güzelliğinden ötürü birini seven, onu seviyor mudur gerçekten? Hayır, çünkü kişiyi öldürmeden güzelliği öldürecek olan çiçek hastalığı, onu artık sevmemesine yol açacaktır.
>
> Ve ben düşünme tarzım, belleğim için seviliyorsam, sevilen *ben* miyimdir? Hayır, çünkü ölmeden önce bu nitelikleri yitirebilirim. O halde bedende ve ruhta değilse, bu *ben* neresidir? Geçici olduklarına göre hiç de beni oluşturmayan bu nitelikler için değilse beden ya da ruh nasıl sevilir? Çünkü soyut bir şekilde bir kişinin ru-

124 "Bu sistem her şeyi tek başına hazzın kontrolüne sokar. Hazzı, iradelerimizin yegane devindirici gücü yapar. Onu âdeta bizim ruhlarımızın ruhu yapar. Haz, bu görüşe göre, kalplerimizin tek kuralıdır. [...] İşte Epikürosçularınkine göre daha utanç verici bir sistem! Gevşeyen ahlaktan yakınan tanrıbilimciler tarafından göklere çıkarılan bir sistem!" (Fenelon, *Instruction pastorale en forme de dialogue sur la grâce*, akt. E. Baudin, *a.g.e.*, c. II, s. 137; ayrıca bkz. H. Gouhier, *Conversion et apologétique*, bölüm IV, "*Voluptas cordis* et pur amur", özellikle s. 80 ve not 48).

hunun tözü ve ondaki birkaç nitelik mi sevilecektir? Bu olamaz ve yanlış olur. O halde asla kimse sevilmez, yalnızca nitelikler sevilir.

O halde görevleri ve sorumluluklarıyla kendine saygı duyulmasını sağlayanlarla artık alay edilmesin çünkü ancak geçici niteliklerinden ötürü birileri sevilmektedir."

Öyleyse sevgi nesnesi olarak ben tanımlanamaz ve kararsızdır: Sevilen asla *ben* değilimdir ve zaten sevilmeye layık değilimdir,[125] ayrıca ben benle aynı kalmaz.[126] Bu nedenledir ki sevgi değişkendir: Kendi gerçeğinden çok (o en azından her seferinde hoşuna gideni sevme kararlılığına sahiptir), hem seven öznenin hem sevilen nesnenin daha temel istikrarsızlığından ötürü. Proust'un tabiriyle gönlün süreksizlikleri, bireyin süreksizliğini işaret eder. Bu özellikle aşk tutkusu için geçerlidir: "Adam on yıl önce seviyor olduğu o kişiyi sevmiyor artık. Sanıyorum ki kadın artık o eski kadın değil, erkek de öyle. Erkek gençti ve kadın da; kadın artık başka biri olmuştur. Erkek, hâlâ o zamanki gibi olsaydı belki kadını hâlâ severdi."[127] Ama bu tüm alanlarda doğrudur. "Değişiyoruz. Artık aynı kişi değiliz";[128] "yirmi yaşındaki o ben, bu ben değildir."[129] Montagine gibi "var olmak"tan aynen kalmayı anlıyorsak, o halde "Tanrı'nın tek bir olduğunu"[130] söylemek gerekir, gerçekten de (Tanrı hiçbir şey yaratmamış gibi) başka hiçbir şey olmayacağından değil kuşkusuz, ama o "hakiki varlık",[131] "evrensel varlık",[132] sadece o "zorunlu, ezelî ve ebedî bir varlık"[133] olduğundandır. Bu, farklı olarak ben'in kendisinden başlayarak "hiçliğe dönecek olan her şeyi bir hiç olarak görmeye"[134] olanak verir, hatta bunu dayatır. Yalnızca "ben zorunlu bir varlık değilim"[135] değil, "sahip

125 *Pensées*, 421-477.

126 *A.g.e.*, 802-122.

127 *A.g.e.*, 673-123.

128 *A.g.e.*, 802-122.

129 *A.g.e.*, Le Guern baskısı, parça 771.

130 Montaigne, *Denemeler*, II, 12, s. 292. Yorumlanması güç bu metin hakkında, bkz. Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, Ed. De Mégare, 1987, reed., PUF, 1996, Bölüm III.

131 *Lettre à Gilberte*, 1 Nisan 1648, s. 273 b.

132 *Pensées*, 378-470 ve 423-277.

133 *A.g.e.*, 135-469.

134 *Sur la conversion du pécheur*, s. 290 a.

135 *Pensées*, 135-469.

olduğumuz azıcık varlık"[136] (düşünce yoluyla yine de aştığımız)[137] evrenin sonsuzluğuna ya da özelikle (bizi aşan ve anlayamadığımız) Tanrı'nın uçsuz bucaksız sonsuzluğuna kıyasla hiçbir şey gibidir. Bu bakımdan, Gouhier'nin dediği gibi, insan "göreli bir hiçliktir":[138] Kuşkusuz vardır, doğanın bir parçasıdır, o halde tamamen bir hiç değildir; ama hakiki bir varlık da değildir: (Yaratma yoluyla) kendisini Tanrı'yla birleştiren ve (düşüş yoluyla) ondan ayıran –ontolojik ve ahlaki– iki ilişkide kendisinin hiç gibi ya da neredeyse hiç gibi olduğunu görür. O halde göreli hiçlik olan insan iki kez hiçliktir: Hem "sonsuzun karşısında yok olan"[139] sonlu olarak hem de "hakiki varlık olan Tanrı'ya karşıt olduğu için"[140] günahkâr olarak.

Öz sevgiyi sahte sonsuza ve başarısızlığa mahkûm eden budur: Beni tatmin edemeyen ben'i severim yalnızca; o halde her zaman ancak hayal kırıklığına uğrayabilirim ve başka yerde, dünyada (şehvet) ya da Tanrı'da (ilâhî aşk), olduğum bu boşluğu maskeleyecek (eğlenme) ya da dolduracak (dine dönüş, Tanrı'nın lütfu) bir şey arayabilirim.

Tanrı önünde yok olma

Tanrı'nın lütfu ve eğlenmenin ikisi de olmadığında geriye ne kalır? Bir hiçlik deneyimi gibi olan sıkıntı. Pascal'a en güzel vurgularından birkaçını esinleyen tema gayet ünlüdür:

> "Sıkıntı. İnsan için, tutkusuz, işsiz, uğraşısız, uygulamasız, tam bir dinginlik içinde olmak kadar katlanılamaz bir şey yoktur. O zaman hiçliğini, boşvermişliğini, yetersizliğini, bağımlılığını, güçsüzlüğünü, boşluğunu hisseder. Derhal ruhunun derinliğinden sıkıntıyı, karanlığı, kederi, acıyı, küskünlüğü, umutsuzluğu çıkarır."

Eğlenme olduğunda, keder kaybolur[141] ama tatminsizlik olduğu gibi kalır.[142] Çünkü arzularımız sonsuzdur; yalnızca sonsuzluk –yal-

136 *A.g.e.*, 199-72, s. 527 a.

137 *A.g.e.*, 200-347.

138 *A.g.e.*, s. 42.

139 *Pensées*, 418-233, s. 550 a.

140 *Lettre à Gilberte*, 1 Nisan 1648, s. 273 b.

141 *A.g.e.*, 136-139, s. 518 a.

142 *A.g.e.*, 148-425.

nızca Tanrı– onları tatmin edebilir.[143] Bu bakımdan dine dönmenin *kendisi de bir hiçlik deneyimidir ama kendine özgü bir hiçlik deneyimidir*. Gouhier ya da Bérulle'ü izleyerek buna üçüncü hiçlik denebilir: kulun ontolojik hiçliği değil, günahkârın ahlaki hiçliği değil, Tanrı önünde yok olmanın tinsel hiçliğidir bu. Gouhier sorar: Çünkü Tanrı'nın lütfu "Tanrı önünde yok olma, Bérulle'ün bir yerde dediği gibi 'Tanrı'nın elinde bir hiç' haline gelme gücü değilse"[144] ne verir bize? Fikir Pascal'de de, özellikle "*Sur la conversion du pécheur* sayfalarının teşkil ettiği şu Tanrı önünde yok olma ile ilgili kitapçık(ta)"[145] görülür. Ne tür bir dönme söz konusudur? Sevginin dönüşmesi ve sevgi vasıtasıyla dönme söz konusudur: "Sevdiği her şeyin Tanrı önünde yok olduğunu kesin olarak gördüğünde" diye yazar Pascal, ruh adım adım "dünyaya olan sevgisinden", "Tanrı'dan daha sevilesi bir şey yoktur ve onu arzulamak ona sahip olmak ve onu reddetmek onu yitirmek olduğundan, o, ancak onu reddedenlerden mahrum bırakılabilir"[146] kanısına geçer. (Kuşkusuz O'nun bize olan sevgisinin sonucu olan) Tanrı'ya olan sevgi böylece olduğumuz bu boşluğu, geçici şeylerin maskelemek dışında bir şey yapamadığı bu boşluğu doldurur. Oysa bir boşluğu doldurmak, onu hem açığa vurmak hem ortadan kaldırmaktır; bu nedenle ruh, kendisini dolduran bir iyi bulduğu için neşe duyarken, "onun önünde yok olur ve kendisiyle ilgili çok bayağı, bu en iyiyle ilgili çok yüce bir fikir oluşturamadığından, hiçliğin en derinliklerine kadar inmek için yeniden çabalar."[147] Aynı şey, bu kadar açık bir şekilde *Düşünceler*'de de dile getirilmiştir: "Hakiki dine dönüş, bu evrensel varlık önünde yok olmaktan ibarettir!"[148] Bir hiçliği yok etmek? Evet: Çünkü bu hiçlik –ben– ancak kendini kendisi için sevdiği ölçüde vardır, böylece kendini tamamen şehvetin boşluğuna bırakır ve tersine, kendisini dolduran, kendisini seven, nihayet (ilâhî aşk olarak) onu kurtararak (öz sevgi olarak) onu ortadan

143 *A.g.e.*

144 *Conversion et apologétique*, s. 40. Bérulle ve bu "üç hiçlik türü" üzerine ayrıca bkz. aynı yazarın *L'Antihumanisme au XVIIe siècle* başlıklı yapıtı, Vrin, 1987, s. 45-49. Bérulle'ün, arkadaşı Saint-Cyran vasıtasıyla Port-Royal üzerindeki etkisi hakkında bkz. L. Cognet, *Le Jansénisme*, PUF, kol. "Que sais-je?", reed. 1985, s. 21-27.

145 H. Gouhier, *Conversion et apologétique*, s. 46.

146 *Sur la conversion du pécheur*, s. 290-291.

147 *A.g.e.*, s. 291 a.

148 *Pensées*, 378-470.

kaldıran, parçası olduğu "evrensel varlığı" ("ancak onda vardır, onun sayesinde ve onun için vardır")[149] sevmek için yalnızca kendini sevmeyi reddettiğinde, Tanrı'da yok olur. Bu İncil'in ruhudur: "Ardımdan gelmek isteyen, kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek; canını benim uğruma yitiren ise onu kazanacaktır..."[150] Bu Pascal'ın ruhudur, *Düşünceler*'i –neredeyse– açtığı şekliyle (en azından Lafuma ile birlikte "Sınıflandırılmış sayfalar" sırası izlenirse): "Ne yapmalıyım? Her yerde ancak karanlığı görüyorum. Hiç olduğuma mı inanacağım? Tanrı olduğuma mı inanacağım?"[151] Öz sevgi, daha önce görüldüğü gibi, seçeneklerin ikincisinden yanadır; iman ise, ilkinden yana. Seçim, putperestlik ile Çarmıh arasındadır[152] –olduğumu sandığım sahte tanrı ile olduğum hiçlik arasında. Beni ilkinden kurtaran, ikincisine yaklaştıran her şey iyidir– "çünkü ben yalnızca hiçliğimi bilmek isterim.".[153]

Olmak mı olmamak mı? Gerçekten de bütün mesele bu. Ama yalnızca Tanrı gerçekten *vardır*; o halde ancak onun dışında olmayı bırakmak koşuluyla onda olabilirim. Ancak (*ben* olarak) kendimi yok etmek koşuluyla (uzuv olarak) kendimi kurtarabilirim. Bu, kendini inkâr etme mistik temasıdır: İsa, "çarmıhta ölümde ve sefalette"[154] izlenmesi gereken yoldur. Ben'i kurtarmak? Daha ziyade onun boyunduruğundan çıkmak ve böylece kurtulmak. "Mesihle birlikte çarmıha gerildim. Artık ben yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor,"[155] diyordu Aziz Pavlus. Pascal kati bir ifadede söyleneni radikalleştirir: "Tanrı nerededir? Sizin olmadığınız yerdedir ve Tanrı'nın krallığı sizdedir."[156] Tanrı'nın krallığı bendedir, benim artık orada olmamam koşuluyla: Orada artık yalnızca Tanrı olması koşuluyla. Fénelon'un değilse de en azından François de Sales'in ya da Bérulle'ün çok uzağında değilmişiz gibi geliyor bana. XVII. yüzyıla egemen olan iki spiritüalite, (Janseniusçuluk'ta doruğuna ulaşan) Tanrı'nın lütfu ve (Quietizm'de doruğuna ulaşan) saf sevgi spiritüaliteleri önce iç

149 *A.g.e.*, 372-483.

150 Matta 16, 24-25; ayrıca bkz. Matta 10, 39, Luka 9, 24 ve Yuhanna 12, 25.

151 *Pensées*, 2-227.

152 *Lettre à Gilberte*, 1 Nisan 1648, s. 273 a.

153 *Pensées*, 656-372.

154 *A.g.e.*, 271-545.

155 *Galatyalılar*, 2, 19-20.

156 *Pensées*, 616-660.

içe geçmiştir;[157] hepimizin bildiği gibi, nihayetinde karşı karşıya gelmişlerse, biz Tanrı'dan ayrıldığımız ölçüde olmuştur bu. Biz gerçekten ondan ayrıldığımız için karşı karşıya gelmişlerdir: Saf sevgi, ben için imkânsızdır, dolayısıyla bu fâni dünyada imkânsızdır, diye itiraz edecektir kuşkusuz Pascal, Fénelon'a. Ama yine bu nedenle birbirlerine yaklaşırlar: yöneldikleri nihai hiçlikte ve birbirlerine kavuştukları yerde – Tanrı'da. Mükemmellik kuşkusuz ulaşılmazdır. Her tür dinginliği –ya da iç huzurunu– kınanası kılan budur.[158] Ama bizi daima onu umut etmeye mecbur eden de budur. İç huzurunun hatası selameti beklemek olacaktır; ondan vazgeçmek ise bir diğer vahim hata olacaktır. İnsan önce yalnızca kendini sever ve bu kötüdür (öz sevgi, şehvet); ardından ancak kendine olan sevgisinden ötürü, "ölçülü arzudan ötürü"[159] Tanrı'yı sever ve bu, Tanrı'nın yardımıyla şu anda muktedir olduğumuz tek iyidir (Tanrı'nın lütfu, dine dönme). Bununla birlikte bu iyi, hâlâ ehveni şerdir, daha doğrusu Tanrı'nın eğer isterse, onda olduğumda, beni benden kurtararak –Aziz Augustinus'un Aziz Pavlus'tan alıntı yaparak söylediği gibi, Tanrı "her şeyde her şey"[160] olduğunda– nihayet bana vereceği iyinin altında bir iyidir (iman henüz selamet değildir). Pascal'ın başka yerde yeniden ele aldığı bu formül,[161] *Düşünceler*'de yansımasını bulmuyor değildir: "Kendini diğerleriyle değil, benimle mukayese et. Kendini mukayese ettiklerinde beni bulmuyorsan, iğrenç birileriyle kendini mukayese ediyorsundur. Beni buluyorsan, mukayese et; ama neyi mukayese edeceksin? Seni mi sendeki beni mi? Eğer seniyse, bu iğrenç biridir; eğer beniyse, beni benle mukayese edersin. Ben her şeyde olan Tanrıyım."[162]

Teolojik antihümanizm:[163] İnsanlık değil, Tanrı ilke ve amaçtır;[164] insan değil, İsa "her şeyin yöneldiği merkezdir".[165] İnsan öznesi hatalarının ve yanlışlarının kaynağından başka bir şey değildir; bu yüzden

157 Bkz. H. Gouhier, *Conversion et apologetique*, s. 11.

158 *Lettre à Gilberte*, 1 Nisan 1648, s. 273 b.

159 *Ecrits sur la grâce*, III, s. 332 b.

160 *Cité de Dieu*, XIV, 23 (1. Konrintileler'den, 15, 28 alıntı yapılır).

161 *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, s. 310 b.

162 *Pensées*, 929-555.

163 Bkz. H. Gouhier'nin güzel kitabı, *L'Antihumanisme au XVIIe siècle, a.g.e.*

164 *Lettre à Gilberte*, 1 Nisan 1648, s. 273 a.

165 *Pensées*, 449-556, s. 558 a; ayrıca bkz. 388-740 ve 417-548.

kendimizden başka düşmanımız yoktur,[166] bu yüzden ben nefret edilesidir, [bizi] mahveden bu öz sevgi kaynağı"[167] yüzünden. Ne hakikat ne iyi bizdedir;[168] gerçek iyi nasıl olsun? Ben bizi Tanrı'dan ayırır; Tanrı bizi ben'den kurtarır. Pascal'ın dediği gibi, "Tanrı ile bizim aramızda alt edilemez bir karşıtlık" varsa,[169] kurtuluş ancak Tanrı'nın tarafında olabilir – o halde ben'in karşı tarafında. Öz sevginin tam karşıtı olan gerçek dinin meselesi budur.[170] "İnsanın Tanrı'ya bağlılığı insan beni öldürür," diye yazar Pascal.[171] Ama yalnızca Tanrı, olduğum bu hiçliği O'nun olduğu sonsuz varlık yapabilir.

Sevdiğimiz ve olduğumuz bu hiçlik dışında kaybedecek hiçbir şeyimiz yok – bahsin bütün anlamı budur.[172] Ama onu kaybetmek, aslında kendimizi kurtarmanın tek yoludur – Tanrı'nın lütfunun bütün anlamı budur.

Simon Weil'daki *hiçleşme* [*décréation*] geliyor akla: "Tanrım, hiçleşmeme izin verin..."[173] Pascal, bu yok oluşu göstermek için ("gerçek dine dönüş Tanrı önünde yok olmaktan ibarettir")[174] daha basit, daha sıradan, belki daha hayırlı bir ifade bulmuştur. Bunlar, *Memorial*'ın neredeyse son sözleridir: "Uysal ve tam bir feragat."[175]

Trajedi ve sevinç

Sonra? *Discours sur les passions de l'amour* mu? Bu metni, Pascal'ın sindirilmesiyle geçen yılların ardından, oldukça geç okudum. Onu keşfettiğimde ilk tepkim hayal kırıklığı ve bu nedenle de şüphecilik oldu. Pascal'da neredeyse her zaman olan, mor ışık gibi göz kamaştırıcı ve trajik olanı, hep uyandırdığı şu ürküntü ve hayranlık karışımını bu metnin hiçbir yerinde bulamadım ("Pascal'ın ürkütücü dehası" diyordu Chateaubriand: Evet, tam olarak böyle!) ve bu ustaca ve tâ-

166 *A.g.e.*, 433-783.
167 *A.g.e.*, 460-544.
168 *A.g.e.*, 149-430, s. 520 b.
169 *A.g.e.*, 378-470.
170 *A.g.e.*, 220-468, 271-545, 460-554...
171 *A.g.e.*, 1006.
172 *A.g.e.*, 418-233.
173 *Le Pesanteur et la Grâce*, s. 42.
174 *Pensées*, 378-470.
175 *A.g.e.*, 913, s. 618 b.; ayrıca bkz. 362-472.

li *Discours*'un onun olduğuna inanamıyordum. Sonrasında, tamamen öznel olan bu okur duygusu, Jean Mesnard'ın buraya almanın gereksiz olduğu, son derece ustalıklı güzel çözümlemeleriyle doğrulandı. Yalnızca esasa ilişkin bir şey söyleyeceğim. Bu *Discours*'u kısa bir süre önce yeniden okudum; buradan açığa çıkan, öncelikle Pascal'ın ruhunda pek olmayan tutkuların, özellikle de aşk tutkusunun bir övgüsüdür. Dünyevi döneminde dahi Pascal'ın örneğin şu yavan sözleri yazdığını hayal etmek güçtür: "Aşkla başlayan ve tutkuyla son bulan bir yaşam ne mutlu bir yaşamdır! Eğer birini seçmem gerekseydi, ilkini alırdım."[176] Ama aşk ile aklı bu şekilde karıştırabilmiş olduğunu *a fortiori* nasıl hayal etmeli[177]? Bir an olsun hiçliğini, egoizmini, yanılsamalarını ifşa etmeksizin bu derece uzun uzun ve bayağıca tutkuyla ilgilenmek? İlâhî aşktan bahsetmeksizin sevgiden konuşmak? Tanrı hakkında neredeyse hiçbir şey söylemeden, düşüşten ve günahtan bahsetmeden insandan konuşmak? Ve bütün bunları vasat olduğu kadar tatmin olmuş da olan, sıradan, nüktedan birinin şu sevecen hoşnutluğuyla yapmak? Buna inanamıyorum. Bu, *Discours*'un yazarının o veya bu bölümde gerçekten Pascal'la buluşmasını engellemiyor, mesela en dikkat çekicisi olan matematiksel akıl ile sezgisel akıl arasındaki ayrım noktasında.[178] Bir etki muhtemel görünmektedir, ama yalnızca bir etki: *Discours*'un yazarının *Düşünceler*'in yazarını okumuş ya da onunla tanışmış olmasını engelleyen bir şey yoktur; ikisinin aynı kişi olduklarını gösteren hiçbir şey yoktur ve bu bana düşünülmesi neredeyse imkânsız görünmektedir. Daha muğlak başka kesişmeler, mesela hazcılık,[179] sevginin her yerde mevcut oluşu[180] ya da kendisi dışında bir sevgi nesnesi arayışı[181] ile ilgili olanlar, kaynak ya da dönem ortaklığıyla açıklanabilir. Bu uyuşma noktaları, esasa ilişkin olarak, atfetme meselesinin önemini göreceleştirir: *Discours sur les passions de l'amour* Pascal'ın olsa dahi sözlerimizi çürütmeyecektir; yalnızca aşk tutkusu ile ilgili olarak Pascal'ın, başka yerde üzerinde fazla durmadan cinsel birleşmenin köleleştiriciliğinden ve

176 *Discours*..., s. 285 b.

177 *A.g.e.*, s. 288 b-289 a, krş. *Pensées*, 298-283, 423-277 ve 424-278.

178 *A.g.e.*, s. 286 a.

179 *A.g.e.*, s. 286 b ("İnsan haz için doğmuştur").

180 *A.g.e.*, s. 286 a ("İnsan her zaman sever ... insanın bu olmadan bir an yaşaması mümkün değildir").

181 *A.g.e.*, s. 286 a ("İnsan kendiyle kalmayı sevmez; bununla birlikte sever: Öyleyse sevilecek şeyi dışarıda araması gerekir").

hazzından[182] bahsettiği gibi yalnızca laf arasında şiddetinden ya da tatlılıklarından[183] bahsedeceği sonraki döneme kıyasla, önceleri daha hoşgörülü ve naif olduğunu gösterecektir. Bununla birlikte, yazarı kim olursa olsun bu *Discours*, bizim bildiğimiz Pascal için gerçekten önemli olan şey hakkında hiçbir şey söylemeyen ya da hemen hemen hiçbir şey söylemeyen tâli bir metindir: şehvet ve ilâhî aşk, düşüş ve kurtuluş, ben nefreti ve onun yok oluşu... Tersine, tüm bu konularda Pascal'ın düşüncesinin, yazarımızda her zaman olduğu gibi (bu bizi tatmin etmese de yalnızca kendimizi sevmeyi bildiğimizden) hem trajik ("Hıristiyanların Tanrısı bir sevgi Tanrısı"[184] olduğundan, gerçek din "yalnızca Tanrı sevgisinden ibaret olduğundan")[185] hem dinî bir felsefe olan sevgi felsefesi addedilebilecek şeyde şekillendiğini gördük. Janseniusçuluk'ta son derece önemli olan karşı konulmaz lütuf doktrini dahi, ilgilendiğimiz bakış açısından, sevginin her şeye kadirliğinin –doğaüstü olduğu için kuşkusuz eşsiz– bir durumundan başka bir şey değildir. Tanrı'nın sevdikleri ("onları, onların kendilerini sevdiklerinden daha çok sever")[186] bu sevgiye karşı koyamazlar; o halde karşılığında onlar da onu severler ve böylece hepsi de şehvete tâbi olan diğer "hazlarından" kurtulurlar.[187]

Kimse sevgiye direnemez: ne günahtaki kendinin sevgisine, ne lütuftaki Tanrı sevgisine. Bu nedenle "Tüm iman İsa'dan ve Adem'den ve tüm ahlak şehvetten ve Tanrı'nın lütfundan ibarettir":[188] Her şey verili ya da yolunu şaşırmış, sapmış ya da yön değiştirmiş sevgiden ibarettir. Bu, Pascal'a dair belki de normalde olandan biraz farklı bir vizyon vermektedir: (ustalıklı bir biçimde her ikisi de olmasına rağmen) daha az polemikçi ve daha az matematikçi bir Pascal, kuşkusuz daha hümanist değil (insan, sevginin ilkesi değildir ya da ancak günahta ilkesidir) ama daha insani, daha duyarlı, belki daha duygusal bir Pascal. Bununla birlikte yazdığı tamı tamına budur. Pascal'ın tanrısı "kalple hissedilen"[189] bir Tanrı'dır ve bize nüfuz eden ve bizi parça-

182 *Pensées*, 795-160.
183 *A.g.e.*, 746-11.
184 *A.g.e.*, 449-556, s. 558 a.
185 *A.g.e.*, 453-610, s. 559.
186 *A.g.e.*, 360-482.
187 *Ecrits sur la grâce*, III, s. 332.
188 *Pensées*, 226-523.
189 *A.g.e.*, 424-278.

layan üç düzenin her birine farklı şekilde de olsa sevgi hükmeder: bedensel haz sevgisinin egemen olduğu et düzeyi (*libido sentiendi*), bilgi sevgisinin egemen olduğu akıl düzeyi (*libido sciendi*), nihayet kibrin (*libido dominandi*) ya da ilâhî aşkın, diğer bir deyişle öz sevginin ya da Tanrı sevgisinin egemen olduğu kalp düzeyi.[190] Diğer ikisinin üzerinde olan bu üçüncü düzey ne onlara indirgenebilir ne de onları yönetebilir. Bizi en azından bu yaşamda sevgilerin ve sevgi nesnelerinin çokluğuna mahkûm eden budur. Yola çıktığımız yer burasıydı. Sevgi çoğuldur ve insanın kalbinde bulunan bu çokluk, erişilmez bir tatminde huzur bulmamızı sonsuza dek bize yasaklar: Şehvette herhangi bir iç huzur imkânsızdır[191] ve ilâhî aşkta, bu fâni dünyada mahkûm edilesi olacaktır.[192]

Kurtaran sevgidir, demiştik ve mahveden de sevgidir. Ama her iki durumdaki aynı sevgi değildir: Yalnızca Tanrı'nın bize olan sevgisi bizi kurtarır; yalnızca kendimize olan sevgimiz bizi mahveder. Bu iki sevgi soyutlama değildir. Bizim yaşamımızın kendisidirler, mutluluk ya da keder, günah ya da lütuf. Pascal'ın tanrısı bir soyutlama değildir; bu tanrı "İbrahim'in Tanrısıdır, İshak'ın Tanrısıdır, Yakup'un Tanrısıdır, filozofların ve bilgelerinki değil", tek tek her birimize seslenen "İsa'nın Tanrısıdır."[193] Ne demek için seslenir? Mesela hiçbir zaman heyecanlanmadan okuyamamış olduğum şu sözleri: "Can çekişirken seni düşünüyordum; o kan damlalarını senin için döktüm. [...] O veya bu kişiden daha fazla dostum sana. Senin kendi lekelerini sevmediğin kadar yürekten seviyorum seni."[194] Ben'in yok edilmesi kişinin yok olması değildir; Tanrı'da ve Tanrı tarafından kurtuluşudur – sevgide ve sevgi tarafından kurtuluşudur. Nasıl? Bu bir muamma. Ama biliyoruz ki "insan ancak sonsuzluk için yaratılmıştır";[195] dolayısıyla ne bu yaşam için ne kendisi için yaratılmıştır. Ne için yaratılmış-

190 *A.g.e.*, 298-283, 308-793, 933-460... Pascal'ın üç düzeni meselesi ve bunların üç şehvetle eklemlenmesi hakkında bkz. J. Mesnard, "Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées*", *Pascal, Thématique des Pensées*, L. M. Heller ve I.M. Richmond yönetiminde kolektif bir yapıt, Vrin, 1988, s. 29-55. Ayrıca bkz. Pascal'ın *Pensées sur la politique*'inin önsözüne yazdıklarım, A. Comte-Sponville tarafından seçilmiş ve sunulmuş metinler, Rivages Poche, kol. "Petite Bibliothèque", 1992.

191 *Pensées*, 136-139.

192 *Lettre à Gilberte*, 1 Nisan 1648, s. 273 b.

193 *Pensées*, 913, s. 618 b.

194 *A.g.e.*, 919-553.

195 *Préface sur le Traité du vide*, s. 231 b.

tır? Tanrı'nın Krallığı için – "ve Tanrı'nın her şeyde her şey olacağı bu krallık sonsuz olacaktır."[196]

Kurtaran da sevgidir, mahveden de sevgidir. Bu nedenle sevgi, diğer tümünün bağlı olduğu en önemli meseledir. Her şey ancak içine sevgi katılmasıyla ya da içinde sevgi bulunmasıyla "bir saatlik zahmete" değerdir, diyebiliriz rahatlıkla.[197] İçine kattığımızdan ya da insani şekilde aldığımızdan bir başka sevgi bulunabilir mi? Ben buna inanmıyorum ve Pascal'ın bir "ateş gecesinde" tecrübe ettiğini sandığı şey budur: "Sevinç, sevinç, sevinç, sevinç gözyaşları"[198] Belki de bu sevgi üzerine esas olanı söyler: Yoksunluk artık onu kuşatmadığında, sevgi bir sevinçtir ve hak edilmemiş bir armağan gibi –Tanrı'nın lütfu gibi– altüst edicidir.

196 *Abrégé...*, s. 310 b.

197 Krş. *Pensées*, 84-79.

198 *A.g.e.*, 913, s. 618 b. Sevme sevinci üzerine ayrıca bkz. 460-544.

2

"Hiçleşmek"

(Simone Weil'ın felsefesinde sevgi ve ölüm)

Başlangıçtan başlayalım. Bu tam bir başlangıç değildir çünkü olası tüm başlangıçlardan önce yer alır – her tür öncenin öncesinde.

Simone Weil'a göre başlangıçta ne vardı? Tanrı. Başlangıçta, yalnızca Tanrı vardı.

Bu, en azından hipotetik bir apaçıklıktır: Eğer Tanrı varsa, o, onları kendisi yarattığı için geri kalan her şeyden önce gelir. Aşkın bir Tanrı fikri, tanrının bu mutlak önceliğini varsayar ("Başlangıçta Söz vardı"). Dünya ya da doğa ancak sonra gelir ve yaratma denen şey budur.

Bununla birlikte bu "apaçıklık" Antik Yunan'a özgü değildir. "Yaratıcı Tanrı fikri akılcı değildir, yoksa Antik Yunanlılar bu fikirde olurdu" dedi bana bir gün Marcel Conche. Diyelim ki apaçık değil. Antik Yunanlıların Tanrısı yaratıcı değil: dünya ya da doğa, Antik Çağ'dakilerin çoğu için tanrı kadar ezelî. Kuşkusuz Platon bir tür yarı istisnadır (Demiurgos tam olarak yaratıcı tanrı değildir; biçimlendirilen bir dünya, tam olarak yaratılmamış bir dünya değildir). Ama Platon, Simone Weil onun hakkında ne düşünürse düşünsün,[1] tüm Antik Yunan değildir. Ve Aristoteles, Weil onun hakkında da ne düşünürse düşünsün, "Antik Yunan geleneğinin tümüyle dışında"[2] olmanın uzağındadır. Sonra Anaximandros ya da Empedokles, Herakleitos ya da Parmenides, Epikürosçular ya da Stoacılar'a ne demeli? Ezelî ve ebedî

1 Bkz. örneğin *La source grecque*, Gallimard, 1953, II, s. 67 ve devamı.

2 *A.g.e.*, s. 67.

bir dünya fikri Antik Yunan'a özgüdür. Yaratıcı tanrı fikri ise değildir. Yahudi-Hıristiyan düşüncesidir bu. Demek oluyor ki o ancak bizim için apaçıktır. "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı..." *Horresco referens*. Bu Antik Yunanlılardan değil. İncil'den değil. Bu, Simone Weil'ın kimi zaman şiddetle reddetmekten vazgeçmediği Eski Ahit'tendir (Yaradılış, 1). Her şeyden önce Antik Yunan'dan olduğunu ileri süren, Kutsal Kitap'tan ve onun intikamcı Tanrısından nefret eden, *İncil*leri – kelimenin yalnızca gerçek ya da anekdotik anlamında değil– Yunanca okuyan Simone Weil'ın bu Yaratıcı Tanrı düşüncesini, Antik Yunan'a değil Yahudiliğe ait bu düşünceyi böylesine tümüyle ve kesin olarak sahiplenmesi tuhaftır. Yaratıcı Tanrı fikrinin İncil'de de bulunduğu doğrudur, başta Yuhanna'nın öndeyişinde olmak üzere: "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı... Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı." Bu Simone Weil'ın da başlangıcıdır: Hıristiyanlığa ya da Yahudi-Hıristiyanlığa ait Yaratıcı Tanrı fikri – o halde, başlamayan ama sayesinde her şeyin başladığı Tanrı fikri. Aşkınlık ve ezelî ve ebedî oluş, Aziz Augustinus için olduğu gibi Weil için de yan yanadır. Başlangıçta yalnızca Tanrı vardı ya da daha doğrusu yalnızca Tanrı *var* (bunu, daha iyisi olmadığından geniş zamanda söylemek gerekir çünkü Tanrı zamandan önce gelir ve ondan sıyrılır). Bu ezelî ve ebedî ve yaratılmamış Tanrı geri kalan her şeyi yaratır.

Neden?

Hayır, "Tanrı neden?" değil, bu soru saçma ve boşuna olurdu (Tanrı, eğer varsa *causa sui*'dir: Neden Tanrı? Çünkü Tanrı) ama yaratma neden? Tanrı'dan başka bir şey neden? Dünya neden?

1. SEVGİ VE YARATMA

Bu, Simone Weil'ın gerçek başlangıcıdır, yani gerçekten, sonunda kendisine dönüşmek üzere Yahudi-Hıristiyan gelenekten (hepsinde geçerli olan yaratıcı Tanrı fikrinden) ayrıldığı nokta demek istiyorum. Kronolojik bir başlangıçtan bahsetmiyorum, ben biyograf değilim, problematik ve kavramsal bir başlangıçtan bahsediyorum. Simone Weil, filozofların çoğu gibi, bir problemle ve bir problemde başlar. Hangi problem? Şu: *Dünya neden?* Bundan ötürü Weil metafizikçidir. Ama bu problemi en başından itibaren özel bir Yaratıcı Tanrı problematiği içinde ele alır. Soru öncelikle ontolojik değil (Simone Weil, Leibniz ya da Heidegger gibi kendine neden hiçbir şey yerine bir şey var diye

sormaz), dinîdir (neden Tanrı'dan başka bir şey var?). Ontolojik sorunun yerindeliğini anlamıyor değildir. Ama onu daha önceden çözülmüş kabul eder: belki Leibniz tarafından, kuşkusuz Descartes tarafından, ama daha önce Platon tarafından. Neden hiçbir şey yerine bir şey var? Çünkü mutlak olarak zorunlu (Leibniz), mutlak olarak kusursuz ve sonsuz (Descartes), var olanlarınkinden tümüyle farklı bir anlamda da olsa (Platon'un "özün ötesinde", kendinde İyi'si)[3] özü var olmak olan ve bundan ötürü ancak daha hakiki, daha gerçek olan bir varlık var: Simon Weil'ın, diğer pek çoklarının ardından Tanrı dediği mutlak.

Tanrı neden dünyayı yarattı?

Varlığın olması bir problem değildir; bu onun tanımıdır. Zor olan, çok az ve çok kötü olan, dünyanın neden her şeye rağmen *var olduğunu* anlamaktır. Bu gnostik bir konudur. Tanrı bir apaçıklıktır. Dünya bir problem, bir acı, bir hapistir. Yalnızca Tanrı olsaydı çok daha kolay olacaktı! Biz olmasaydık çok daha iyi olacaktı, diye düşünür sanki, Simone Weil. Biz kötü olduğumuz için mi? Mesele bu değil. Çünkü Tanrı mümkün tüm iyi olduğu için. Bu onun özüne ait: sonsuzca sonsuz ve kusursuzca kusursuz bir varlık, onda eksik olan herhangi bir iyi, bütünün değerini artırmak için ona eklenebilecek herhangi bir iyi düşünülemez. Bazen öğretmenler kapasiteli ama tembel bir öğrencinin dosyasına, "Daha iyisini yapabilir," yazar. Ama Tanrı, Tanrı'dan daha iyi yapamaz – yaptığından daha iyisini yapamayacağı anlamında değil (en azından soyut bir şekilde bizimkinden daha iyi bir dünya tasarlanabilir) ama *olduğu* sonsuz İyiden daha iyisini yapamayacağı şeklindeki başka türlü radikal bir anlamda (Tanrı'dan daha üstün biri – Tanrı ve dünyanın toplamı bile– soyut bir şekilde dahi düşünülemez). Bu durumda Tanrı için mantıklı olan hiçbir şey yapmamak olacaktır, kendinden başka hiçbir şey yapmamak, hiçbir şey yaratmamak demek istiyorum. Avare bir Tanrı? Hayır değil. Aristoteles'inki gibi, kendiyle ve kendi kusursuzluğuyla yetinen bir Tanrı. Bundan âlâ ne hayal edilebilir? Eğer Tanrı var olmak dışında bir şey yapmasaydı, öyle görünüyor ki her şey iyi olacaktı; yalnızca Tanrı olacaktı; yalnızca sonsuz, mutlak ve kusursuz İyi olacaktı.

Ama biz olduğumuza göre Tanrı bir şey –kendisinden başka bir şey– yaptı. Neden? Gerçek gizem budur. Tanrı neden dünyayı yarattı?

3 *République*, VI, 509 b.

Bu meseleyle ilgili en açık metin kuşkusuz 1942 tarihli "Formes de l'amour implicite de Dieu"[4] (Zımni Tanrı Sevgisinin Biçimleri) başlıklı metindir. Orada kötülük ele alınmaktadır, kuşkusuz bu bir tesadüf değildir. Pek çok Hıristiyan yazara göre Simone Weil'ın eşsizliği, kötülüğün gerçekliğini ne yadsıması, ne azaltması, onda, bir tabloda kontrast etkisiyle bütünün parlaklığını öne çıkaracak biraz koyu bir leke gibi bir detay görmemesidir. Bedbahtlığı ciddiye alır. Onda "ayrı, özgün, indirgenemez bir şey"[5] görür. Kötülüğü ciddiye alır. Seyreden estetin değil, acı çeken masumun tarafındadır çünkü.[6] Leibniz'in karşı tarafındadır: "Tanrı mümkün olan en iyi dünyayı değil, iyiliğin ve kötülüğün tüm derecelerini kapsayan bir dünya yarattı. Biz dünyanın mümkün olan en kötüde olduğu noktadayız. Çünkü bunun ötesi [bitkinlerde ve hayvanlarda] kötülüğün masumiyet haline geldiği derecedir."[7]

Kötülük neden? Tüm teodisenin geleneksel sorusu budur. "*Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*"[8] Simone Weil bunun üzerinde çok durmaz. Bana dinî açıdan gerçekten aydınlatıcı görünen tek yanıt olan yanıtını özetleyelim.

Dünyada neden kötülük vardır? Çünkü dünya Tanrı değildir. O halde çünkü dünya dünyadır. Mümkün olan tüm iyi, zaten Tanrı'da gerçekleşmiştir. Öyleyse Tanrı iyiyi *yaratamaz* (çünkü o iyi*dir*). Ancak kendisinden başka bir şey yaratabilir (kendini yaratmak, hiçbir şey yaratmamak olacaktır). O halde ancak O'ndan daha az iyi olanı,

---

4 Simone Weil "Formes de l'amour implicite de Dieu", 1942, s. 718-762, Ouvres, Gallimard, kol. "Quarto", 1999. Aynı metin her zamanki gibi *Attente de Dieu*'de yayımlanmıştır, La Colombe, 1950, reed. Fayard, "Livre de vie", 1966.

5 "L'amour de Dieu et le malheur", 1942, *Œuvres*, s. 693 (*Attente...*, s. 98).

6 *La Pesanteur et la Grâce* (bundan sonra *PG* yazacağım), Plon, 1948, "Le mal", 1979, 10-18 baskısı s. 77. Simone Weil'ın *Cahiers*'lerine dayanarak Gustave Thibon tarafından bir araya getirilen bu metin derlemesi onun ününe büyük katkı yapmıştır ve kusurlarına rağmen, yapıtına erişmenin en iyi yollarından biri olarak kalmaktadır. Ama *Cahiers*'lerin metni, Gallimard'ın *Œuvres complètes*'inde daha güvenilirdir.

7 PG, "Le mal", s. 84 (ya da Cahiers, *Œuvres Complètes*, Gallimard, t. IV, cilt 3, s. 345 [bundan sonra *OC* yazacağım, VI, 3, s. 345]. Leibniz'le karşıtlıkla ilgili olarak ayrıca bkz. PG, "La Croix", s. 95 ya da *OC, a.g.e.*, s. 115: "Bu bir anlamda Leibniz'in düşüncesinin tam olarak tersidir. Bu kuşkusuz Tanrı'nın yüceliğiyle daha bağdaşırdır çünkü olası dünyaların en iyisini yapmışsa, pek az şey yapabildiği içindir bu."

8 Leibniz, *Théodicée*, I, 20. (Eğer Tanrı varsa, kötülük nereden geliyor? Eğer yoksa, iyilik nereden geliyor?).

İyiden daha az iyi olanı yaratabilir. Uçlaştırıldığında böyledir ve Simone Weil'ın dehasını fazlasıyla açığa çıkardığını düşündüğüm bir paradokstur bu: *Tanrı ancak kötülük yaratabilmiştir.*

Simone Weil'ın dediği gibi, bu nedenle Tanrı "yapabileceği her yerde buyurmaz". Yapabileceği her yerde, yani her yerde buyursaydı, yalnızca Tanrı olurdu, dünya olmazdı:

> "Bu dünyanın gözlemlenmesi daha emin bir başka kanıttır. Dünyada saf iyi hiçbir yerde bulunmaz. Ya Tanrı her şeye kadir değildir ya tamamen iyi değildir ya da yapabileceği her yerde buyurmuyordur. Böylece bu dünyada kötülüğün varlığı, Tanrı'nın gerçekliğine karşı bir kanıt olmanın uzağında, onu hakikati içinde bize gösterendir."[9]

Hakikati içinde? Bu ne demektir? Bu, Tanrı olan aşkınlığı içinde, o halde ayrıca bizim için dünya olan yokluğu, mesafesi, (kudretinin zıddı değil, onu uygulamayı reddi olan) gönüllü zayıflığı, *geri çekilmesi* içinde de demektir. Tanrı iyiyi yaratamaz (bu kendini yaratmak, öyleyse hiçbir şey yaratmamak olacaktır). Ancak kötüyü ya da daha az iyi olanı yaratabilir. Ama nasıl? Geri çekilerek, diye açıklar Simone Weil. Tanrı'nın geri çekildiği yerde geriye ne kalır? Tanrı'nın yokluğu: dünya. Öyleyse Tanrı'dan azı; öyleyse İyi'den daha az iyi; öyleyse kötülük.[10] Denizin çekildiği kumsal gibi. Yaratma, Tanrı'nın geri çekilmesidir; dünya, Tanrı'nın çekildiği alandır. Bu nedenle dünya Tanrı'ya benzer (güzelliği bundandır) ama çukurdur, tıpkı sular çekildiğinde, kendisini biçimlendiren ve terk eden Okyanus'a benzeyen kıyı gibi: Dünya, orada olmayan Tanrı'nın izidir, ortadan kalkan mevcudiyetinin boşluğudur – tıpkı sular çekildiğinde, artık orada olmayan ama hâlihazırda var olan, gözle görülebilir olan suyun yokluğunun, ıslak kumda iz bırakması gibi... Simone Weil şöyle devam ediyor:

> "Yaratma Tanrı açısından kendisinin yayılması değil, geri çekilme, feragat etme edimidir. Tanrı ve tüm yarattıkları, tek başına Tanrı'nın gerisinde bir şeydir. Tanrı bu azalmayı kabul etmiştir. Kendisinden varlığın bir kısmını boşaltmıştır. Bu tanrısallık ediminde zaten kendisinden boşalmıştır; bu nedenle Aziz Yuhanna

9 "Formes de l'amour implicite de Dieu", *Œuvres*, s. 723 (*Attente de Dieu*'nün Fayard baskısında s. 131).

10 "Tanrı'nın yokluğu, kötülüğe tekabül eden tanrısal mevcudiyet biçimidir – hissedilen yokluk. Bir kişide Tanrı yoksa, onun yokluğunu duyamaz" (*PG*, "Le moi", s. 36; *OC*, VI, 2, s. 468).

dünya yaratıldığında kuzunun boğazlandığını söyler. Tanrı kendisi dışında ve kendisinden çok daha az değerli şeylerin var olmasına izin vermiştir. Yaratma edimiyle kendisini yadsımıştır..."[11]

Burada problemin yer değiştirdiği görülür. Güçlük artık kötülüğün neden var olduğunu anlamak değildir. Dünya Tanrı olmadığından kötülük zorunlu olarak dünyada mevcuttur: Dünyada kötülük var olmasaydı, yalnızca iyi var olacaktı; ama yalnızca iyi var olsaydı, yalnızca Tanrı var olacaktı (çünkü O olanaklı tüm iyidir) ve dünya var olmayacaktı. Güçlük artık *neden kötülüğün var olduğunu* anlamak değil, *dünyanın neden var olduğunu* anlamaktır. Tanrı'nın O'ndan daha az iyi-yi yaratabildiği (bu durumda zorunlu olarak kötülüğü kapsayan, kusurlu bir varlık) kavranabilir. Ama bu durumda, öyle görünüyor ki hiçbir şey yaratmaması daha iyi olurdu. Tanrı ve yaratılan "tek başına Tanrı'nın gerisinde"[12] ise, eğer dünya ancak içerdiği ve (Tanrı'dan başka olarak) kendisini tanımlayan kötülük ile var oluyorsa, dünyanın var olmaması daha iyi olacaktır. Ama bu durumda Tanrı onu neden yaratmıştır?

Simone Weil'ın yanıtı bizi konumuza, yani sevgiye ve ölüme götüren iki cümleden oluşur: "Tanrı sevgiyle, sevgi için yaratmıştır. Tanrı sevginin kendisinden ve sevginin yollarından başka bir şey yaratmamıştır."[13]

Tanrı hangi sevgidir?

Bu kuşkusuz her zamanki yanıtlardan biridir. Geriye onu anlamak kalır ve Simone Weil bunda bize yardımcı olur.

Tanrı "sevgiyle, sevgi için" yarattı ise, hangi sevgi söz konusudur?

Bu, *Şölen*'deki Platoncu *eros* olamaz çünkü bu *eros* yoksunluktur – oysa Tanrı tanım gereği hiçbir şeyden yoksun değildir. Erotik bir Tanrı sevgisi varsa, bizdeki nesnesi Tanrı olan sevgidir bu: Tanrı'nın yokluğunu duyarız ama bu sevgi bizim kurtuluşumuzdan çok mahvımızı, bizdeki mevcudiyeti de olan, onun bize olan mesafesinden çok bizim ona olan mesafemizi gösterir. "Bir iple düşsel Tanrı'ya, kendisine

11 "Formes..." *Œuvres*, s. 723-724 (*Attente...*, s. 131). Ayrıca bkz. G. Kempfner'in aydınlatıcı yorumları, *La Philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, 1960 (reed. Falicon, Nataraj, 1996), II. bölüm.

12 *Formes...*, *Œuvres*, s. 723-724 (*Attente...*, s. 131).

13 "L'amour de Dieu et le malheur", s. 697, *Œuvres* (*Attente...*, s. 106).

olan sevginin bağlılık da olduğu Tanrı'ya bağlanılmıştır"[14] – bir sahte Tanrı'nın eksikliğine tutsak olunmuştur.

Bu, Aristotelesçi *philia* da olamaz çünkü o ek bir sevinçtir ("Sevmek, sevinç duymaktır"),[15] Spinozacı sevgi de değildir çünkü o daha üst bir kusursuzluğa geçiştir[16] – oysa Tanrı'nın sevinci ve kusursuzluğu sonsuz olduğundan ("Tanrı'da gerçekten kusursuz ve sonsuz bir sevinç vardır")[17] daha da artamaz. Zaten kim Tanrı'nın dostu olduğunu ileri sürecektir? Aristoteles bu fikri gülünç buluyordu. Simone Weil kuşkusuz bu konuda ona katılacaktır – "dostluk için ruhunu satacak"[18] olan ve kendini bu rüyayı da bozmaya vermiş olan Simone Weil...[19]

Tanrı'daki sevgi, doldurulması gereken bir eksiklik değildir, kudretinde bir artışı ifade edecek ek bir sevinç de değildir. Oysa sadece bu iki doğal sevgi bize verilmiştir. Yoksunluk ya da güç. Tutku ya da sevinç. *Eros* ya da *philia*. Platon ya da Aristoteles. O halde Tanrı sevgisi (*agapè*) doğaüstüdür.

> "Formes de l'amour implicite de Dieu" metnini yeniden ele alalım. Biraz uzun ama yorumlamayı denemeden önce onu alıntılamak gerekiyor. Zaten o da "Tukididis'in birkaç olağanüstü satırının" yorumudur. Bu, bugün insanlığa karşı suç addedilecek şeyin tarihidir:
>
> 'Sparta ile savaş halindeki Atinalılar, çok eskilerden beri Sparta'yla müttefik olan ve o zamana kadar tarafsız kalmış olan küçük Milos Adası sakinlerini kendilerine katılmaya zorlamak istiyordu. Miloslular Atina'nın ültimatomu karşısında boş yere adalet talep edip, şehirlerinin kadimliği hürmetine merhamet dilediler. Boyun eğmek istemediklerinden, Atinalılar siteyi yerle bir ettiler, tüm erkekleri öldürdüler, kadın ve çocukları köle olarak sattılar.'

14 *OC*, VI, 2, s. 451 (PG, "Amour", s. 70).

15 Aristoteles, *Ethique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 37-38 (çev. Décarie, s. 162).

16 *Ethique*, III, duygulanımların tanımı 2 ve 6.

17 *OC*, VI, 2, s. 459 (*PG*, "Décréation", s. 46). Ayrıca bkz. s. 374 (PG, s. 143): "Tanrı'da sürekli kusursuz bir sevinç olduğundan, bende hiçbir zaman sevinç olmamasının ne önemi var?"

18 *OC*, VI, 1, s. 142 (PG, "Amour", s. 72). Dostluk, dünya ve komşu sevgisi olarak, ancak dolaylı ya da zımni olarak Tanrı'ya yönelebilir: "Formes de l'amour implicite de Dieu", *Œuvres*, s. 719 (*Attente...*, s. 123).

19 *OC*, VI, 1, s. 144 ya da *PG*, *a.g.e.*, s. 72: "Tüm dostluk düşleri bozulmayı hak ediyor". Ayrıca bkz. s. 114 (*PG*, s. 157): "*Asla* dostluğu aramamak".

Söz konusu satırlarda Tukididis bu Atinalılar adına konuşmaktadır. Ültimatomlarının doğru olduğunu kanıtlamaya çalışmayacaklarını söyleyerek başlarlar.

'Daha ziyade mümkün olanı konuşalım... Bizim gibi siz de biliyorsunuz: İnsan aklı böyledir, doğru olan yalnızca iki taraf açısından da eşit zorunluluktaysa incelenir. Ama bir güçlü ve bir zayıf varsa, mümkün olan ilki tarafından dayatılır ve ikincisi tarafından kabul edilir.'

Miloslular savaş halinde davalarının haklılığından ötürü tanrıların kendileriyle birlikte olacaklarını söylerler. Atinalılar bunu varsaymak için hiçbir neden görmedikleri yanıtını verirler.

'Tanrılara karşı inanca, insanlara karşı, her zaman doğanın gereği olarak herkesin gücünün yettiği yerde buyurduğu kesin gerçeğe sahibiz. Bu yasayı biz koymadık, ilk uygulayan da biz değiliz; biz bu yasayı konmuş olarak bulduk, her zaman sürecekmiş gibi muhafaza ediyoruz ve bu nedenle de uyguluyoruz. Sizin de tüm diğerleri gibi aynı güç düzeyine ulaşınca aynı şekilde hareket edeceğinizi biliyoruz.'

Adaletsizliğin kavranışındaki bu zekâ parlaklığı, ilâhî aşkınkinin hemen altında bir ışıktır. İlâhî aşkın var olmuş olduğu ama yavaş yavaş söndüğü yerde bir süre devam eden bir aydınlıktır bu. Bunun aşağısında, güçlünün samimiyetle davasının zayıfınkinden daha doğru olduğuna inandığı karanlık vardır. Romalıların ve Yahudilerin durumu budur."[20]

Korkudan mı yoksa hayranlıktan mı tam bilemeden hep titreyerek okumuş olduğum bir metindir bu. Bu durumda her ikisi de doğrulanmıştır. İnsanların tarihinin gözler önüne serilen hakikati karşısında korku. Antik Yunanlıların açık görüşlülüğü ve daha çok belki de son paragrafta anlaşılmasına olanak verdiği ilâhî aşkın ışığı olan Weilci ışık karşısında hayranlık.

Ana nokta, Simone Weil'ın sık sık, kimi zaman farklı çevirilerden alıntıladığı Tukididis'in cümlesinde yer alır: "Her zaman doğanın bir gereği olarak herkes yapabildiği her yerde buyurur." Bu *conatus* mantığıdır; gücün mantığıdır; maddenin ve yaşamın mantığıdır. Kötülüğün mantığı? Mutlaka değil çünkü belirli bir adalet, hatta belirli bir mutluluk oradan kendi payını alabilir. Ama dengedeki terazi sembo-

20 "Formes...", *Œuvres*, s. 721-722 (*Attente...* s. 126-127). Tukididis'in metni *Histoire de la guerre du Peloponnèse*, V, 104-105.

lüyle ifade edilen bir doğal adalet ("eşit güç ilişkisi imajı")[21] ve galip gelenlerin doğal mutluluğu. Bunun için bir Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Tanrı ancak "eşitsiz güç ilişkisinde eğer üstün konumda bulunuluyorsa, sanki eşitlik varmışçasına davranmaktan ibaret olan" "doğaüstü adalet erdemi"nde kendini gösterir ve bu "her konuda, en küçük vurgu ve tutum detayları da dahil böyledir, çünkü bir detay, bu durumda doğal olarak kendisininki olan maddenin halinin altında olanı reddetmeye yetebilir."[22] Kendi gücünü sınırlayan ya da daha doğrusu ancak onu uygulamayı reddederek açığa çıkaran bu erdeme seve seve uysallık (şiddetin karşıtı) diyeceğim; ama bu onu düşünmekten ziyade betimlemek olacaktır. Daha fazlasını talep eden Simone Weil buna *sevgi* ya da *ilâhî aşk* –ya da *Tanrı*– der. Yine Tukididis'ten hareketle, *Cahiers*'sinde buna geri döner:

> "'Geleneksel olarak tanrılar konusuna inanıyoruz ve insanlar konusunda tecrübeyle, doğanın gereği olarak her zaman her varlığın sahip olduğu tüm gücü uyguladığını görüyoruz' (Tukididis).
>
> Ruh tıpkı gaz gibi kendisine verilen alanın tamamını kaplamaya yönelir. Büzülüp boşluk bırakan bir gaz, entropi yasasına aykırı olacaktır.
>
> Hıristiyanların Tanrısı için durum böyle değildir. Yehova *doğal* bir Tanrı iken, Hıristiyanların Tanrısı *doğaüstü* bir Tanrı'dır.
>
> Sahip olunan tüm gücü uygulamamak, boşluğa dayanmaktır.
>
> Bu tüm doğa yasalarına aykırıdır: Yalnızca Tanrı'nın lütfu bunu yapabilir."[23]

Doğanın mantığı: *conatus* mantığı, gücün mantığı, sonsuz genişleme, yer çekimi ya da savaş mantığıdır – entropi mantığıdır.

Ya da Tanrı'nın lütfunun mantığıdır: Uysallık ve geri çekilme mantığı – ilâhî aşk mantığıdır.

Simone Weil devam eder:

> "Doğaüstü adalet erdemi [...] mükemmel bir Hıristiyanlık erdemidir. Gerçek Tanrı her şeye kadir olarak, ama yapabileceği her yerde buyurmayan olarak düşünülen Tanrı'dır çünkü ancak gökte ya da bu dünyada giz içinde bulunur.

---

21 *A.g.e.*, s. 722 (*Attente...*, s. 129).

22 *A.g.e.*

23 OC, VI, 2, s. 211, 266 ve 284 (burada *PG* sırasındayım, "Accepter le vide", s. 20).

Miloslulari katleden Atinalıların Tanrılarının böylesi bir Tanrı hakkında artık hiçbir fikri yoktur."[24]

Haklı mıydılar? Haksız mı? Haksızdılar:

> "Hatalarını kanıtlayan, öncelikle kendi beyanlarının aksine, çok nadiren de olsa bir insanın fedakârlık gereği yapabildiği yerde buyurmaktan geri durduğu olur. İnsan için olanaklı olan Tanrı için olanaklıdır.
>
> Örneklere itiraz edilebilir. Ama o veya bu örnekte salt fedakârlığın söz konusu olduğu kanıtlanabiliyorsa, bu fedakârlığa genel olarak hayranlık duyulacağı kesindir. İnsanda hayranlık uyandırıcı olan her şey Tanrı için olanaklıdır."[25]

Az önce alıntılamış olduğum, kötülük ve geri çekilme olarak yaratma ile ilgili ve şimdi daha iyi anlayabildiğimiz paragraf buraya giriyor.

Kötülüğün varlığını nasıl açıklamalı? Simone Weil üç varsayım ileri sürüyordu. "Ya Tanrı her şeye kadir değil ya tamamen iyi değil ya da yapabileceği her yerde buyurmuyor." İlk iki varsayım, ateizm lehine alışılagelmiş argümanlar arasındadır. Kötülük mevcuttur: O halde Tanrı her şeye kadir değildir ya da tamamen iyi değildir – oysa tamamen iyi ve her şeye kadir olmayan bir Tanrı Tanrı değildir; o halde Tanrı yoktur. Ama Simone Weil tabii ki üçüncü hipotezi seçer: Tanrı pekâlâ her şeye kadirdir ve tümüyle iyidir (pekâlâ Tanrı'dır) ama "yapabildiği her yerde buyurmaz". Neden? Sevgiden, sevgi için. Ama bu, gücünü azamide uygulamayı reddeden bir sevgidir. Bu yönüyle doğaüstü bir sevgidir:

> "Tanrı'nın bu feragatini, bu gönüllü mesafesini, gönüllü silinişini, bariz yokluğunu ve bu dünyadaki gizli mevcudiyetini tasavvur etmiş olan dinler, hakiki dindir, büyük Vahyin farklı dillere çevirisidir. Tanrısallığı yapabildiği her yerde buyuran olarak betimleyen dinler yanlıştır. Tek tanrılı olsalar da putlaştırıcıdırlar."[26]

(Ötekini) sevmek, (kendinden) feragat etmektir. Güçlerini sonuna kadar uygulamayı reddeden ebeveynler böyle yapar. Uysallık, incelik, sevgi – geri çekilme. Ebeveynler açısından mümkün olan Tanrı için de mümkündür.

---

24 *Formes...* Œuvres, s. 722-723 (*Attente...*, s. 129-130).

25 *A.g.e.*

26 "Formes...", Œuvres, s. 724 (*Attente...*, s. 172).

Gerçekten birbirlerini sevdiklerinde, diğerini arzulamakla ya da kendilerini sevmekle yetinmediklerinde sevgililerin de uysallığı.

Tanrı'nın uysallığı: Tanrı sevgisi – ilâhî aşk.

Bu sevgi gücün karşıtıdır ya da daha doğrusu (çünkü gücün karşıtı zayıflıktır ve bu sevgi zayıf değildir) şiddetin karşıtıdır. Sevgi, zorla uygulanmayı reddeden bir güçtür: "Sevgi her şeye razı olur ve ancak razı olanlara buyurur. Sevgi feragattir. Tanrı feragattir."[27] Tukididis'in tersidir bu. *Conatus*'un tersidir. Güç istencinin tersidir. Bu bakımdan Simone Weil hem (sık andığı ama pek az yararlandığı) Spinoza'nın hem (neredeyse hiç anmadığı)[28] Nietzsche'nin tersidir, onların yerine tüm bunları düşünür: Tek başına düşünüldüğünde doğanın hakikatini söylerler, (insandaki) kötülüğün ve (her şeydeki) zorunluluğun hakikatini söylerlerken, Simone Weil tüm bunların yanında sevginin, Tanrı'nın lütfunun, İyi'nin, Tanrı'nın doğaüstü hakikatini de söyler. Spinozacılık: doğanın putlaştırılması. Nietzschecilik: gücün putlaştırılması. Hıristiyanlık: hakiki din, yok olan, sevecen ve çarmıha gerilmiş Tanrı'nın dini. Bu meselenin önemini ve Simone Weil'in bulunduğu zirveyi yeterince gösterir. Bu zirve Tanrı'dır. Orada yaşamanın imkânsızlığıyla onu düşünür.

Sevgi ve ızdırap

Tanrı için yaratmak, varlığa varlık katmak değildir: O'ndan başka bir şeyin var olabilmesi amacıyla olduğu varlığı geri çekmektir. "Yaratma, Çile, Ökaristi... Hep bu geri çekilme hareketi. Bu hareket, sevgidir."[29]

Bu, teolojide gayet iyi bilinen, özellikle Filipililer'e Mektup'ta bulunan (İsa, ete kemiğe büründüğünde, "yüceliğinden soyunmuştur") *yüceliğinden soyunma* ya da *kenosis* temasıdır. Ama Simone Weil ona

---

27 *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950, s. 267.

28 Simone Weil ile Spinoza arasındaki ilişki hakkında, bkz. benim "Le Dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza)" başlıklı makalem, *Cahiers Simone Weil*, cilt XIV, no. 3, Eylül 1991, s. 213-233. Nietzsche ile arasındaki ilişki hakkında bkz. Monique Broc-Lapeyre'in makalesi "Simone Weil et son refus de Nietzsche", *Cahiers Simone Weil*, cilt III, no 1, Mart 1980, s. 19-32. Simone Weil, Nietzsche'yi, yazılı olarak bir kez kardeşi André Weil'a yazdığı mektupta anmış görünür: Nietzsche'nin, kendisinde düşündüğü şeyleri dile getirdiğinde dahi kendisinde uyandırdığı "neredeyse fiziki ve karşı konulmaz iğrenme"yi belirtir (*Sur la science*, Gallimard, 1966, s. 231 ve 240; Monique Broc-Lapeyre tarafından aktarılan metin).

29 *La Connaissance surnaturelle*, s. 26.

en büyük gücünü verir ve sürekli oraya geri döner. "Tanrı yüceliğinden soyundu. Bu sözcük hem Yaratmayı hem de Çile ile Enkarnasyonu kapsar."[30]

Burada, (dışarıdan) dayatılan ve (içeride) yaşanan bir kenosis gibi olan ıstırapla buluşulur. Simone Weil, daha önce birkaç cümlesini aktarmış olduğum ama şimdi daha kesintisiz bir şekilde yeniden alıntılamak istediğim "L'amour de Dieu et le malheur" metninin bir bölümünde bu konudaki görüşlerini ifade eder. Bu, Simone Weil'ın düşüncesinin ve dehasının yoğunlaştığı metinlerden biridir:

> "Istırabın varlığı, onu ancak bir mesafe gibi görerek kabul edilebilir.
>
> Tanrı sevgiyle, sevgi için yaratmıştır. Tanrı sevginin kendisinden ve sevginin yollarından başka bir şey yaratmamıştır. Sevginin tüm biçimlerini yaratmıştır. Tüm olası mesafelerde sevgiye muktedir varlıklar yaratmıştır. Başka hiç kimse bunu yapamayacağı için kendisi azami uzaklığa, sonsuz uzaklığa gitmiştir. Tanrı ile Tanrı arasındaki bu sonsuz mesafe, en büyük kahır, başka hiçbirinin yaklaşamadığı acı, sevginin mucizesi, çarmıha gerilmedir. Hiçbir şey lanetlenen kadar Tanrı'dan uzak olamaz.
>
> Yüce sevginin, üzerine yüce birlik bağını koyduğu bu kahır, sessizliğin derinliklerinde, iki ayrı ve iç içe geçen nota gibi, saf ve yürek parçalayıcı bir uyum gibi evren boyunca sürekli olarak çınlamaktadır. Tanrı'nın sözü budur. Tüm yaratılan onun titreşiminden başka bir şey değildir. İnsan müziği en saf haliyle ruhumuzu yatıştırdığında, bu müziğin içinden duyduğumuz budur. Sessizliği dinlemeyi öğrendiğimizde, onun içinden daha belirgin bir şekilde yakaladığımız budur.
>
> Sevgide sebat edenler, ıstırabın kendilerinde yol açtığı güçten düşüşün derinliklerinde bu notayı duyarlar. Bu andan itibaren artık hiçbir kuşkuları olamaz.
>
> Istıraba uğrayan insanlar Çarmıh'ın dibindedir, neredeyse Tanrı'ya en uzak mesafede. Günahın daha uzak bir mesafe olduğuna inanmak gerekmez. Günah bir mesafe değildir. Bakışın yanlış bir yöne yönelmesidir."[31]

---

30 *A.g.e.*, s. 68. Bkz. Defter VI, s. 907, *Œuvres*: "Onu sevmek için *Tanrı'yı tanrısallığından soymaya* mecburuz. İnsan olarak tanrısallığından, ardından ölü vücut (ekmek ve şarap), madde olarak insanlığından soyundu."

31 "L'amour de Dieu et le malheur", *Œuvres*, s. 697 (*Attente...*, s. 106-107).

Gücünden feragat eden Tanrı teması yalnızca Filipililer'e Mektup'ta yoktur. "Arındırıcı ateizm" dediği şeyi başka herkesten daha iyi betimleyen Simone Weil'ın hocasından da vardır. Elbette Alain'i, Hıristiyanların Tanrısı hakkında en iyi konuşmuş olan şu inançsızı kast ediyorum:

> "Bana hâlâ her şeye kadir tanrıdan bahsediliyorsa, ben onun bir pagan tanrısı, aşılmış bir tanrı olduğunu söylüyorum. Yeni tanrı güçsüzdür, çarmıha gerilmiştir, küçük düşürülmüştür; bu onun durumudur, onun özüdür. Bu konuda hile yapmayın; resim üzerine düşünün. Ruhun galip geleceğini, güç ve zafere, zindana ve gardiyanlara, nihayet altın taca sahip olacağını söylemeyin. Hayır. Resimler çok açık bir şekilde konuşuyor; bunlar tahrif edilemez; dikenli taca sahip olacak o."[32]

Tanrı'dan çok insanlığı seven Alain, bunun büyük tasvirini öküz ile eşek arasındaki çıplak çocukta görür. Bu Noel ruhudur: "Çocuğa bakın. Bu güçsüzlük Tanrı'dır. Herkese ihtiyaç duyan bu güçsüzlük Tanrı'dır. Biz bakmazsak var olmayı durduracak bu varlık Tanrı'dır."[33] Bu, annelerin ruhudur ve bu gerçek ruhtur:

> "Bu anne, kanıtı ne kadar az olursa sevmeye, yardım etmeye, hizmet etmeye o kadar çok yönelecektir. Kucağında taşıdığı insanın bu hakikati, belki de dünyada var olan bir şey olmayacaktır. Anne yine de haklıdır ve tek tek her çocuk kendisini yalanladığında yine haklı olacaktır."[34]

Arındırıcı ateizm: Hümanizm. Bu, artık yalnızca ruhun var olması ("ruh, gücünden mahrum olmayı başaracaktır: en yüce saltanat budur")[35] ve yalnızca insanda ruh var olması için Tanrı'yı gücünden soymaktır (geri kalan her şey, Alain'e göre batıl inançtır). Bu, Noel ruhudur; Çarmıh ruhudur: Çıplak çocuk, işkence edilen masum insan – her şeye kadir Tanrı'nın tersi. Simone Weil buradan yola çıkar ama çok hızlı bir şekilde bir başka yönde ilerler. Arındırıcı ateizm, ona göre, zorunlu ve yetersiz bir andır yalnızca. Mutlak kudret, onda, benim "mutlak acı" olarak adlandıracağım şeyden, Çarmıh'tan daha az önem taşır. Öğrenci ile hocası arasındaki ruh ya da esin farkını en iyi özet-

32 Alain, *Préliminaires à la Mythologie*, Pléiade, Les arts et les Dieux, s. 1178-1179.

33 *Les Dieux*, IV, 10, Pléiade, s. 1352.

34 Alain, *A.g.e.*

35 Alain, *A.g.e.*

leyen belki de budur. Kuşkusuz Alain, az önce görüldüğü gibi, çarmıha gerilmeyi görmezden gelmez. Ama ona göre gerçek Hıristiyan bayramı, ruhun gerçek bayramı Noel'dir.[36] Aynı şekilde Simone Weil da Noel'i tümüyle göz ardı etmez: "İnsan yaşamında yalnızca iki kusursuz çıplaklık ve saflık anı vardır: doğum ve ölüm. Tanrı'ya insan biçiminde tanrısallığı kirletmeden ancak yeni doğan ve can çekişen olarak tapılabilir."[37] Ama yapıtında Çarmıh sayısız kez anılırken Noel pek az anılır. Weilcı büyük bayram Noel değildir, çok nadiren bahsettiği Paskalya değildir, kutsal Cuma'dır.

Yine alıntı yapmak gerekiyor ve bu son olmayacak. *La Pesanteur et la Grâce*'ın, bir başka deyişle *Cahiers*'nin "La Croix" başlıklı bölümünden aldığım birkaç satır:

> "Sakatları iyileştiren, ölüleri dirilten İsa, bu onun misyonunun mütevazı, insani, neredeyse bayağı kısmıdır. Doğaüstü kısmı, kan şeklindeki teri, arkadaşlarında gerçekleşmeyen bir teselli bulma isteği, kurtarılma yakarışı, Tanrı tarafından terk edilmiş olma duygusudur.
>
> Çarmıhta can vermek üzereyken terk edilme; iki taraf arasında ne büyük bir sevgi!
>
> Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?
>
> Hıristiyanlığın tanrısal bir şey olduğunun gerçek kanıtı buradadır."[38]

Tanrı bizi terk etti ve bu terk ediş, dünyadır. Bizzat kendisini terk etti ve bu Çarmıha Gerilme'dir. Hümanizm, bunun yanında, fazladan bir putperestlikten başka bir şey değildir.

Sevgi ve mesafe

Dünya neden? Kötülük neden? İki soru birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve ancak tek bir yanıta izin verir: Çünkü Tanrı gücünün sonuna kadar

---

36 Bkz. örneğin 26 Aralık 1908, 7 Ocak 1922, 20 Aralık 1922, 25 Aralık 1929, 1 Ocak 1933, 21 Aralık 1935 tarihli Söyleşiler... Paskalya, farklı olarak, "pagan bayramıdır" (15 Mayıs 1924 ve 20 Aralık 1925 tarihli Söyleşiler), hatta "barbar bayramıdır" (7 Ocak 1922 tarihli Söyleşi). Çünkü ilkbaharın başlangıcını gösteren Paskalya "doğa bayramı" iken Noel "doğanın en uzun gecesinde" ruhun bayramıdır (*Les Dieux*, IV, 10).

37 *OC*, VI, 3, s. 167 (PG, "Décréation", s. 45).

38 *PG*, "La Croix", s. 92 (*OC*, VI 2, s. 368 ve VI, 3, s. 88).

gitmek istememiştir –aksi takdirde yalnızca Tanrı var olacaktır– çünkü o sevgidir, yani geri çekilme ve çünkü Tanrı'nın bu geri çekilmesinde, boş kalan (yine de onun izi olduğu için kesinlikle "hiç" olmayan) izinde, bu mesafede, bu kendinden soyunmada –dünya, cisimleşme, çarmıh– bu Tanrı'dan daha az iyi olan, yokluğu, çukuru, uzaklaşması, boşluğu –dünya ve içindeki biz– kendini göstermiştir.

Tanrı sevgiyle, sevgi için yaratmıştır. Bu mesafesiz olmaz: "Sevginin olabildiğince büyük olması için, mesafe olabildiğince büyüktür."[39] Yaratma, cisimleşme, çile: Tanrı yalnızca geri çekilerek, kendinden soyunarak, acı çekerek dünyayı yaratır. Yaratma ve Çile ayrılmaz bir bütündür. Dünya ve çarmıh ayrılmaz bir bütündür:

> "Biz Tanrı'ya en uzak, ona geri dönmenin kesinlikle imkânsız olmadığı en uç mesafede olanız. Tanrı bizim varlığımızda acı çekmiştir. Biz Tanrı'nın çarmıha gerilmesiyiz [...]. Tanrı'nın bize olan sevgisi çiledir. İyi nasıl kötülüğü acı çekmeden sevebilir? Ve kötülük de iyiyi severken acı çeker. Tanrı ve insanın karşılıklı sevgisi acıdır."[40]

Çünkü o mesafedir, işkenceyle parçalanmadır, kahırdır. Tanrı'nın yokluğu (aşkınlığı) dünyanın ve kötülüğün hakikatidir. Ama bizim için varlığının da belirtisidir:

> "Tanrı yaratmada ancak yokluk biçiminde mevcut olabilir.
>
> Kötülük ve Tanrı'nın masumiyeti. Tanrı'yı kötülükten azade tasavvur etmek için onu sonsuz bir mesafede konumlandırmak gerekir; karşılık olarak, kötülük Tanrı'yı sonsuz bir uzaklıkta konumlandırmak gerektiğini gösterir."[41]

Burada her şey bir araya gelir: "Istırabın varlığı ancak ona bir mesafe olarak bakarak kabul edilebilir."[42] Ve bu kabul, sevginin kendisidir: "Temiz bir şekilde sevmek, mesafeye razı olmaktır, kendisi ile sevdiği arasındaki mesafeye tapmaktır."[43] Simone Weil'ın varoluşsal tutumu budur: Kendini ancak dünya olan Tanrı'ya uzaklıkta iyi hisseder ya da daha doğrusu, mesafe, uzaklık olarak –Tanrı'nın yarata-

---

39 *OC*, VI, 3, s. 115 (*PG*, s. 95).

40 *A.g.e.*, s. 279 (*PG*, "La Croix", .s 94).

41 *PG*, "Celui qu'il faut aimer est absent", s. 112 (*OC*; VI, 3, s. 105 ve VI, 2, s. 357).

42 "L'amour de Dieu et le malheur", *Œuvres*, s. 697.

43 *PG*, "Amour", s. 71.

rak ondan çekildiği yer olarak– dünyada bulunmak koşuluyla kendini dünyada iyi hisseder.[44] O da mezmur yazarı ile birlikte inler: "Tanrım, Tanrım, neden beni terk ettin?"[45] Bu, onun İsa'yı taklit etme biçimidir: "Tanrı'ya benzemek ama çarmıha gerilmiş Tanrı'ya."[46] Çarmıh, dünyadır. Tanrı, sevgidir.

2. SEVGİ VE HİÇLEŞME

Dünya neden? Çünkü Tanrı sevgidir ve sevgi (en azından *agape* sevgisi) geri çekilmedir, mesafedir, yokluktur: "Tanrı'nın yokluğu kusursuz sevginin en harikulade delilidir; iyiliğin saf zorunluluğu, açık bir şekilde farklı zorunluluğu bu nedenle çok güzeldir."[47] Bu, Simone Weil'ın Platon'dan aldığı, onda "Antik Yunan'ın büyük keşfini"[48] gördüğü bir düşüncedir. Bu konuya sürekli geri döner. Sofistlerin yaptığı gibi "zorunlulukla iyiyi birbirinden ayıran devasa mesafe"yi[49] unutmak ruha karşı bir hatadır. Dünya, Tanrı olmadığına göre nasıl iyi olsun? Dünya, ondan geldiğine göre ya da daha doğru bir tabirle Tanrı ondan geri çekilerek onu yarattığına göre nasıl güzel olmasın? O'ndan başka bir şeyin var olabilmesi için İyi ondan gitmiştir. Geriye kalan nedir? Orada olmayan İyi'nin çukur şeklindeki izi olarak güzel. İyi olmayan bu saflık, ilâhî takdiri içermeyen bu zorunluluk, dünyadır ve dünyanın güzelliğidir.

Hiçleşme

Bu, onu tümüyle doğrulamamakla birlikte, dünyanın yaratılmasını açıklayabilir: Bilanço genel olarak negatif kalmaktadır çünkü yaratıdan sonrası, öncesine göre daha az iyidir, çünkü yaratıda yalnızca kö-

---

44 "Tanrı'yı kendilerine yaklaştıran her şeyi hayırlı gören kişiler vardır. Bana göre ondan uzaklaştıran her şey hayırlıdır. Benimle onun arasında evrenin kalınlığı ve çarmıhınki ona eklenir" (*OC*, VI, 2, s. 435; *PG*, "La Croix", s. 95).

45 Matta, 27, 46; Zebur 22, 2'i aktarır.

46 *OC*, VI, 2, s. 308 (*PG*, "La Croix", s. 94).

47 *OC*, VI, 3, s. 88 (*PG*, "La distance entre le nécessaire et le bien", s. 109).

48 *PG*, *a.g.e.*, s. 108: "Zorunlu ile iyi arasındaki mesafe. Sonsuza dek bakılası. Antik Yunan'ın büyük keşfi. Truva'nın düşüşü kuşkusuz onlara bunu öğretmişti."

49 *PG*, *a.g.e.*, s. 109. Bu, Platon'un *Republique*'inin önemli bir bölümüne göndermedir, VI, 493 c.

tülük ve ıstırap tanrısal kusursuzluğa eklenmektedir (güzel ona eklenmez, ondan gelir). Bu yaratmanın yerindeliği değil mantığı anlaşılabilir. Çünkü nihayet yaratmanın öncesi, *sonra*sına göre daha iyiyse, Tanrı neden dünyayı yaratmıştır?

Simone Weil'ın yanıtı hep aynıdır: "*Sevgiyle, sevgi için*".[50] Bu her mantığı aşar (çarmıh çılgınlığı gibi bir yaratma çılgınlığı vardır ve aynıdır) ama her mantık, bu sevgi olmadan yetersiz olacaktır. Bundan ders çıkarmak bize düşer:

> "Tanrı kendisi dışında ve kendisinden sonsuz derecede daha az değerli şeylerin var olmasına izin vermiştir. Tıpkı İsa'nın bize kendimizi inkâr etmemizi buyurduğu gibi, yaratma edimiyle kendisini inkâr etmiştir. Tanrı, onun için kendimizi inkâr etme olanağını bize vermek için bizim yararımıza kendini inkâr etmiştir. Kabul etmemenin elimizde olduğu bu karşılık, bu yankı, yaratma ediminin sevgi çılgınlığının tek olası gerekçesidir."[51]

Burada betimleyiciden buyurucuya (İsa "bize kendimizi reddetmemizi *buyurmuştur*") ve açıklayıcıdan (dünya neden?) ispatlayıcıya ("tek olası *gerekçe*") geçildiği görülür. Demek ki yaratma tamamlanmamıştır. Demek ki ancak ortadan kalkarak tamamlanabilir. Bu ünlü *hiçleşme* temasıdır. Yok etme ile karıştırılmayacaktır. Simone Weil bir nihilistin tersidir. "Dünyanın değersiz olduğunu, yaşamın değersiz olduğunu söylemek ve kötülüğü kanıt olarak sunmak saçmadır çünkü eğer bunlar değersizse, kötülüğün mahrum bıraktığı nedir?" Yok etmek, parçalamak değil (Simone Weil, Alain'in iyi bir öğrencisi olarak anlamayı tercih eder) *hiçleşmek* söz konusudur:

> "Hiçleşme: Yaratılmıştan yaratılmamışa geçirmektir.
> Yok etme: Yaratılmıştan hiçliğe geçirmektir. Hiçleşmenin mahkûm edilesi bir taklidi."[52]

Hiçleşme (*décréation*) Simone Weil'ın ana kavramlarından biridir. Yaratmanın (*création*) karşıtı değildir. Yaratmanın karşıtı, sözcüğün sıradan anlamıyla, yok etmedir: Yaratma hiçlikten varlığa geçirir; yok etme varlıktan hiçliğe geçirir. Hiçleşme, yaratmanın zıddından çok onun tersine çevrilmesinin yanı sıra onun sürdürülmesidir: Başlan-

50 "L'amour de Dieu et le malheur", *Œuvres*, s. 697 (*Attente...*, s. 106).

51 *Formes...*, s. 724, OC, IV, I, s. 313 (*Attente...*, s. 131-132).

52 *A.g.e.*, s. 349-350 (PG, "Décréation", s. 41).

gıçtaki yaratılmamış varlığa, yani Tanrı'ya dönmek üzere ("yaratılmıştan yaratılmamışa geçirmek") yaratma yolunun tersine kat edilmesidir. Bu, yaratma hareketinin sürdürülmesidir (kenosis, kendinden soyunma) ve bu bakımdan bizler "*ortak yaratıcılarız*": "Hiçleşerek dünyanın yaratılmasına katılıyoruz."[53] Bu, feragatin –çukur şeklindeki- ontolojik içeriğidir.

"Feragat. Tanrı'nın yaratmadaki feragatinin taklidi. Tanrı -bir anlamda- her şey olmaktan feragat eder. Bu kötülüğün başlangıcıdır. Biz bir şey olmaktan feragat etmeliyiz. Bu bizim için tek iyidir."[54]

Kendini inkâr etmek

Hiçliğin mistisizmi? Tersine: varlığın ve sevginin mistisizmi. Ama bu, Pascal'da olduğu gibi Simone Weil'da da zorunlu olarak bir tür yok olmadan geçer. Bu iki düşünürde problematik yine de farklıdır. Simone Weil'a göre, sevgi geri çekilme olduğundan yaratma (Tanrı'da) ve hiçleşmedir (bizde):

> "Tanrı tanrısallığından soyunmuştur. Biz, birlikte doğduğumuz sahte tanrısallıktan soyunmak zorundayız.
>
> Hiç olduğumuzu anladıktan sonra, tüm çabaların amacı hiçleşmektir. Bu amaçla kabullenerek acı çekilir, bu amaçla hareket edilir, bu amaçla yakarılır.
>
> Tanrım hiçleşmemi kabul et.
>
> Hiçleştiğim ölçüde, Tanrı bende kendini sever."[55]

Simone Weil'ın felsefesinde sevgi ve ölüm konusundan uzaklaşmadığım görülüyor.

Yaratma? Bu bir sevgi ve ölüm hikâyesidir: Tanrı (geri çekilerek) sevgiyle, sevgi için dünyayı yaratır ve bu bakımdan Yaratma ve Çile (Cisimleşme vasıtasıyla) ayrılmaz bir bütündür.

---

53 *A.g.e.*, s. 432 (*PG*, s. 42). Emmanuel Gabellieri'nin iyi bir şekilde gördüğü gibi, "geri çekilme" yaratmanın "ortadan kaldırılması" gibi değil tersine onun tamamlanmasının koşulu olarak anlaşılabilir" (Simone Weil, Ellipses, 2001, s. 28). Ayrıca bkz. Robert Chenavier, *Simone Weil, Une philosophie du travail*, Cerf, 2001, III, bölüm VI ("Achever la création"), s. 609-621.

54 *OC*, VI, 2, s. 270 (*PG*, s. 42).

55 *A.g.e.*, s. 313 ve 403 (PG, s. 43. Ayrıca bkz. "Détachement", s. 22). "Tanrı tanrısallığından soyundu" cümlesinin Aziz Pavlus'a gönderme yaptığını hatırlatalım, Filipililer, 2, 7-8: "Yüceliğinden soyundu". Bu, Simone Weil'ın tekrar tekrar döndüğü bir metindir.

Hiçleşme? Sevgi ve ölüm hikâyesi: Yalnızca Tanrı'nın var olması için –yalnızca sevginin var olması için– sevgiyle hiçleşiriz. "Ruh, Tanrı'nın kendisine doğru yapmış olduğu yolculuğu ters yönde yeniden yapar. Bu, çarmıha gerilmedir."[56]

Ölüm itkisinin zaferi? Bunu düşündüğüm oldu. Hâlâ da oluyor. Ama bu ayrıca ve öncelikle, Tanrı olan hakiki hayata kavuşmak için geleneğin "kendini inkâr etmek" adını verdiği, tinsel, mistik bir hareket tarzıdır. İnsanın vazgeçtiği, kendi varlığı değildir çünkü buna sahip değildir; *olduğu* şey değil, *sahip olduğu* şeydir – *kendi* değil, *ben*'dir:

> "Olmak ve sahip olmak. İnsanın varlığı yoktur, sahip olması vardır ancak. İnsanın varlığı perdenin gerisinde yer alır, doğaüstünün tarafında. Kendisi hakkında bilebileceği, yalnızca şartların kendisine ödünç vermiş olduğudur. Benim (*moi*) için (ve öteki için) *ben* öznesi (*je*) saklıdır; Tanrı'nın tarafındadır... Tanrı'dadır... Tanrı'dır (*Atman*). Kibirli olmak, Tanrı olduğunu unutmaktır... Perde, insan sefaletidir: İsa için dahi bir perde vardı."[57]

Kibir: Kendini kendi sanmak. Alçakgönüllülük: (Kendi başına) hiç olduğunu bilmek çünkü ancak Tanrıyızdır. "Tanrı kendisine geri vermem için bana varlık verdi. [...] Tanrı kendisi dışında var olmama izin verir. Bu izni reddetmek bana düşer. [...] Alçakgönüllülük, var olmanın reddidir. Erdemlerin kraliçesi."[58]

Ben hiçim; hiçbir değerim yok; yalnızca bendeki Tanrı *var* ve kesinlikle bir *değere sahip*. O halde tüm yeri O'na bırakmak için, kendimi ortadan kaldırmalıyım (hiçleşmeliyim).

Bu, İsa'nın ruhudur: "Tanrı'dan başkası olmadığı için öfkeyle İsa'yı öldürdüler."[59]

Bu, Upanişadların ruhuydu: "Sen O'sun". Tanrı'dan başka bir şey olunduğuna inanıldığında, kötülük içinde bulunulur:

> "Bendeki günah 'ben' (*je*) diyor.
>
> [...] Ben her şeyim. Ama bu 'ben' (je) Tanrı'dır. Ve bu bir 'ben' (je) değildir.
>
> Kötülük ayırır, Tanrı'nın her şeye denk olmasını engeller."[60]

---

56 *A.g.e.*, s. 115 (*PG*, "La Croix", s. 93-94).

57 *A.g.e.*, s. 126 (*PG*, "Décréation", s. 46-47).

58 *OC*, VI, 3, s. 184 (*PG*, "Effacement", s. 48).

59 *OC*, VI, 2, s. 318 (*PG*, "Celui qu'il faut aimer est absent", s. 114).

60 *A.g.e.*, s. 124-125 (*PG*, "Le moi", s. 39).

Bu Stoacılığın ruhuydu (*amor fati*) ama dönüşecek kadar radikalleşmiştir. Hiçleşmek, *Logos* ya da Tanrı yararına egoyu yok etmektir:

> "Ben (je) deme erki dışında dünyada hiçbir şeye sahip değiliz – çünkü rastlantı her şeyi bizden alabilir. Tanrı'ya verilmesi, yani yok edilmesi gereken budur. *Ben*'in (je) yok edilmesi dışında kesinlikle bize izin verilmiş hiçbir özgür edim yoktur."[61]

Bu, Simone Weil'a göre her tür hakiki tinselliğin olduğu gibi Budizm'in ruhudur:

> "Arzunun söndürülmesi (Budizm) –ya da bağlarından kurtarma – ya da *amor fati* –ya da mutlak iyi isteği– hep aynı şeydir: arzuyu, ereği tüm içeriğinden boşaltmak, amaçsızca, bir şey ummadan arzulamak.
>
> Arzumuzun tüm iyi şeylerle bağını koparmak ve beklemek. Tecrübe, bu bekleyişin karşılık gördüğünü kanıtlar. O zaman mutlak iyiye varılır."[62]

İlâhî aşk

Bu, özellikle ilâhî aşkın ruhudur. Çünkü Tanrı sevgidir ve yalnızca O öyledir. İlâhî aşk, Tanrı sevgisidir – (komşu, güzellik ya da dinî tören sevgisinde) dolaylı ya da zımni şekilde sevildiği durum da buna dahil. Ama bu sevgi ancak ondan geldiği için Tanrı'ya yönelir, öncelikle öznesi Tanrı olduğu için nesnesi Tanrı'dır:

> "Komşu sevgisi, Tanrı'dan insana inen sevgidir. İnsandan Tanrı'ya çıkan sevgiden önce gelir. [...] Gerçek sevgide, Tanrı'da bahtsızları seven biz değiliz, bizde bahtsızları seven Tanrı'dır."[63]

İlâhî aşkın paradoksu ve gizemi budur: Öznesiz bir sevgidir ya da bizde –Tanrı olan– sevginin kendisinden başka öznesi olmayan bir sev-

---

61 *A.g.e.*, s. 461 (*PG*, s. 35). Simone Weil'ın stoacılık ile ilişkisi hakkında, ayrıca bkz. "Autobiographie spirituelle", s. 769, *Œuvres*: "Ne olabilirse olsun Tanrı'nın iradesi karşısında kabullenme ödevi, hepsinin önünde ve en gereklisi olarak ruhuma kendini dayatmıştır, Marcus Aurelius'da Stoacı *amor fati* biçiminde karşıma çıktığından beri, insanın küçülmeden yerine getirmesinin mümkün olmadığı bir ödev." Ayrıca bkz. *L'Enracinement*, *Œuvres*, s. 1209-1210.

62 *PG*, "Détachement", s. 23 (*Cahiers*'deki metni biraz değiştirerek yeniden ele alır, *OC*; VI, 3, s. 264).

63 "Formes de l'amour implicite de Dieu", *Œuvres*, s. 726-727.

gidir – dolayısıyla egodan kurtulmuş bir sevgidir. Simone Weil burada Pascal'ın çok uzağında değildir. İnsanın komşusunu kendisi gibi sevmesi, kuşkusuz insanın kendisini sevdiğini varsayar ama narsisizm denebilecek, (ben'e: insanın olduğunu sandığı kişiye yönelirken) kendine duyduğunu sandığı şu kör ve tutkulu sevgiyle değil. Kendimi kimseyi sevmediğim gibi seviyorsam, komşumu (herhangi birini) kendim gibi nasıl severim? Simone Weil'a göre hakikat, hiçbir insanın "kendini sevmediğidir".[64] Egoizm? Bu, bir hatadan çok bir olanaksızlıktır:

> "Egoist olunabilseydi, pek hoş olurdu. Huzur olurdu. Ama tam anlamıyla olunamaz. Herhangi bir şekilde kendimi amaç almam imkânsızdır, türdeşimi amaç almam da olanaksızdır çünkü o benim türdeşimdir."[65]

O halde nasıl yapmalı? Kendini sevmek ama bir başka türlü, doğaüstü bir sevgiyle – ilâhî aşkla. Bu, mağara mitinin yeni bir ifadesine benzer bir şey sunar, burada görmenin yerini dokunma alır:

> "Gözlerimi bağlasalar ve elimi bir değneğe zincirleseler, bu çubuk beni şeylerden ayırır ama onun sayesinde onları araştırırım. Yalnızca değneği hissederim, yalnızca duvarı algılarım. Sevme yetisi için kullar da böyledir. Doğaüstü sevgi yalnızca kullara temas eder ve yalnızca Tanrı'ya gider. Yalnızca kulları sever –sevecek başka neyimiz var?– ama aracı olarak. Aracı olarak kendisi de dahil tüm kulları sever. Ötekini kendi gibi sevmek karşı taraf gibi bir şeyi içerir: Kendini yabancı bir şey gibi sevmek."[66]

Bu, Tanrı'yı sevmektir ya da daha doğrusu, bizde kendini seven Tanrı'dır. İnsan kendini başka türlü sevemez:

> "Sevgi, sefaletimizin bir belirtisidir. Tanrı ancak kendini sevebilir. Biz ancak başka şeyi sevebiliriz.
>
> Tanrı bizi sevdiği için onu sevmek zorunda değiliz. Tanrı bizi sevdiği için biz kendimizi sevmeliyiz. Bu saik olmadan kendimizi nasıl sevmeli?
>
> Kendini sevme, bu dolambaç olmadan insan açısından olanaksızdır."[67]

---

64 *OC*, VI, 2, s. 352 (*PG*, "Idolâtrie", s. 66).

65 *OC*, VI, 3, s. 257 (*PG*, "Le gros animal", s. 160).

66 *A.g.e.*, s. 195 (*PG*, "Amour", s. 68).

67 *OC*, VI, 2, s. 382 (*PG*, "Amour", s. 68).

Komşunu kendin gibi sevmek, onu Tanrı'nın bizi sevdiği gibi ve kendimizi sevmemiz *gerektiği* gibi sevmektir, layık olunan tek sevgiyle: ilâhî aşk. Bu, narsisizmin, egoizmin, egosantrizmin zıddıdır ama bunların en abartılı, en yoğunlaşmış, en saldırgan biçimlerinden başka bir şey olmayan kibrin, kendini beğenmenin ya da şiddetin de zıddıdır. İlâhî aşk, ona muktedir olduğumuz kadarıyla, güç istencinin, *conatus*'un ve hatta yaşama isteğinin kendi kendine sınırlanması gibidir. Çünkü sevgiyi yaşamdan, güçten, ben'den daha yukarıya –her şeyden daha yukarıya– koyar.

Ama her şeyden daha yukarıda hiçbir şey yoktur. Ya da Tanrı vardır.

3. SEVGİ VE ÖLÜM

Peki tüm bunların içinde ölüm? Onu daha önce, başka birçok kişinin ardından "kendini inkâr etme" dediğim şey çevresinde geçerken görmüştük. En azından Batı'da belki Orpheus kaynaklı konu, farklı tinselliklerin bir tür beylik konusudur. Platon'da ortaya çıkar ve Simone Weil açık bir şekilde ona gönderme yapar: "Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir", "dua etmek ölüm gibidir."[68] Aziz Pavlus'ta gayet iyi açıklanmıştır: Günahta (Romalılar 6, 11), eski yaradılışımızda (Romalılar 6, 6), doğal benlikte (Galatyalılar 5, 24), varlıkta (Romalılar 6, 6) Yasa'da (Galatyalılar 2, 19), nihayet dünyada (Koloseliler 2, 20) ve dünyanın parçası olarak kendinde ölmek söz konusudur. "Mesihle birlikte çarmıha gerildim. Artık ben yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor," diyordu Aziz Pavlus (Galatyalılar 2, 20). Ama Simone Weil aynı konudan yararlanarak, onu hiçleşme olan kendi problematiğiyle bütünleştirerek, ona benzersiz vurgular katar:

> "Hiç olmayı sevmeliyim. Bir şey olsaydım ne korkunç olurdu! Hiçliğimi sevmek, hiç olmayı sevmektir."[69]

Bu hiçlik bir soyutlama değildir. Ölümün kendisidir:

> "Yaşamını, hiçbir şekilde dokunulamayana koymak. Bu imkânsızdır. Bu ölümdür. Artık yaşamamaktır. Gereken budur."[70]

Ve başka yerde:

---

68 *A.g.e.*, s. 138 (*PG*, "Renoncement au temps", s. 30; krş. Platon, *Phédon*, 64 sq.).

69 *A.g.e.*, s. 367 (*PG*, "Celui qu'il faut aimer est absent", s. 114).

70 *OC*, VI, 3, s. 193 (*PG*, "Celui qu'il faut aimer est absent", s. 112-113).

"Hakikati sevmek, boşluğa dayanmak ve dolayısıyla ölümü kabul etmek anlamına gelir. Hakikat ölümün tarafındadır."[71]

Tanrı gerçek yaşam olduğuna göre bunun yalnızca bir metafor olduğu söylenecektir. Kuşkusuz. Ama hiçbir birey Tanrı değildir. Bu bakımdan zamana mahkûmuz –geçmişin ve geleceğin, yani imgelemin, yani kendimizin, olduğumuz ve bizi Tanrı'dan ayıran neredeyse– hiçliğin tutsaklarıyız.[72]

Ölüm ve zaman: Ümitsizliğin doğru kullanımı

Burada biraz durmak lazım. Simone Weil'da bir tür ümitsizlik felsefesi vardır; ama bu, Descartes'taki şüphe gibi metodik ve (konu Weil'da pek geliştirilmemiş olsa da) açık bir şekilde bir başka düzeyde bir umuda açılan bir ümitsizliktir. Söz konusu olan nedir? Vazgeçmenin, bağlarını koparmanın, öyleyse bizim Platoncuda ölümün zamansal, yani insani versiyonu söz konusudur. Zaman bizi varlıktan ya da Tanrı'dan ayırır. Zaman (mekânla birlikte) bu ayrılığın kendisidir. Bizi hiçliğe ve imgeleme mahkûm eden budur. Bu konuda (zorunluluğa boyun eğiş konusunda olduğu gibi) Simone Weil Stoacılara çok yakındır:

"Zaman aslında yoktur (sınır olarak şimdi hariç) ama yine de biz ona tabiyiz. Bizim durumumuz budur. *Var olmayana tâbiyiz.* [...] Tâbi olduğumuz şey, mevcut değil. Ama tâbiyetimiz var. Gerçekten de gerçekdışı zincirlerle bağlanmışız. Gerçekdışı zaman her şeyi, bizi dahi gerçekdışılıkla örter."[73]

Ben boşluktan nefret eder: Olduğumuz boşluğa katlanamayız. Onu imgelemle, yani "insanın tek zenginliği",[74] dolayısıyla sefaletinin ve acısının da ilkesi olan geçmiş ve gelecekle doldururuz ("boşluk doldurucu imgelem"):[75] "Acı, geçmişle gelecek arasındaki ilişki dışında hiçtir ama insan için bu ilişkiden daha gerçek ne vardır? O gerçekliğin kendisidir."[76] Gelecek ve geçmiş bu durumda "eşsiz zenginlikler"dir:

71 *OC*, VI, 2, s. 207 (*PG*, "Accepter le vide", s. 21).

72 *PG*, "Renoncement au temps", s. 29-30.

73 *OC*, VI, 1, s. 352 (*PG*, "Illusions", s. 59).

74 *OC*, VI, 2, s. 256 (*PG*, "Renoncement au temps", s. 29).

75 *PG*, s. 26-28.

76 *OC*, VI, 3, s. 203 (*PG*, "Le malheur", s. 87).

Geçmişin ebedîliğin bir imgesi gibi olduğu olur (Proust'taki kavuşulan zaman);[77] gelecek daha çok bizi ondan ayıran sürekliliktir.[78] Ama ikisi de öncelikle vazgeçilmesi gereken zenginliklerdir, kuşkusuz düşsel zenginlikler: Geçmiş ve gelecek (özellikle gelecek) "boşluk doldurucudur"; o halde "geçmişten ve gelecekten vazgeçme" "vazgeçişlerin ilkidir."[79] Ancak hayal kırıklığı –umutlarımızın gerçekleştiği durumlar da buna dahildir– ile ebedîlik arasında seçim yapabiliriz:

> "Beklenen ve gerçekleşen bir haz tarafından hayal kırıklığına uğrandığında, hayal kırıklığının nedeni, gelecekte bekleniyor olmasıdır. Gelecek geldiğinde, o şimdidir. Gelecek orada hep gelecek olarak kalmalıydı. Yalnızca sonsuzluğun çare bulduğu bir saçmalık."[80]

"Ümitsizliğin, gelecekten uzaklaştıran, (doğru) kullanımı"[81] budur. Konu, Platon'a ait olmaktan çok Stoacılığa aittir.[82] Ama Simone Weil Platon'dan hareketle konuyu düşünür: "Mağaradan çıkmak, erekliği gelecekte aramamayı öğrenmektir."[83] Bu fiilî ölüm benzeri bir şeydir ve Kefaret Günü'nün Weilcı versiyonudur:

> "Borçlarını ödemek. Geçmişi, geçmiş için gelecekten karşılık talep etmeden kabul etmek. Bu ölümün de kabulüdür. İçinde bulunulan anda zamanı durdurmak.
>
> Yüceliğinden soyundu. Dünyadan soyunmak. Bir kölenin doğasına bürünmek. Zamanda ve mekânda işgal edilen noktaya küçülmek. Hiçe. [...]
>
> Dünyanın düşsel krallığından soyunmak. [...] Mutlak yalnızlık. O zaman dünyanın hakikatine sahip olunur."[84]

Dünyanın hakikati? Yani âna, o halde hiçe indirgenmiş şimdi. Bu bizim için tek olası masumiyet yeridir ama bağlarından kurtulmayı

77 *PG*, "L'harmonie sociale", s. 175-176.

78 Sonsuzluk ve süreklilik kavramları ile ilgili olarak, bkz. örneğin *PG*, "Le malheur", s. 87.

79 *OG*, VI, 3, s. 347 (*PG*, "Renoncement au temps", s. 29).

80 *PG*, "Renoncement au temps", s. 30.

81 *OC*, VI, 3, s. 346 (*PG*, s. 30).

82 Bkz. "La volonté contre l'espérance (à propos des stoiciens)" başlıklı makalem, *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, s. 189-218.

83 *OC*, VI, 3, s. 346 (*PG*'de değiştirilmiş ifade, "Renoncement au temps", s. 30).

84 *OC*, VI, 2, s. 306 ve 308 (*PG*'de değiştirilmiş ifade, "Détachement", s. 22).

içerir.[85] Kendisine indirgenen şimdi bir ölüm gibidir; ölüm, katıksız bir şimdi gibidir: "Ölüm. Geçmişsiz ve geleceksiz, *anlık* bir durum. Sonsuzluğa erişmek için kaçınılmaz bir durum."[86]

Bu nedenle güzel özgürleştirir. "Güzel, umutsuzluğa düşürendir," diyordu Paul Valéry. Simone Weil buna katılacaktır: Güzel "bizde erekliği ele geçirir", "ona mevcut bir nesne vererek ve böylece geleceğe atılmasını engelleyerek, nesneden boşaltır".[87] Amaçsız ve geleceksiz ereklik: Sonsuzluk.

Bu nedenle iffetli olduğunda sevgi özgürleştirir. Kendi sözcüklerimle söyleyecek olursam, temiz bir şekilde sevmek, ümitsizce sevmektir:

> "Tüm haz arzuları gelecekte, aldatıcı olanda bulunur. Oysa bir varlığın var olması arzu ediliyorsa, vardır: O halde daha fazla ne arzulanır? Bu durumda sevilen varlık çıplak ve gerçektir, düşsel gelecek tarafından örtülmemiştir. Cimri, hazinesine asla onu kat kat daha büyük hayal etmeden [ya da onu kaybetmekten korkmadan, diye ekleyeceğim] bakmaz. Çıplak şeyleri görmek için ölü olmak gerekir.
>
> Dostlukta da, arzunun geleceğe yönelmesine ya da yönelmemesine bağlı olarak ya iffet ya iffetsizlik vardır."[88]

Oysa ölülere yöneltilenden daha iffetli hangi sevgi vardır? Bu bakımdan yas özgürleştirir ya da özgürleştirebilir:

> "Bu anlamda, geleceğe bakarak tasavvur edilen sözde-ölümsüzlüğe yönelmemesi koşuluyla, ölülere adanan sevgi tamamen saftır. Çünkü bu, artık yeni bir şey veremeyen bitmiş bir hayatın arzusudur. Ölünün var olmuş olması arzulanır ve var olmuştur."[89]

---

85 Simone Weil şimdiki zamanda her şeyin zorunlu, o halde masum olduğunu iyi bir şekilde görür. Merhamet ve sonsuzluk yan yanadır: "Belirli bir anı düşünürsek –geçmişten ve gelecekten kopuk, içinde bulunulan anı- masumuzdur. O anda ancak olduğumuz kişi olabiliriz: Her ilerleme bir süre içerir. O anda böyle olmamız dünyanın düzeni gereğidir. Böylece bir anı yalıtmak bağışlamayı içerir. Ama bu yalıtma bağlarından kurtulmadır" (*OC*, VI, 2, s. 312-313, *PG*, "Décréation", s. 45).

86 *OC*, VI, 2, s. 257 (*PG*, s. 45).

87 *OC*, VI, 3, s. 267 (*PG*'de değiştirilmiş ifade, "Amour", s. 71).

88 *A.g.e.*, s. 268 (*PG*, "Amour", s. 71; bundaki değişikliklerin bazılarını kabul ediyorum).

89 *PG*, "Amour", s. 71-72.

Bu bakımdan çalışma özgürleştirir, itaat yoluyla:

> "Çalışma ölüm gibidir. [...] Çalışmak –bitkin düşülmüşse– maddeyle aynı şekilde zamana [o halde imgelemde olduğu gibi artık geçmişe ya da geleceğe değil şimdiye] tâbi hale gelmektir. Düşünce, ne geçmişe ne geleceğe bağlanmadan bir andan sonraki âna geçmeye zorlanır. İtaat etmek buradadır."[90]

Bu bakımdan, ne putperestliğe ne nihilizme götürmediğinde, ümitsizlik de özgürleştirir. Tanrı, kendisini beklemekten vazgeçmiş olanlara verdiği kadar kimseye vermez kendini:

> "Bitkin ruh Tanrı'yı beklemekten vazgeçtiğinde, dışsal ıstırap ya da içsel kuraklık onu Tanrı'nın bir gerçeklik olmadığına inandırdığında, yine de onu sevmeye devam ediyorsa, onun yerini almak isteyen mal mülkten iğreniyorsa, o halde bir zaman sonra Tanrı ona gelir [...]. San Juan de la Cruz'ün karanlık gece dediği budur."

Son derece Weilcı tüm bu temaların –zaman, güzellik, sevgi, çalışma, itaat, karanlık gece– altında, bir *basso continuo* gibi ölüm temasının ortaya çıktığı görülür. Tüm üstatlar için olduğu gibi Simone Weil için de "şimdide yaşamak" söz konusudur ama kendisine indirgenmiş bir şimdide, anlık bir şimdide (bilgelerin genellikle hiç tavsiye etmedikleri bir şeydir bu), geçmişsiz ve geleceksiz bir şimdide yaşamak. Bu kuşkusuz imgelem için, ben için imkânsızdır: Ölümdür bu. O halde ölüm herkes için bilfiil ümitsizlik gibi doğru yoldur. Simone Weil burada Platon'dan daha uzlaşmazdır:

> "Ruhun ölümsüzlüğüne inanç zararlıdır çünkü ruhu gerçekten cisimsizmiş gibi gözümüzde canlandırmak başarabileceğimiz bir şey değildir. Böylece bu inanç aslında yaşamın devam ettiğine inançtır ve ölümün kullanımından mahrum bırakır."[91]

Ümit değil ölüm "insana verilmiş olan en değerli şeydir."[92] Sevgi dahi ondan sonra gelir ("Ölümden sonra, sevgi").[93] Çalışma bile ona benzediği için değer taşır ancak ("Çalışma ölüm gibidir").[94]

90 *OC*, VI, 2, s. 62 (*PG*, "Mystique du travail", s. 181).

91 *OC*, VI, 3, s. 192 (*PG*, "Décréation", s. 46).

92 *OC*, VI, 2, s. 97 (*PG*, "La violence", s. 90). Platon'daki umut üzerine kuşkusuz bkz. *Phédon*, 67 b-c ve *passim*.

93 *A.g.e.*, s. 90.

94 *OC*, VI, 2, s. 62 (*PG*, "Mystique du travail", s. 181).

Bu alanda, ölüm alanında, Simone Weil kadar ileri gitmiş bir başka filozof tanımıyorum. Kısa yaşamının sonunda, kendisinin izlediği yolu anımsayarak, şu şaşırtıcı itirafta bulunur:

> "Mesela gelecekteki yaşamı düşünmeyi kendime hep yasakladım ama ölüm anının yaşamın normu ve amacı olduğuna hep inandım. Gerektiği gibi yaşayan herkes için, zamanın sonsuz küçüklükteki bir parçası için saf, çıplak, kesin, ezelî ve ebedî hakikatin ruha girdiği an diye düşünüyordum. Kendim için bir başka iyiyi hiçbir zaman arzu etmediğimi söyleyebilirim."[95]

Bu son noktada Simone Weil'ın tümüyle zihin açıklığı içinde olduğuna emin değilim. Acıyı arzuladığı da olmuştu. Ama onun için bu ikisi, acı ve ölüm ayrılmazdı. Çarmıhın hatırlattığı şey budur. Simone Weil'ın hiçbir zaman unutmadığı şey budur. "Acısız bağlarından kurtulma yoktur"[96] "ölüme koşulsuz razı oluş olmadan hakikat sevgisi"[97] de yoktur, bu nedenle "İsa'nın çarmıhı bilginin tek kapısıdır."[98] Ölüm ve acı birbiriyle yan yanadır en azından böyle olmasını ummak gerekir: "Can çekişme, kusursuz olanların bile mutlak saflık için ihtiyaç duyduğu en üstün karanlık gecedir ve bunun için, acılı olması daha iyidir."[99]

Sevgi ve vazgeçme

İnsan Simone Weil'ın yaşamını, biyografisini, ölüme doğru bir tür koşusunu, tümüyle bir intihara benzeyen bir yaşam gibi düşünmekten kendini alamıyor. "Kendini öldürmenin iki yolu: İntihar ya da bağlarını koparma"[100] diye yazıyordu. Yazdıklarını okuyunca, iyi olan kuşkusuz bağlarını koparmadır. Ama yaşamı ve ölümü düşünüldüğünde, nasıl intiharı da düşünmemeli? Londra'da, savaş sırasında, eski okul arkadaşı Cavaillès'e rastlayınca, ona Direniş'e katılmak için Fransa'ya paraşütle indirilmek istediğini anlatır, tehlikeli bir görev almak için ısrar eder... Cavaillès, iyi bir Spinozacı ve büyük direnişçi olarak, bu-

95 "Autobiographie spirituelle", 1942, *Œuvres*, s. 768 (*Attente...*, s. 37).

96 *OC*, VI, 3, s. 267 (*PG*, "Illusions", s. 59).

97 *A.g.e.*, s. 131 (*PG*, "Illusions", s. 64).

98 *A.g.e.*,

99 *A.g.e.*, s. 166 (*PG*, "Le mal", s. 81).

100 *OC*, VI, I, s. 316 (*PG*, "Détachement", s. 25).

rada çok kötü bir işaret olduğunu düşünür...[101] Anlaşılıyor: Onun bilgeliği ölüm değil yaşam üzerine düşünmekti. Cavaillès bir kahramandı, belki bir bilgeydi – onu bir aziz olmaktan muaf tutan şey buydu. Tersine kendisi için ölüm dışında bir başka iyi arzulamamış birine, yaşamak ve kazanmak söz konusu olduğunda nasıl tamamen güvenilebilir? Yine de Weil otuz dört yaşında (evet, neredeyse İsa'nın yaşında), diğer nedenlerin yanı sıra özellikle beslenme konusunda kendisine dayattığı özensizlik sonucunda öldü. İntihar? Bağlarını koparma? Bu iki sözcüğün ilki aşırı olacaktır. Ama bu, ikincisinin yeterli olduğunu kanıtlamaz.

En iyi sözcük belki de Gustave Thibon'un *La Pesanteur et la Grâce*'ın bir bölümü için seçtiği *silinme* sözcüğü olacaktır. "Yok olmayı bir becerebilseydim..."[102] Ondan kalan, kendini göstermekten çok saklanır göründüğü –bu yönüyle çağdaşı ve eşiti, belki de karşıtı, son derece ete kemiğe bürünmüş, kösnül, canlı Etty Hillesum'dan çok farklıdır, kendisi neredeyse bedensizdir ve sanki silinmek dışında başka bir arzusu yoktur– fotoğrafların neredeyse tamamına resim altı yazısı olabilecek bir cümledir bu. Simone Weil ya da yok olma marifeti... Tüm düşüncesi, bana psikopatolojiye değilse de psikolojiye ve mistiğe bağlı görünen, ölümün savunmasına açılır. Psikopatoloji sözcüğünde bir saygısızlık görülmesini istemem. Akıl için de dahil, utanç verici bir hastalık yoktur. Zaten dehanın karanlık kaynaklara sahip olduğu ilk örnek değildir bu. Simone Weil insan varoluşunda bir tür aldanmadan şüphelenir. "Tanrı kendisine geri vermem için bana varlık vermiştir."[103] O halde bu bağış, bir bağış değildir ya da masallardaki gibi bir "kapan"dır: "Bu hediyeyi kabul etsem, kötü ve uğursuz"; onu reddetmem yerinde olur. Ve küçük kız, çünkü burada o küçük bir kızdır, onu reddeder... Var olmak? Bir hata olacaktır bu: "Ben, Tanrı'nın ışığını durduran günah ve hata tarafından yansıtılan ve benim bir varlık saydığım gölgeden başka bir şey değildir. Tanrı gibi olunabilseydi bile, Tanrı'ya itaat eden çamurdan olmak daha iyi olurdu."[104]

---

101 Bkz. Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, c. II, Fayard, 1973, s. 485. Ayrıca bkz. "Jean Cavaillès ya da l'héroisme de la raison" başlıklı makalem, *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, s. 290-291.

102 *OC*, VI, 3, s. 87 (*PG*, "Effacement", s. 49).

103 *A.g.e.*, s. 184 (*PG*, "Effacement", s. 48). Sonraki alıntılar için de aynı referans geçerlidir.

104 *A.g.e.*, s. 104 (*PG*, s. 48).

Yaratma, hiçleşme. "Bütün içindeki hakiki yerinde olmak için hiç olmak."[105] İman, bir sevgi hikâyesidir:

> "Tanrı bizde ancak, bizim var olmamız için yaratıcı olarak nasıl geri çekilmişse, onun geçmesi için bizim geri çekilmeye razı oluşumuzu sevebilir. Bu iki eylemin sevgiden başka bir anlamı yoktur, tıpkı doğum gününde kendisine hediye alabilmesi için babanın çocuğuna harçlık vermesi gibi. Sevgiden başka bir şey olmayan Tanrı sevgiden başka bir şey yaratmamıştır."[106]

Bu sevgi vazgeçiş ve itaat tadındadır. Tanrısal *geri çekilmeyi* taklit eder ve onu devam ettirir: "Bize varlık veren [Tanrı] bizde, var olmamaya rıza göstermeyi sever. [...] Varlığımız, var olmamaya rıza göstermemiz isteğinden başka bir şey değildir."[107] Bu nedenle bu sevgi ölüm tadındadır. Yolu kendisinin silinmesinden geçer. Simone Weil ya da kendini fazlalık hisseden kadın... Burada, sözlerime son vermeden önce, yeniden biraz uzun ve biraz ürkütücü bir metni aktarıyorum:

> "İnsanlarda dahi bana duyulan sevginin bir yanılgıdan başka bir şey olamayacağını çok açık bir şekilde sezerken, Tanrı'nın beni sevmesi olasılığını aklım almıyor. Ama ancak bulunduğum noktadan sahip olunabilecek bu yaratılan perspektifini sevmesini zorlanmadan tahayyül edebiliyorum. Ama ben görmesini engellerim. Onu görebilmesi için benim geri çekilmem gerekir. [...]
>
> Tanrı'nın, tesadüfün yoluma çıkardığı ve onun sevdiği varlıklarla temasa geçebilmesi için benim geri çekilmem gerekir. Varlığım, iki sevgili ya da iki arkadaş arasında bulunuyormuşçasına yersizdir. Ben nişanlısını bekleyen genç kız değil, nişanlılarla birlikte olan ama onların gerçekten birlikte olabilmeleri için oradan gitmesi gereken can sıkıcı üçüncü kişiyim.
>
> Yok olmayı bir becerebilseydim, Tanrı ile üzerinde yürüdüğüm toprak, sesini duyduğum deniz arasında kusursuz bir sevgi birliği olurdu.
>
> Bende enerji olmasının, yetenekler olmasının, vs. ne önemi var? Her zaman yok olacak kadarına sahibim. [...]

---

105 *OC*, VI, 2, s. 336 (*PG*, "Décréation", s. 44).

106 *OC*, VI, 3, s. 86 (*PG*, "Effacement", s. 49).

107 *A.g.e.*, s. 342 (*PG*, s. 43). Ayrıca bkz. *Œuvres* s. 745: "İnsanda Tanrı'nın sureti olan şey, bizdeki bir kişi olma olgusuna bağlı olan, ama bu olgunun kendisi olmayan bir şeydir. Bu, kişiyi reddetme yetisidir. İtaattir."

Gördüğüm bu şeylerin, artık benim gördüğüm şeyler olmaktan çıkarak, kusursuz bir güzelliğe kavuşması için yok olayım.

Bu yaratılmış dünyanın benim için artık algılanabilir olmaması değil asla istediğim, onun artık benim tarafımdan algılanabilir olmamasını arzuluyorum. Çok yüce olan sırrını bana söyleyemez. Ben gideyim ki yaratılan ve Yaratıcı gizlerini birbiriyle paylaşsın. [...]

Artık orada olmadığımda bir manzarayı olduğu gibi görmek...

Bir yerde olduğumda, göğün ve toprağın sessizliğini soluk alıp verişimle ve kalbimin atışıyla lekeliyorum."[108]

Kendinden nefret? Mazoşizm? Bunu düşünmemek zor. "Sevgiyle izleyerek esir gibi davranmak..."[109] Burada hemen Eros ve Thanatos'un birleşmesi görülmesin. Daha çok onları ayırmak söz konusudur: "Savaş ve Eros insanlar içinde iki yanılsama ve yalan kaynağıdır; bunların karışımı en büyük kirliliktir."[110] Ama onları ayırmak, ölmektir – artık şiddet içinde değil, ilâhî aşkta; kılıçla değil çarmıhta. Kuşkusuz onun ruhunu ve temel olanı çok güzel bir şekilde özetleyen, kendisine has şu formülleştirmelerden birini düşünüyorum: "Her kim ki kılıca sarılırsa kılıçla öldürülecektir. Ve her kim ki kılıca sarılmazsa (ya da onu bırakırsa) çarmıhta can verecektir."[111] Şiddetsizliğin savunusu? Bu çok basit olacaktır.[112] Sevginin savunusu? Kuşkusuz ama çarmıha gerilmiş sevginin. Bu, yazdıkları içinde en çılgın, en ürkütücü ama aynı zamanda en güçlülerden biri olan, belki de onu (filozof olarak değilse de kişi olarak) tümüyle özetleyen ve diğer pek çoklarının yanı sıra beni ondan uzaklaştırmaya yetecek cümleye yol açar: "İsa'nın çarmıha gerilişini ne zaman düşünsem, kıskançlık günahını işliyorum."[113] Bana öyle geliyor ki Simone Weil'i bizzat kendisinden de dahil olmak üzere kurtaran, bir günahın söz konusu olduğunu görmüş olmasıdır. "Bendeki günah ben (je) diyor" diye yazmıştır.[114]

---

108 *PG*, "Effacement", s. 49-50 (*OC*, VI, 2, s. 489-490 ve VI, 3, s. 60, 87 ve 89'daki metinleri bir araya getirir).

109 *OC*, VI, 2, s. 486 (*PG*, "La nécessité et l'obéissance", s. 57).

110 *A.g.e.*, s. 96 (*PG*, "La violence", s. 90).

111 *A.g.e.*, s. 327 (*PG*, "La Croix", s. 92).

112 Bkz. *PG*'de bu meseleye ayrılmış, en ince ayrıntılara değinen iki sayfa, "La violence", s. 90-91.

113 "Autobiographie spirituelle" *Œuvres*, s. 780 (*Attente...* s. 62).

114 *OC*, VI, 2, s. 124 (*PG*, "Le moi", s. 39).

Ondaki "ben öznesi" yalnızca ölümü ya da çarmıhı arzular. Ama bu günahın pek cezbetmediği bizler, onu izlemek zorunda mıyız?

"Terk edilmiş Doğu'da..."

Simone Weil neden bu kadar önemli biridir? Öncelikle kuşkusuz dehasından ötürü, aynı anda hem entelektüel hem tinsel, hem spekülatif hem mistik –çok nadir olan ve paradoksal görünebilen bir birleşme– olduğu ölçüde daha şaşırtıcı olan dehasından ötürü. Simone Weil'da ruhun, aklın bildiği ya da tahmin ettiği kendi nedenleri vardır. Bu özellikle ilâhî aşk için doğrudur: Bana, en azından ideal olarak bu sevgiyi anlamakta ve karşılık olarak, ilâhî aşkın aydınlattığı ya da yumuşattığı diğer sevgileri anlamakta herhangi birinden daha çok yardım etmiştir. Ama daha fazlası vardır. Simone Weil'ın büyüklüğü, benim ateist bakış açımla, kendim hakkında bana bir şeyler öğretmesinden de kaynaklanır – çünkü reddettiğim şeyin kendisini anlamama yardım eder. Tüm aşkınlık felsefesinin, (en azından sözcüğün Batılı anlamında: yaratıcı bir Tanrı'ya inanç olarak) din felsefesinin, teist mistiğin en azından kısmi hakikatini dile getirir: Yokluk, mesafe, uzaklık düşünceleridir ve bu durumda ancak ölüme yönelirler. "Babamız" (Pater noster) hakkındaki güzel yorumu bunu doğrular. Mantıksal olarak baştan başlar ("*Göklerdeki Babamız...*"), genelde bunun üzerinde durmadan geçilir. Tanrı'nın göklerde olması, bir metafordan ya da saflıktan başka nedir ki? Simone Weil aksine bunun üzerinde durur ve orada temel rolü oynayanın altını çizer:

> "Bizim Babamızdır; bizde ondan ileri gelemeyen gerçek hiçbir şey yoktur. Biz onunuz. Kendini sevdiği için ve biz onun olduğumuz için bizi sever. Ama göklerde olan Baba'dır. Başka yerde değil. Eğer bu dünyada bir Babamız olduğuna inanıyorsak, bu o değildir, sahte bir Tanrı'dır."[115]

Simone Weil, yokluğun filozofu. Bu onun Platon'a sadık olma biçimidir. İyi başka yerdedir, İyi yoksun olunandır: yaşamımız bizi ondan ayırır; yalnızca ölüm bizi onunla karşı karşıya getirecektir ya da daha doğrusu bizi bizden kurtararak bizi ona verecektir. Onun Platon'a eklediği, bu yokluğun, yoksunluk biçiminde değil (yoksunluk bizdedir, kesinlikle Tanrı'da değil ve bizde seven, Tanrı'dır), geri çekilme, uysallık,

115 "A propos du "Pater"", *Attente de Dieu*, s. 215.

çok hoş ve çok saf ilâhî aşk biçiminde sevgi olduğu fikridir. Bu onun İsa'ya sadık olma biçimidir. Aziz Augustinus gibi, Aziz Thomas gibi Antik Yunan ile Batı olan Yahudiye arasında birleşmeyi bir kez daha gerçekleştirir. Ama bunu –Aziz Augustinus gibi ve Aziz Thomas'ın tersine– Platon'un tarafında yapar: yokluğun ve ölümün tarafında. Çıkılan noktaya geri dönülmüştür (Platon'a dönüş, İsa'ya dönüş) ama bu, sonsuza dek kapanmasının imkânsızlığına açık bir dairedir – çünkü en azından bir ucuyla aşkınlığa temas eder ve çarmıhın anlamı budur.

Simone Weil ya da artık yalnızca sevgi ve Tanrı'nın lütfunun –İsa ve Antik Yunan'ın– olması için, en azından onun gözünde en güçlü, en ağır basan iki kutbunun (İsrail ve Roma) reddine dayanan Batı'nın yeniden keşfi. Her zaman olduğu gibi bu Batı, belki kendisindense, mutlağın, bu dünyadaki hakiki mevcudiyeti olan yokluğunun yerleşmiş olduğu bir Doğu hayal eder kendine. *"Terk edilmiş Doğu'da..."* İfade Racine'e aittir, *Bérénice*'in ilk perdesinin dördüncü sahnesinde bulunur. Konuşan, Antiochous'tur:

> *Roma, Madam, onunla birlikte geldiğinizi gördü*
> *Terk edilmiş Doğu'da benim derdim nice oldu!*

Racine'in dilinde dert, karasevdadan ya da tasadan tümüyle başka bir şeydir. "Dayanılmaz işkence," diyor bendeki baskı not olarak. Belki. Bizim için onu, Racine'inki ile bizimki arasında bağ kurabilecek olan Pascalcı anlamında anlamamak güç.[116] Ama Simone Weil'a geri dönelim. Bu, *La Pesanteur et la Grâce*'ta yeniden karşımıza çıkan, *Cahiers*'nin iki satırıdır. Adını vermeden Racine'den alıntı yapar: "Terk edilmiş Doğu'da..." Ardından ekler: "Bir çölde olmalıyız. Çünkü sevilmesi gereken, yok."[117] Formül, güzel yalınlığı içinde, bana göre monoteizmin ruhunu özetler. En parlak öğrencisi söz konusu olduğundan, burada Alain'in Yahudilikle ilgili bir metnini hatırlamamak güçtür:

> "Kutsal Kitap ürkütücü bir kitaptır; ama *Kutsal Kitap*'tır. İlk olarak hiçbir şey yoktur ve ruh, düşünüldüğü gibi yaratır. [...] Putperestlik yanlış bilinir. Yalnızca mezmur, düşüncelerden feragat edilmesiyle affedilir. Sahte tanrılardan feragat edilir; metaforlardan feragat edilir; geriye çölün boşluğu ve her yerde mevcut olan müthiş yokluk kalır."[118]

116 Örneğin bkz. *Düşünceler*'in 622-131. bölümü.

117 *OC*, VI, 2, s. 316 (*PG*, "Celui qu'il faut aimer est absent", s. 112).

118 *Les Dieux*, IV, 2, Pléiade, "Les arts et les dieux", s. 1324.

Çölün tinselliği: yokluğun tinselliği, aşkınlığın tinselliği. Alain onu, her ağacın arkasında tanrılar gören politeizmin ya da animizmin karşına koyar. Haklıdır. Monoteizmin bu bakış açısıyla daha iyi olduğu görüşünde olduğu gibi –Alain'e göre yalnızca, her insanda madde olarak değil, davranış olarak var olan "ezelî ve ebedî namevcut"a (ruha) tapan hümanizm daha da iyidir.[119] Yine de politeizme ya da animizme dönmeden, çok açık bu, ama Alain'de olduğu gibi basit bir insana inançla ya da Auguste Comte ya da Feuerbach'ta olduğu gibi bir insanlık diniyle de yetinmeden bir başka tinselliği, artık yokluğun değil varlığın, aşkınlığın değil içkinliğin tinselliğini düşlediğim oluyor. Simone Weil, Spinoza'da ya da Budizm'de bir önseziden fazlasını bulduğumu sandığım bu tinselliği, diğerlerinden farklı olarak onun tam karşıtını çizerek düşünmeme de yardım eder. Böylece Weil, koyu karanlıkta uzak durmak istediği kayalıkları denizciye gösteren bir fener misali beni aydınlatır.

"İnsanlık durumunun temel çelişkisi, insanın güce boyun eğmesi ve adaleti arzulamasıdır. Zorunluluğa boyun eğer ve iyiyi ister"[120] diye yazar ölmeden kısa bir süre önce. Bu dünyada bu çelişkiyi çözmenin iki yolu vardır: ya iyi arzusunun "en yüksek güç düzeyine sahip olduğunu" düşünmek, Simone Weil'ın idealizm olarak adlandırdığı şeydir bu ya da gücün kendisinin iyiye yöneldiğini düşünmek, putperestlik ya da (Marx'ı düşündüğü için) materyalizm dediği şeydir bu. Simone Weil'ın –büyüklüğünün nedeni de olan– tutumunun eşsizliği, bu iki tutumun ikisini de reddediyor olmasıdır: Ne adaletin gücüne (idealizm), ne gücün adaletine (putperestlik, "materyalizm") inanır. Zorunluluk ile iyi arasındaki birliği ancak *"bu dünyanın dışında"*[121] tasarlar. Bu, bu birliğe bu dünyada ancak istisnai olarak (ilâhî aşk ya da Tanrı'nın lütfu sayesinde), "sonsuz küçük"[122] olarak rastlanabilmesini ve ancak ölümde tamamen erişilebilmesini açıklar.

---

119 Bkz. "L'existence et l'esprit selon Alain" başlıklı konferansım, *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain*, no 77, Haziran 1994, bu metin *Penser avec Alain*'e de alınır, Robert Bourgne *et al.*, Institut Alain, 1996. "Ezelî ve ebedî namevcut" ifadesi, Alain'in muhteşem kitabı *Dieux*'nün dördüncü kitabının ("Christophore") en başından alınmıştır (Pléiade, "Les arts et les dieux", s. 1321).

120 Fragment de Londres, 1943 (*Oppression et liberté*, Gallimard, 1955, s. 209), akt. Gabellieri, *a.g.e.*, s. 42.

121 *A.g.e.*

122 "Bu dünyada doğaüstünün payı, sırdır, sessizliktir, sonsuz küçüktür. Ama bu sonsuz küçüğün işleyişi belirleyicidir." ("Y-a-t-il une doctrine marxiste?", *Oppression et liberté*, Gallimard, 1955, s. 230, akt. R. Chenavier, *a.g.e.*, s. 614).

Simone Weil'ın bahsetmediği bir başka olasılık daha vardır: Bu birlikten vazgeçmek. Adaleti arzulamak ama bu arzunun gücü konusunda yanılsamalara kapılmadan (idealizme düşmeden) arzulamak; gücün egemenliğini teslim etmek ama ona tapmadan, adaleti konusunda yanılsamalara kapılmadan (putlaştırmadan) bunu yapmak. Bu kimi zaman, sözcüğün felsefi anlamıyla (Machiavelli'dekinden çok Diogène'dekiyle) *kinizm* dediğim ve pekâlâ *trajik materyalizm* de –çünkü eylemekten vazgeçmeden (gücü adaletin hizmetine, iktidarı güçsüzlüğün hizmetine sokmak) insanlık durumunda ümit kırıcı ne varsa (adaletin güçsüzlüğü, gücün adaletsizliği) üstlenir– denebilecek şeydir. Epikûros'a, Spinoza'ya, Diderot'ya, Cavaillès'e bakın. Bunlar, adaletsiz de olsa, güçsüz de olsa yaşamı, ölümden herhangi bir şey beklemeyecek kadar çok seviyorlardı.

"Ölümü daha da çok sevmek için, yaşamı çok sevmek lazım,"[123] diyordu Simone Weil. Bu, Platon'un hiçbir zaman kabul edemediğim düşüncesidir. Bana kalırsa, bu konuda son bir şey söyleyecek olursam, kötü günlerde yaşamı tümüyle sevmekte biraz zorlandığım olsa da, ölümü daha az seviyorum. Ölüm beni ürküttüğü için mi? Pek değil ve giderek daha da az ürkütüyor. Çünkü ölümün sevilecek hiçbir şeyi yok. Hiçlik, onu hayal eden için bir avuntuyu temsil edebilir ama makul bir sevinç kaynağı değildir.

"Hayatı seviyoruz ama hiçliğin de iyi yanları yok değil," diyordu Voltaire hoş bir şekilde. Ben kolayca tersini söylerim. (Bizdeki aşırı yorgunluktan, bunaltıdan ya da kederden ötürü) Kimi zaman hiçlik bize ne kadar çekici görünebilirse görünsün, yaşam iyi yanlara sahip olmayı bırakmaz ve o olmadan hiçbir şey bizi tatmin edemez ya da duruma göre, onun bize verdiği ya da ondan aldığımız sıkıntıya ya da zevke değmez. Kuşkusuz bu nedenle, Simone Weil'a olan tüm sevgime ve hayranlığıma rağmen, onu tümüyle hiçbir zaman takip edemedim, daha doğrusu ancak ondan uzaklaşarak gerçekten düşünebildim. Bu benim –uzaktan, şefkatle– onu sevme ve ona sadık kalma biçimim. Simone Weil'la hemfikir olmadığım noktalar? Ayrıntılara inilirse, bu noktalar sayısızdır. Esas olarak, başka yerde[124] ortaya koyduğum ve burada birkaç sözcükle işaret etmekle yetindiğim birkaç temel noktaya gönderme yaparlar. Simone Weil'ın "deneysel ontolojik kanıt"[125] dediği

123 *OC*, VI, 2, s. 402 (*PG*, "Le malheur", s. 89).

124 *Du corps*, PUF, 2009, V. bölüm, s. 141-147.

125 Bkz. örneğin *PG*, "Contradiction", s. 104: "Deneysel ontolojik kanıt. Bende yükselme ilkesi yoktur. Havada göğe kadar tırmanamam. Yalnızca düşünce-

şeyin aksine, bizde sevgi olan (ama yoksunluk ya da geri çekilme gibi değil: sınırlanmış, hatta kendi kendini sınırlamış güç ve sevinç olarak), arzu olan bir yükselme ilkesinin bulunduğuna, *yüceltme* ve *ilerleme* düşüncelerinin, onun ileri sürdüğü gibi[126] saçma olmanın uzağında, insanın ve tarihin tüm işlemsel temsilinde esas olduğuna,[127] son olarak –ama kuşkusuz esas olan bu– çölde olmadığımıza ikna olmuş durumdayım. Dünyadayız ve dünyadanız: Sevilmesi gereken mevcuttur.

---

mi kendimden daha iyi bir şeye doğru yönelterek, bu bir şey beni yukarı doğru çeker. Eğer gerçekten çekilirsem, beni çeken gerçektir." Ayrıca bkz. "L'harmonie sociale", *a.g.e.*, s. 174: "Marksistlerin ve tüm XIX. yüzyılın büyük hatası, dümdüz ileri yürüyerek, havaya yükseldiklerine inanmalarıydı. Ateist düşünce en alasından, deneysel ontolojik kanıtın olumsuzlaması olan ilerleme düşüncesidir çünkü vasatın kendisinin en iyiyi ortaya çıkarabildiğini varsayar." Görüldüğü gibi, "deneysel ontolojik kanıt" her tür yükselmeyi, bizdeki yukarı doğru her tür itmeyi (o halde her tür yüceltmeyi ve ilerlemeyi) dışlar; İkaros efsanesinde örneklemesini bulduğum, yükselen materyalizm dediğim şeyin tam olarak zıddıdır (*Traité du désespoir et de la béatitude*, cilt 1, *Le mythe d'Icare*, PUF, 1984).

126 Bkz. örneğin *PG*, "Amour", s. 69 ("Yüceltme fikri ancak çağdaş saçmalıkta ortaya çıkabilir") ve "L'harmonie sociale", s. 174-175 (ilerleme üzerine).

127 Bu konuda düşüncelerimi *Traité du désespoir et de la béatitude*'ün, (ilerleme üzerine) II. ve (yüceltme üzerine) III. bölümlerinde dile getirdim.

KAYNAKÇA

Sevgi üzerine konferans Fransızca ve basılı olarak yayımlanmamıştır. Buna karşılık internette çeşitli video versiyonları (biri, Avignon'da Théâtre du Chêne Noir tarafından filme çekilmiş ve yayınlamıştır) ve biri Mirmande'da Centre Dürckheim tarafından (*L'amour*, 2 CD, 2005), diğeri Editions Frémeaux tarafından (*L'amour*, 3 CD'lik paket, Editions Frémeaux&Associés, 2008) kaydedilip yayınlanmış olan en az iki sesli versiyonu vardır. Eğer Editions Martins Fontes bu bahsettiğim üç CD'lik paketi keşfedip onu Portekizcede kitaplaştırmayı istememiş ve bunun için benden, Mayıs 2011'de Brezilya Portekizcesiyle yayımlanmış olan (*O Amor*, Editora WMF Martins Fontes, Sao Paulo, 2011, çev. E Brandao ve M. Stahel) bant çözümünü yeniden okumamı rica etmemiş olsaydı, ben bunu kaleme almayı hiç kuşkusuz düşünmeyecektim. Burada ilk kez Fransızca olarak yayımladığım versiyon aynı bant çözümüne dayanmaktadır ama yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiştir. Onun gözden geçirilmiş son halidir. Bu vesileyle Editions Martins Fontes'a ve Brezilyalı çevirmenlerime (Joana Angélica d'Avila Mello, Claudia Berliner, Monica Stahel, Eduardo Brandao) çalışmamı Brezilya'da tanıtmak için yıllardır ve çok başarılı bir şekilde gösterdikleri özen nedeniyle bir kez daha teşekkür ederim.

"Seks ve Ölüm", Société Française de Sexologie Clinique'in, 18-19 Haziran 2004'de Paris'te yapılan XXIX. Kongresi vesilesiyle benden rica etmiş olduğu bir konuşmadan doğmuştur. Bant çözümü yapılan metin Kasım 2004'te SFSC'nin dergisi *Sexologos*'un, 20. sayısında ya-

yımlanmıştı. Bununla birlikte burada yayımladığım versiyon son derece farklıdır: Başlık ve birçok temel tez aynı kalmışsa da, içerik, tümüyle başka bir metin oluşturacak kadar açık hale getirilmiş, değiştirilmiş ve geliştirilmiştir. O dönemde SFSC'nin Başkanı olan Dr. Marc Ganem ve sekreteri olan Nicole Arnaud-Beauchamps başta olmak üzere organizatörlere de teşekkür ederim, onlar olmasaydı bu metin mevcut olmayacaktı.

Üçüncü denemeyi ("Tutku ile Erdem Arasında: Dostluk ve Çift Üzerine"), Jean-Christophe Merle ve Bernard N. Schumacher, yönetimini üstlendikleri kolektif bir eser (*L'Amitié*, Paris, PUF, "Ethique et philosophie morale" koleksiyonu, 2005) için benden rica etmişlerdi. Bu metni buraya almama izin verdikleri için Presses Universitaires de France'a teşekkür ederim. Bu vesileyle çok uzun süre oranın müdürü ve benim arkadaşım olmuş olan Michel Prigent'in (1951-2011) anısını selamlıyorum.

"Blaise Pascal'a göre sevgi" ile ilgili makale, *Revue internationale de philosophie* için, derginin yöneticisi Michel Meyer'in sorumluluğunu bana verdiği "Filozof Pascal"a ayrılan bir sayı vesilesiyle yazılmıştır. Meyer'e buradan bir kez daha teşekkür ederim.

Son olarak "Simone Weil'ın felsefesinde sevgi ve ölüm" ile ilgili konferans, Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil tarafından organize edilen "La réception des œuvres de Simone Weil" kolokyumu çerçevesinde, 25 Ekim 2003'te Sorbonne'da verilmiştir. Hemen sonrasında kuşkusuz gözden geçirip düzelterek derneğin dergisinde yayımlamıştım: Cahiers Simone Weil, tome XXVII, no. 4, Aralık 2004.

TEŞEKKÜR

Bu kitabın ilk versiyonunu okuyup, büyük önem verdiğim, hepsi de anlamlı tespitleriyle bana yardımcı olan Michel Piquemal'a, Marc de Smedt'e ve Sylvie Thybert'e ve her zamanki dikkatliliği ve nezaketiyle kitabı baskıya hazırlamak istemiş olan Hélène Monsacré'ye çok teşekkür ederim.

"Aşk en ilgi çekici konudur. Neredeyse her zaman ve neredeyse herkes için..."

Yakın arkadaşlarınızla bir araya gelip sohbet ettiğinizde, sinemadan, edebiyattan, şundan bundan bahsederken, konu en sonunda, dönüp dolaşıp mutlak bir gereklilikmiş gibi gelip aşka dayanmaz mı?

Dayanır; çünkü sevgiden, sevmek ve sevilmekten daha heyecan verici bir şey yoktur!

Heyecan verici, doğru ama pratik ettiğimiz kadar basit ve dolambaçsız konular değiller. Sponville iki konuşma metni ve bir yazısını bir araya getirdiği bu kitapta hayatımızın bu gündelik ama can alıcı meselesini pedagojik bir biçimde, gayet ciddi felsefi referanslarla, hiç sıkmadan, bilakis eğlendirerek ele alıyor: Çift olmak, cinsellik, erotizm, mutluluk... Bir yandan da ahlak, erdem, sevmek nedir, aşk yapmak nedir?

İletişim Yayınları okurlarının daha önce iki kitabıyla tanıdıkları André Comte Sponville, yolumuzun sık sık Montaigne, Descartes, Platon, Aristo, Schopenhauer, Rochefoucauld, Blaise Pascal gibi düşünürlerle kesişeceği felsefi bir yolculuğa çıkarıyor bizleri.

THG
0256649
BFB

iletişim

ISBN 13: 978-975-05-1281-0
9 789750 512810