ANDRÉ COMTE-SPONVILLE Hayat Yaşamaya Değer

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Hayat Yaşamaya Değer

SÖYLEŞİ
FRANÇOIS L'YVONNET

ÇEVİREN
ERCÜMENT TEZCAN

iletişim

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Hayat Yaşamaya Değer

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE 1952 Paris doğumlu, Fransız eğitimci ve filozof. Felsefe derecesi alarak École Normale Supérieure'ü bitirdi. Sorbonne Üniversitesi'nde uzun yıllar ders verdi. 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: Études 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), *Le sexe ni la mort: Trois essais sur l'amour et la sexualité* (2012) [*Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, çev. Canan Özatalay, İletişim Yayınları, 2013].

C'est chose tendre que la vie
© 2015 Éditions Albin Michel, Paris

İletişim Yayınları 2905 • Politika Dizisi 203
ISBN-13: 978-975-05-2929-0
© 2020 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2020, İstanbul

EDİTÖR Melike Işık Durmaz
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ ve DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 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

Hayat Yaşamaya Değer

C'est chose tendre que la vie

SÖYLEŞİ
François L'Yvonnet

ÇEVİREN
Ercüment Tezcan

iletişim

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

1 **Filozof Olmak** 9

2 **Hangi Felsefe?** 49

3 **Birkaç Üstat** 93

4 **"Mutluluktan Bahsedenler..."** 141

5 **Medeniyetler** 169

6 **Siyaset** 217

7 **Sanat** 253

8 **Ahlâk ve Etik** 289

9 **Bazen, Sonsuzluk** 331

10 **Bugün Felsefe Yapmak** 381

DİZİN 405

SUNUŞ

André Comte-Sponville ve ben, son yirmi yıl içinde yaptığımız on civarındaki söyleşiyi bir ciltte toplamayı uzun zamandır düşünüyorduk. İkimizin de sevdiği Simone Weil hakkında konuştuğumuz birinci söyleşi, aramızda gerçek bir güven ilişkisi oluşmasını sağlamış ve esaslar üzerinde tam bir anlaşma içinde olacağımızın işaretlerini vermişti. Bu söyleşilerin tamamı sözlü olup, çoğunlukla genel okura hitap eden dergilerde yayımlanmak üzere yapıldığı için röportaj tarzındaydı.

Ancak André, 2014 yazının başında bunların tamamını yeniden okuyunca pek tatmin olmadı ve "Bunlardan kitap olmaz; hepsini yeniden gözden geçirmek ve düzeltmek gerek... Sıfırdan başlayalım, bu sefer doğrudan yazılı olarak devam edelim" dedi. Biz de bunu yaptık. Amaç, orijinal söyleşilerden oluşan yeni bir kitap hazırlamaktı; bu kitap, Hélène Monsacré tarafından yönetilen "Itinéraires du savoir" dizisinde yayımlanacak ve André Comte-Sponville'in entelektüel gelişimi, okumaları, üstatları ve düşüncesinin büyük eksenleri hakkında bir bilanço ortaya koyacaktı.

Elektronik posta yoluyla, altı ay boyunca yazıştık. Sonuç ortada... Dostça gerçekleştirilen, zengin ve yoğun bir sohbet... Söyleşi yöntemi, ciddi sorunların ele alınmasında büyük bir öz-

gürlük sağlar: diyaloğun yaşayan ritmini söze yansıtmakla birlikte esasa dair hiçbir şeyi feda etmemek...

Paul Valery *Tel Quel* adlı kitabında şöyle der: "Düşünürler, meseleleri tekrar tekrar düşünen ve düşünülen şey üzerinde asla yeterince düşünülmediğini düşünen insanlardır." Kuşkusuz, eserler üzerinde sürekli yeniden düşünmek gerekir. Filozof bundan muaf değildir. O da kendi meşrebince bir zanaatkârdır. Ancak buradan hareketle, felsefenin sadece daimi bir yorumlama sanatı olduğu ya da ihtiraslarının büyüklüğünü sistemlerinin nüfuz edilmezliğiyle ölçmek gerektiği sonucuna varılmamalı.

Fransız felsefesinin en iyi tarafını görmek için başka bir şeye bakmak gerek. Felsefe elbette kavramlarla oynar ve kimse hiçlikten yola çıkarak düşünemez. Ancak aynı zamanda bu bir üslup meselesidir. Felsefe dilinin ağırlığının Comte-Sponville'in açıklığını, dilinin güzelliğini ve düşüncelerinin titizliğini bozmaması için çok çaba harcadık. Ukalaların hoşuna gitmese de, düşündüklerini en açık biçimde ifade etmek iyidir.

André Comte-Sponville neredeyse kırk yıl boyunca, öncü düşüncesini sürekli derinleştirdi veya daha iyi bir ifadeyle ona şekil verdi. Bir anlamda onu filizlendirip yeşertti. Başlarda bir gençlik hevesi olan şey zamanla, hayata dokunarak, karşılaşmalarla ve teorik düzeyde ayrıntılandırılarak gelişti. Fakat düşünce tohumları, başlangıçtan itibaren vardı.

Bize öyle geliyor ki, gerçekten özgün tüm düşünceler bu yolu izler. Herkes *fikir* sahibi olabilir ama bir *düşünce* geliştirmek tamamen farklı bir iştir. *Hayat Yaşamaya Değer* kitabının da gösterdiği gibi André Comte-Sponville kesinlikle en derin düşünürlerimizden biri...

FRANÇOIS L'YVONNET

1

Filozof Olmak

İsterseniz baştan başlayalım. Nasıl filozof oldunuz?

– Herkes gibi ben de felsefe yaparak, yani öncelikle geçmişteki büyük filozofları okuyarak, tekrar tekrar okuyarak ve onlar üzerine derin derin düşünerek... Malraux ne demiş biliyor musunuz? "Resim yapmak müzelerde öğrenilir." Ben de felsefe yapmak, felsefe kitaplarından öğrenilir diyorum.

Ancak herkes felsefe okumuyor... Kişisel olarak sizi felsefeye iten neydi?

– Yaşamdaki zorluklar, düşünme tutkusu... Ben kederli bir ailede büyümüş, ağırbaşlı bir çocuktum. Depresif, intihara meyilli bir annem, sert ve karşısındaki hor görmeye teşne bir babam vardı. Babam, insanların kolay nefret edebileceği biriydi. Bir erkek çocuk için daha ziyade bir şans olabilir bu... Annem de, her ne kadar onu tutkuyla, kaygıyla ve mahzun bir şekilde sevsem de aslında sevilmesi zor biriydi. O yıllara hiç özlem duymuyorum; tam tersine, o dönemi arkamda bırakmış olmanın gönül rahatlığını yaşıyorum! Yirmi yaşımda en kötü günlerin geride kaldığına inanıyordum. Yanılmışım. Ama en iyi günlerim elbette önümdeydi. Babamla olan zıtlığım kendimi yetiştirmemde bana yardımcı oldu diyebilirim. Gerçi ona duy-

duğum kin geçeli çok oldu. Annemle ilgili mesele daha zordu. Ben, onun mutsuzluğuyla, kırılganlığıyla, patolojik durumuyla, sefil veya gülünç bahaneleriyle iç içe büyüdüm. Böyle bir ortamda kitaplar benim için bir sığınak olmasa da –mutsuzluğa çare olanı yoktur– en azından bir oyalanma aracı oldu. Çok genç, on ya da on bir yaşında yazar olmayı aklıma koymuştum. O dönemde, babamın acımasızca alay ettiği bir tür konuşma bozukluğu yaşıyordum. Konuşmamam gerektiğini düşünüyordum ve geriye yazı kalıyordu. Oysa o yaşa uygun olduğu için ben sadece azıcık roman okuyordum. Dolayısıyla romancı olmayı hayal ediyordum. On altı ya da on yedi yaşlarımda, sonrasında ve özellikle lisede bitirme sınavlarına gireceğim yıl yalnız başıma okuduğum bazı kitaplarla (Pascal, Kierkegaard, Camus gibi...) felsefeyi keşfedince her şey değişti.

Yani 1969-1970 yıllarında, Paris-Porte de Vanves'daki François Villon Lisesi'nde... Hangi öğretmenle çalıştınız?

– Bugün pek tanınmayan Pierre Hervé isimli öğretmenle çalıştım. Ancak o dönemde büyük bir direnişçi, siyasi bir kişilik (Fransız Komünist Partisi'nden 1956'da ihraç edilmeden önce *L'Humanité*'nin başyazarıydı) ve filozof kimliğiyle (Sartre ve Merleau-Ponty ile aynı dönemde hatırı sayılır birçok kitap yazmıştı) ışıl ışıl parlıyordu. Hervé, son derece etkili bir ders yapıyordu: Hep not tutulması gereken bir dersti bu ve çok yoğun, çok titiz, tartışmaya hep açık, yeni fikirler üretmemiz için bizi sürekli sorguya çeken bir tarzı vardı. Soru sormaya cesaret ettiğimiz zamanlarda sorularımıza ve itirazlarımıza cevap vermeye daima hazırdı. Bir demagogun tam tersiydi. Öğrencilerine karşı mesafeli olmasının yanı sıra, onlarla arasında saygıya dayalı bir ilişki vardı. Bizi soyismimizle çağırır, bizimle "sizli bizli" konuşurdu. Bizi kendisine hayran bıraktırma, hatta belki kendisini sevdirme kaygısı bile yoktu. Ama ne berraklık, ne kesinlik, ne felsefeye yönlendirici sevgi! Yaşama ve düşünme hazzı aşılardı insana... Onun pencereden gökyüzüne bakıp bize, "Hayat güzel" dediğini tekrar görür gibi oluyorum, aşağı yukarı şu an benim olduğum yaşlardaydı. An-

cak bu ifade, ağzında gerçekmiş gibi yankılanıyor ve bize cesaret veriyordu.

Onun doğal otoritesi, '68 sonrasında bile en küçük bir gürültü patırtıya izin vermezdi. Sınıf arkadaşlarım onu takdir etmekle birlikte derslerini çok katı ve zor bulurlardı. Ancak ben çok memnundum! O yıl haftada sekiz saat onun dersini dinledim. Bin sayfadan fazla not aldım. Bu adamı seviyordum, ona hayranlık duyuyordum: Bana gösterdiği ihtimam da hoşuma gidiyordu. Lise bitirme sınavından sonra kendisine teşekkür etmek için yazdığımda, bana uzun yıllardan beri en iyi öğrencisi olduğumu yazmıştı. Yine de onunla arkadaşlık ilişkimiz yoktu. Ben çok gençtim, o ise emekliliğine yakındı. O üstattı, ben öğrenci: Herkes kendi yerinde durmasını biliyordu. Ancak ilişkilerimiz sıcaktı. Sınıf arkadaşlarımız iki ders arasındaki teneffüsün biraz uzamasını istediklerinde beni onunla konuşmaya gönderirlerdi. Bu herkesin işine geliyordu. Bu bizim için olduğu kadar onun için de biraz daha az mesai demekti ve aramızdaki samimiyeti de pekiştiriyordu.

Bir de yazmaya bayıldığım kompozisyonlar... Daima açık ara en iyi notu ben alırdım. Bu beni değiştiriyordu! Çünkü o döneme kadar disiplinsiz ve az çalışan, vasat bir öğrenciydim. Asla sınıfta kalmamış ama çok parlak bir öğrenci de olmamıştım; sadece bazen Fransızcada iyi notlar alırdım. Sonra birden böyle bir yeteneğim olduğunu fark ettim. Bu beni şaşırttı tabii. Bana nasıl filozof olduğumu soruyorsunuz... Belki de hayatın kendisinden çok onu düşünmeye meyilli olduğumu keşfettiğim içindir. Bu uyumsuzluğun bilincine vardığınız zaman, düşünme konusundaki gücünüzü yaşama dair zaafların hizmetine sunmak gayet normal geliyor.

Geçmişteki büyük filozofları okuyarak filozof olduğunuzu söylediniz. Peki ya çocukluğunuzda, etrafınızda okuyan insanlar var mıydı? Aile evinizde hangi kitaplar bulunurdu?

– Annem, babam entelektüel değildi. İkisi de lise bitirme sınavını geçememiş, üniversiteye gitmemişlerdi. Ticaretle uğraşıyorlardı, o dönemde ifade edildiği şekliyle "boya dükkânla-

rı" vardı. Babam, "fırça dükkânı" derdi. Sonrasında toptancılık yaptılar. Dolayısıyla babamın bir küçük işletme patronu olduğunu söyleyebilirim. Annem de babamın söylediklerini yazıya geçiren bir sekreter gibiydi. Durumları uzunca sayılabilecek yıllar boyunca iyi gitti. Sonrasında ise büyük marketler dönemi başladı. Bunların kendi özel satın alma merkezleri vardı ve daha ziyade toptancılar üzerinden bu işi yapıyorlardı. Babamın şirketi bu süreçten sağ çıkamadı. Servet sahibi olma hayali kuran ve bunu neredeyse gerçekleştirmek üzere olan babam, tamamen iflas etmeden, tam zamanında dükkânı kapattı ve sonra da emekliliğini beklemeye başladı. Bunun için de bir otomobil fabrikasıyla bayileri arasında araba dağıtım işinde ücretli işçi olarak çalıştı. Bu iş çok hoşuna gidiyordu. Nihayetinde şirket müdürlüğünden daha az stresli bir işti!

Ya anneniz?

– Annem hep kendi paramı kazanmaya başladığımda babamdan ayrılacağını söylerdi (çünkü ben üç çocuğun en küçüğüydüm, babam bizimle ilgilenmeye ya da ihtiyaçlarımızı karşılamaya niyetli olmadığına annemi inandırmıştı). Bu nedenle, bana bir gelir garantisi veren École Normale Sup'e kabul edildiğim gün evi terk etti. Ben bu aşamada sözlüde çakarsam düşük bir ücret, şayet kabul edilirsem normal ücret alacaktım. Sonrasında kabul edildim. Ona bu güzel haberi vermek için telefon ettim. Ancak akşam eve geldiğimde artık annem evde değildi. Aslında cesareti beni etkilemişti. Ancak izleyen yıllar onun için gerektiği kadar güzel geçmedi. Buna rağmen çok fazla zorlanmadan bir iş buldu. Hiç bırakmadığı sekreterlik işine geri döndü, ancak bu defa büyük bir firmada... Sonra yumuşak huylu, nazik bir işçiyle evlendi. Buna rağmen babamı bazen aradığını söylerdi. Babam ne nazik ne de yumuşak huyluydu, ama onu özlerdi işte...

Comte-Sponville sizin gerçek soyadınız mı yoksa takma ad mı?

– Gerçek soyadım... Babamın soyadıydı ya da zamanla gerçek soyadı haline geldi.

Oldu mu? Fransa'da birleşik soyadları pek yaygın değildir. Nereden geliyor?

– Bu bana sıklıkla sorulan bir soru. Hikâyesi biraz garip. Babamın soyadı ben doğduğum zaman Comte-Sponville'di. Ancak bu onun doğuştan soyadı değil. Babası Halles'de önce fırıncılık sonra da komisyonculuk yapmış olan Julien Comte idi ve Lorrain bölgesindendi. 1877'de Sarrebourg yakınlarında, Imling'de doğmuş, Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmek için Almanya'yı terk etmiş (bu arada 1870 Savaşı'ndan bu yana Moselle bölgesi Reich'a aitti). Anne babasından ödünç para alarak on dört yaşında tek başına gitmiş. Tek başına önce Atlantik'i, sonra Pasifik Okyanusu'na kadar tüm Kuzey Amerika kıtasını tek başına geçmiş. San Francisco'daki fırıncı kuzeninin yanına varmış, sonra kendi fırınını Kaliforniya'da kurmadan önce birkaç yıl onunla birlikte çalışmış. Orada servet sahibi olmamış, ancak Fransa'ya geri dönebilecek kadar para kazanmış ve onunla da anne babasından almış olduğu yol parasını geri ödemiş. Sonra Paris'te, yedinci bölgede bir fırın açmış ve orada yılın 365 günü, yani pazarlar ve bayram günleri dahil çalışırmış... İşte babam orada doğmuş, ona Pierre ismini vermişler. Babam dedemin üçüncü çocuğuymuş, yani üçüncü erkek çocuk. Ancak babaannem bir kız çocuk bekliyormuş. Chevert Sokağı 38 numaradaki evleri büyük değilmiş. Taşınmak biraz zormuş. Kapı komşuları Bay ve Bayan Sponville'in çocukları yokmuş; Bay ve Bayan Comte'a küçük Pierre'i yanlarına almayı teklif etmişler. Bu da dedemlerin evinin daha sakin kalmasını, diğerinin de şenlenmesini sağlamış. Comte çifti bu teklifi kabul etmiş: Babam tüm çocukluğunu ve ergenlik dönemini aynı zamanda vaftiz annesi ve babası olan komşularında geçirmiş. Daha sonra da onu evlat edinmişler. Neden evlat edinmişler? Belki de miras vergisini azaltmak için (bu meblağın çok fazla olmaması gerekiyor aslında, çünkü Bay Sponville bürokrattı), belki de eskiden beri devam eden fiilî durumu ve tabii ona karşı duygularını resmileştirmek için yapmışlardır, bilemiyorum...

Demek birleşik soyadı buradan geliyor...

– Evet. Babam çoğunlukla resmî olarak biyolojik babasının soyadı ile kendisini evlat edinen babasının soyadını yan yana kullanırdı. Aslında dört ebeveyni için aynı duyguları beslemiyordu tabii. Ben Bayan Comte hakkında neredeyse hiçbir şey bilmem. Sadece Marie Boutelant ismiyle Paris'te doğduğunu ve 1951'de "üzüntüden" öldüğünü söylemişti babam. Zira en sevdiği oğlunu savaşta kaybetmeyi bir türlü kabullenememiş... Buna karşılık, 1961'de ölen dedem Julien Comte'u iyi tanırdım. Sıklıkla pazar günleri bize kahvaltı yapmaya gelirdi ve her yemeği şu sözle kapatırdı: "Prusyalıların el koyamayacağı bir sofra!"* Babam onunla saygılı ancak mesafeli ilişkilere sahipti. Ancak bu duyguların kendisini evlat edinen anne babası Bay ve Bayan Sponville'e olan duygularıyla hiç alakası yoktu, zira onları çok severdi! Ben onlarla hiç tanışmadım (biri ben doğmadan önce ölmüş, diğeri hemen sonra) ancak babam onlardan şefkat ve neşe karışımı bir edayla bahsederdi; ki bu, babamda çok nadir görülebilecek bir şeydir. Vaftiz babası Paul'le ile ilgili olarak babamdan hep iyi şeyler duydum. Bayan Sponville'e gelince... Hayatının son döneminde Alzheimer hastalığı ile bitip tükenmiş durumdayken insanlar, "anne" diye inler, babam ise, "vaftiz annem" diye iç geçirirdi.

Başlangıçta baksınlar diye onu komşularına vermişler ama sonra bir anlamda terk mi etmişler?

– Tamamen değil, çünkü babam biyolojik anne babasını tanıyormuş, onları her gün görüyor, diğer iki erkek kardeşiyle oynuyormuş. Evet, birazcık uzak tutmuşlar ancak bir yandan da yakınlarındaymış. Babam bundan acı duymuş olabilir, belki de bu durum benim yukarıda bahsettiğim sertliği açıklayabilir. Ancak bunların özel bir kuşak olduğunu unutmamak gerekir. Zira babam 1912'de doğmuş. Birinci Dünya Savaşı'nın sıkıntıla-

(*) Bu ifade Birinci Dünya Savaşı'nda Fransa'nın istilası sırasında Alman ordusunun zorla evlerden yiyecek toplaması nedeniyle, Fransızların istilacı güçlere kaptırmamak için evlerindeki erzakı tüketmek istemeleri sonucu ortaya çıkmışur – ç.n.

rı içerisinde yetiştirilmiş, sonra zaferin kutsallaştırıldığı bir ortamda büyümüş. Lorraine bölgesinin tekrar Fransa'ya katıldığı dönem! Genç yetişkin olarak babam 1930'lu yılların büyük ekonomik krizini de görmüş. Sonra yeniden savaş (ve bu savaşa katıldı tabii ki) ve yenilgi sonucu aşağılanma... Dunkerque tahliyesi sırasında, Mayıs 1940'ta amansız bir bombardımanla kuşatma altına alınan dört yüz bin askerden biriymiş. Öyle zannediyorum ki o kadar korkmuş olmayı hiçbir zaman içine sindirememiş... Bu nedenle duyarlılık, zayıflık ve kadınsılığa benzeyen her şeyden imtina ederdi. Daima güçlü karaktere, enerjiye, iradeye, savaşçı niteliklere ya da o şekilde değerlendirilen şeylere önem verirdi. Kendi kuşağından birçok erkek gibi o da erkeklik ile sertliği birbirine karıştırırdı ve kendisine güçsüz ve kadınsı gelen her şeyi tahkir ederdi. Filozof olsaydı, bile isteye Nietzscheci bir filozof olurdu. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının yazarı gibi o da şöyle diyebilirdi: "Bizler, son Stoacılar, sert kalalım!" Otoriter, gerici ve insanları pek sevmeyen biriydi: Kralcı olduğunu söylerdi, halkı aşağılardı, aristokrasiye hayrandı ve aslında kendine pek saygı duymazdı. Sevmeyi de pek bilmez, yalan söyleyemezdi. Çok zekiydi ancak merhametli biri değildi. Asla züppe değildi ve asla affetmezdi. Yüksek sesle, cezbedici ve alaylı bir dille konuşurdu. Ancak –özellikle de evlilik hayatında– kötü olmaktan ziyade mutsuzdu. Annem kendisini terk ettikten uzun yıllar sonra babam güzel bir kadına âşık oldu, sonra onunla evlendi. Bu evlilik sonrasında ben tamamen farklı, seven, dikkatli ve duygusal bir adam keşfettim: Annemle olanın tam tersiydi bu durum! Bu beni çok düşündürdü.

Ya anneniz, onun kökeni nedir?

– Babasını tanımadım, ancak isminin Pierre-Marie Le Borgne olduğunu biliyorum. Henüz o dönemde Côtes d'Armor olarak adlandırılmayan bölgede, Lamballe yakınlarındaki Bréhand'da, 1892'de doğmuş. Fakir bir köylü ailesindendir. Anne babası, doğum belgesinde "imza atmayı bilmediklerini" belirtmişler. Bu büyükbaba hakkında neredeyse hiçbir şey bilmi-

yorum. Sadece Breton kökenli olduğunu, Paris Belediyesi'nde bahçıvanlık yaptığını, alkolik olduğunu, Birinci Dünya Savaşı'ndan birçok madalyayla geri döndüğünü biliyorum. Anneanneme gelince, Deux-Sèvres bölgesinde, Clussais'te Léonie Fouché ismiyle doğmuş. Onun da ailesi çiftçi ve yoksulmuş. Anneannem erişkin olur olmaz Paris banliyösünde bir fabrikada çalışmak için ailesinden ayrılmış. Uzun bir emeklilik dönemi geçirdi ve doksan dokuz yaşında öldü. Emeklilik dönemini genelde Issy-les-Moulineaux'da, tek odalı, çok küçük bir mutfağı olan ve banyosu olmayan bir evde geçirdi. Biz kendisine "Mamie" derdik. Küçükken üçümüzle de çok ilgilendi. Elinden ne geliyorsa yapmaya çalışırdı. Kocası ben doğmadan birkaç ay önce ölmüş. Ancak ondan hiç bahsetmezdi. Özellikle annemle daha ziyade sert bir ilişkisi vardı, epey kaba biriydi (çiftlikte çalışmak için okulu erken bırakmıştı), torunlarına karşı değilse de genellikle bencil biriydi, ancak bizim için tereddüt etmeden hayatını verebilirdi.

Lorrain kökenli bir dede, diğeri Breton; Parisli bir büyükanne, diğeri Poitier'den. Siz de André Gide gibi, "Paris'te Normandiyalı bir anneden, Uzèsli bir babadan doğdum; kökenimin neresi olmasını istersiniz Bay Barrès?" diyebilir misiniz?

– Bilinen atalarımın Fransa'nın kuzeyinden olması hariç... Bu da Gide'e göre daha az karmaşık bir durum oluşturur. Benim gerçek kökenlerim Paris'tedir. Babam orada doğmuştur. Bütün çocukluğum orada geçmiştir: On dördüncü bölgede, Ledion Sokağı'nda (bugün artık yıkılmış olan bahçeli küçük bir evde)... Didot, Plantes ve Alésia sokaklarıyla Brune Bulvarı arasında kalan bu sıradan semte nadiren de olsa bazen uğradığım olur. Bu bölgeye asla kayıtsız değilim. Burası –hüznüne rağmen ve belki de onun yüzünden– benim kökenimdir.

Kuzey Fransa... Soyadı benzerliğine rağmen Montpellierli Auguste Comte'la hiçbir yakınlığınız yok değil mi?

– Görünüşe göre hiçbir yakınlık yok. Fransa'da "Comte" soyadı epey yaygındır. Bütün bölgelerde bulunabilir.

Şimdi çocukluğunuzun kitaplarına gelelim. Anne ve babanızın hiç de entelektüel olmadığını söylüyordunuz...

– Evet, ama eğitimsiz insanlar değillerdi. Annem klasik müziğe tutkundu. Akşamları karanlıkta, sıklıkla ağlayarak klasik müzik dinlerdi. Brahms'ı, Chopin'i, Mahler'i çok severdi. Babam ise sağlam bir kültürle tarihe çok düşkündü. Müzikte ise sadece Cziffra'nın efsanevi yorumuyla Liszt'in "Macar Rapsodisi"ni biraz severdi: "Bir süvari hücumu gibi güzel" derdi. Edebiyata pek bir merakı yoktu. Chateaubriand hariç... Onun *Mezar Ötesinden Hatıralar* kitabını tekrar tekrar okurdu. Evimizde kitap yok değildi, ancak daha ziyade Labiche, Troyat, Bazin, Prévert, Simenon, Agatha Christie'ninkiler gibi ikincil kitaplar bulunurdu. Babam başka bir şeye önem verirdi: Bilim sanata kıyasla, para ise bilime kıyasla daha önemliydi.

İlk olarak hangi yazarları okudunuz? Jules Verne? Alexandre Dumas? Jack London?

– Okul kitaplarının dışında ilk okuduğum kitabın *Akim. Roi de la Jungle* [Akim, Ormanın Efendisi] isimli bir çizgi roman olduğunu zannediyorum. Kapağını bulmak hâlâ mümkün. Sonra Comtesse de Ségur, Enid Blyton okudum (Blyton'ın *Afacan Beşler* serinin tamamını okudum: Bu seride genç Claude'a âşıktım diyebilirim). Sonrasında ve özellikle de Alexander Dumas, üzerimde nihai bir tesirde bulunmuştur. London veya Jules Verne'i daha sonra okudum. Belki onları okumakta biraz geç kalmış olabilirim. Oysa Dumas... Dumas'nın romanlarının birçoğunu çok erken dönemde okuduğumu zannediyorum. Özellikle de beni büyüleyen *Üç Silahşörler*'i üç defa sindire sindire okumuşumdur. Bir gün edebiyat uzmanı bir gazeteci, *Le Monde*'un kitap ekinde iki tip insan (ya da yazar, tam hatırlamıyorum) olduğunu yazmıştı: *Üç Silahşörler. Yirmi Yıl Sonra*'yı tüm diğer kitapların üstünde sayanlar ve diğerleri... Ben birinci kategoriye giriyorum! Hayır, edebiyat açısından kuşkusuz bugün daha ziyade Flaubert, Tolstoy, Proust veya Céline'e çok daha fazla hayranlık duyuyorum. Ancak bir tarafım daima çocuk kalmış ve çocuk tarafım da o dört silahşörlere daha bağlı kal-

mıştır. Özellikle de Athos isimli silahşör açık arayla benim tercih ettiğim kişiliktir. Bu kişilikte cesaret ve melankoli, kahramanlık ve berraklık, soyluluk ve ümitsizlik karışımı bulunur. Bazen yazdığım binlerce sayfanın sadece Athos'a layık olduğu felsefeyi verebilmek için kaleme alındığını söyleyebilirim. Ona duyduğum hayranlık beni her türlü nihilist eğilimden de korumuştur. Bunların bir anlamı var mı yok mu bilemiyorum ama, işte meydan okumak için Athos tek başına yeter!

Michel Serres ve Clément Rosset'nin çok itibar ettikleri *Tenten*'i okudunuz mu? Biliyorsunuz *Tenten* o dönemde Katolik çevrelerde büyük şöhrete sahipti.

– Evet, tabii ki Tenten'in birçok macerasını okudum. Hatta birkaç yıl *Tenten* dergisine abone bile olmuştum. Ancak ona karşı özel bir merakım ya da ilgim yoktu. Pek önemli, derin ve etkileyici bulmuyordum onu. Birkaç yıl sonra Astérix'in maceralarını keşfettiğim zaman da aynı şey oldu. Hoş ama boş bir okuma... Havai biri sayılmam. Mizah, sadece arka planında ümitsizlik varsa beni etkiler.

İlk ve ortaokul yaşamınız okur olarak beğenilerinizi etkiledi mi?

– Pek değil... Okumak benim için bir okul faaliyeti olmaktan ziyade mahrem bir aşk, özel bir zevkti. Dersime giren Fransızca hocaları, ne kadar değerli olsalar da heyecan ve karizma konusunda eksikti. En azından onlardan bağımsız olarak içimde büyüyen okuma aşkını ortaya çıkarmadılar. Altıncı sınıftayken yazdığım bir kompozisyon çalışmasını hatırlıyorum: Sevdiğimiz bir kitaptan bahsetmemiz gerekiyordu. Ben Gilbert Cesbron'un *Notre prison est un royaume* [Hapishanemiz Bir Krallıktır] kitabını seçmiş ve en iyi notu almıştım. Hocam bana, "Bu sizin yaşınızın kitabı değil, ama çok güzel okumuşsunuz" demişti. Sonra lise son sınıfta kompozisyon dersinde yeni keşfettiğim bir kitabı seçtim: Céline'nin *Taksitle Ölüm*'ü. İlk defa bir hocam (Bayan Duvernet isimli bir hoca) bana sınav kâğıdını verirken "yetenekten" bahsetti. Bu be-

ni bugün bile heyecanlandırır. Cömert hocalar vardır ve bunlar genelde en iyileridir.

Bütün kitaplar gibi sizin de kitaplarınız diğer eserlerden, özellikle de felsefe eserlerinden besleniyor. Ancak okumak sizin için daha özel bir yere sahip diye düşünüyorum. Sizce okumak, hem geçmişi sevme hem de kendine dönme biçimi değil mi?

– Okumak, çocukluk ve erişkinlik dönemim boyunca hayatımın en önemli işi oldu. Geçmişe duyduğum aşk yüzünden mi? Dumas söz konusuysa bunun böyle olduğu düşünülebilir. Ama o dönemde ben henüz geçmişte kalmayana daha çok duyarlıydım, o dönemde henüz bunu ebediyet olarak adlandırmıyordum. Kendine doğru bir yol bulmaya gelince, evet, edebiyatın işlevlerinden bir tanesi de budur. Kim olduğunuzla tanışmanız gerekiyor, tercih etmediğiniz ve hakkında henüz neredeyse hiçbir şey bilmediğiniz kimliğinizle tanışmanız gerekiyor... Kitaplar buna yardımcı oluyor, bu çok güzel. Ancak daha sonra başka şeylere geçiliyor: Belki insan kendisine daha az ilgi duyduğu için, belki de gerçek hayat olduğu ve deneyimlendiği haliyle kitapların bahsettiğinden daha ilginç görünüyor. Daha önce de bahsettiğim gibi, on bir yaşındayken romancı olmak istiyordum. Birkaç yıl sonra felsefeyi keşfettim. Fakat kurgudan hemen vazgeçmedim. Sartre o dönemde örnek aldığım bir çağdaşımdı. *Bulantı* ya da *Özgürlük Yolları* kitaplarına, en az *Sözcükler* ya da *Varlık ve Hiçlik*'e duyduğum kadar hayranlık duyuyordum. Sonra kendime neden iki türü de deneyeyim, diye sordum.

Sonrasında felsefe benim mesleğim oldu ve zaten nadir olarak okuduğum romanları gitgide daha az zevk alarak okuduğumu fark ettim. Bütün bu hikâyeleri uydurmak neye yarar? Zaten daha önce yeterince her şey anlatılmış! Romancı arkadaşlarımı biraz daha üzeceğim ... Ama bu nihayetinde bir öğreti değil, daha ziyade zevk meselesi ve ben de kendi zevkimden bahsetmeliyim. Bugün daha ziyade vakit geçirmek için, mesela trende seyahat ettiğim zaman veya uykum gelsin diye roman

okuyorum. Polisiye romanlar bu konuda gayet yeterli ve heyecanlı ya da iddialı romanlardan daha iyi geliyorlar bana. İddialı olanların çoğunlukla okuma zevkinden ziyade yazarın gerçek ya da hayalî şöhretine yatırım yaptıklarını düşünüyorum. "Bakın ne güzel yazıyorum, bakın ne güzel cümleler kuruyorum, bakın ben ne kadar duygusalım, zekiyim ve sanatçıyım!" Çok gülünç! Çok can sıkıcı! Bununla birlikte romanlar arasında gerçek ustalık eserleri var. Balzac ya da Tolstoy'a nasıl hayranlık duyulmaz? Stendhal ya da Flaubert nasıl sevilmez? Bu durum 20. yüzyılda hâlâ gerçek: Lisede iki yaz boyunca Proust ve Céline'i okudum; beni çok etkilediler. Bu nasıl bir dil! Nasıl bir güç, nasıl bir nüfuz, nasıl bir güzellik! Ancak bu durum beni roman yazmaya itmekten ziyade cesaretimi kırdı: Ben asla bu ikisinden daha iyi yazamayacağımı, hatta onlar kadar bile iyi yazamayacağımı biliyordum. Felsefede, mütevazı görünmemek pahasına, kendimi daha az zayıf hissediyordum ya da yüzyılın yazarlarını daha ezici buluyordum.

Asla referansların arkasına sığınmıyorsunuz, bu gayet açık. Dipnotlarda titizliğe dikkat ediyor olmanızın nedeni ise akademik alışkanlıktan fazlası... Referanslar veya diğer alıntılar daha ziyade sizin düşüncelerinizin oluşmasına yardım ediyorlar. Düşünmek, aynı zamanda (belki teşekkür etmek için de) daima derlemek anlamına gelir. Sizin bilgi üretmede kullandığınız yöntem budur diyebilir miyiz?

– Cahil insanlarda, kendi içlerinde varolan ve farkında olmadıkları bir bilginin gün yüzüne çıkarılabileceğine inanmam. Antik Çağ felsefesiyle ilgili benim örnek aldığım isimler Sokrates ve Platon'a nazaran Aristoteles'tir. Bir hoca olarak ben böyle bakarım. Ancak başka bir şey daha var: Ben doğuştan gelen fikirlere ya da Platon tipi aydınlanmalara inanmam. Bana göre deneyciler haklıdır. Fikirlerimiz önce dışarıdan gelir –ya da kendisi dışında bir şeyle karşılaşması kaydıyla beynimizden. Bu özellikle felsefe için doğrudur. Öğrencilerime sık sık şunu söylerim: Şayet aklınıza bir fikir geliyor ve bu fikre daha önce kimsenin sahip olmadığını düşünüyorsanız, bunun bir aptallık ol-

duğundan emin olabilirsiniz. Bu benim için de geçerli. İlk kitabımdan beri söylerim: "Özgünlük benim haddim değildir. Benim amacım yeni bir şey düşünmek değil, daha ziyade doğru dürüst düşünmektir." Çok alıntı yaptığım, bazen de aşırı yaptığım doğrudur. Bu, insanın maruz kaldığı etkileri ya da yaptığı alıntıları gizlemesinden iyidir bence. Ama haklısınız, bu bir minnet meselesi, bir teşekkür etme biçimidir aynı zamanda, sizin de dediğiniz gibi... Zira büyük ölçüde onlar sayesinde, bazen de onlara rağmen biz buradayız.

Dipnotlara gelince, o ayrı bir şey: daha ziyade ya hep ya hiç mantığı. Bazı kitaplarda, ileri sürülen iddiaları ağırlaştırmamak adına çok az not koyduğum, hatta hiç koymadığım olmuştur. Mesela *L'Esprit de l'athéisme* [Ateizmin Ruhu], *La Vie humaine* [İnsan Hayatı] veya *Dictionnaire philosophique* [Felsefe Sözlüğü] kitaplarıma bakın. Ancak dipnot vermeye karar verdiniz mi tamamını vermek gerekir. Okur bunların hepsini okumakla yükümlü değildir. Bu dipnotlar okurdan ziyade sonraki bir aşamada kendi özel araştırmalarına başlamak ya da onları devam ettirmek isteyenlere yöneliktir.

Alıntı yapmaya nasıl bir işlev yüklüyorsunuz? Büyük yazarlarla bu şekilde diyaloğa girmeyi seviyorsunuz. Bu noktada sizin çok sevdiğiniz Montaigne'i düşünebiliriz, ya da alıntı yapma sanatını çok ileri götüren George Steiner'i...

– Montaigne benim için daha önemlidir. O eşsizdir ve bu nedenle evrenseldir. O da çok alıntı yapar, hatta bazen çok fazla yapar. Ancak bu durum Léon Brunschvicg'in *Denemeler* hakkında söylediği gibi "dünyanın en özgün kitabını" yazmasına engel olmamıştır. Montaigne bu durumu geleneksel bir şekilde açıklar: "Arılar çiçekten çiçeğe konar ve bal yapmak için gereken ne varsa toplarlar, ama o bal tamamen onlara aittir." Siz belki en uygun kelime olan "diyalog" kelimesini buldunuz. Düşünme tek başına gerçekleşemez ya da bomboş bir levhadan hareketle de mümkün değildir. Başkalarıyla ve başkalarına karşı düşünürüz ve bunların çoğu, örneğin büyük yazarlar, uzun zaman önce bu dünyadan göçmüştür. Bu bize çağdaşlarımızla

tartışmalardan, küçük ego uyuşmazlıklarından kurtulma imkânı da verir! Aristoteles veya Epikuros'tan, Montaigne veya Pascal'dan, Spinoza veya Kant'tan alıntı yapmak, bugünün düşünce çalışmasının içine uzun erimli bir ruhu dahil etmektir. Bu şimdiki modanın, daima yenilik arayışının, "şimdiciliğin" tam tersidir; ki bunların entelektüel ve sanatsal hayatımıza çok zararı dokunmuştur.

Vigny, –hatırladığım kadarıyla– bir eserin olgun yaşta gerçekleşebilecek bir gençlik arzusu olduğunu söyler. Bu cümle hakkında ne düşünürsünüz?

– Bu cümleyi bir eserden daha ziyade başarılı bir hayat için söylediğini hatırlıyorum. Bir "arzudan" ziyade bir "hayalden" bahsediyordu. Neyse, önemi yok. Bana öyle geliyor ki eser gibi hayatta da gençlik abartılıyor. Kimse çocukluğundan kaçamaz. Ama oradan hareketle bir kader ya da yetenek tayin etmek... Benim gençlik hayalim yazmaktı, şimdiye kadar yirmiden fazla kitap yazdım. Peki ya sonra? Bu benim hayattaki başarım ya da başarısızlığım hakkında bir şey ifade ediyor mu (zira hayattaki başarı, kitapların dışında başka şeylere de bağlıdır) veya eserimin değerini değiştiriyor mu? Tam tersine, "önceden böyle bir niyeti olmayan ve tesadüfî yazar" olan Montaigne'in, bizzat kendisinin de dediği gibi, çocukken ya da ergenlik döneminde kitap yazma gibi bir projesi yoktu kuşkusuz. Ancak bu durum ona zarar vermemiş, aksine ona olağanüstü bir başarı kazandırmış. *Denemeler*'in başarısının bir kısmını, bu tür bir düşünce, hatta istek ya da hayal yokluğuna borçludur. Ne yazdığını hatırlarsınız: "Benim felsefem eylem halindedir, doğal kullanımdadır ve çok az hayal içerir. Ben kitap yazmaktan ziyade diğer şeylerle ilgileniyorum." Montaigne, "zamanı yaşıyordu" Bu durum sürekli çocukluğumuzla ya da ergenlik dönemimizle hesaplaşmaktan, hatta hayatı ve bir eseri başarılı bir şekilde gerçekleştirmek için var gücümüzle çalışmamızdan daha iyidir. Yaşamak yeterlidir, çalışmak yeterlidir. Mutlak ya da tastamam bir başarı hayal etmeyi bıraktığımız zaman ona daha kolay ulaşırız. Sartre, "Hayat hikâyesi denen şey bir başarısızlık hikâye-

sidir" derdi. Belki biraz çizgiyi zorlamak olacak, ama bu, bugün denildiği gibi, "hayallerini yaşamak" şeklindeki çılgın bir arzudan daha fazla hitap ediyor. Daha ziyade hayallerden uyanmak gerek! Hayat hayallerden daha değerlidir. Dinç bir kafa başarıdan daha önemlidir.

Hazırlık sınıfından hatıralarınız var mı? Sonrasında da Ulm Sokağı'ndan? Sizi özellikle etkileyen hocalarınız oldu mu?

– Hazırlığın ilk iki yılı benim için zevkliydi. En azından öyle anımsıyorum, belki anılarımı süslüyorumdur, bilemiyorum. Bir taşra lisesinden gelip Louis-le-Grand'a ulaşan biri olarak arkada kalacağımdan korkuyordum. Ancak tam tersi oldu: Hiçbir zaman o denli çalışmamıştım kuşkusuz, ancak hiçbir zaman da bu kadar güzel notlar almamıştım. Hazırlığın ilk yılındaki hocalarım hayal kırıcı geldi bana. Fakat öğrencilerin tamamı öyle değildi. Orada kendime arkadaşlar edindim, en azından iki tanesini çok seviyordum ve hâlâ da seviyorum. İnsan daha ne ister... Hazırlığın ikinci yılında da bu durum devam etti. Buna ilaveten André Pessel isminde harika bir felsefe hocam oldu. Fizikî olarak tombul, entelektüel olarak şaşırtıcı bir şekilde keskin, parlak ve dinamik biriydi. Pierre Hervé gibi, bizimle ilişkisi mesafeliydi (ancak öğrencilik ilişkisi bittikten sonra arkadaş olduk). Ancak müthiş bir düşünce gücü vardı: Canlıydı, tam bir üstattı ve çok heyecanlıydı! Bizi bilgisinin genişliği kadar zekâsının kıvraklığıyla da kendisine hayran bırakırdı. Morris ve Goscinny'in *Red Kit*'ini düşünerek ona bir lakap bulmuştum: "Lucky Pessel, gölgesinden daha hızlı düşünen adam!"

Tam bir Fransız kurumu olan "büyük okulları" eleştirenlerden misiniz? Aynı kişiler ulusal sınav sistemini de sahte cumhuriyetçi olmakla suçluyorlar...

– Ben bu konuda tarafsız konuşamam. Çünkü ben bu "büyük okullardan" gelen birisiyim, bu okullar benim için bir mutluluk ve başarı demektir. Ben ENS'ye çok daha sonra, yeterlilik sınavından sonra, ilk denememde kabul edildim; oysa kültürel olarak hiç de avantajlı bir aile çevresinden gelmiyordum.

Bu halde olan sadece ben değildim. Ulm Sokağı'ndaki arkadaşlarımın çoğu işçi, memur, küçük esnaf ve çiftçi çocuğuydu. Bu "en iyiler" ulusal çaptaki sınavlarla seçiliyordu, ama sosyal yetenekleri değil, daha çok bilgiyi ve entelektüel kapasiteyi ölçen sınavlarla... Birkaç yıl sonra, Jean-Pierre Chevènement, "cumhuriyet elitizmini" göklere çıkaracaktı. Bu kavram benim hoşuma gitmiyor değil. Hedefe ulaşılabildiği ya da yaklaşılabildiği kadarıyla fırsat eşitliği, aslında kabiliyet ve sonuç eşitliğine yol açmaz. Ne yazık ki ben size eski bir dönemden, 1970'li yılların başından bahsediyorum. Veriler şunu gösteriyor ki liselerimizde sosyal duruma göre seçilim, çalışma ve performans kriterine göre seçime nazaran gitgide maalesef önde gidiyor. Bu dramatik bir gerileme bence, ancak bu durum yükseköğrenime nazaran daha ziyade ilk ve ortaokulda daha fazla görülüyor. Sınavların kaldırılmasının durumu iyileştireceğinden emin değilim. Bununla birlikte bunlar benim kendimi çok da yetkili hissetmediğim alanlar (eğitim bilimleri ile ilgili konular bana daima ciddi şekilde can sıkıcı ve muğlak gözükür). Yükseköğretimde iyi giden bir şeyi kaldırmak yazık olur: sadece "büyük okulları" ve üniversiteleri değil, hazırlık sınıflarını da...

Bu dönem, tüm biçimleriyle yapısalcılığın revaçta olduğu bir dönemdi: Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Deleuze, Derrida gibi o dönemin çok değişik figürleriyle... Bu yazarları ilgiyle okudunuz mu? Bunlara bir şeyler borçlu musunuz?

– Lévi-Strauss'u bir hayli okudum (güveniyle, hatta arkadaşlığıyla beni daha sonra onurlandırdı). Deleuze'ü de, her ikisini de kuşkusuz büyük bir hayranlıkla okudum. İlkiyle ilgili olarak, genelde kitaplarının sonundaki pasajları severdim. Buralarda etnoloji ile arasına biraz mesafe koyardı. *Hüzünlü Dönenceler* kitabının sonu, *Yaban Düşünce* kitabının son bölümü, *L'Homme nu* [Çıplak İnsan] kitabının muhteşem finali... Bu metinler benim için çok önemliydi ve hâlâ da önemlidir. Yapısalcılıktan aklımda kalan, öncelikle öznenin eleştirisidir: "kendiliğin", bilincin ya da *cogito*'nun "sözde apaçıklığına" kendini teslim etmeme... Bu Hervé'nin etkisi altında Sartre ve Merle-

au-Ponty'de keşfettiğim fenomenolojiyi değiştirmemi sağladı! Ama Lévi-Strauss'dan iki ders daha çıkardım: Birincisi, özellikle sanat alanında modernitenin eleştirisi, ikinci ders ise Montaigne'in veya Buda'nın bilgeliğine çok yakın bir "yanılsamalarından kurtulmuş" bilgelik biçimidir. 1988'de *Le Figaro littéraire*'i yöneten Jean-Marie Rouart, Lévi-Strauss üzerine benden bir makale istedi. Ben kabul etmekte biraz tereddüt ettim, çünkü *Le Figaro* o dönemde sağcı bir gazeteydi (o dönemin ideolojik iklimi veya o yıllardaki bağnazlığım üzerine çok şey söyler bu durum). Ancak ben her şeye rağmen o makaleyi yazmaya karar verdim, çünkü söz konusu olan Lévi-Strauss'tu. Makale yayımlanınca Lévi-Strauss, Jean-Marie Rouart'ın bana aktardığına göre ona şunları söylemiş: "Basında okuduğum, benim üzerime yazılmış en güzel makale."[1] Kısa süre sonra Lévi-Strauss, kendisini konu alan bir televizyon yayınına katılmamı istedi, bunu tereddütsüz kabul ettim. Ona *Le Mythe d'Icare* [İkarus Efsanesi] kitabımdan başlayarak bütün kitaplarımı gönderdim. Sonrasında o da bana kendi kitaplarını gönderdi. Kitapların başına da "vefalı dostum" diye yazmıştı. Sonra onunla birçok defa buluştuk; çoğunlukla Marronniers Sokağı'ndaki evinde ve bu karşılaşmaların neredeyse tamamı baş başa idi. Kendisi olağanüstü akıllı, kibar, misafirperver, biraz da hüzünlüydü. Bir gün evine vardığımda nasıl olduğunu sordum, bana kimden aktardığını bilmediğim bir alıntıyla şöyle cevap verdi: "Beğenilerim gitgide yükseliyor ama yeteneğim de gitgide köreliyor..." Onunla sanat ve felsefeden, sıklıkla etnolojiden konuşurduk. Modernite konusunda benden daha sertti. Yapısalcılıktan ve isimlerini kendi ismine sistematik olarak eklemleyen yazarların pek çoğundan nasıl bahsettiğini görmeniz gerekirdi. Bu durum onun tüylerini ürpertiyordu. Kendisi Rousseau veya Montaigne'i tercih ederdi. Modern sanata gelince... "Ressamların kaybolan mesleği" veya "modern edebiyatın kustuğu katlanılmaz sıkıntı" üzerine söylediklerini hatırlarsınız! Evine son gittiğim zamanlardan birin-

1 Bkz. "Lévi-Strauss ou le courage du désespoir", *Le Figaro littéraire*, 20 Eylül 1988. Bu makale şu kaynakta tekrar yayımlanmıştır: *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, s. 312-315.

de müzikten konuşmuştuk. "Şu an Brahms dinliyorum" dedim, yüzünü buruşturdu. "Onu sevmiyor musunuz?" diye sordum. Bana şöyle cevap verdi: "Hayır, onun nereye götürdüğünü çok iyi görüyorum..." Bu noktada ben ona göre daha az arkaik bir durumdaydım. Ama herkesin avangardları övdüğü bir dönemde o bana cesaret verdi. Kimse kendi döneminin sanatını ya da gazetelerin göklere çıkardığı sanatı sevmeye mecbur değil.

Deleuze daha farklıdır. Felsefe tarihiyle ilgili ilk kitaplarını çok okudum: *Anlamın Mantığı*, Nietzsche ve Spinoza üzerine olan kitaplar, *Kant*, *Bergson*, *Proust* kitaplarının hepsi de harikadır. O dönemde *Anti-Ödipus* yeni çıkmıştı. Tabii ki bu kitabı da satın aldım ancak asla gerçekten içine giremedim. Bu kitapta bizim çağımızı andıran ve benim pek de sevmediğim o kadar çok şey vardı ki! Sonrasında Deleuze'ün Guattari ile birlikte yayımlamaya devam ettiği kitapları okumadım; *Felsefe Nedir?* kitabı hariç. Yayımlanır yayımlanmaz tamamını okudum ve bu kitapla ilgili tereddütlerim olmadı. Aslında benim Deleuze'le ilişkim Picasso ile ilişkime benziyor: Birinin dehasını (kuşkusuz 20. yüzyılın en büyük ressamıdır), diğerinin de müthiş yeteneğini (şüphesiz 1960 ile 1990 arası dönemin en büyük filozoflarından biridir) takdir ediyorum. Ancak her ikisinin de eserleri beni tatmin etmez, hayal kırıklığına uğratır, hatta mutsuz eder. Onların sahip oldukları olağanüstü becerileri kullanma şekillerine üzülmekten kendimi alamam. Ben onlara çağın gittiği yönde ilerlemeleri nedeniyle gönül koyuyorum; oysa onlar diğer pek çok isme kıyasla ona daha iyi bir şekilde direnç gösterebilirlerdi. Foucault, "Bir gün, belki de bu yüzyıl Deleuze yüzyılı olacaktır" diye bir kehanette bulunmuştu. Bana öyle geliyor ki şimdiden bu yüzyıl çoktan Deleuze yüzyılı oldu ama bu benim açımdan bir methiye değil. Diğerleri daha az yetenekle, beni memnun eden ve beni daha çok etkileyen eserler yayımlıyorlar. Mesela resimde Balthus, Bacon veya Lucian Freud, felsefede Conche veya Rosset. "Zevk meselesi" diyeceksiniz... Kuşkusuz öyle. Zaten benim zevklerim Deleuze'ün ya da Picasso'nun büyüklüğünden bir şey eksiltmez. Ancak bana ilkine olan borcumu soruyorsunuz. Bu soruya benim iki cevabım

olabilir: Birincisi, Deleuze geçmişin en büyük filozoflarını okumama yardım etmiştir. İkincisi, eserlerinden tatmin olmadığım için öncellerini okumaya teşvik etmiştir beni.

Barthes ve Derrida için de biraz benzer bir durum söz konusu; sadece onları biraz daha az ciddiye alıyordum. Belki de onları uzun süre okumamakla hata ettim. Ancak beni kızdıran takipçileri de, benim onlardan uzak durmama katkıda bulundular. Bununla birlikte ben Ulm Sokağı'nda ders veren Derrida'yı gayet iyi tanıdım. Hoş bir adamdı ve sadece "Derrida" dışında başka bir şeylerden bahsettiğinde mükemmel bir hocaydı. Ancak o yıllarda *Glas* ve *La Carte postale* yeni yayımlamıştı: ani bir tiksinme. Benim sevdiğim ve yapmak istediğim şeyin tam tersiydi! Aynı tepkiyi okula gelir gelmez okuduğum "Fark" üzerine olan ünlü konferansı karşısında da gösterdim. Bana göre o konferansta, bana son derece gereksiz görünen konularda aşırı yapmacıklık, aşırı kapalılık ve sürekli ayak diretme mevcuttu. Yıllar sonra Derrida'ya ilk yazdığım metinleri sunduğumda (otuz yıl sonra yayımladığım aforizmalar derlemesi)[2] –büyük bir nezaketle– bana aynı şüpheyle yaklaştı. "Benim yaptığımın öylesine tersi ki!" dedi. Haklıydı, ancak Derrida beni hiçbir zaman bu nedenle eleştirmedi. Ya diğerleri... *Le Mythe d'Icare* yayımlandığında "Perspectives Critiques" koleksiyonunu yöneten Roland Jaccard, Paris I'de ders veren arkadaşı Sarah Kofman'a bu kitaptan bir örnek göndermiş. Roland'nın bana aktardığına göre bu hanımın tepkisi şu şekilde olmuş: "Kim bu adam? Her sayfada Epikuros ve Spinoza'dan bahsediyor, ama Derrida üzerine bir satır bile yok!" Sarah da haklıydı. Ancak bu durum onunla meslektaş olarak nazik ilişkiler içinde olmamı engellemez. Yine de bu, o dönemdeki entelektüel yalnızlığım konusunda size bir fikir verecektir.

Ya Lacan?

– O yıllarda Panthéon'a yakın bir yerdeki bir seminerine gittim. Bir defa bana yetti! Gördüğüm en gülünç sahnelerden biriydi. Lacan bana hem ahkâm kesen hem de gülünç birisi gibi

2 *Du Corps*, PUF, Paris, 2009.

geldi. Daha sonra metinlerinden birkaçını okudum. Kabiliyeti, zekâsı ve kültürü inkâr edilemez. Ancak dili çok anlaşılmaz ve çok tumturaklı, yapmacık. Psikanalize iyilikten çok kötülük yaptığını düşünüyorum.

Foucault'ya gelince, o dönemde bu gruptaki en prestijli kişiydi. Normale Sup yıllarımda bir gün *Kelimeler ve Şeyler* kitabını okumaya karar verdim. Heyecanla bahsedilmesi gereken, saygı duyulacak bir kitaptı. Kitabın ilk iki yüz sayfasını okudum, öylesine zekice, öylesine bilgece ve öylesine etkileyiciydi ki... Bununla birlikte bir o kadar da sıkıcıydı. Bu kitapta felsefeden ziyade tarih vardır. Bu bana hazırlık sınıfında Pessel'in bize dediklerini düşündürdü: "Aslında Foucault milli kütüphaneye gider ve asla okumayı düşünmeyeceğin onlarca kitabı dosyalar. Sonra Foucault'yu okursun ve bütün bu kitapları okumamakla ne kadar haklı olduğunun farkına varırsın!" Sonunda üzülerek de olsa bu kitabı okumayı bıraktım ve fark ettim ki moderniteyle ilişkim gitgide daha zor, gergin, hatta çatışmalı bir hal alıyordu.

Nasıl bir ilişkiydi bu?

– Tereddüt, kaygı ve kargaşa dolu... Ne yapabilirdim ki? Yaşadığımız çağı seçme hakkımız yok, kendi özel zevklerimizi seçme hakkımız da yok. Şayet birkaç yıl sonra doğmuş olsaydım veya İngilizcem daha iyi olsaydı "analitik" bir filozof olabilirdim: Böyle bir durumda "kıta" felsefesini daima kendi tarihinden başlayan yorumuna, "soykütüğüne", "yapısökümüne" terk edebilir; Frege ve Russell'in (sıklıkla Anglosakson) meslektaşlarında netlik, argümantasyon ve en azından hakikat adına iştahımı tatmin edecek şeyler arayabilirdim. Ancak o dönemde Fransa'da analitik felsefe, çok etkili olan bir *karartmanın* konusuydu: Ben bu felsefeyi bilmiyordum, hâlâ bugün bile çok az bilirim (bu arada çabucak canımın sıkıldığını da kabul etmeliyim). Atlantik ya da Manş Denizi'nin öteki tarafına seyahat edemediğim için zamanda bir geziye giriştim, yani uzak geçmiş zamana doğru bu yolculuğa çıktım. Bunu yaparken amacım eski ya da klasik felsefeyi yorumlamak, hatta "yapısö-

küme uğratmak" değil, bilakis, şayet yapabilirsem "postmodernitenin" açmazlarından kurtulmak için onları model alarak onların tarzında felsefe yapmayı denemekti. Doğrusu, bu bir tercihten ziyade zorunluluktu. Montaigne, "Hayranlık felsefenin temelidir" derdi (Montaigne "hayranlık" kelimesini "şaşırma" anlamında kullanıyordu) ve benim de felsefede en çok hayranlık duyduklarım asırlar önce ölmüşlerdi.

Size bir, daha ziyade iki anekdot anlatayım. *Kelimeler ve Şeyler*'i bitirmekten vazgeçtikten hemen sonra Pascal'ın *Düşünceler* kitabına başladım. Bu kitabı daha önce gençlik çağımda, Hıristiyan olduğum dönemde okumuştum; ancak Pessel'in bu kitaptan övgüyle bahsetmesi, bende bu kitabı yeniden okuma arzusu uyandırdı. Bu nasıl bir şaşkınlık, nasıl bir hayranlık, nasıl bir darmadağın olma! Aşırı heyecandan bir ara kalktım, garip bir gürültü duydum, su sesi gibi bir şeydi: Okulda, odamdaki banyonun musluğunu açık unutmuşum. Pascal beni o kadar etkilemiş ki sular ancak odanın tabanına yayılınca fark etmişim. Bu an benim için önemli bir andı; odamı su bastığı için değil, birbiriyle karşıt olan ve birbirini izleyen iki okuma nedeniyle: Yani Foucault okurken o kadar canım sıkılırken, Pascal'ı büyük bir tutkuyla yeniden okumuştum. Bundan gerekli sonuçları çıkarmam gerekiyordu. Bu, Foucault'nun ne yeteneğinden ne de çalışmasının genişliğinden ve kapsamından asla bir şey eksiltmez. Ancak bu durum bana zevklerimi, ilgi alanlarımı ve neyi kabul edemeyeceğimi açıkça gösteriyordu. Bir yol ayrımındaydım: Ya moderniteyi seçip sevmediğim bir şeyi sevmiş gibi yapmam, dolayısıyla yalan söylemem gerekiyordu, ya da moderniteden, en azından şimdiki halinden vazgeçmem ve kendi yolumu takip etmem gerekiyordu. İkincisi yönünde tercihimi kullandım. Bu tercih özellikle bazı züppe çevrelerle aramda husumetlere neden oldu, beni "eski usul" felsefe yapmakla eleştiriyorlardı. Bu tamamen de yanlış değildi: Sevdiğim filozoflar gibi, öncelikle Yunanlar gibi, bunun yanı sıra Descartes, Pascal, Spinoza veya Diderot gibi felsefe yapmaya başladım. Bundan da asla pişmanlık duymadım. "Mış gibi yapmak" bana göre değil.

Daha sonra sıklıkla Foucault'dan faydalanarak onu yeniden

okumaya başladığım zamanlar oldu. Bu da beni ikinci anekdota götürüyor. İlk kitabım *Le Mythe d'Icare* çıktığında imzalı bir nüshasını Foucault'ya gönderdim. Bana el yazısıyla yazılmış, kısa, fakat çok sıcak bir mektupla cevap verdi, hâlâ da saklarım. Bu mektup 15 Nisan 1984 tarihli (bu arada Foucault'nun aynı yıl 25 Haziran'da vefat ettiğini hatırlatalım). Mektup şöyleydi:

> Sayın Bayım,
> Kitabınızı bana gönderdiğiniz için teşekkür ederim. Onu az önce bitirdim ve ondan çok faydalandım. İşte nihayet gerçek bir felsefe kitabı, gerçek bir etik. Bana bu kitabı okuma fırsatını sunduğunuz için size minnettarım. Duygularıma inanmanızı rica ederim. Michel Foucault.

İnanamıyordum! Nasıl olur da bu kadar farklı bir felsefe yapan birisi benim kitabımı beğenebilirdi? O kadar şaşırmıştım ki, hemen kendisine cevap veremedim. Ancak daha sonra, Haziran başında, beklenmedik bir şekilde Foucault'nun kötü bir durumda hastaneye kaldırıldığını öğrendim. Ne olursa olsun ona yazmak için artık çok geçti. Vefat ettikten birkaç hafta sonra *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri yayımlandığında, hiç tanınmamış bir yazarın kitabına yapmış olduğu bu cömert methiyeyi daha iyi anladım: Foucault da kendi tarzında "Eski"lere, "kendilik kültürüne", yaşama ve düşünme sanatı olarak felsefeye geri dönmüştü. Büyük gürültü koparan bu değişim, Pierre Hadot'yu tanımamıza vesile oldu. Ben onu çok sonra okudum ve kendimi ona çok yakın hissettim, hatta birkaç defa samimi bir şekilde mektuplaştık ve tercihlerimi teyit etmemi sağladı.

Amerikalıların "French Theory" olarak adlandırdıkları akımın başarısına nasıl bakıyorsunuz?

– İhtiyatlı bir şekilde yaklaşıyorum. Başarı anlaşılabilir: O yıllarda Fransa'da yetenekli çok insan vardı! Ancak ben yeteneklilerin tamamını sevmek zorunda olduğumu düşünmüyorum. Dahası "French Theory" Kuzey Amerika'da henüz üniversitelerdeki felsefe bölümlerinde pek ciddiye alınmaz, daha ziya-

de sanat ve edebiyat ya da Kültürel Çalışmalar veya Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları gibi dallarda sevenleri bulunur. Amerikalı filozofların birçoğu Derrida veya Lacan'la ilgili olarak benim kadar çekimserdirler!

École Normale'de, mesela Sartre gibi sizden yaşça büyüklerin bahsettikleri türden arkadaşlıklarınız oldu mu?

– Maalesef hayır! Hazırlık yıllarım ne kadar tatlı ve güzeldiyse Ulm Sokağı'nda geçirdiğim dört yıl da bir o kadar hayal kırıklığıdır benim için; özellikle de duygusal açıdan... Bu kısmen benim hatam. Çünkü o dönemde arkadaşlığa vakit ayırmaktansa fazlaca politikayla ilgiliydim. Bu durum, okulda o yıllardaki havayla, iklimle de ilişkiliydi. Politikayı ilgilendirmeyen şeylere çok değer vermiyordum; ayrıca Parisliliği fazlaca ön plana çıkarıyordum, biraz züppelik vardı bende o dönemde... O yıllardaki en iyi arkadaşımlarından biri bir gün Nietzsche'den bir alıntı yaparak bana, "Biz derinlemesine yüzeyseliz" demişti. Ben her şeyde biraz daha fazla yüzeysellik görüyor, derinliği gitgide kaybettiğimizi düşünüyordum. Sonrasında bunlardan biraz uzaklaştım. Bir de bu dönemde, genç bir matematikçiyle beş yıl birlikte yaşadıktan sonra eğitim hayatımın sonlarına doğru yeniden bekâr kaldım. Bu benim için kelimenin bütün anlamlarıyla bir uzaklaşma fırsatı oldu.

İyi bir eğitim aldığınızı söyleyebilir misiniz? Hocalarınız sizce görevlerini hakkıyla yerine getirdi mi? 68 Olayları'nın yakın olduğunu hatırlayalım...

– Yükseköğretimde alınan eğitim, hocalardan daha çok yapılan çalışmaya bağlıdır. Evet, genelde hocalarım çok iyiydi, hatta bazıları mükemmeldi. Bunlardan dördü beni çok etkiledi. Son sınıfta Hervé, hazırlıkta Pessel, Normale Sup'de Althusser, Sorbonne'da da Marcel Conche. Şikâyet etmeye hakkım yok!

Mayıs 1968'e gelecek olursak, ben o dönemi büyük bir heyecanla yaşadım. O dönemde on altı yaşındaydım: Varoluşumun en mutlu zamanlarındandı. Ancak bunu izleyen yıllarda bu demagoji, ütopya, boş laf ve bilgiye dayalı dahi olsa her türlü oto-

riteyi, hiyerarşiyi reddetme eğilimi benim pek hoşuma gitmiyordu. Ben bunun etkilerini özellikle liselerimizde ve üniversitelerimizde görüyordum; öyle ki bu lise ve üniversiteler hâlâ tam olarak kendilerine gelmekte zorlanıyorlar.

Althusser ve Conche'la ilgili olarak henüz bir şey söylemediniz...

– Bir şey söylemememin sebebi sizin bu konuyu açmamanız. Althusser'in kitaplarının neredeyse tamamını ders verdiği ENS'ye girmeden önce okumuştum, zaten çok da kitabı yoktu. Ona çok hayranlık duyuyordum. Ama kendimi Althusserci olarak tanımlamadım: Bana o dönemde komünist ya da Marksist demek yeterliydi, zaten öyleydim. Ancak o yılların tamamında Althusser açık ara kendimi çok yakın hissettiğim, çağdaşım bir filozoftu. Dahası sadece kitapları yoktu karşımda, Ulm Sokağı'ndaki dört yılım boyunca oldukça nazik, yumuşak ve dikkatli olan bu adamı sevmeyi öğrendim. Bu bir tür paradoks; çünkü kendisi en azından biçimsel olarak neredeyse abartılı bir ciddiyetle yazıyordu, oysa özel hayatında insanların en naziği, en açığı, en toleranslısıydı. Dersleri, kendisini iyi hissettiği zamanlarda, netlik, güç ve derinlik açısından hayranlık uyandırıcıydı. Sınav kâğıtlarına yaptığı düzeltmeler inanılmazdı. İkimiz aslında baştan beri, politik yakınlık nedeniyle senli benliydik ama ancak yıllar sonra, karısını öldürdükten sonra, psikiyatri kliniğinden çıkacağı zaman onunla gerçekten dost olduk. Başka bir yerde bundan uzunca bahsettim.[3] Bunu tekrar anlatmayayım ama sadece şunu söylemek istiyorum: Bu adamı sevdim ve hâlâ seviyorum, düşüncesinin bazı noktaları açısından ona çok şey borçluyum, fakat tabii bana kendimi kaptırmadan okumayı öğrettiği Marx'a daha çok şey borçluyum.

Sonra Marcel Conche vardı... Onu biraz geç, uzmanlık yılımda keşfettim. Uzmanlık tezimi Epikurosçuluk üzerine hazırlamayı seçmiştim. Tesadüfen onun küçük *Lucrèce* [Lucretius] kitabıyla karşılaştım. Kitabı o kadar hayranlık uyarıcıydı ki, şa-

3 Bkz. "L'autre maître (Souvenirs concernant Louis Althusser)", *Perspectives critiques, La Revue*, 1, PUF, 2006, s. 7-27.

şırtıcı bir şekilde konuya vâkıf oluyor, büyük bir açıklık, yoğunluk ve disiplinle meseleyi ele alıyordu. Bir sonraki yıl Epikurosçuluk bitirme sınavı programına dahil edildi. Ben Conche'un ders verdiği Paris 1 Üniversitesi'ne kaydoldum; onun Epikurosçularla ilgili dersine gidiyordum. O aşağı yukarı Pessel'in tam tersi bir hocaydı: Görünüşte daha az akıllı, daha az canlı, daha az "modern", ancak onun kadar derin, onun kadar bilge, belki de daha güvenlir biriydi. Daha az şaşaalı, daha çok aydınlatan... Tavırlarında, aksanında, hal ve hareketlerinde bir modası geçmişlik, taşralılık, hatta köylülük vardı; ki bu aslında onun kökenine karşılık geliyordu. Fakat büyük bir zekâ, metinlerle müthiş bir yakınlık, keskinlik, yargılarında bilgelik seziliyordu. Ayrıca çok da hoş bir insandı. Hem uzlaşmaz hem açık, hem titiz hem yardımsever bir insandı: Kişilik olarak bilgiyle mizahı, derinlikle açıklığı, katı bir bilgiyle en geniş düşünce özgürlüğünü birleştirmeyi bilen birisiydi. Nihayetinde o yılların havası dogmatik, muğlak bir karakterdeydi ama o kendine özgü, eşsiz bir insan gibi görünüyordu –ve bence kesinlikle öyleydi. Sanki doğrudan Antik Yunan'dan çıkıp gelmiş gibiydi... ENS'lilerin çoğu onun dersini almaya karar verdiklerinde, onu küçümserlerdi. Oysa ben onun söz konusu dönemde rağbet gören entelektüellerin birçoğundan daha modern olduğunu düşünüyordum.

ENS'ye girişiniz, yetişkinlik çağınız... "Geçiş" ya da kopuş yılları... Askerlik yaptınız mı?

– Demek yetişkinlik çağı olarak değerlendiriyorsunuz! Hayır, ben kendimi çok daha sonra yetişkin gibi hissettim: 1976'da ENS'yi bitirip, önce banliyöde, Vitry'deki staj yılımda, sonra da taşrada, kuzey bölgesinde, Landrecies'de öğretmenliğe başladığımda... Askerlik yerine bu tür bir görev yaptım. Herkes gibi ben de askerlik tecilimin sonunda üç gün askerlik yapmıştım. Ancak askerî hekim bana büyük bir sürpriz yaparak ve beni memnun ederek askerlikten muaf olduğumu rapor etti. Tekrarlayan kulak enfeksiyonu nedeniyle benim iki kulak zarım da delikti: Ordu beni istemiyordu ve ben de bundan çok mem-

nundum. Böylece ortaöğretimde felsefe hocası oldum (o yıllarda yükseköğretimde çok kadro yoktu). Ben bundan ne şikâyetçi oldum ne de pişmanlık duydum. Buralarda meslek, fakültelerden daha iyi öğreniliyor. Bir yıl geçti, sonra iki yıl, üç yıl... Yalnız yaşıyordum, daha önce hiç böyle bir dönem geçirmemiştim. Sonunda gerçekten yazmaya başladım. Gerçek hayat şimdi başlıyordu!

L'École Normale Supérieure'e giriş sınavlarını kazandıktan sonra, o dönem sayıca fazla olan sanatsal ve deneysel sinema salonlarına gitmek için Quartier Latin'deki evinizden istifade ettiniz mi? Nihayetinde çok az bahsettiğiniz sinemayla ilişkileriniz nasıldı?

– ENS'deki eğitimimin ilk üç yılında yatılıydım. Sizin de dediğiniz gibi Quartier Latin'in göbeğinde yaşadım (her ne kadar burası Sorbonne'a veya Boul'Mich'e nazaran biraz daha sakin olsa da). Kız arkadaşım ve ben sinemaya gidiyorduk, haftada bir veya iki defa; ancak genelde sinema tarihinden bir klasiği keşfetmekten ziyade bir yeniliği görmek için giderdik. Ben asla bir sinemasever olmadım. Birçok filmden hoşlandım, bunlar beni eğlendirdi, heyecanlandırdı, bazen de hayran bıraktı. Ancak hayran olduğum "Modern Zamanlar", "Cennetin Çocukları", "Çılgın Pierrot", "India Song", "Yedi Samuray", "Semender", "Anne ve Fahişe" gibi filmler bile büyük kitaplar kadar hayatımda yer işgal etmedi. Ancak bu da zevk meselesi ve bu konu üzerinde de çalışmıyorum. Sinemayla ilgili olarak daima şöyle bir şey hissettim: Sinemada aracıların fazlalığı eseri zayıflatıyor, sanki duygu ve aynı zamanda hayranlık, bunları uyandıran sanatçılar arasında dağılıyor: senaristler, yönetmenler, oyuncular, kurgucular, görüntü yönetmenleri, besteciler (Sergio Leone'nin filmlerini severim ve onlar Ennio Morricone'ye çok şey borçludur). Jenerikte ismi yer alan tüm diğer insanlardan bahsetmiyorum bile... Mesela beni büyüleyen "Mavi Melek" veya "Şangay Ekspres" filmlerinde, von Sternberg'in yaratısı, onunla işbirliği yapan farklı senaristlerin katkıları ve fotoğrafın güzelliğini veya Marlene Dietrich'in yüceliği-

ni birbirinden nasıl ayırt edebiliriz? Bana bunun önemli olmadığını söyleyeceksiniz... Olabilir. Doğrudur, ancak bu benim von Sternberg'i bir Dürer'e, bir Haydn'a veya bir Goethe'ye eşit görmemi engelliyor. Asla onun böyle bir iddiada bulunduğunu da zannetmiyorum. Kısacası, tüm bunlara rağmen sinemanın küçük bir sanat olduğu düşüncesinden kendimi alamıyorum. Kullandığı tekniklerin çokluğu ve dengesizliği nedeniyle belki de... Fakat aynı zamanda sinema 20. yüzyıl sanatının doruğudur. Biliyorsunuz, sanat konusunda beni baştan çıkaran ise bu yüzyıl değildir.

"Küçük sanat" ile "büyük sanat"ı birbirinden ayıran nedir sizce?

– Kuşkusuz bu konuda ciddi anlamda hiçbir tanım getirilemez. Ben size nesnel bir değerlendirmeden ziyade bir duygudan bahsediyorum. Bununla birlikte Brassens ve Gainsbourg, şarkının küçük bir sanat olduğunu savunmuşlardır ve ben onlara hak veririm. Somut olarak bu ne demektir? Hayran olduğum büyük sanatçılara denk hiçbir şarkı yazarı ya da bestecinin olmaması ve bir gün böyle birisinin çıkacağını düşünmememdir. Evet, bu tamamen öznel bir ölçüt, kabul ediyorum, başka bir iddiada da bulunmuyorum. Bana Schubert'in veya Richard Strauss'un liedleri, Mozart'ın veya Verdi'nin aryaları var diyeceksiniz. Evet, ancak lied veya arya, şarkı değildir; en azından Brassens ve Gainsbourg'un kullandığı anlamda... Kaldı ki kendi şarkıları ne kadar başarılı, ne kadar güzel olursa olsun, alçakgönüllülüklerine bazı şeyler borçludurlar: Belki küçük sanat yaptıkları duygusu nedeniyle bir başkasına nazaran bunu daha iyi başarıyorlardır. Biliyorsunuz ki Gainsbourg resim sanatını en üste koyar. Brassens'e gelince, o benim için çok önemlidir, büyük şairlere hayranlık duyar ve zaten kendisini de onlardan biri olarak görür. Yine de bu durum benim onu sevmemi engellemez, tam tersine. "Küçük sanat" iyi yapıldığı zaman çok güzeldir.

Kendi konumumu daha da kötüleştirmek pahasına şunu da eklemek istiyorum. Ben modaya, mutfağa, kuyumculuğa ve kozmetiğe yönelik olarak da aynı duygulara sahibim: Bir elbi-

se, bir yemek, bir takı ya da bir parfüm sanat eseri olabilir, buna itiraz etmiyorum. Ama resim ya da şiir sanatını –her halükârda ustalık eserleri söz konusu olduğunda– en üste koymama lütfen izin veriniz. Biliyorum ki çağımız hiyerarşiye benzeyen her şeyden nefret ediyor, fakat ben etmiyorum. Bütün insanların haysiyet ve haklar açısından eşit olması, bütün eserlerin ya da sanatların denk olduğunu göstermez. Sinema söz konusu olduğunda, zira görünüşte sizi şoke eden buydu, durum tabii ki biraz daha farklıdır. Ben küçük sanattan bahsederken bir çelişkiyi hatta bir provokasyonu ifade etmek istemiştim. Kuşkusuz bu, çağımızın sinemaya vermiş olduğu ve abartılı bulduğum statüye yönelik bir tepkidir. Bir romanın yüz bin kopya sattığı çok nadirdir; oysa sıradan bir film milyonlarca kişi tarafından izleniyor. Medya bu durumu yaratmıyorsa bile bunu destekliyor. Televizyonda sinemaya ayrılan kaç program var? Edebiyatı veya plastik sanatları konu eden kaç televizyon programı var? Bu beni şoke etmiyor: Daha önce de dediğim gibi sinema, çağımız sanatlarının baş tacıdır. Ancak ben çekincelerimi ortaya koyma hakkına da sahibim. Hep söylemişimdir: Bu zevk meselesi, doktrin meselesi değil. Ben Michelangelo, Shakespeare ya da Beethoven'a denk hiçbir sinemacı tanımıyorum. Bu belki benim yetersizliğimden kaynaklanıyordur. Kimseyi benimle mutabık olmaya ya da meseleleri benimle aynı şekilde düşünmeye zorlayamam. Sadece, en basitinden, yalan söylemeyi ve "mış gibi" yapmayı kendime yasakladım. Truffaut veya Hitchcock'u (beğendiğim sinemacılardan biri olan Kurosawa'yı) Proust veya Céline'le aynı düzeye koymak kavramsal olarak düşünülebilir, hatta savunulabilir; ancak ben kişisel olarak böyle bir şeye muktedir değilim. Oysa sanatta öznellik, en az kavramlar kadar önemlidir.

Kolektif bir eserde olduğu için "sanatçıyı" tespit edememek sizi Chartres Katedrali'ne veya İtalyan Rönesans resmine hayranlık duymaktan alıkoyar mı? Gotik sanat bir küçük sanat mıdır?

– Güzel bir soru, ya da güzel bir itiraz! Tabii ki mimarinin küçük bir sanat olduğunu söyleyemem. Ancak bizi en çok et-

kileyen mimari midir? Burada da zevk meselesi söz konusu. Özellikle gotik katedrallerle ilgili olarak haklısınız, onlar kolektif eserlerdir ve hayranlık duyulmayacak gibi de değildirler. Sizin hanenize yazılacak bir puan! Yine de gotik katedrallerin benim hayatımda daha bireysel eserlerle aynı rolü oynamadığını söyleyebilirim. Floransa'da Michelangelo'nun "Davut" heykelini ilk gördüğümde duyduğum heyecanı hatırlıyorum. Onun diğer herkesten ayırt edilebilecek şekilde tek bir bireyin eseri olması oldukça önemlidir. Burada da benim açımdan bir sınır olabilir. Ben sanatta kendini tek başına ve yalnız ifade edenleri severim.

Rönesans resmine gelecek olursak, bu daha karmaşık bir şey. Her ne kadar atölyeler bu çalışmalara katılmış olsalar da bu resimlerde tek başına bir sanatçının duygusu ve anlayışı kendini gösterir. Masaccio'ya veya Botticelli'ye, Raphaël'e veya Michelangelo'ya, Leonardo'ya veya Titien'e bakın... Bana bunun sinemada da geçerli olduğu söyleyerek itiraz edeceksiniz: Sinemada da yönetmenin bakışı ve ruhu ortaya çıkıyor. Olabilir. Ancak bana göre aynı derecede veya aynı şekilde değil, her halükârda beni o kadar etkilemiyor. Benimle sinemacı arasında çok fazla aracı var, onun gözü ile benimki arasında, ikimizin zihinleri arasına çok fazla teknoloji, çok fazla makine giriyor, aracıların sayısı çok... Ressamın eli veya yazarın dili de aracıdır, ancak onlar bana daha az ağır, daha az sıkıcı geliyor ve beni bunlar daha çok etkiliyor. Ancak tamam, bunda ısrar ediyorum, ifade ettiğim bir zevk meselesidir, savunduğum bir tez değil.

Müzik eğitimi aldınız mı, enstrüman çalmayı öğrendiniz mi?

– Annemin gönlü olsun diye biraz keman çaldım, sonra da piyano; ancak herhangi bir zevk almadan, kabiliyetiin olmaksızın, herhangi bir disiplin olmaksızın ve çaba göstermeksizin... Ve bunları çok hızlı bir şekilde bıraktım. Fakat bugün bundan biraz pişmanlık duyuyorum: Piyanoda Mozart ya da Schubert çalabilmek için neler vermezdim, hatta bir partisyonu okuyabilmek için... Müziği gerçek anlamıyla çok daha sonra keşfettim, müzisyen olmak için ise çok geç kalmıştım. Bu benim ha-

yatımdaki pişmanlıklardan biridir. Arkadaşım Francis Wolff'ün *Pourquoi la musique?*[4] [Neden müzik?] isimli kitabını yeni okudum. Yıllardır ona duyduğum duygu dolu hayranlığa bu kez de güzel bir heves eklendi: Onun müzikoloji konusundaki yetkinliğine sahip olmayı ne çok isterdim!

Müzik zevkiniz hep bir şekilde klasik mi kaldı? Mesela caz ya da değişik, "modern" müzik biçimlerini sever misiniz?

– Müzik açık ara beni en çok etkileyen sanattır; kelimenin geniş manası ile "klasik" müzik diğerlerinden daha fazla etkiler. Bach, Mozart ya da Beethoven kadar hayran olduğum, ne de Schubert kadar sevdiğim bir sanatçı ya da entelektüel yoktur. Bir asırdan uzun bir süre önce, özellikle de Avusturya ve Almanya'da ortaya çıkan şey, daha önce hiç duyulmamıştı (çünkü Bach 18. yüzyılın başında bestelerini yapmaya başladı; Schubert de Şubat 1828'de öldü). Bunlardan biraz öncesinde Monteverdi'den, Purcell'den veya Couperin'den, bunlarla aynı dönemde yaşayan Vivaldi'den, Scarlatti'den, Pergolesi'den ya da Rameau'dan, bunlardan biraz sonra yaşayan Chopin'den, Liszt'den ya da Brahms'dan bahsetmeden geçmek olmaz... Ne büyük hazinelerdir bunlar! Ben onların zenginliğinin tamamına vâkıf olmaktan çok uzağım! Maalesef, daha önce de söylediğim gibi bir partisyonu bile okumaktan acizim: Bunları analiz imkânlarına sahip olmaksızın, tam olarak anlamaksızın sadece onlara hayran olabilirim. Hayran olduğum Ravel ve Satie hariç 20. yüzyıl müziğine karşı daha çekimserim. Caz müziğine gelince, onu caza düşkün arkadaşlarımın etkisiyle çok geç keşfettim. Bazen zevk ve heyecanla (Coltrane, Miles Davis, Bill Evans, Keith Jarrett'ı...) dinlerim ancak kendimi çok da rahat hissetmem. Adeta öğrenmeye çalıştığım bir yabancı dil gibi gelir bana. Az çok anlarım, bu da benim ondan aldığım zevki artırır; ama yabancılık baki kalır ve bu da onu tümüyle anlamamı engeller.

Son olarak bir de şarkılar var. Onları çok daha az dinlerim. Ancak Brassens, Brel, Piaf, Barbara, Ferrat veya Nougaro gibi sanatçıları Ray Charles veya Beatles kadar önemli bulurdum.

4 Bkz. *Pourquoi la musique?*, Fayard, Paris, 2015.

Sonra zaman akıp geçti. Bitirme sınavını izleyen yıl Schubert'i keşfettim, o beni Mozart'a götürdü, Mozart da beni Beethoven'a geri getirdi (çocukken özellikle "Yedinci Senfoni"yi sevmiştim). Bütün bunlar Bach'tan Ravel'e, sizin de dediğiniz gibi "klasik" müziğe, özellikle de oda müziğine kendimi kaptırmadan önce oluyor: Schubert'in "Genç Kız ve Ölüm"ü, "Yaylı Çalgılar Kuarteti" ve ilk iki triosu, Beethoven'ın son kuartetleri, Haydn veya Mozart'ın, Brahms'ın veya Ravel'in trioları... Müzik benim için uzun yıllar boyu büyük bir tutku olmuştur. O dönemde gün boyunca müzik dinlerdim, yazarken bile... Sonra bir gün bana ağır gelmeye başladı ve sessiz çalışmaya başladım. Çok çalıştığım için...

Gençlik yazılarınızdan bahsederken Proust ve Céline'den, Fransız edebiyatının iki devi olarak bahsetmiştiniz. Bunlar sizin entelektüel formasyonunuzda ve ilgi alanlarınızın doğuşunda nasıl bir rol oynadı?

– Bir doğuş anı için çok geç olmuştu; onları okuduğumda ilgi alanlarım çoktan oluşmuştu. Bu açıdan Dumas, Flaubert, Stendhal, Gide veya Martin du Gard'a daha çok şey borçluyum. Ancak birbirinin tersi olmalarına rağmen Proust ve Céline'de hayran olduğum şey, söylemek istedikleri yeni, güçlü ve parlak şeylere harika bir şekilde uyarlanmış eşsiz düzyazının ihtişamıdır. Ayıca onların yalan söylediklerini de zannetmiyordum: Bana öyle geliyordu ki, onlar "gerçek hayatı" yeniden yaratıyorlardı. Proust gibi konuşmak gerekirse "Hayat nihayet keşfedilmiş ve aydınlanmıştı"; kuşkusuz sanatla, onların kendi dehasıyla çehresi değişmiş halde ve bizim zavallı varlığımızdan daha gerçek bir biçimde... Dediğim gibi şimdi onları okumuyorum. Onlar şimdiki zamandan çok geçmişime aitler.

Metinlerinizin pek çoğunda Rilke'ye olan hayranlığınızdan bahsediyorsunuz. Yabancı edebiyat okur musunuz? Mesela Dostoyevski ya da Conrad...

– Rilke'yi ENS'den ayrılışımı izleyen yalnızlık yılında keşfettim, önce bir arkadaşın tavsiyesi üzerine *Genç Bir Şaire Mektup-*

lar kitabıyla, ardından da *Malte Laurids Brigge'nin Notları* kitabıyla... Bu kitapları okurken, hem bir deha hem de manevi bir üstat keşfettiğim duygusuna kapıldım. Bakışıyla, derinliğiyle, güzelliğiyle, cömertliğiyle, zerafetiyle beni büyüledi. Sahip olmak isteyebileceğimiz türden bir ağabey gibiydi. Ancak şiirlerinde biraz zorlandım. Söylemem gerekir ki bunları başka türlüsü mümkün olmadığından Fransızca okuyordum ve haliyle, tatmin edici bir şekilde çevrilmemiş olmalılar.

Conrad? Onu hiç okumadım. Zaten, diğer birçok yabancı edebiyat gibi İngiliz edebiyatını da pek bilmem. Daha ziyade Rusları okudum; özellikle Tolstoy, Dostoyevski ve özellikle sevdiğim Çehov'u. Bunları ergenlik dönemimden itibaren okudum. Yetişkinken önemli tiyatro oyunlarından pek çoğunu, birçok defa, sıklıkla gözlerim yaşlarla dolu izledim. Bana Schubert'i hatırlatıyorlardı: aynı yumuşaklık, aynı sıcaklık, aynı hüzünlü ve kardeşçe insancıllık...

Tercih ettiğiniz şairler hangileri?

– Fransızcanın en büyük şairi Victor Hugo'dur –Gide bu cümleye "maalesef!" kelimesini eklemekle haksızlık etmiştir. En büyük şairimizin en cömert, en insancıl ve en ilerici olması felaket değil, bir şanstır. Bununla birlikte sıklıkla Verlaine'i, Valéry'yi, Aragon'u, Saint-John Perse'i veya Bobin'i okurum. Bütün bunların arasında ergenlik dönemimden beri en çok tercih ettiğim ise Baudelaire'dir. Kimse "duyarlılıklarımı onun kadar uyandıramamıştır" ve sizin de dediğiniz gibi, onda çocukluğumdan kalma bir duyarlılığı sezmiş olmalıyım. Onun ifade ettiği şekliyle karamsarlık benim en doğal iç iklimimdir. Ben onunla çok mücadele ettim, bazen ufak tefek başarılar da kazandım. Ancak Sartre'ın da dediği gibi, "Bir sinir hastalığından kurtulabilirsiniz, ancak kendinizi iyi edemezsiniz." Benim Baudelaire'de ayrıca sevdiğim şey, o eşsiz klasisizm ve modernizm karışımıdır. Biçimde klasisizm, duygularda modernizm: Nietzsche'nin kutladığı "büyük stil" türü bir şey! Ayrıca, ağıtların şairi, günlük hayatın şairi ve "daimi hiçliğin" şairi Jules Laforgue'u da gönülden severim. Mallarmé'nin de dediği gibi, o

bize sadece "düşük mısraların çekiciliğini" öğretmekle kalmamış, bunun yanı sıra hayatı başka bir şarkı şeklinde söylemeyi, hatta mırıldanmayı öğretmiştir. Bu, mizah ve ümitsizlik karışımı, hafiflik ve ağırbaşlılık karışımı, gözyaşları içinde gülümseme gibi bir şeydir. Durumumuzun trajik ve gülünç tarafını – ya da her ikisi birlikte– daha iyi kim ifade edebilmiştir? Diğerleri kuşkusuz daha yüce, daha ulu, daha yetenekli olabilir. Ancak daha hakiki, daha basit, daha etkileyici midirler? Mesela "La chanson du petit hypertrophique"de nakarat işlevini gören şu küçük iki küçük mısra: "Atan kalbimi duyuyorum, Beni çağıran annemdir!"

Evet, sizinle mutabıkım, bu mısralar şiirin zirvesi değil. Bazıları bunu cılız bulacaktır. Ancak beni heyecanlandırıyor işte, sadece Laforgue'un annesinin o ergenlik dönemindeyken öldüğünü bildiğim için değil. Ya da yine gençlik şiirlerinden (bu arada yirmi yedi yaşındayken öldüğünü belirtmek gerekir) diğer bir mısra söylemek gerekirse: "Hayat öylesine hüzünlü ve öyle yavaş akıyor ki..." Bu defa da korumak, teselli etmek, teskin etmek için sahip olmayı arzulayacağımız küçük erkek kardeşimiz sanki... Baudelaire ve Rilke'ye daha ziyade hayranlık duyuyorum, ancak Laforgue bana daha hoş geliyor.

Cioran gibi, felsefenin "büyük" kavramlar yardımıyla güçbela düşünmeye çalıştığı şeyleri edebiyatın daha kolay, daha yetkin ve daha zekice ifade ettiğini düşünenlerden misiniz?

– Asla, kesinlikle hayır! Cioran parlak bir yazardır, ama filozof tarafı yok denecek kadar azdır. Kavramlardan ziyade kelimelerle çalışır. Ben onu eleştirmiyorum, çünkü edebiyata da ihtiyacımız var, fakat görüşü pek ağır. Aristoteles'ten, Spinoza'dan veya Kant'tan bahsetmek için yeterince yetkin mi? Bunları gerçekten okumuş ve anlamış mı? Bir örnek verelim: Zaman konusunda felsefede iki büyük metin var: Aristoteles'in *Fizik* kitabının dördüncü bölümü ve Aziz Augustinus'un *İtiraflar* kitabının on birinci bölümü. Ben zamanla ilgili olarak bize bu kadar aydınlatıcı ve derinlemesine bilgi veren hiçbir edebiyat eseri bilmiyorum. *Kayıp Zamanın İzinde* mutlak bir başya-

pıttır. Fakat Proust'un zaman üzerine söylediklerini bir araya getirin, sonra da Aristoteles ve Aziz Augustinus ile karşılaştırın: Zenginliğin nerede olduğunu, derinliğin nerede olduğunu, daha açık, daha keskin, daha şaşırtıcı, daha disiplinli düşüncenin nerede olduğunu göreceksiniz. "Büyük kavramların" tam tersi! Varlık, bilgi, özgür irade, din, ahlâk veya politika meselelerinde de aynı durum söz konusu. Yazarlar sadece aşk konusunda bazen bize daha fazla şey öğretirler, zira bu konuda filozoflar çoğu defa hayal kırıcıdır. Ama hepsi ve her zaman için geçerli değildir bu. Aşk konusunda şairler ve romancılar da çok yalan söyler. Ama aksine Platon'da veya Aristoteles'te, Montaigne'de veya Spinoza'da, Schopenhauer'de veya Nietzsche'de, Simone Weil'de veya Adorno'da aşk üzerine çok şey bulabilirsiniz. Kısacası felsefe edebiyatın yerini tutamaz ama edebiyat da felsefenin yerini tutamaz. Birine ya da diğerine sitem etmek saçmadır. Okurlar olarak en azından ikisinden de keyif alabiliyorsak niye birini seçmek gereksin ki? Ben Baudelaire'i veya Proust'u, Nietzsche ya da Bergson kadar üste koyarım. Ancak onlardan beklentilerim aynı değildir.

Montaigne, Pascal veya Camus ve bunlardan önce Lucretius hayran olunacak yazarlardır. Bunların eserleri edebiyata mı dahildir yoksa felsefeye mi? Kuşkusuz ne birine ne de ötekine... Bu filozof-yazarların sizin felsefe kültürünüzün büyük köşe taşları olması önemsiz bir ayrıntı değildir herhalde.

– Bu tamamen ayrı bir konu. Felsefe ile edebiyat arasındaki muhtemel bir karşıtlık ya da hiyerarşi sorununun ötesinde, aynı eserde bunların bileşiminin mümkün olup olmamasıyla ilgili bir sorun söz konusu. Kuşkusuz haklısınız: Benim tercih ettiğim filozofların pek çoğu aynı zamanda büyük yazarlardır. Benim felsefede Fransız geleneği olarak adlandırdığım şeyin niteliklerinden biri de budur. Uzun zaman önce bir dergi benden "Fransız felsefesi" üzerine bir makale istemişti.[5] Oysa konu öylesine geniş ki... Hangi ucundan tutmak gerekiyordu?

5 Bkz. "L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée (sur une tradition française en philosophie)", *Une éducation philosophique*, s. 58-85.

Kendi kendime Fransız felsefesinin en büyük eserlerinin hangileri olduğunu sordum. Onları daha ziyade zirvelerde, her şeyin başladığı yerde aradım. Sadece üç kitap aklıma geldi: Montaigne'nin *Denemeler*'i, Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler*'i ve Pascal'ın *Düşünceler*'i. İngilizler tarafında durum nedir? Burada da aynı şekilde üç kitap vardır: Hobbes'un *Leviathan*'ı, Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'si ve Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'si. Almanlarda durum nedir? Leibniz'in *Monadoloji*'si (veya harika *Metafizik Söylemler*'i), Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*. Dokuz mutlak başyapıt. Ancak bunların arasında ne kadar da çok fark vardır. En göze çarpanı, bunların karşılıklı okunabilirliği ile ilgilidir. Bu dokuz kitabı, felsefe eğitimi görmemiş bir arkadaşınıza verin. Leibniz, Kant veya Hegel'den hiçbir şey anlamayacak ve kitapları okumayı hemen bırakacaktır. Hobbes, Locke veya Hume'un büyük bir kısmını anlayacak, ancak ilgisini çekmeyecektir: Düşünmeye özellikle meraklı olduğunu vaysaysak bile canının sıkılma riski çok yüksektir ve büyük ihtimal sonuna kadar okumayacaktır. Montaigne, Descartes veya Pascal'ın ise, tam tersine, genelini anlayacak ve eğer özellikle Montaigne'in kullandığı dilin eskiliğinden usanmazsa bundan zevk alması da mümkün olacaktır.

Niye böyle bir fark var? Öncelikle Nietzsche'nin çok sevdiği "nefis Fransız berraklığı" nedeniyle... Diğer taraftan Montaigne, Descartes ve Pascal birinci tekil kişide felsefe yaparlar. Montaigne, "Tasvir eden *benim*" derdi. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'yı bir "öykü" gibi –kendi öyküsü gibi– sunar. Aynı durum *Düşünceler* için de geçerlidir, ki Alquié onu "ruhun tarihi" olarak niteler. Pascal'a gelince, bizi öylesine etkiler ki, kendi kelimeleriyle ifade edecek olursak, *Düşünceler* kitabında adeta bir "yazardan" ziyade bir "insanla" karşılaşmışız duygusuna kapılırız. Bu üçünün kitaplarında, Almanların yaptığı gibi, mutlak olan adına yazmak veya kişiden bağımsız bir sistem ortaya koyma durumu yoktur. İngilizler gibi herhangi bir isimsiz tecrübeyi dile getirmekle yetinme durumu da söz konusu değildir. Montaigne, Descartes veya Pascal'ın sunduğu, hatta

Montaigne'in dediği gibi "hikâye ettiği" şey –tarihsel olarak konumlandırılmış, hayat hikâyesi olan– bir bireyin hakikat, mutluluk ve bilgelik arayışını ortaya koyan özgül bir serüvendir.

Şu söz Hegel'e atfedilir: "Benim sistemimde bana benzeyen, gerçek değildir." Bunu anlayabiliyorum. Hakikat benliğe sahip değildir; hiçbir benlik de hakikat değildir. Ancak Montaigne daha ziyade bunun tersini söyler: "Benim denemelerimde bana benzemeyen, gerçek değildir." Hiçbir özne hakikat değildir ama bizlerde cisimleşen öznellik dışında hakikate ulaşma yolumuz var mıdır?

Buradan edebiyata içkin bir ilişki de kurulabilir. Eğer tekil bir özne kendini ifade ediyorsa, bunu özgül bir yazım biçimiyle ortaya koyması gerekir; sadece düşündüğünü değil, kim olduğunu, ne hissettiğini ve ne yaşadığını ifade etmeye muktedir olmalıdır. Buffon, "Üslup insandır" derdi; ancak bu insan adsız veya soyut bir insan değildir, kendi özel biyografisiyle, bedeniyle, tarihiyle, zaman ve mekânda özgül duruşuyla tekil bir insandır. Burada edebiyattan vazgeçemeyiz. Bu durum Montaigne ve Pascal gibi dâhi yazarlarda oldukça nettir. Hatta daha az olsa da Descartes için de doğrudur. Pierre-Alain Cahné ve Denis Kambouchner, Descartes'ın takdir edilecek bir yazar olduğunu ortaya koymuşlardır. Listeye devam edebilirim: Avrupa'nın tamamının "filozoflar" olarak adlandırdığı Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, daha sonra gelecek olan Maine de Biran, Bergson, Alain, Sartre, Camus, hepsi de hayran olunacak düzyazı ustalarıdır. Bu bir Fransız özelliğidir: Bizim büyük filozoflarımızın hemen hemen hepsi aynı zamanda en iyi yazarlarımızdır. Bu durum İngiltere veya Almanya için geçerli değil: Hobbes, Locke veya Hume, Leibniz, Kant veya Hegel çok büyük dehalardır, ancak edebiyat tarihinde yerleri yoktur. Nietzsche bunun bir istisnası olabilir. Zaten Alman öncüllerinden daha ziyade Fransız filozof ve ahlâkçılardan bahsetmesi boşuna değildir. Bu üç gelenek arasında kendi açımdan hiçbir felsefi hiyerarşi yapmıyorum: Leibniz veya Hume'un felsefi olarak Descartes veya Pascal'a gıpta edecek halleri yoktur. Ben Aristoteles'i antik dönemin en büyük filozofu ka-

bul ettiğim gibi, Kant'ı da modern dönemlerin en büyük filozofu olarak görüyorum (buna rağmen Kantçı olmadığımı bilirsiniz). Fakat bu durum *Monadoloji* veya *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'den ziyade *Düşünceler*'i ve bilhassa *Arı Usun Eleştirisi*'nden ziyade *Denemeler*'i daha istekli bir şekilde yeniden okumamızı engellemez.

Montaigne örneği benim gözümde en belirleyici olanıdır. Onun kadar hayran olduğum çok az yazar ve filozof var; ancak gene de birkaç tane sayabilirim. Buna karşın sevdiğim yazarlar arasında felsefe ve edebiyatın bu kadar iç içe geçtiği, bu kadar güçlü, bu kadar özgün, bu kadar güzel ve bu kadar zengin bir şekilde birbirini beslediği başka bir isim de sayamam. *Denemeler*'in yarısı felsefe, yarısı edebiyat değildir. Şayet böyle olsaydı Montaigne'in vasat bir filozof ve kötü bir edebiyatçı olmasından korkulurdu. Hayır. *Denemeler*'in tamamı felsefedir, tamamı edebiyattır, o her iki türün de zirvesindedir!

O halde, haklısınız: Montaigne ve Pascal üzerine o kadar çalışmam, Alain'i ya da Camus'yü o kadar savunmam, Descartes'a, Diderot'ya, Rousseau'ya ya da Sartre'a o kadar hayranlık duymam boşuna değilmiş. Ben –birinci tekil kişide yapılan felsefe ve aynı zamanda edebiyat eseri olan– bu felsefi gelenekle kendimi tanımlıyorum ve orada yer almaya çalışıyorum. Bu sadece vatanseverlikle ilgili değil, böyle düşünmediğinizi de biliyorum, ama beni çok etkileyenler, benim daha iyi yaşamama ve düşünmeme yardımcı olanlar ve yollarını takip etme konusunda bende daha çok istek uyandıranlar bu yazarlardır.

Pascal, Kierkegaard ve Camus'nün ilk felsefi okumalarınız olduğunu söylüyordunuz. Bunlar bir düşünce geleneğinde, varlık felsefesi denilen gelenekte yer alan filozoflardır. Gençken belki okumuşsunuzdur, *Varoluş Felsefelerine Giriş* kitabında Emmanuel Mounier, Descartes tarzında çalışarak bir "varoluşçuluk" ağacı çizmişti. Bu ağacın kökleri Pascalcı, gövdesi Kierkegaardcı, dalları Heideggerci, Schelerci, Marcelci ve Sartrecıdır. Bu kitapta akademik felsefe tarafından açıkça dışlanan Camus'ye neredeyse hiç atıf yapılmadığını da be-

lirtelim. Şimdi geriye dönüp baktığınızda bu gelenekle ilgili ne söylemek istersiniz? Bugün sizi bu geleneğe bağlayan nedir ve nasıl bağlıyor?

– Evet, Mounier'nin bu kitabını lise son sınıfta okumuştum. Söz konusu soyağacını biliyorum. Bu kitabın, kendi türünün sınırlılığı içinde güzel bir kitap olduğunu hatırlıyorum. Camus'nün bu kitapta yokluğuna gelince, bu konuyu hatırlamıyorum. Ancak o kadar da vahim ve şaşırtıcı değil. Bizim entelektüellerimiz Camus'yü hep küçümseme eğiliminde olmuşlardır. Tam olarak anlayamadıkları isimlere hayran olmayı tercih etmişlerdir. Onlar için çok yazık! Ancak halk bu konuda yanılmamıştır, dünyanın geri kalanı da... Ancak bu durum, bu vesileyle Camus'yü en büyüklere eşit yapmak için bir neden değildir; onların eşiti de değildir: Camus sadece hoş bir adam, özgün bir düşünür ve hayran olunacak bir yazardır. Bu az şey değil tabii. Çok vasat biri olan Brochier, "lise son sınıflara uygun bir filozof" derdi Camus için. Herkes her iki yönden haksız (hem Camus için, hem de lise son sınıf öğrencileri için) ve aptalca olan bu nükteyi kuşkusuz unutmuş olabilir. Aynı şeyi Epiktetos veya Marcus Aurelius için de söyleyebilirdi; her ne kadar Camus gerçekten çok daha yenilikçi olsa da... Bu Camus'den çok Brochier'yi bağlar.

Bahsettiğiniz "varoluş felsefeleri geleneğine" gelince, bu tam anlamıyla benim geleneğim değildir. Ben, Max Scheler'i ya da Gabriel Marcel'i neredeyse hiç okumadım. Heidegger'i ise büyülenme ve tiksinme karışımı bir duyguyla, çok daha sonraları okudum. Bununla ilgili olarak Pessel sert bir şey söylemişti. Hazırlıktayken bize deneme konusu olarak şu soruyu önermişti: "Sanat eseri nedir?" Aramızdan birisi, yapmış olduğu ödevde Heidegger'in, Van Gogh'un ayakkabıları üzerine yazdığı kitabındaki meşhur sözlerden bahsetmek gibi bir hata yapmıştı. Düzgün bir not aldığını hatırlıyorum ama Pessel ona ödevini geri verirken sinirlenmiş ve şöyle demişti: "Beyefendi, size iki şey söyleyeceğim: 1- Van Gogh'un kadehini ben başımın üstünde taşırım! 2- Heidegger bir Naziydi ve ben dersimde Nazilerden bahsetmek istemiyorum." Ben bu sözleri kulağıma küpe

ettim. Pessel'in koymuş olduğu bu sınırı aşmam için uzun yıllar sonra Marcel Conche'un arkadaşlığı gerekecekti.

Ancak siz olgusal olarak haklısınız: Lise son sınıftan önce okuduğum ilk felsefe kitapları sırasıyla şu şekilde oldu: Pascal'ın *Düşünceler*'i, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'si, Camus'nün *Sisifos Söyleni*. Sonra lise son sınıfta *Varlık ve Hiçlik* ile *Algının Fenomenolojisi* kitapları beni yılın büyük kısmında meşgul etti. Ancak fenomenoloji gibi varoluşçuluk da beni çabuk yordu. Epikuros ve Spinoza, Marx ve Freud, Althusser ve Lévi-Strauss bana aksine daha aydınlatıcı, vurgulu ve sağlam geldiler. Pascal, Kierkegaard veya Camus'ye gelince, ben onların varoluşçuluğa ilişkin ya da ona kavuşan fikirlerinden çok trajik yönelimlerini hafızamda tuttum: hızlı veya kolay bir şekilde teselli olmayı reddetme, acı çekmeye, ıstırap duymaya, felakete ve hayatımızda umut edilebilecek şeylerin aşağı yukarı zıddı olan her şeye karşı duyarlılık...

Nietzsche veya Rosset gibi her şeyin şen bir şekilde ifade edilmesinden uzak olan, düz anlamıyla trajik olan şey, insanlık durumunda korkutucu olan, düş kırıklığı yaratan veya ümitsizlik kaynağı şeylerin teselli olmamış bir şekilde nazarı itibara alınmasıdır: ölüm, yalnızlık ve tatminsizlik. Bunlar insan için en azından düşünülebilir bir sonsuzluğun üç farklı sonluluk şeklidir. Tanrısız insanın sefaleti... Bu gelenek başlangıçtan itibaren benim geleneğim olmuştur. Bu gelenekten bir zamanlar materyalizmle (Epikuros ve Marx), rasyonalizmle (Spinoza) ve belki de sonrasında bilgelikle uzaklaşmaya çalıştım. Ancak Montaigne ve hayat beni bu yola geri getirmekten vazgeçmedi. Eğer bilge kişiler olsaydık daha iyi felsefe yapmaya ihtiyacımız olur muydu? Benim düşüncemde kırk yıldır Pascal ve Spinoza arasında, devlerin mücadelesi gibi süren diyaloğun nedeni budur.

Peki, hangisi kazandı?

– Montaigne, kuşkusuz! Pascal ve Spinoza ise ne kazandılar ne de kaybettiler. Daha ziyade birbirlerini dengelediler: Bunlardan her biri beni diğerinden kurtardı ya da tamamen ona inan-

mamama yardım etti. Metafizik açıdan ben kuşkusuz Spinoza'ya daha yakınım. Ancak insan olarak kendimi Pascal'a o kadar yakın hissediyorum ki! Bu durumu en son çıkan *Du tragique au matérialisme (et retour)* [Trajikten Materyalizme (ve Geriye) Dönüş] başlıklı kitabımda açıkladım. Bilgelik ve metafizikle ilgili olarak Spinoza'nın *Ethica* kitabından daha açıklayıcı ve daha hakiki bulduğum bir başka kitap yok. Ancak, olduğu ve deneyimlediğim haliyle insanlık durumuna dair –Montaigne'in *Denemeler*'i hariç– Pascal'ın *Düşünceler*'i dışında daha hakiki bir kitap bilmiyorum. Otuzlu ya da kırklı yaşlarıma doğru, aceleci ve biraz da provokasyon olsun diye kendimi "Spinozacı" olarak takdim ettiğim oldu. Bugün ise daha ziyade kendimi "Tanrıtanımaz bir Pascalcı" olarak tanımlıyorum. Bunlar iki kısa yol, hatta iki iğneli nükte, ancak benim geçirdiğim değişim hakkında en azından bir şeyler söylüyorlar. Doktrine gelince, dün olduğu gibi bugün de kendimi daha ziyade Spinozacı olarak tanımlıyorum. Ancak duyarlılığa gelince, hayır. Spinoza bana çok büyük bir filozof, Pascal ise derin bir psikolog gibi görünüyor. Hakikat ve bilgelik bana göre Spinozacıdır; insanlık ise Pascalcıdır. Hiçbir insanın asla bilge olmadığını veya olamayacağını daha güzel nasıl ifade edebiliriz? Ne bilgeliğe –muktedir olabildiğimiz kadarıyla– ne de Spinoza'ya haksızlık etmeksizin, trajik olanı ve Pascal'ı haklı çıkaran da budur.

Burada bir paradoks yok mu? Zira bu üç yazardan hiçbiri materyalist değil, oysa siz sürekli materyalist olduğunuzu söylüyorsunuz.

– Haklısınız. Ben aslında aynı felsefeye sahip olmamakla birlikte onlar gibi felsefe yapmaya çalışıyorum. Bu konuda ikinci bölümde açıklamalarda bulunmayı öngörmüştük.

2

Hangi Felsefe?

Düşünce sisteminiz erken bir dönemde oluştu. Bu takdir edilesi bir durum. *Traité du désespoir et de la béatitude*'ün [Umutsuzluk ve Ebedi Saadet Üzerine] iki cildi çıktığında henüz daha otuzlu yaşlarınızdaydınız. Sonraki kitaplarda farklı bir şekilde ifade edilen, yön değiştiren ve zenginleşen değerli fikirlerinizi burada buluyoruz. Bu kitap nasıl ortaya çıktı?

– Bir önceki söyleşimizde, eğitimimi bitirdikten sonra nihayet ciddi şekilde yazmaya koyulduğumdan bahsetmiştim. Bu benim çocukluk ve gençlik hayalimdi. Şimdi eyleme geçme zamanıydı! Ama ne yazacaktım? Birkaç edebi eser yazma girişimim oldu, daha ziyade nesir şeklinde bazen de şiir yazmaya çalıştım: öyküler, roman başlangıçları, şiirler... Ancak bunların hiçbiri beni gerçekten tatmin etmedi ve sonu gelmez bir hüzün kapladı içimi. Edebiyatla ilgilenmeye başladığımda birden üzerime bir melankoli çöküyordu. Oysa daha ziyade vecizeli bir seyir izleyen ilk felsefe yazılarım sadece çok başarılı değildi: Daha canlı, daha güçlü, bazen de neşeliydi. Hüzünlü bir duyarlılık ve neşeli bir düşüncem olduğunu söyleyebilirim. Ben bundan gerekli dersleri çıkardım. Işığın geldiği tarafa doğru yöneldim. İtiraf etmeliyim ki kendimi daha yetenekli hissettiğim veya en az yeteneksiz olduğum yöne gittim.

Dolayısıyla aforizmalı ifadeleri çoğaltmaya başladım. Henüz kendi felsefemi ortaya koymam söz konusu değildi, zaten o sırada net bir felsefem de yoktu. Ancak ileride felsefem olabilecek veya felsefem haline gelebilecek şeyleri keşfetmeye çalışıyordum. Ateşli bir şekilde, yalnız bir şekilde, bazen de çılgınca yazıyordum. Nihayet biçim ve içerik alan bir şeye ulaşmak ne büyük bir mutluluktu! Sonunda yaklaşık üç yüz sayfalık daktilo edilmiş yazılı bir metin oluşmuştu. Ben buna *Du corps* [Bedene Dair] ismini vermiştim. Neden bu başlık? Zira külliyatın sondan bir önceki aforizmasını açıklıyordu. Bunu aktarmama lütfen izin verin:

> Bu kitaba bir başlık bulmak.
> Bu kitabın ismi *De l'âme* [Ruha Dair] olabilirdi. Zaten söylemeye çalıştığı, aradığı budur: İnsanı, onun büyüklüğünü, dikeyliğini ve tinselliğini aşan yer. Madem Spinoza'nın dediği gibi "Ruh ve beden aynı ve tek şeydir", o halde bu kitabı *Du corps* [Bedene Dair] olarak adlandırmak gerekir. Bu sayede daha az akıl karıştıracaktır.

Bu genel durumu yeterince iyi özetliyordu. Daima manevi hayat içerisinde tahayyül edilen bir şeyi materyalist bir şekilde düşünme girişimiydi söz konusu olan. Bu, o dönemin havasını yansıtan nihilizmle, havailikle veya vazgeçiş ile mücadele şeklimdi; ancak bunu dinle ya da ruh âlemiyle ilişki kurmadan yapmak istiyordum. Ben bunu *yükselen materyalizm* olarak adlandırıyordum ve bunu dört köşe taşı üzerine oturtuyordum: Epikuros, Spinoza, Marx ve Freud. Lucretius'un *Evrenin Yapısı*'nda; Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde dedikleri gibi "yerden göğe" çıkmaktı söz konusu olan. Her cephede –metafizik, estetik, politika, ahlâk ve maneviyat– eldeki araçlarla mücadele ediyordum. Kuşkusuz biraz naif bir savaştı bu (çünkü o sırada sadece yirmi altı yaşındaydım), ancak cesaretsiz, samimiyetsiz ve heyecansız değildim. Daktiloda yazdıklarımı bazı editörlere gönderdim. Ancak hepsi nazik bir şekilde reddettiler, sadece PUF'de bir diziyi yöneten Roland Jaccard benimle görüşmek istedi. Bana aforizmalar genelde iyi satınaz, meğerki yazar daha önce ünlü biri olsun ve ölmüş olsun, dedi. Ancak aynı tezleri işleyen baş-

ka bir deneme yazın, onu yayımlayayım!" dedi. Hemen çalışmaya koyuldum: Dört yıllık bir çalışmanın sonunda *Le Mythe d'Icare* doğdu ve bu da benim *Traité du désespoir et de la béatitude*'ün birinci cildi oldu. Bunu da PUF'a verdim ve yayımladılar. Neden İkarus? Çünkü o benim düşünmeye çalıştığım materyalist yükselişi simgeliyordu. Ayrıca Camus'nün *Sisifos Söyleni*'ni yeni bitirmiştim. Bu da bana kitabın başlığı için ilham verdi.

Bu kitap eleştirmenler tarafından nasıl karşılandı?

– Önce sessizlikle... Üç ay boyunca hakkında hiçbir şey yazılıp çizilmedi: Ne basında bir satır yazı yayımlandı, ne de bir radyo ya de televizyon yayını oldu. Sonra birden *Le Monde*'un kitap ekinin ilk sayfasında Roger-Pol Droit'nın üç sütunluk övgü dolu makalesi çıktı. "Ustaca bir iş..." diye yazmıştı. Michel Polac, belki de bu makaleyi gördüğü için kitabı okumaya başlamış ve beni o dönemde çok izlenen "Cevap Hakkı" programına davet etmiş, bana yayın boyunca bolca söz vermişti. Kitap lanse edilmişti. Yazılı basındaki eleştiriler çok az sayıda kaldı, ancak neredeyse tamamı olumluydu.

Daha sonra *Büyük Erdemler Risalesi* hatırı sayılır bir başarı kazandı ve hem bir düşünür hem de popüler başarıya ulaşan bir insan olunamayacağını düşünen Parisli entelektüellerin bir kısmı nezdinde sizi nihai olarak istenmeyen adam haline getirdi.

Farklı nedenlerle olsa bile, siz de biraz Camus ile aynı kaderi yaşamışsınız. Kuşkusuz size mesleki açıdan filozof olmadığınız yönünde bir eleştiri getirilemezdi, zira sizin birçok diplomanız var. Fakat size basit ve anlaşılır bir şekilde kendinizi ifade ettiğiniz ve o dönemde revaçta olan düşüncelerle bağ kurmayan bir felsefe inşa ettiğiniz için eleştiri getirildi. Siz mutluluktan, aşktan, ümitsizlikten bahsediyorsunuz. Sıradan insanların hayatına dokunan sorular bunlar: epistemelerden, arzulayan makinelerden, insanın ölümünden, yapılardan çok uzak...

– On bir yıl önce *Le Mythe d'Icare*'ın başarısı zaten birçoklarının canını sıkmıştı. Fakat her şey *Büyük Erdemler Risalesi* ile

bambaşka bir boyut kazandı. Bu altıncı kitabımdı. Ben artık yeniyetme değildim. Halk beni keşfetti; ancak eleştirmenler, hayır. Çoğu o zamana kadar bana karşı biraz kayıtsız, biraz olumluydu, ama bu kitaptan sonra bana adeta savaş açtılar: Onların gözünde kesinlikle bayağı bir adam, işin niteliğini önemsemeksizin ün peşinde koşan biriydim! O gün davetlisi olduğum "Bouillon de culture" isimli televizyon yayınını izleyen kokteyl esnasında Bernard Pivot benimle ilgili şöyle bir öngörüde bulundu: "Sizden nefret edecekler." Meseleyi çok doğru görmüştü. Kıskançlık bu dönüşü kısmen açıklıyor, bu muhtemeldir. Fransa'daki neredeyse bütün eleştirmenler diğer ülkelerdekilerin tersine kitap da yazıyorlar. Dolayısıyla insan burada rakipleri tarafından değerlendiriliyor. Arkadaşım Christian Bobin, *Le Très-Bas* kitabıyla benzer başarıyı yakalayınca Paris basınında aynı tür ve küçük düşürücü saldırılar yer buldu. Bu kitap en zor konulardan biri olan azizlik üzerine, azizlerin en güzeli François d'Assise üzerine harika bir çalışmadır. Ben ona şöyle bir öngörüde bulunmuştum: "Başarın arttıkça aynı oranda nefret ile karşı karşıya kalacaksın..." Onun da başına gelen aynı şeydi. Ben *Le Très-Bas* kitabından önce Bobin'le ilgili olumsuz bir yorum okuduğumu zannetmiyorum. Ancak o dönemden beri Paris medyasında olumlu bir yorum okumadım. Onun tırnağı dahi etmeyecek kalemşörlerden, ne ironiler, ne kıymet bilmezlikler... Michel Onfray isimli bir başka arkadaşım da *Traité d'athéologie* isimli kitabıyla yakaladığı başarı sonrası aynı şeyi yaşadı. Éric-Emmanuel Schmitt'i çok iyi tanımam ama beğenirim; o da bu durumdan kaçamadı. Dünyanın değişik yerlerindeki tiyatrolarda oyunları çokça oynanan bir yazardır Éric-Emmanuel Schmitt; birçok ülkede sevilir, tebrik edilir, ancak Fransa'da tam tersidir.

Bir gün bana, "Eleştirmenlere bakılırsa, yaptıklarım artık tiyatro değil, sükse sadece! Bu onların nazarında bir eleştiridir tabii..." diye bir itirafta bulundu. Olsun, aslında bu o kadar da önemli değil. Neyse ki üniversite camiası benimle ilgili genelde daha olumlu bir tutum takındı. En iyiler arasından çoğu (Pierre Hadot, Jacques Brunschwig, Alexandre Matheron, François Dagognet, Dominique Janicaud...) bana daha cömert davrandı;

çok azı hoşnutsuz ya da küçümseyici davranıyordu. Bu arada Paris I Üniversitesi'nde asistan, daha sonra yardım doçent seçildim. Hocalık niteliklerime kimse itiraz etmiyordu, bu da benim lehime oluyordu. Kısacası basından şikâyet edebilirim ancak meslektaşlarımdan değil. Yapılan saldırılara kayıtsız kaldığımı söylemem yalan olur. Ama elden ne gelir? Bunlara cevap vermemeyi ve çalışmaya devam etmeyi tercih etmiştim bir kere.

Yine de abartmamak gerekir: *Erdemler Risalesi* de dahil olmak üzere birçok olumlu eleştiri de aldım. (*Le Nouvel Obs*, *Le Point*, *Télérama*, *Lire*... gibi dergilerde). Kitap yirmi dört dile tercüme edildi, neredeyse hep iyi karşılandı. Lévi-Strauss'un büyüleyici bir mektubu da dahil olmak üzere birçok mektup aldım ve dünyanın en prestijli yerlerinden birinde (Sorbonne) ders veriyordum. Lanetli yazar rolü oynamayacağım. Ayrıca, haklısın: Beni eleştiren ve küçük düşürmeye çalışanlarla ilgili olarak, kıskançlık her şeyi açıklamıyor. Başka bir mesele daha var. Benim felsefe yapma yöntemim gerçekten çok klasik, hatta birçoklarının gözünde arkaiktir ve uğraştığım konular (mutluluk, umutsuzluk, bilgelik, erdem hakkında konuşmaya cesaret) ve bunu yapma şeklim de... Derrida, Deleuze veya Foucault'yu öven bazı gazeteciler, bunda kendi çalışmalarının bir nevi reddini gördü. Bu da onları beni reddetmeye yöneltti. Deleuze veya Foucault için uzaktan dahi olsa hayranlığımı, Derrida'ya duyduğum saygı ve sempatiyi size anlatmıştım. Fakat bu bence, aleyhime bir tür yanlış anlaşılma oldu. Müzik ve resim sanatındaki geleneklerle yeniden bağlantı kurmaya çalışan besteciler veya ressamlar gibi ben de aynı şekilde terk edilmiştim: modası geçmiş, eskimiş, pejmürde! Onlar, istisnai durumlar haricinde, modaya uygun eleştirmenlerin konuşmaya layık bulacağı kadar başarılı addedilmemişti. Onların susmaları için çok bekledim. Avangardlar modaydı ve ben onlardan biri değildim. *Erdemler Risalesi*'nin çıktığı yıl genç ve yetenekli Benoît Duteurtre, *Le Monde des livres*'de "revizyonist" olarak nitelendirilmişti. Nedeni, yayımladığı bir kitapta (*Requiem pour une avant-garde*, Laffont, 1995) Boulez'e laf etmiş olmasıydı! Ben onu açıkça savunan az sayıdaki kişiden biriydim.

Bu aşağılayıcı "revizyonist" nitelemesi, bildiğim kadarıyla hiçbir zaman benim için kullanılmadı; ancak "muhafazakâr" ya da "gerici" lafları, evet, defalarca benim hakkımda kullanıldı! Siyaseten saçma, hatta sahtekârca bir niteleme! Ancak felsefi olarak ve bazıları açısından tamamen de ilgisiz değildi. Paris salonlarında o dönemde yenilik, sürekli devrim, *tabula rasa*, yapıbozumu üzerine konuşmak modaydı. Oysa ben o havada değildim. Bunun yerine "yeniden inşa etmek" istedim. Onlar sadece avangardlara hayrandı; oysa ben onları çıkmaz bir yol, özenti veya hata olarak görüyordum. Onlar sadece toplumda değil, sanat ve felsefede de ilerlemeye inanıyorlardı. Oysa bu bana daima yanıltıcı gelmiştir. Onlar kendilerini gelenekten kurtarmak istiyorlardı; oysa ben onunla tekrar bağlantı kurmak istedim. Kendimi zamanla kısıtlamak istemedim. Beni anakronik olarak yargılamamaları bundan...

Beni iyi anlayın: Aydınlanma'ya, bilimsel, sosyal ve siyasi ilerlemeye şiddetle bağlıyım. Ancak sanatta ve felsefede ne ilerleme var? Hangi müzisyen Bach'dan daha iyi müzik yapabilir? Hangi ressam Rembrandt veya Velasquez'den daha iyi olabilir? Hangi heykeltraş Michelangelo ya da Rodin'den daha mükemmel? Hangi filozof, Aristoteles'ten veya Kant'tan daha iyi? Onlar benim çağdaşlarımdan daha önemliydi. O zaman, Fromentin'in dediği gibi "eski zamanın üstatlarıyla" aynı şeyi mi yapmalıyız? Tabii ki hayır! Resim yapmak müzelerde öğrenilir. Ancak bu sadece kopyalar, pastişler veya sahte şeyler yapmak için bir neden değildir. Bu alanlarda ilerleme yoktur, ama bir tarih vardır: Geçmişe kendini hapsederek veya gelecek hakkında kehanetler ileri sürerek yaşadığı zamandan kaçmaya çalışmak nafiledir. Ne geçmişin bekçisi ne sözde avangard! Aradığım şey, zamanımızın bir felsefesiydi; antik çağların ya da klasiklerin yeniden oluşturulması değil! Ama ben yapabildiğim kadarıyla, ne masayı devirip ne de her şeyi icat ettiğimi iddia etmeden, onların örneğini takip ederek felsefe yapmaya çalışıyordum, onlara dayanıyordum. Bu başlarda eski moda bir şey gibi, sonrasında ise fazlaca zamanın havasına uygun görüldü. Ve aynı eleştirmenler başta beni modası geçmiş olarak nitelendiri-

yorken şimdi, *Erdemler Risalesi*'nden sonra, kendi tabirleriyle "Antik felsefe tarzında" "sörf yapmakla" eleştiriyorlar.

Sonra, Nietzsche ile olan ilişki vardı: Bu, felsefi modernitenin işaretiydi (Marx ve Freud'un yirmi yıl önceki hallerinin dengi)... *Le Mythe d'Icare* yayımlandığında, bazı gazeteciler beni "Nietzsche'nin güzergâhına" yerleştirdiler.[1] Tamamen haksız değillerdi. Metafizik açıdan, kendimi *Şen Bilim*'in yazarına oldukça yakın hissediyordum (o da kendisini Spinoza'ya yakın hissettiğinden, bu şaşırtıcı değil). Onun ateizmini, içkinciliğini, öte-dünyaya dair reddiyesini, *cogito* ve özgür irade eleştirisini, oluş ve iradeyi yüceltiş gibi fikirlerini paylaşıyordum. Aynı yazarlara hayrandık (Montaigne, Pascal, Spinoza). Düşmanlarımız aynıydı (Platonculuk, nihilizm). Bu epey bir şey demek. Fakat ahlâk ya da siyaset açısından ve hatta mantık bakımından onu nasıl takip edebilirdim? İyinin ve kötünün ötesinde yaşamak? Hakikat ve yalanın ötesinde düşünmek? Bütün değerleri, özellikle Yahudi-Hıristiyan değerleri alaşağı etmek? Demokrasiyi, feminizmi ve sosyalizmi çöküş belirtileri olarak tahayyül etmek? "Pleb" olma mantığını eleştirmek? Yahudileri "kendiliğinden kibirli insanlar" olarak değerlendirmek? "Sarışın yırtıcı hayvanı" övmek? Bunlar bana uymaz! Nietzsche'nin olağanüstü dehası bizzat onu hasmım yapıyordu ve ona yakın olmaktan ziyade onunla mücadele etmem gerekiyordu. O adeta benim en iyi düşmanım gibi bir şey oldu. Bu, *Le Mythe d'Icare*'dan dört yıl sonra, *Traité du désespoir et de la béatitude* kitabımın ikinci cildinde ve özellikle de 1991 yılında yayımlanan bir ortak eserdeki katkımda açıkça ortaya çıkar: Eserin başlığı *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* [Neden Nietzscheci Değiliz?] meseleyi gayet iyi açıklıyor. Editörü kapakta, aptalca bir şekilde, bu kitabı Nietzsche taraftarı olmayan "bir felsefe neslinin" manifestosu olarak takdim etmişti. Bu durum, hoş olmayan bir pazarlama operasyonu izlenimi veriyordu. Mesele zihnimizde bambaşkaydı! Yeni tanıştığım Luc Ferry ve Alain Renaut ile birkaç kez tartıştım; metafizik konulara çok uzak olmama rağmen onlarla çelişkili bir yakınlık içinde olmak çok çarpıcıydı. Bizi yakınlaştıran şeyin ne olduğunu hızlı bir şekilde anla-

1 Charles Widmer, *Le Journal de Genève*, Mart 1984.

dım: Çoğunlukla Nietzsche ya da Heidegger'den ilham alan bugünün modernitesiyle eleştirel bir ilişki (ki bu, başarılı bir kitap için başlık olarak alınacaktı: "68 Zihniyeti"). O dönemde Heidegger'i pek fazla önemsemiyordum. Ama bir gün Luke'e şakayla karışık şöyle dedim: Birlikte, "Neden Nietzsche taraftarı değiliz?" diye bir kitap hazırlamalıyız. Kabul etti ve çalışmaya koyulduk. Tam bir patlama! Basın neredeyse tek ses olup bize düşmanca, bazen nefret dolu, çoğunlukla şaşırtıcı bir şiddetle kaşılık verdi. Ve dört yıl sonra *Erdemler Risalesi*'ni yayımladım. Bu, entelektüel basında çok sayıda olan Nietzsche taraftarlarını daha da kızdırdı. "Ahlâki" akışı kınama konusunda sabırsızlardı. Beni biraz daha yakından takip etselerdi, bu *erdem* kavramının, benim açımdan, her şeyden önce *ödev* kavramının karşıtı olduğunu görürlerdi. Bu benim Aristoteles ve Spinoza'yı, en azından Nietzsche'ye karşı olduğu kadar Platon ve Kant'a karşı kullanma biçimimdi. Tamam, elbette burada temel bir mesele söz konusuydu ve kesinlikle benimle mutabık olmama hakkına sahiplerdi.

Sonunda, bir de "Yeni Filozoflar"dan kısa bir süre sonra "medya sahnesi"ne girdiğimi söylemem gerekir. Bu yeni filozofların her ne kadar hepsi yetenekten yoksun olmasalar da tartışılmış ve tartışılabilir durumdaydılar. Bazı eleştirmenler Bernard-Henri Lévy'ye nazaran beni daha küçük gördüler (onlara göre ben onunla aynı ağlardan yararlanmaktan oldukça uzaktım). Beni televizyonda birçok defa görmüşlerdi (Polac'ın, Pivot'nun, Cavada'nın... programlarında). Bu yüzden "medyatik entelektüel" olarak etiketlendim. Bu da onlar için oldukça elverişliydi: Beni okumalarına gerek kalmıyordu.

Bir gazeteci bana "Siz *yeni* bir filozof musunuz?" diye sordu. "Hayır," diye yanıtladım, "ben eski bir filozofum." Eski tarzda felsefe yaptığımı söylemek istemiştim. Fakat belki de başlangıçta ihtimal dışı görülen başarı geldiğinde, bu en can sıkıcı görülen şey oldu.

Ayrıca siz meseleleri basitleştirmekle eleştiriliyorsunuz...

– Bu basitleştirme, bana göre felsefeye uygun olmayan bir kelime. Bilimler alanında doğru bir şekilde kullanılıyor: popüler-

leştirmek, uzman olmayan kişilerin basitleştirmek pahasına ve ispatlardan kaçınarak, bazı sonuçları anlamalarına izin vermek. Ancak felsefi ispat diye bir şey, daha doğrusu ikna edici bir ispat yoktur ve bu nedenle kanıtlanmış bir sonuç yoktur. Bu durumda neyi popülerleştirebilir veya basitleştirebiliriz ki? Haliyle, kendimle ilgili olarak, *pedagoji* veya *giriş* kavramlarını tercih ediyorum. Bunu yaptığım oldu (örneğin, PUF'un benden istediği ve "Que sais-je?" dizisinde yayımlanan *Présentations de la philosophie* [Felsefenin Sunumları] kitabımda) ve bundan pişman değilim. Sık sık "aktaran kişi" olarak adım geçer. Bu bence iyi bir şey. Ancak işimin özü bu değil! İnsanların Platon'u, Aristoteles'i, Epikuros'u veya Epiktetus'u, Spinoza'yı veya Kant'ı anlamalarına veya önemleri hakkında bir fikir sahibi olmalarına yardımcı olabildiysem, ne mutlu bana. Üniversiteden ayrıldıktan sonra bile öğretmeye ve aktarmaya devam etme şeklim bu olmuştur. Ancak hakkımda ne denirse densin, ben ne Epikurosçu, ne Stoacı, ne Spinozacı, dahası ne de Platoncu, Aristotelesçi veya Kantçıyım. Bazılarının düşündüğünden daha mütevazı veya ilgisiz değilim. Düşünmeye ve yaymaya çalıştığım felsefe, her şeyden önce benim kendi felsefemdir: zamanımın olanak ve ihtiyaçlarına karşılık geldiğini düşündüğüm bir felsefe... Ona pedagojik nitelikler eklemiş olmam, seve seve kabul edeceğim bir meziyettir. Fakat "bayağılaştırmak"tan bahsetmek, bu meziyeti değersizleştirmek olur. Bunun bir hata olduğunu düşünüyorum. Halka hitap etmek mutlaka popüler olmak demek değildir! Yoksa Montaigne'i, Descartes'ı, Pascal'ı ya da Diderot'yu, meseleleri bayağılaştıran, basitleştiren insanlar olarak düşünmek gerekecektir; bu da açıkça hatalı bir yorum olur. Onlar sadece meslektaşları için yazmadılar; kaldı ki meslektaşları, denkleri de yoktu. Size de söylediğim gibi ben, baştan itibaren kendime model olarak onları aldım. Öğretim üyesiyken bile, meslektaşlarımdan çok öğrencilerim ve "insanlık için" yazmayı tercih ettim; Bergson'un sakin bir şekilde dediği gibi, daha ziyade öğrencilerim için!

Bu, tüm kitaplarımın kolay olduğu anlamına gelmiyor. Hepsi de anlaşılırdır; en azından anlaşılır olmaya çalışıyorum. Fakat bazı kitaplarım, biraz fazladan çaba ve en azından bazı fel-

sefi temellere sahip olmayı gerektiriyor. Örneğin *Une éducation philosophique* [Felsefi Bir Eğitim], *Valeur et vérité* [Değer ve Hakikat] veya *Du tragique au matérialisme*'de [Trajikten Materyalizme] yayımlanan birçok makalem gibi *L'Être-Temps*'ın durumu da buna örnektir. Okurun anlayabilmesi için elimden geleni yaptığım iki kitabım bile, ilk bakışta göründüklerinden daha az basittir. İyi eğitim almış birçok okur (doktorlar, mühendisler...) bana bunları okumakta zorlandıklarını itiraf ettiler. Bu beni rahatsız ediyor, ama ne yapabilirim? Felsefede pek çok şey, kişinin kendine dayattığı veya izin verdiği teknik düzeye bağlıdır. Hume'un söylediği gibi "açık ve kolay" felsefenin yanı sıra "zor ve muğlak" bir felsefe de vardır. Hume her iki türü de uygulamıştır. Ben de asla muğlak olmamaya çalışmak ve sıklıkla iki tür arasında bir yerde konumlanmayı tercih etmek dışında aynı şeyi yapıyorum. Felsefe yapmanın iki şekli olan bilgelik ve popülerlik arasında bir hiyerarşi kurmuyorum: Her iki safta da başyapıtlar ve birçok kötü kitap var. Zorluk, yazarın kapasitesinden ziyade hitap ettiği kitleyle ilgilidir. Teknik nitelikler eserlerin değeri hakkında bir şey söylememekle birlikte okuyucular üzerinde birtakım etkiler yapmaktan geri kalmaz. Oysa ben, birçok nedenden dolayı kendimi uzmanlar alanına hapsetmek istemiyordum. Sık sık Diderot'nun şu sözlerini aktarırım: "Felsefeyi halka yaymak için acele edelim!" Benim de yapmaya çalıştığım buydu. Bazı kişilerin beni bu konuda eleştirmelerini acı buluyorum. Sadece uzmanlara hitap edersek gericilikle, fanatizmle veya kötülükle nasıl mücadele edebiliriz? Felsefede teknik nitelik kanıtlanamayacağına göre, ne işe yarar?

Traité du désespoir et de la béatitude'den başlayarak, çok fazla basitleştirme yapmadan, düşüncenizin üçlü bir "otorite" ya da zorunlulukla belirlendiğini söyleyebiliriz: materyalizm, rasyonalizm ve hümanizm.

– Otorite yerine zorunluluktan bahsetmeyi tercih ederim. Ancak evet, materyalizm, rasyonalizm ve hümanizm aslında kendimi tanımladığım üç akım veya içinde kendimi konumlandırdığım birleşimdir. Aslında bu, bir tercihten daha ziyade bir çeşit iç-

sel zorunluluk ve daha da önemlisi negatif bir zorunluluk: Latincede söylemiş olduğumuz gibi bir çeşit *non possumus*; başka bir deyişle imkânsız olanla, tahayyül etmeyi ya da kabul etmeyi asla başaramadığımız bir şeyle karşılaşma, onunla çarpışma. Örneğin, zihnin maddeden (dolayısıyla bizi ilgilendiren yönüyle beyinden) bağımsız olarak varolması veya gerçeğin rasyonel olmaması ya da elbette bir hayvan türü olan insanlığın *aynı zamanda* bir değer, hatta bir erdemlilik olmaması... Ben bunları kabul edemiyorum. Bu yüzden imkânsız olanı temel alarak aksini düşünmeye çalışıyorum. Dolayısıyla aslında iddia ettiğim materyalizm, rasyonalizm ve hümanizm buradan geliyor. Sonu *-izm* ile biten ve her zaman çok genel, çok büyük ve çok ağır olan bu tabirlere ben pek itimat etmem. Fakat felsefede bunlardan vazgeçmek zor: Bunlar bir anlamda kestirme yollar ya da özetler gibi; yararlı olduğu kadar da yetersiz. Önemli olan, onlara sofuca inanmamaktır. Materyalist, rasyonalist veya hümanist olmanın pek çok farklı, hatta karşıt yolu vardır. Bu sebeple, en azından üç uygun ismi analım: Ben Epikuros gibi materyalistim, Spinoza gibi rasyonalistim, Montaigne gibi hümanistim. Hayır, elbette ben bu üç ustayla aynı felsefeye sahip değilim (bunların üç farklı ve kısmen uyumsuz felsefesi vardır), ancak ben onların kastettiği anlamda sırasıyla materyalist, rasyonalist ve hümanistim.

Bu terimlerin her birine göz atalım. Materyalist düşünce nedir? Materyalizm, çok farklı biçimlerde karşımıza çıkabilen bir felsefi anlayıştır. Demokritos veya Epikuros'tan Marx'a, hatta Freud'a, Spinoza'ya, belki La Mettrie'ye kadar, kendinizi içinde tanımladığınız bu düşünce akımını birleştiren şey nedir? Radikal bir içkincilik mi?

– Spinoza materyalist değildir, çünkü ona göre düşünce uzamla [*étendue*] aynı değerdedir ve onunla açıklanamaz. Bu, her tür içkinciliğin, radikal bile olsa, materyalist olmadığını söylemek için yeterlidir. Felsefi anlamda materyalist olmak, her şeyin madde ya da maddenin bir ürünü olduğunu, maddi olmayan hiçbir gerçeğin (ne ruh, ne akıl, ne de fikirler) olmadığını düşünmek demektir. Açıkçası bu durum, düşünce diye bir şeyin

var olmadığını (materyalizm bir düşüncedir) veya ideallerimizden vazgeçmemiz gerektiğini (örneğin Epikuros için bilgelik veya Marx için komünizm) ima etmez; lakin fikirlerin ve ideallerin ancak ikincil ve belirlenmiş bir gerçekliğe sahip olduklarını düşünmeye zorlar. Örneğin adalet, "kendinde bir şey değildir" der Epikuros; o bizim şekillendirdiğimiz bir fikir, amaçladığımız bir ideal, bazen başımıza gelen bir deneyimdir (sık sık olumsuz olsa da: adaletsizlik). Dolayısıyla bir varlık ya da mutlak değil, bir düşünce ya da arzunun bağıntısıdır –oluşumunun biyolojik, sosyal, tarihsel... koşullarıyla bağlıdır. Yirmi dört sayısı, üçgen kavramı veya mutluluk fikri için de aynı şey geçerlidir. Bunların hiçbiri kendinde mevcut değildir –ancak bu durum yirmi dört unsur içeren ögelerle, üçgen biçimli cisimlerle veya bazen de mutlu insanlarla karşılaşma ihtimalini dışlamaz. Materyalizm burada nominalizme kavuşur veya ondan yola çıkar. Yalnızca bireyler gerçektir; genellikler ya da soyutlamaların yalnızca ikincil bir mevcudiyeti vardır –ancak dil sayesinde ve dilde vücut bulurlar.

Dolayısıyla, bu şekilde tanımlanan materyalizm, her zaman terimin felsefi anlamıyla (yani ontolojik olarak) idealizmin tam tersidir. Fakat aynı zamanda spiritüalizmin de tam tersidir. Materyalist olmak, içimde düşünen şeyin gayrimaddi bir ruh ya da akıl değil, tüm diğerleri gibi maddi ve ölüme yazgılı bir organ –beyin– olduğunu savunmaktır. Bu durum benlik algısı da dahil olmak üzere her şeyi değiştirir! Spiritüalist şöyle der: "*Benim bir bedenim var.*" Bu, ona sahip olduğu için kendisini ona indirgemediğini varsayıyor. Beden onun sahip olduğu bir şeydir, varlığının kendisi değil. Bir materyalist daha çok şöyle söyleyecektir: "*Ben bedenimden ibaretim.*" Veya daha kesin olmak istiyorsa: "*Olduğum 'ben' (ki yine de ruh veya zihin olarak adlandırılmaya devam edilebilir), benim bedenimin veya daha iyi bir ifadeyle öznesi ve sonucu olduğum bedenin yalnızca bir parçası ya da bir işlevidir.*" Örneğin *Zerdüşt*'te, Nietzsche'nin materyalizme en yakın olduğu yer burasıdır (*yaşam* kavramını *madde* kavramına tercih etse bile): "Ben bütün olarak bedenim ve başka hiçbir şey değilim. Ruh sadece bedenin bir bölümünü belirten bir sözcüktür." Aynı düşünce Epikuros ya da Lucretius'ta da-

ha önce bulunmaktadır; Marx'ta, Freud'da ya da Lévi-Strauss'ta da. Bu, her tür materyalizmin temel tezidir.

Materyalizm ve ateizm el ele gidiyor diyebilir miyiz? Örneğin Marx'ın ateist materyalizmi fazladan bir sıfat mıdır?

– Asla! Epikuros, bilirsiniz, ateist değildi. Bugün birçok ateist hiçbir şekilde materyalist değil. Materyalist olmak, her şeyin madde ya da maddenin bir ürünü olduğunu düşünmektir. Bu, gayrimaddi her tür Tanrı'yı dışlar; ama Epikuros'ta ya da Hobbes'da gizemli bir şekilde, bizzat doğayı ifade eden "Tanrı'nın bedeni"ndeki gibi maddi tanrıları değil. Bir panteist materyalizm ve dolayısıyla dinsel materyalizm akla gelmeyecek bir şey değildir: Dünya-Tanrı'ya ibadet eden Stoacıların konumu buydu. Aynı şekilde bir ateist idealizm de düşünülebilir: Schopenhauer, Alain veya Sartre'a bakılabilir. Dolayısıyla "materyalizm" ve "ateizm" kelimeleri eşanlamlı değildir; ne de iki düşünce daima birbirine dayanır. Bununla birlikte, tarihsel olarak, daha sık ve ancak –asimetrik olarak– giderek daha fazla birbirine dayanır olma eğilimi gösterirler. Bugün neredeyse tüm materyalistlerin ateist olduklarını ve giderek daha fazla sayıda ateistin materyalist olduğunu söyleyebiliriz. Ben onlardan biriyim. Benim için materyalizm radikal bir ateizm gibidir: Yalnızca Tanrı'nın varlığını inkâr etmekle kalmaz, ona benzeyebilecek (saf tin) ya da onun yerini alabilecek (Platon'da olduğu gibi ideel dünya, ya da bazı ütopyacılarda olduğu gibi ideal dünya) her şeyin varlığını da inkâr eder.

Madde basit bir şekilde tanımlanabilir mi? Çağdaş bilim bunu ihtiyatlı bir şekilde kullanmıyor mu?

– Felsefedeki madde kategorisi ile (yüzyıllar boyunca çok değişken olan ve size hak veriyorum, bugün biraz sorunlu olan) bilimsel madde kavramlarını karıştırmayalım! Fizikçi arkadaşlarım gibi konuşsaydım, her şeyin maddi olduğunu söylemek yerine her şeyin enerji veya enerji ürünü olduğunu söylemeyi tercih ederdim. Bu kelime tek başına beni rahatsız etmezdi, aksine, materyalizmi, sık sık karıştırılan mekanizmden ayırmamızı sağ-

lardı. "Madde"den bahsedildiğinde, doğanın ya da yaşamın gücünü –hatta sıklıkla şiddetini– açıklamaktan aciz gibi görünen, atıl veya donmuş bir şey hissi verir. Bir rüzgâr esintisinden veya yumruktan daha az atıl ne olabilir? Bir arzu ya da bir aşktan daha az donmuş ne olabilir? Bizim "enerji"mizin, Epikuros'un *energeia*'sının, Lucretius'un *vis*'inin, Stoacıların *tonos*'unun veya Spinozacıların *conatus*'unun çok iyi bir tercümesi olduğunu hesaba katmaksızın... Evet. Ancak görünüyor ki geleneğin muhafaza ettiği kelime bu değildir; belki de kafa karışıklığına daha müsait olduğu için... Bazen okuyucularım bana, "Ateist değilim," derler, "bir şeyin, bir gücün, bir enerjinin var olduğuna inanıyorum..." Son sözcüğü fizikçilerin kullandığı anlamda kullanıyorlarsa, kesinlikle doğru söylüyorlar. Ancak belli ki çoğu insan, benimle bu konuda konuştuğunda, daha farklı, daha bilinçli, daha az kayıtsız ve bu nedenle manevi bir enerjiden bahsediyorlar. Kısacası, materyalizmden ziyade *enerjetizmden* söz etmek, kavramsal olarak mümkün ancak polemik bakımından daha muğlak olacaktır. Fakat felsefe aynı zamanda bir mücadeledir. Esasa gelince, bahis konusu önemli değildir. Enerji bir ruh ya da bir düşünce olmadığına göre, diğer her şey kadar maddeseldir.

Felsefi anlamda madde nedir? Düşüncenin dışında ve ondan bağımsız olan her şey: O, gerçekliğin ruhsal ve ideel olmayan parçasıdır. Örneğin, önümdeki bu ağaç: O düşünmez ve kimse onu görmediğinde veya onu düşünmediğinde de var olmaya devam eder. Aynı şey, yaprakları nazikçe sallayan rüzgâr veya içimize çektiğimiz hava için de geçerlidir: İkisi de düşünmez; var olmak için bir düşünceye ihtiyaçları yoktur. Aynı şey, beynim için de geçerlidir: Zaman zaman düşündüğü olur, ama her zaman değil (derin uyku) ve maddi olarak ve en az bir süre, ben öldüğümde de var olmaya devam edecektir. Düşüncelerimden (zira düşüncelerim beynime bağlıdır) ve herhangi bir düşünceden bağımsız olarak var olmaya devam eder: Ağaç veya rüzgârla aynı anlamda maddidir. Bu bize maddenin ne olduğunu ve özünde (bir özü varsa) ne bulunduğunu söylemez. Materyalizm, özellikle de günümüzde, bir madde anlayışından ziyade –bu bilim insanlarının işidir– zihin veya düşünce anlayışıdır: Materyalist ol-

mak, onların tözsel ya da bağımsız varlıklarını inkâr etmektir. Maddenin ne olduğuna gelince, bunun ne olduğunu söylemek fizikçilerin işidir. Dalgalar veya parçacıklar, kütle veya enerji, lokalize veya değil, ayrılabilir veya ayrılamaz, kalıcı veya yok olabilen, değiştirilemez veya değişken? Felsefi olarak bunun pek önemi yoktur. Bu bir tutarlılık meselesi değildir! Hava akımı, bir kayadan veya bir gökkuşağından daha az maddi değildir –tözsel bir gerçekliği olmamasına rağmen: Onun görünmesini sağlayan güneş veya yağmurdan veya onu gören gözden daha az maddi bir varlık değildir (zira maddi fenomenlerin bir sonucudur). Bir dalga ya da bir enerji, aynı şekilde, bir parçacıktan daha az maddi değildir, ya da hatalı adlandırılan "antimadde" ya da kuantum boşluğu da felsefi anlamda galaksilerden daha az maddi değildir. Düşünce ya da ruhtan bağımsız olarak var olduklarında –ve böyle olması gerekir, zira düşünce ya da ruh onlardan doğar– tüm fiziksel fenomenler bu anlamda maddidir ve materyalizmin –özellikle Anglosakson ya da analitik filozoflarda– fizikalizm şeklinde tanımlanması da bu yüzdendir.

Ayrıca, materyalist olmak, fiziğin teorik olarak her şeyi açıklayabileceğini düşünmektir –bu, pratikte açıkça imkânsız olsa bile. Türlerin gelişimini, bir aşk hikâyesini veya bir devrimi kim fizik yasalarıyla açıklamak ister? Biyoloji, psikoloji veya tarih bunu daha iyi yapacaktır! Materyalizm, başlangıcından itibaren bir belirimciliktir [*émergentisme*]. Her şey fiziktir; ancak fizik her şeyi açıklamaz. Belirli bir organizasyon ve karmaşıklık içinde, fizik yasalarından hiçbirini ihlal etmeyen ancak fiziğin açıklayamadığı, kendine özgü mantıklarıyla başka fenomenler belirir. Madde yaşamaz, yaşayan bizleriz. Madde düşünmez, *biz* düşünürüz. Bunun nedeni maddeden farklı bir şey olmamız mıdır? Hayır, değil. Bunun nedeni, doğanın milyarlarca yılda, canlı ve düşünen organizmalar üretmiş olmasıdır; fiziğin bilmediği, hiçbir zaman tek başına açıklayamayacağı (canlılara, düşünceye ilişkin) diğer kanunlara tabi, diğerleri kadar maddi fenomenleri ortaya çıkarmasıdır. Madde, bu farklı organizmalarda aynı yasalara tabidir. Fiziksel bir monizm olan materyalizm, daha fazlasını talep etmez.

Marcel Conche, bir gün, fizikçilerin madde hakkında konuşurken denklemleri fazla ön plana çıkardıkları yönünde bir itirazda bulunmuştu. Ona, çok iyi, dedim. Ancak arabanıza bir denklem koymaya çalışın: Bunun onu çalıştırmaya yetip yetmeyeceğini görürsünüz! Madde kavramının, herhangi bir kavram gibi bir düşünce olması fikri, maddenin kendisinin bizzat bir kavram olduğunu ispatlamaz. Aracınız aşın hızla bir ağaca çarparsa, aracınızın kaportasını hasara uğratan ya da yaralanmanıza sebep olan şey denklem olmayacaktır.

Benim içimde düşünen şeyin gayrimaddi bir ruh değil de beynim olduğunu söylemek, düşünce ile beden arasındaki ayrımın felsefi olarak dayanaktan yoksun olduğu anlamına mı geliyor?

– Her durumda, onlar arasındaki bütünleşikliğin –materyalizmin varsaydığı şekliyle– sorunlu, hatta çözümlenemez olduğunu kabul edelim. Bu benim için işin en zor kısmı. Düşünenin beyin olup olmadığı konusunda ikna oldum ve bugün pek az nörolog buna itiraz ediyor. Fakat düşünceyi açıklamak için bu yeterli midir? Ben bundan emin değilim. Birçok ünlü nörobiyoloğa sorduğum bir soru bu: "Doğru bir fikir ile hatalı bir fikir arasında ne tür bir nörobiyolojik farklılık vardır?" Hepsi bana "Hiçbir şey" cevabını verdiler ve şüphem yok ki, haklılar. Fakat bu durumda nörobiyoloji, herhangi bir fikrin gerçek olup olmadığını açıklamaktan acizdir; dolayısıyla bir bilim olarak kendisini de. Bu, materyalizm ile rasyonalizm arasındaki ilişki problemini teşkil eder. Hakiki bir fikir, beyinde hatalı bir fikirden daha az veya daha fazla maddi değildir. Oysa bilimin mümkün olabilmesi için, bunları birbirinden ayırmamız gerekir. Bu konuda nörobiyoloji –ve dolayısıyla materyalizm– yetersiz kalmaktadır.

Bunu (Laplace'ın iblisi ile benzerlik kurarak), Changeux'nün iblisi olarak adlandırdığım bir düşünce deneyiyle tasvir ediyorum. On bin yıl sonra yaşayacak üstün yetenekli bir nörobiyoloji uzmanı düşünelim. Bu uzman güçlü bir elektrot ve bilgisayar sistemi yardımıyla yaşayan X ve Y isimli iki canlının beyinlerini gözlemliyor ve bu iki bireyin beyinlerindeki düşünceleri kitap gibi okuyabiliyor. İlk beyinde, Bay X'in, on bin yıl önce

Avrupa'da, daha sonra soykırım olarak adlandırılacak bir toplu imha işleminin yaşandığına ikna olduğunu görüyor. Bunun aksine, nörobiyoloğumuz, Bay Y'nin beyninde, bu durumun böyle olmadığını, bunun yalnızca karanlık çağların bir efsanesi olduğunu okuyor. Hangisi haklıdır? Nörobiyoloğumuzun, yalnızca bu iki beyni gözlemlediği sürece bunu belirleme imkânı yoktur. Bunun neden böyle olduğunu bilmek için, her ikisinin.de (beyinlerinde görülebilen) kaynakları sorgulaması, aynı zamanda (Bay X ve Bay Y'nin bilmediği) başkaları ile karşılaştırması, tanıklık, belge ve arşiv araştırması yapması, aralarında karşılaştırma yapması, analiz etmesi, güvenilirliğini değerlendirmesi gerekecektir, vb. Kısacası nörobiyoloji değil, artık tarih yapması gerekecektir! Bu kesin bir noktadır: Doğru bir fikrin nörobiyolojik olarak bilinmesi, onunla ilgili her şeyi bilmek anlamına gelir; o fikrin doğruluğu hariç. Bir fikri (olgu olarak) bilmek, onu (bir fikir olarak) düşünmemizi engellemez.

Aynı şey normatif alanda da geçerlidir. Üstün yetenekli ve iyi donanımlı nörobiyoloji uzmanımız, her iki beyinde, Bay X ve Bay Y'nin kısmen aynı ve kısmen farklı olan bazı değerlere bağlı olduklarını okuyabilir. Örneğin biri vatan ya da ulusa daha çok saygı duyarken, diğeri adaleti her şeyden daha üstün bir yere koyuyor olabilir. Ancak ikisinden hangisi haklıdır? İkisinden hangisi desteklenmeli veya hangisiyle mücadele edilmelidir? İşte sadece nörobiyoloji yapan bilim insanımızın bunu belirleme imkânı yoktur. Bir değerin nörobiyolojik bilgisi, onun değeri dışında her şeyi ortaya koyabilir. Bir değeri (olgu olarak) bilmek onu (bir değer olarak) yargılamamızı engelleyemez.

Nereye varmak istiyorum? Buna göre, bir bilim olarak nörobiyoloji, kendisini yok etmediği müddetçe, nörobiyolojizme düşecektir. Nörobiyolojik kriterlerden başka, en azından kısmi olarak kendi gerçekliğini düşünmek için, başka şeylere ihtiyacı vardır. Spinoza'nın "verili bir doğru fikrin normu" dediği şeye ihtiyacı olacaktır. Ben, Spinoza'yı Montaigne ya da Popper ile düzelterek, bunu verili veya *mümkün* bir doğru fikrin normu olarak adlandırmayı tercih ederim. Bu arada sosyal bilimler için de farklı bir durum olmadığını not edelim: sosyolo-

jizm, psikolojizm ya da tarihselcilik aynı çözümsüzlüğe götürür. Sosyolojinin, psikolojinin ya da tarihin en azından *mümkün* bir bilim olabilmeleri ve bu konudaki çabalara değer olabilmeleri için hakikatin toplumsal, psişik ya da tarihsel bir olgudan öte bir şey olması gerekir.

Bedenden ayrı bir ruh ya da zihin hayal etmek, tözsel düalizmlere geri dönmek gerekli mi? Hayır. Fakat bir bedenin (yani beynin), salt sinirsel işleyişi dışındaki bir şeye en azından kısmen tabi olan bir düşünceyi nasıl üretebildiğini anlamaya çalışmalıyız. Dolayısıyla tözsel bir düalizm yoktur, ancak işlevsel ya da düzenleyici bir düalizm söz konusu olabilir: Bir bilginin mümkün olabilmesi için, doğru bir fikrin hatalı bir fikirden başka bir şey olabilmesi için, yani aklın semptom ya da yanılsamadan başka bir şey olabilmesi için, Kant'ın yaptığı gibi nedenler ile amaçlar arasında değil, nedenler ile (materyalizm) ile fikirler (rasyonalizm) arasında bir bakış açısı ikiliği tahayyül etmek gerekir. Birini diğerine nasıl eklemleyebiliriz? Belirmeci bir materyalizmle; ki bu sözcük olmasa da model Epikuros ve Lucretius'da bulunmaktadır. Lucretius, şaka yollu, gülmek için gülen atomlardan meydana gelmeye ya da felsefe yapmak için felsefeci atomlardan meydana gelmeye gerek yok derdi. İçimizdeki atomlar felsefe yapmaz ya da gülmez, atomlardan oluşan ruhumuz bu işleri yapar; ancak ruhumuz da atomların bilmediği normlara tabidir. Materyalizm ve rasyonalizm burada buluşabilir ve buluşmalıdır. En azından mümkün olan bir hakikate erişebilmemiz için, düşünce *sadece* (maddi) nedenlerle değil, *aynı zamanda* mantıksal olarak da açıklanmalıdır. Bu nasıl mümkün olabilir? Bunu açıklamak bilim insanlarına düşer. Fakat her koşulda, felsefi olarak bunu düşünmek zorundayız. Yoksa doğru bir fikir ile hatalı bir fikir arasında, bilim ile görüş arasında, akıl ile akıldışı arasında bir fark kalmayacaktır. Bununla birlikte, düşünenin beyin olduğu doğrudur. Fakat o sadece düşünmez, yargılar ve muhakeme de eder; o zorunlu (maddenin bakış açısından) ve rastlantısal (düşünce açısından) olarak temsiller veya fanteziler arasında bağlantı kurmakla yetinmez! Ve bu düşünce, hakikate erişebildiği sürece, tamamen sinir sistemi veya sinaps-

ların maddi işleyişine indirgenemez: Spinoza'nın söylediği gibi, kendi mantığına, kendi gereklerine ve aynı zamanda kendi özgürlüğüne de itaat eder (bu özgürlük, bir özgür irade değil zorunluluktur; ruh ya da mantık özgürlüğüdür). Düşünce, sadece varoluşuna neden olan nöronlara değil, aynı zamanda algıladığı ya da algıladığına inandığı hakikate de tabidir –yani sadece beyne değil, aynı zamanda beyinsel işleyişten kaynaklanan *kendisine* de. Tözsel ya da metafizik monizm (madde olmadan düşünce olamaz), işlevsel ya da bilişsel düalizm. Mantık artık biyolojide, biyoloji de fizikte erimeyecektir.

Spinoza'nın en aydınlatıcı ve en zor olduğu yer burasıdır. *Ethica*'nın ikinci cildi gibi *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'yi de defalarca okudum. Elimden geldiğince, bilgi üzerine (*"habemus enim ideam veram..."*), "kendisinin ve yanlışın normu olan" hakikat üzerine, yuvarlak olmayan daire fikri üzerine, "şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynı olan fikirlerin düzeni ve bağlantısı üzerine" derin derin düşündüm. Bunları tamamen anlayabilir miyiz? Ve onu sonuna kadar takip etmeli miyiz? Spinoza'daki "sıfatların koşutluğunu" (düşünce ve uzam arasında her türlü nedensel ilişkiyi reddetme) düşünmek bana imkânsız geliyor ve nörobilimdeki gelişmeler nedeniyle gittikçe zayıflamış görünüyor. Ben, doğanın varolan her şey olduğunu (natüralizm, içkincilik) ve tözün birliğini (monizm) kabul etmekteyim. Ancak Spinoza'nın yazdıklarının aksine, ben doğanın "düşünen bir şey" olduğuna inanmıyorum ve bu nedenle tözün Tanrı olduğuna da inanmıyorum. *Ethica*'nın üçüncü kitabında, "Ruh ve beden bir ve aynı şeydir" diye yazar. Bu, en sık aktardığım cümlelerden biridir ve kesinlikle buna katılıyorum. Ancak, seçkin bir biyolog ve Spinoza'yı iyi tanıyan bir kişi olan Henri Atlan, bir zamanlar bana, "Ruh ve beden bir ve aynı şeyse, bu *şey* kesinlikle ne ruhtur ne de bedendir" demişti. Bu nedenle ben Spinozacı değil, materyalistim. Ben diyorum ki, ruh ve beden bir ve aynı şeydir ve o da bedendir! Ancak bu beden düşünür: Spinoza'ya katıldığım (başka türlü bilim de olmazdı, felsefe de olmazdı) ve bilim bize süreci açıklayana kadar –zira "nasıl"ı açıklamak bilimin görevidir– az çok anlamaya çalıştı-

ğım şey budur. Bu konu hakkında, Beyin Enstitüsü'nü yöneten arkadaşım Yves Agid ile konuştum. "Gel, bizimle çalış, bir filozofa ihtiyacımız var!" dedi. Teklifi reddettim. Sadece zaman yokluğu veya beceri eksikliği nedeniyle değil, "nasıl" sorusu beni heyecanlandırmadığı için: Ben metafiziği tercih ederim!

Materyalizm radikal bir içkincilik ise, mutlak değer diye bir şey olmadığına göre kaçınılmaz olarak bir rölativizm de olmaz mı? Hem rasyonalist olmak, yani bir anlamda hakikati sevmek, hem de rölativizm nasıl mümkün olabilir?

– Önce değer ile hakikati birbirine karıştırmayı bırakmalıyız. Sonra, rölativizm ve nihilizmi birbirine karıştırmayı bırakmalıyız. Bunlar *Valeur et vérité* kitabımda işlediğim iki önemli mesele.

İlk olarak, bizi hızlıca ikincisine götürecek olan birincisinden başlayalım. Değerlerle ilgili olarak (iyi ve kötü, güzel ve çirkin, adil ve haksız...) ben gerçekten de rölativistim. Hakikatler konusunda ise asla değilim. Neden değerler konusunda göreli bir bakışım var? Her şeyden önce, haklısınız, materyalizmimi etkileyen metafizik nedenlerden ötürü... Ben bunu Epikurosçu argüman olarak adlandıracağım: Şayet her şey maddeyse veya maddeden üretildiyse, kendiliğinden veya mutlak biçimde varolan değerler fikrinin kendisi kabul edilemez hale gelir. Örneğin adalet, maddi bir şey değildir. Bu nedenle varlık da değildir. Yalnızca biz maddi varlıkların düşüncesinde veya imgeleminde vardır ve onlara göre var olur. Dolayısıyla onun için savaşmak gerekir; zira o sadece bu mücadele zemininde var olacaktır!

Ancak benim normatif rölativizmim mantıki sebeplerle de açıklanabilir. Buna Humecu argüman denebilir. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinde, üçüncü kitabın başında, Hume önemli bir noktayı vurgular: Mantıksal olarak geçerli bir şekilde, *olan*dan *olması gerekene*, betimlemeden normatif olana geçilemez; bir olgunun ya da hakikatin ifade edilmesinden bir norma veya değer yargısına geçilemez. Wittgenstein'ın parlak *Conférence sur l'éthique*'deki [Etik Üzerine Konferans] "büyük kitabını" hatırlayın. Her şeyi bilen bir varlık tarafından yazıldığını dü-

şündüğü bu kitap, gerçek önermelerden oluşacaktır: "Bizim göreli değer yargılarımız" da dahil olmak üzere "dünyanın eksiksiz bir açıklamasını" içerecektir. Mesela, o kitapta insanları dehşete düşürecek şekilde, sizin ya da benim katlim anlatılacaktır. Ancak kitabın hiçbir yerinde benim ya da sizin haklı olduğunuz, katilin haksız olduğu yazmayacaktır. Büyük kitap hiçbir mutlak değer yargısı içermeyecektir; yani, diğer bir deyişle orada Wittgenstein'ın tercih edeceği ifadeyle "hiçbir etik yargı" ya da benim tercih edeceğim ifadeyle hiçbir ahlâki yargı olmayacaktır. Hakikat ne yargılar ne de emreder. Ne olduğunu söyler, olması gerekeni değil. Varlık ya da hakikat dışında başka bir mutlak tanımadığım için, –bu konuya tekrar döneceğim– her tür değer yargısının yalnızca göreli olabileceğini tespit etmek gerekir.

Üçüncü argümanım ampirik; gözleme ve insan bilimlerine dayanıyor. Buna Montaigneci argüman ya da Lévi-Straussçu argüman da diyebiliriz. Onda söz konusu olan, hakikat değil gelenektir. Montaigne şöyle der: "Bizim doğadan kaynağını aldığını söylediğimiz vicdan kuralları aslında gelenekten doğar: Etrafınca kabul edilmiş ve onaylanmış âdet ve görüşlere içsel hürmeti olan her kişi, vicdan azabı çekmeksizin onlara tabi olamaz, onları alkışlamaksızın uygulayamaz." Bu, her şeyin değerinin aynı olduğu anlamına mı geliyor? Montaigne'in bakış açısından, kesinlikle hayır (Montaigneci rölativizm nihilizmin tersidir). Ancak *Denemeler*'in ikinci kitabında Raimond Sebond'nun methiyesinin gösterdiği gibi, hiç kimse kendi bakış açısını meşru olarak mutlak kılamaz. Bu durum, Lévi-Strauss'un Montaigne'i yorumladığında ve onayladığında, haklı olarak "mutlak rölativizm" olarak adlandırdığı şeye bizi götürür. Buna katılıyorum. Bu noktadan hareketle Montaigne'i ya da Lévi-Strauss'u nihilist yapmak için bir adım kalmaktadır, ancak ben bu adımı atmaktan imtina ederim. Şayet bu ikisi nihilist olsaydı, katillere, engizisyonculara, cellatlara karşı mücadele ederler miydi? Mutlakiyetçilik ve onun tehlikelerine karşı savaşırlar mıydı? Şayet her şey aynı değerdeyse, mutlakiyetçilik rölativizm kadar değerlidir: Ancak Montaigne ya da Lévi-Strauss bunu ne yazmış ne de düşünmüştür.

Bu ampirik argüman, benzer bir itirazla karşılaşmaktadır. Bu Rousseau'nun, *Émile*'de *Denemeler*'in yazarına şu şekilde seslenmesidir: "Ey Montaigne! Dürüstlük ve doğruluk dersi veren sen, filizoflardan beklemek ne kadar mümkün bilemiyorum ama samimi ve doğru ol. Bana, yeryüzünde imanını korumanın, merhamet etmenin, hayırsever olmanın, cömert olmanın suç olduğu, iyi adamın aşağılandığı ve vefasızların onurlandırıldığı bir ülke söyle." Bu itiraz temelsiz değil. Âdetlerin çeşitliliği ne kadar kesin olursa olsun, bütünsel değildir: Evrensel olarak kınanmış eylemler vardır, evrensel olarak övülmüş eylemler vardır. Olgular hakkında tartışabiliriz, hatta Rousseau'nun onu kurmak için kullandığı kavramları da. İyi bir adamın her yerde onurlandırılması bir ilke koyma talebinden başka bir şey değil midir, zira "iyi insan" olarak adlandırdığımız kişi, onurlandırdığımız kişi değil midir? Örneğin İncil, katliam yapılmasını emrettiği zaman bile Musa'yı iyi bir adam olarak onurlandırır; bu üzücü bir gerçektir, ancak benim de aynısını yapmamı mecbur kılamaz. Ancak bunu bir kenara bırakalım. Etnologlarımız veya tarihçilerimiz evrensel olarak takdir edilen veya kınanan bir değer veya davranışı vurgulamış olsalar bile (bu muhtemelen mümkündür), bu durum etnolojik ya da tarihsel bir olgunun hukuken kanıt olarak kabul edilmesini gerektirmez. Tanım olarak her olgu özeldir. Bu olgu nasıl evrensel olabilir? Bütün insanlar cesareti övmek için mutabık mıdırlar? Kabul edilebilir bir durum. Ancak "tüm insanlar", evrensel olamayacak kadar geniş bir tabirdir. İnsanların haklı olduğunu bize kanıtlayan şey nedir? Cesaretin evrensel olarak boyun eğmekten daha takdir edilir olması, birinin ya da diğerinin değeri hakkında bize ne anlatır? Tam tersine, ensestin neredeyse evrensel olarak kınanmış olması, onun daima ahlâkdışı olduğunu kanıtlar mı? Benim görüşüme göre, söz konusu olan tecavüz veya pedofili olduğunda (ensestten daha az evrensel olarak mahkûm edildiği söylenen davranışlar), bunlar neredeyse daima ahlâkdışı kabul edilir. Olgulara baktığımızda, kesinlikle bir istisna olarak, iki kardeş eğer birbirini arzularsa aşk yaşayabilirler; ancak bu durum, onların ahlâki hatalarının ağırlığı hak-

kında hiçbir şey ifade etmez. Roger Martin du Gard bu konuda çok güzel bir öykü yazdı (*Confidence africaine*). Bu aynı zamanda bir ahlâk dersidir. Ve mahkemelerimiz, bu türden şeylerle karşı karşıya kaldıklarında çok özel bir anlayış gösterirler. Bu da evrensel ölçekte olgusal bir yasaklamanın –yani ensest yasağı– tek başına sözümona mutlak ahlâki mahkûmiyetin yerine geçemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Rorty ve Clément Rosset'nin "celladın ya da Nazi'nin argümanı" olarak adlandırdıklarına da aynı şekilde tepki vereceğim. Rousseau'da olduğu gibi pozitif değerlendirmenin gerçek ya da sözde evrenselliğinden ziyade, kötülüğün apaçık ve aşikâr olması olgusuna dayanan itirazlardan bahsediyorum. İki itiraz, her ne kadar birbirini desteklese de birbirine eşdeğer değildir. İkincisi, Pascal'ın iddiası olabilir: Biz hiçbir mutlak iyiye, hiçbir mutlak hakikate erişemeyiz, ancak "kötüyü ve yalanı iyi biliriz" şeklindeki ifadelerini *Düşünceler* kitabında bulabiliriz. Bu durum, bilgi açısından da geçerlidir: Milyonlarca olgu, bir teorinin gerçekliğini kanıtlamak için asla yeterli olmazken, yalnızca birisi, Karl Popper'ın gösterdiği gibi, onun sahteliğini ispatlamak için yeterli olur. Bu, ahlâk bakımından da aşağı yukarı aynıdır. İyilik üzerine, sonsuza kadar tartışılabilir. Kötülük, aşırı olduğunda, tartışma fikri bile yasaktır. Bir çocuğa işkence etmeye kimsenin hakkı yoktur (bu Luc Ferry'in bana sıklıkla karşı çıktığı bir örnektir) veya her ne kadar evrensel olarak kabul edilmese de (Sade'ın ya da Hitler'in okuyucuları bunu inkâr edebilirler) Auschwitz mutlak bir kötülüktür (Marcel Conche'un yazdığı gibi). Hiçbir cesur adamın, hatta normal bir insanın itiraz edemeyeceği hususlardır bunlar. Dolayısıyla buna itiraz etmiyorum. Ancak bunun değerlerimizin statüsü hakkında ne kanıtladığını merak ediyorum. Örneğin bir ürün düşünelim. Hiçbir normal insanın, hatta hayvanın tadını sevmediği bir şey... Bu durum, tadın temel öznelliklerini değiştirmez veya diğer ürünlere yönelik tat hiyerarşilerinin nesnelliğini garanti etmez. Bu, ahlâkın sadece bir beğeni sorunu olduğu anlamına gelmez; buna geri dönebiliriz, ancak aşırı bir vakayla ilgili fiilî bir anlaşma, ne değerlendirme hakkının evrenselliğini kanıtlayabilir ne de dolayısıyla mutlaklığını. Dahası,

mutlak bir değerlendirme ne olabilir? İfade bana çelişkili görünüyor: Sadece bir ilişkide, yalnızca belirli bir bağlamda (toplumsal, tarihsel...), yalnızca bir özne için ve bir kişi tarafından yapılan değerlendirme söz konusudur ve bunun üzerine mutlak kötülük fikri, hatta öznel olarak inandırıcı olsa bile, bana nesnel olarak sorunlu görünüyor. Ama burada metafiziğe geri dönmek için deneyciliği terk ediyorum.

Bununla birlikte, Spinozacı argüman olarak adlandıracağım dördüncü ve son argümandan da (buna Nietzscheci, Marksist ya da Freudcu da denebilir) bahsetmek gerekir. Temel antropolojiye aittir bu argüman. Bizler, bilgiden ziyade eylemin ve tutkuların ürettiği varlıklarız: Spinoza'nın dediği gibi, akıl değil, arzu "insanın özüdür". Akıl bilmeye yarar; arzu ise değerlendirmeye. Benim gözümde belirleyici olan bu farkla, aklımız kendisinden bağımsız olarak varolan bir hakikati bilirken, arzu, ondan önce var olmayan, ancak kendisinin ortaya koyduğu bir değerle ilgilidir: O, değerlendirdiği şeye değer verir. Bunun nedeni, iyi olduğuna karar verdiğimiz bir şeyin onu arzuladığımız anlamına gelmediğidir. Spinoza bunu bu şekilde açıklar: Tam tersine, arzuladığımız için bir şeyin iyi olduğuna karar veririz; eğer bir şeye karşı nefret besliyorsak onun da kötü olduğuna karar veririz. Ahlâki rölativizm hemen buradan ortaya çıkar: Adaleti ya da cömertliği iyi oldukları için arzulamayız (kendi başına ya da mutlak olarak); tersine, onları arzuladığımız için onlar iyidir (bizim için ve göreli olarak). Unutulmamalıdır ki, az önce Montaigne'le ilgili olarak söylediğimiz gibi Spinoza'nın rölativizmi onu herhangi bir şekilde etik bir nihilist, hatta ahlâki bir nihilist yapmaz. Adalet ve cömertlik onlara karşı duyduğumuz arzuyla orantılıdır, ancak gerçekten geçerlidirler (çünkü bizim onları arzuladığımız doğrudur). Bunlar sadece göreli ve insani değerlerdir; fakat bu durum, onları ortadan kaldırmaktan ziyade, onların var olmalarını sağlamaktadır: Zira arzularımız gibi insanlık da vardır, bunu açıklamak için doğa veya tarih yeterlidir. Spinoza'ya göre bir değerin göreli olması onu iptal etmez, tam tersine, varlığının nedenini açıklamayı mümkün kılar. Değeri açısından öznel olması, insanî veya tarihsel bir hakikat ola-

rak, nesnel olarak var olmasını engellemez. Bu Russell'da bulduğum bir fikirdir. *Batı Felsefesi Tarihi*'nde Spinoza'yı "büyük filozofların en asili ve en cana yakını" olarak sunar. Bununla birlikte, metafizik görüşlerini asla paylaşmasa da ahlâk alanında kendisine katılır ve Spinoza'yı "mükemmel" bulur. Aslında, *Ce que je crois* [İnandıklarım] kitabında Russell şöyle yazıyor: "İnsanın arzularının dışında ahlâki ölçüt yoktur." Bu, ne her şeyin değerli olduğu anlamına gelir –çünkü her şeyi aynı şekilde arzu etmeyiz–, ne de Russell'ı nihilist yapar!

Nihilizm ile rölativizm yani görelilik arasında nasıl bir fark görüyorsunuz?

– Birincisi, dil farkı... "Göreli" ve "hiçbir şey" (Latince *nihil*) eşanlamlı değildir. Neden "rölativizm" ve "nihilizm" eşanlamlı olsun ki? Zamanın göreli olduğunu söylemek (boşluğa, hızlanmaya nispeten), o zamanın hiçbir şey olduğu anlamına gelmez: Zamanın hakikati üzerine tartışmalar açıktır. Rölativizm teorisini kabul eden fizikçiler arasında bile... Galileo ve bizler için de düzenli hareket göreli bir kavramdır (bunu fark etmek için bir tekne veya trene binmek yeterlidir). Bu, hareketin *hiçbir şey* olduğu anlamına gelmez! Galileo sisteminde, verili bir referans çerçevesine göre değilse de (mutlak hız yoktur) bir hızı tanımlamak imkânsızdır. Bu, hızın hiçbir şey ifade etmediği anlamına gelmez ve aynı zamanda tüm hızlar denk değildir. Kısacası, ben "rölativizm" ve "nihilizm" dediğimde iki farklı şey olduğunu söylüyorum, en azından benim böyle bir kullanımım var. Bunun bir kanıt değeri taşımadığına da katılıyorum. Her şeye rağmen, bunda bir tür belirti görüyorum: Dili bozan düşüncelerden imtina etmek gerekir.

Ama konunun esasına gelelim. Pratik ya da normatif düzende rölativist olmak, her değerin göreli (belli bir konuya, belirli bir topluma, belirli bir kültüre, belirli bir döneme göre...) olduğunu değerlendirmektir ve benim de durumum budur. Nihilist olmak, her şeyin hem değerli hem değersiz olduğunu düşünmektir ve ben aksine inanıyorum. Göreli olmak ve hiçbir şey ifade etmemek aynı şey değildir. Aksine, göreli olmak için, ön-

ce bir *şey* olunmalıdır. Şayet insanın özü "arzu" ise, değerlerimiz hem bize göredir (yalnızca bizim için geçerlidir ya da kesinlikle yoktur veya Tanrı'da bulunur) hem de esastır. İnsan, arzulayan, aklını kullanan ve normatif bir hayvandır. Kendisinin kabul ettiği normları ne mutlaklaştırmaya (bu onları Tanrı'ya atfetmek olur) ne de kaldırmaya (bu insanlıktan vazgeçmek olacaktır) gerek vardır. Doğa hiçbir şey arzulamaz. Ne iyiyi ne de kötüyü, ne adaleti ne de haksızlığı bilir. Wittgenstein'ın söylediği gibi, onda sadece "gerçekler, olgular" vardır. Ancak arzunun kendiliğinden normatifliği bizim varlığımızın bir parçasıdır: Hem doğal (Darwin), hem sosyal (Marx) ve hem de psişik (Freud) bir tarihsel süreç içinde, iyiliği ve kötülüğü (bizim için), dolayısıyla (hayal gücü ile) İyi'yi ve Kötü'yü veya yaşadığımız şeyleri ortaya çıkaran odur. Dolayısıyla ne mutlakçılık, ne de nihilizm... Görelilik, ikisi arasında her ikisini de reddeden bir sınır çizgisi gibidir.

Bu konuda Spinoza örneğini aldım, ama Nietzsche'den de bahsedilebilir. Onun görelilik taraftarı olduğu açıktır. Ancak onu nihilist yapmak bir çelişki olacaktır. "İyi'nin ve Kötü'nün ötesine geçmek, yararlı ve zararlı olanın ötesinde olmak demek değildir" diye yazmıştı. Yararlı ve zararlı olan, sadece var oldukları için mi bizim değerlendirmelerimize kendilerini empoze edecektir? Elbette hayır! Nietzsche, "Onları, değerlendirilen her şeyin hazinesi ve ziyneti yapan, onların nasıl değerlendirildiğidir" diye yazmıştı. Değerlerin göreliliği değer yokluğu anlamına gelmez. Değerlerimiz bizden gelir. Dolayısıyla bir mevcudiyetleri vardır, zira bizim eserlerimizdir. *Zerdüşt*'te, "değerlendirmek yaratmaktır" der Nietzsche. Bu, değerlerin hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez (bunlar olmaksızın yaratım olmaz), bunun yerine onların var olduklarını ve göreli olarak değerli olduğunu açıklar (bu son nokta, Nietzsche gibi bende de bir kısıtlama değildir: bir tekrardır).

Marx, çok farklı bir bakış açısıyla aynı doğrultuda ilerler. Terimin Marksist anlamında her tür ahlâk ideolojiktir. Ahlâk, onu savunanların maddi ve sosyal yaşamlarının yalnızca ve zorunlu olarak yanılsama içeren bir "yüceltisi"dir. O, evrensel gerçek veya buyruk olarak kabul edilen sınıf çıkarlarını ifade eder. Do-

layısıyla hiçbir ahlâk mutlak değildir: Ahlâki buyruklar, onları yaşatan maddi (nihai analizde ekonomik) topluma göre ve ayrıca, çoğu zaman çelişkili olan ve bilmeden ifade ettikleri çıkarlara göre şekillenirler. Çıkarların, sınıfsız bir toplumda (komünizm) birbiriyle artık çelişmeyeceğini varsaysanız bile, o toplumun bağrında doğan değerler yine de mutlak olmayacaktır. Sadece uzun zamandır hukukta evrenselleştirilebilir olan ahlâk, fiilen evrensel olabilir; ancak sadece insanlık ölçeğinde ve hem toplumsal hem de tarihsel olmaktan vazgeçmeden... Ahlâkın evrenselliği, komünist toplumda bile, aslında çok geniş bir özellik olacaktır (doğa için değil, sadece insanlık için) ve herhangi bir mutlaklık iddia edemeyecektir. İnsanlık Tanrı değildir. Marksizm bir dinsel öğreti değildir. Bize rehberlik eden şey daima çıkarlardır. Tarihten kurtulamayız. Aksine, onu yargılama araçlarına varıncaya kadar üreten yine kendisidir.

Freud'da da aynı şey geçerlidir. Her türlü ahlâk, ebeveynlerin koyduğu yasakların içselleştirilmesinden kaynaklanır (üst benlik). Ancak bu durum, ahlâkın ne var olmasını ne de geçerli olmasını engeller: Tam tersine, ahlâkın, kendinde ya da mutlak olarak değil, ancak uygar bir insanlar topluluğunun üyesi olanlar için var ve geçerli olduğunu açıklar (bu da arzuların, yasakların, hayal gücünün ve dolayısıyla da yüceltmenin karşı karşıya gelişini varsayar). Ahlâkın tersi barbarlıktır. Freud için ahlâk olgusunun gerekli olduğu konusunda yeteri kadar şey söyledik.

İşte Montaigne, Spinoza, Nietzsche, Marx veya Freud gibi, her değer yargısının göreli olduğunu düşünüyorum. Fakat Montaigne ve Nietzsche'den farklı olarak (ve Spinoza, Marx veya Freud'la mutabık olarak), aynı şeyin bilgilerimiz için geçerli olmadığını düşünüyorum –zira bilgilerimiz, en azından kısmen bir mutlaklık içerir, bu da onları cehaletten veya yanılsamadan ayıran şeydir. Kısacası, değerler konusunda görelilik yanlısıyım, ama hakikat konusunda asla.

Hakikat, bir değer değil midir?

– Yalnızca onu isteyen veya sevenler, sadece onlar için! Hakikat, geçerli olmak için bize ihtiyaç duyar. Hakikat tutkusun-

dan bahsediyordunuz. Bu benim açımdan, özellikle de bir entelektüel için önemli bir değerdir. Hakikati önemsemeyen, hatta ondan nefret edenler olsa dahi hakikat yok olmaz. Hakikat onlar için bir değer değildir, ama bu hakikatin gerçekliğini eksiltmez. Bilmediğimiz hakikatler için de aynı şey geçerlidir: Dünyanın güneş etrafında döndüğü bir hakikattir; biz onu bilmeden önce de, hatta bu konuda kendi kendine soru soran insanlar olmadan önce bile dönüyordu!

Kimsenin bilmediği hakikatten kastınız nedir?

– Bir olgu: gerçeğin ta kendisi, ancak Spinoza'nın dediği gibi, *sub specie aeternitatis*. Biz onu (hakikatin Latincesi) *veritas* yerine (Yunanca) *alèthéia* olarak adlandıralım: Bu anlamdaki hakikat, (bir temsil, bir düşünce, bir söylemden ziyade) cümlelere dönüşmeyen kendi sessiz temsili içinde varlığın kendisine tekabül eder –sadece belli bir bakış açısıyla kavranabilir, bunu söylemeye gerek yok, ancak *var olması* için *görülmeye* ihtiyacı yoktur. Önemsiz bir örnek alalım. Kafanızda kaç tane saç var? Bilmiyorum, siz de bilmiyorsunuz. Ancak sayıları, parmaklarınızın sayısından daha az gerçek değildir. Napolyon öldürüldü mü? Bilmiyorum, ilgilenmiyorum da. Güneş sisteminin dışında bir hayat var mı? Bilmiyorum ve bu konu ilgimi çekiyor. Her iki durumda da, bir gün bunu bilebiliriz. Ancak doğru olmak için önceden bilinmesi gerekmeyen bir hakikat fikrine önceden boyun eğmediysek bunu aramayız. *Bilgi*yi *hakikat*ten ayıran şey budur: Tüm bilgi göreli, tarihsel, kısmidir; hakikat ise mutlak, ebedi, sonsuzdur. Tamamını mutlak olarak bilelim ya da bilmeyelim, bu bir hakikattir. (Bu nedenle, kesinlikle bilimsel *hakikat* yoktur, yalnızca bilimsel *bilgi* vardır.) Fakat onu hiç bilmiyorsak, bir bilim insanı ile cahil arasında, bilim ile efsane arasında nasıl bir fark olacaktır? Eğer hakikat, bilgi olmadan önce mevcut değilse, bilinecek veya bilinmeyecek bir şey olmazdı. Bilgiden geriye ne kalırdı?

"Herkesin kendine göre bir hakikati var" derler bazen. Daha tuhaf veya zararlı bir formül yoktur herhalde. Hukukta herkes için doğru olmayan, hakikati yansıtmayan bir önerme (bunu bilmeyenler de dahil olmak üzere), kimse için geçerli değildir.

Nietzsche, "Her şey yanlıştır" diye yazıyor. Eğer bu doğru olsaydı, her şeyin yanlış olduğu [önermesi] yanlış olurdu: Önerme kendini yok eder ve yalnızca safsataya dönüşürdü. Felsefe hayatta kalamazdı. Ahlâk da kalamazdı. Her şey yanlışsa, bir katilin işlediği cinayet ancak diğer eylemler kadar yanlış olurdu ve onu suçlayamazdık. Peki, yaptığımız şeyi yapmamız yanlış olsaydı kendimize ne tür bir eleştiri yöneltebilirdik? Safsatacılık, nihilizm ile karıştırılmamalıdır; ancak nihilizme yol açar. Onunla savaşmak için bir neden daha!

Montaigne, bu açıdan Nietzsche'ye Spinoza'dan daha yakın değil mi?

– Evet, kısmen haklısınız. Montaigne'in hakikatle ilgili anlayışı karmaşık: Ona mutlak olarak ulaşma imkânsızlığımızı saptayarak hakikatin evrenselliğini ileri sürüyor (hakikatin "eş ve evrensel bir yüzü olması gerekir"). Bu noktada onunla aynı fikirdeyim, bu da onu anlamamda bana yardımcı oldu. 1980'li yıllarda... Metafizik derslerini veren Marcel Conche, bir sonraki yıl için lisans programına "Kuşkucu Sorgulamalar" adlı bir ders koymuştu. Ben de asistanlardan biriydim. Her zamanki gibi, Temmuz ayından itibaren öğrencilerle tartışılacak metinleri seçtim; ancak bu defa metinleri sadece üç kitaptan aldım. Montaigne'in *Denemeler*'i içinden "Raimond Sebond'nun Savunması", Pascal'ın *Düşünceler*'i içinden Pyrrhonculuk üzerine parçalar, nihayet o dönemde henüz okumadığım ve yaz tatilimin bir kısmını meşgul eden Hume'ün *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'si... Yıl boyunca seçtiğim yirmi civarında alıntıyı açıkladım. Spinoza ve Marx esinli gençlik dönemi dogmatizmim yok oluyordu. Bu arada kuşkucu mu olmuştum? Hayır, eğer "kuşkuculuk"tan kasıt tüm bilgiyi reddetmekse... Mutlak olana kesin bir erişimimiz olmaması, en azından belirli bir bakış açısına göre her tür kesinliğe şüpheyle yaklaşılabileceği gibi olguları Montaigne'e atfederim. Fakat *Denemeler*'in yazarının pek önem vermediği ve hesaba katmamız gereken bilimler var! Örneğin, "Raimond Sebond'nun Savunması"ndan şu pasajı değerlendirelim:

> Gökyüzü ve yıldızlar üç bin yıl sallandı; herkes buna inandı. Ta ki Cléanthe le Samien, ya da Theophrastus'a göre Siracusalı Nikteas kendi ekseni etrafında dönen şeyin dünya olduğunu söyleyene dek... Ve sonra, Kopernik bu öğretiyi öylesine iyi kurdu ki, tüm astronomik gözlemlerde o kullanıldı. İkisinden hangisinin kabul göreceği bize bağlıdır. Ve bin yıl sonra bu alanda üçüncü bir görüşün öncekileri altüst etmeyeceğini kim bilebilir?

Hayır! Fiziğin asla Batlamyus'un yermerkezciliğine geri dönmeyeceğini çok iyi biliyoruz. Ve eğer insanlık buna geri dönerse, bu bilimsel olmayan nedenlerle olacaktır. Yine de Kopernik sistemi mutlak bir hakikat oluşturuyor mu? Doğrusu, hayır. Tüm bilimsel bilgiler göreli, kısmi, tarihsel, evrimsel, yaklaşıktır. Hiçbiri mutlak hakikat değildir. Ancak bilimsel ilerlemenin geri döndürülemezliği –Bachelard'ın söylediği gibi "kanıtlanabilir ve ispatlanmış" ilerleme– göreli bilimlerimizde, en azından bir parça mutlak hakikat bulunduğunu kanıtlamak için yeterlidir. Bu mutlak hakikat geri dönmeyi düşünmeyi yasaklar. Bachelard'ın söylediği gibi bilim tarihi, "tüm tarihlerin en geri döndürülemez" olanıdır. Bu, akılcılığın, özellikle 18. yüzyıl ya da 19. yüzyıllarda aldığı naif ya da dogmatik biçimine değil, tersine Karl Popper'ın "eleştirel rasyonalizm" olarak adlandırdığı ince ve güçlü şekline hak verir. Bu ifade bana mükemmel geliyor. Neden "rasyonalizm"? Çünkü sadece akıl, anlamamıza izin verir. Neden "eleştirel"? Çünkü akıl, mutlak olumlu kesinlikten yoksundur: Olası bir hakikate, ancak (Popper'ın "yanlışlama" dediği) kesinleşmiş bir hata aracılığıyla erişebilir. Bu mutlak bir hakikate erişme iddiasında bulunan dogmatikleri çürütmektedir. Aynı zamanda tüm teorilerin birbirine denk olduğunu iddia etmeleri halinde (epistemolojik nihilizm) şüphecileri de çürütmektedir. Alçakgönüllülük, açıklık, hoşgörü dersi; aynı zamanda akla güven dersi! Popper'ın söylediği gibi, bilimler sadece "deneme-yanılma" ile ilerler (Cavailles daha önce "derinleşme ve üstünü çizme ile" derdi), ama ilerlemeye devam eder. Epistemolojik görelilik nihilizmin tam tersidir. Eleştirel rasyonalizm, irrasyonalizmin tersidir.

Akıl biraz yorgun, rasyonalizm ise eski moda değil mi sizce?

– Hayır, yorgun olan Batı'dır (Husserl daha önceden "Avrupa'yı tehdit eden baştehlike, yorgunluk" diyordu). Maalesef durum bu. Nasıl tepki vereceğimizi bilmiyorsak bizim için de durum kötü. Yine çelişkili bir mesele: Bilim son yıllarda, şimdiye dek görülmemiş bir ilerleme kaydetti ama rasyonalist olmayı bırakmamız söyleniyor. Aksini düşünmeme izin verin. Beni yoran şey mantıksızlıktır! Rasyonalizm eski moda mı? İrrasyonalizm bence daha da demode. Tarihsel olarak hurafe, bilimden çok daha eskidir. Ayrıca rasyonalizmin yerine ne konabilir? Bilinemezciliği, fanatizmi, cehaleti, aptallığı mı tercih edeceğiz? Ben öyle olduğunu düşünmüyorum. Bunlar, günümüzde bazen güç kazanıyor, fark ediyorum ve bundan korkuyorum. Onlara karşı koymak için bir başka neden daha! Aydınlanma mücadelesi devam ediyor. Yorgun zihinler için ne kadar çok kötü!

Rasyonalizm nedir? Şimdi konuştuğumuz anlamda, sadece akla belirli bir güven değil, en azından aynı zamanda her şeyin rasyonalizmle, yani –en azından hukuki ve teorik olarak– akılla bilinebilir olmasına duyulan inançtır. Bunu daha basitçe söyleyelim: Rasyonalist olmak irrasyonel olanın var olmadığını düşünmektir; bu da onu her yerde mevcut olan mantıksızlıktan ayırır! İrrasyonel olan: sınırsız da olsa aklın açıklayamadığıdır. Mantıksız olan: Aklı seven bir varlığın arzu edemeyeceği veya onay veremeyeceği şeydir. Bu ikisi asla aynı şey değildir. Örneğin, delilik kesinlikle mantıkdışıdır. Fakat delilik irrasyonel olsaydı, psikiyatri imkânsız olurdu. Hayallerimiz için de aynı şey geçerlidir: Bunların mantıkdışı olması yaygın bir şeydir; ancak hiçbir şey bunların aynı zamanda irrasyonel olduklarını ispatlamaz. Ben bu ikisi arasında hiçbir ilişki olmadığına inanıyorum (Freud'la aynı sebeplerden olmasa da). Gerçek anlamda rasyonalist olmam nedeniyle hakikatin göreli olduğunu düşünemem. Bilgilerimiz ise görelidir. (Bunlar bizim duyularımıza, beyinlerimize, kavramlarımıza, teorilerimize, ölçüm ve gözlem araçlarımıza bağlıdır.) Fakat onlar, sadece hakikatin veya mutlak olanın bir parçasını taşıdıkları için bilgi vasfı kazanırlar. Örneğin Einstein'ın görelilik teorisi: (Bazen kendisine veri-

len isim nedeniyle inanıldığı gibi) *daha göreli* değil, Newton'un teorisinden, onun açıkladığı ve açıklamadığı şeyler açısından *daha mutlaktır*. Kısacası, ilerleme, Newton'dan Einstein'a, Batlamyus'tan Newton'a kadar inkâr edilemez ve geri dönüşsüzdür! Bu, mutlak olmayan bilimi mutlak hale getirmek için yeterli değildir, ancak rasyonalist olmak için oldukça yeterlidir!

Adorno'nun akıl tutulması analizleri hakkında ne düşünüyorsunuz? Auschwitz'ten sonra akıl...

– Nazi irrasyonalizmine, bu zulmü yaşattığı, *var olduğu* için hak verecek değiliz. Auschwitz'in –antisemitizmden başlayarak– nedenleri var, inkâr edilemez. Bazen Shoah'ı açıklamak, onu mazur görmek olur deniyor. Elbette hayır! Ya da bu konuyu Spinoza'nın yaklaşımıyla ele almak gerekir: "Bir köpeğin ısırmasıyla kuduz olan kişiyi, doğrusu mazur görmek gerekir; bu onun suçu değildir ama onu öldürme hakkına da sahibizdir." Bana Nazizmin bir hastalık olmadığını söyleyeceksiniz. Buna katılıyorum. Ancak biyoetikte söyledikleri gibi, bunun "özgür ve aydınlanmış bir seçim" olabileceğine beni inandıramazsınız! Cinai bir delilik akıl sağlığı kadar rasyoneldir. Irkçılık, ırkçılık karşıtlığı kadar rasyoneldir. Nefret, aşk kadar rasyoneldir. Zulüm, merhamet kadar rasyoneldir. Her iki taraf da hukuki açıdan açıklanabilir. Psikiyatrlar, sosyologlar ve tarihçiler başka ne yapıyorlar? Ancak açıklamak, onu onaylamak ya da onunla mücadeleyi bırakmak anlamına gelmez. Aksine; sebepleri ne kadar iyi bilinirse, ırkçılık ve faşizmle o kadar iyi mücadele edilecektir.

Adorno'ya gelince, muhtemelen ben onu 1970'lerin sonlarına doğru, Frankfurt Okulu moda olduğunda, yani geç keşfettim (moda bazen iyi de olabiliyor). Ondan okuduklarım – özellikle de *Minima Moralia* ve *Negatif Diyalektik*– beni ne şaşırttı ne de sarstı. Aklın aynı zamanda bir tahakküm ya da köleleştirme aracı olabileceği, özellikle de 20. yüzyılın tarih dersidir. Evet, akıl, esir kamplarına götürüleceklerin nakliyesini, sömürüsünü ve imha edilmelerini organize etmeye hizmet ediyordu. Fakat karar veren o değildi. Aynı aklın Nazizme karşı ideolojik olarak mücadele etmek, Direniş ağlarını örgütlemek, 6 Ha-

ziran 1944'teki taarruzu planlamak için kullanıldığı da ortada. O halde onu irrasyonel ilan etmeye gerek yoktur, zaten ne Adorno ne de Horkheimer bunu önerir. Onlarda "aklın eleştirisi", teknik, ekonomik ve sosyal evrende geliştiği şekliyle araçsal akılcılığa odaklanır. Bu, ne aklın kendisini mahkûm eder ne de özgürleştirici gücünü ortadan kaldırır. Adorno'nun söylediği gibi "Aydınlanma totaliterdir" demek, kuşkusuz kötü bir tabir kullanmak ve irrasyonalizme paye vermek olur. Ancak Aydınlanma bir zaman gerçekten öyle olabilir, evet, bundan muaf değildir. Dolayısıyla, rasyonalizmimiz konusu da dahil olmak üzere, ihtiyatlı davranmamız ve aklımızı kullanmamız gerekiyor. Akıl Tanrı değildir. Rasyonalizm bir din değildir. Peki, aklın teknokratik ya da tahakkümcü kullanımına, aklın kendisini kullanmasak bile özgürleştirici ve eleştirel gücünü kullanarak nasıl karşı koyabiliriz? Krizde olan akıl değildir; sadece bazılarının ortaya koyduğu tamamen teknokratik ve ticari anlayıştır. Dolayısıyla bizzat aklın kendisi yerine bu düşünceyle mücadele edilmesi gerekir. Az önce "eleştirel akılcılık"tan bahsediyordum... Bu, aklın, kendisini veya kullanımını eleştirilebilme yeteneğine sahip olduğunu varsayar. Bu tam da rasyonalizmdir. Daha berrak, daha temkinli, daha düşünülmüş, daha açık, daha bilgece bir rasyonalizmdir.

Materyalizm Aydınlanma'nın hâkim düşüncesi değilse bile –Rousseau veya Kant materyalist değildir– rasyonalizm ve hümanizm onun şüphesiz ana eksenleridir. Aynı zamanda hem Aydınlanma'ya sadık kalıp hem de Epikuros, Montaigne, Pascal veya Spinoza gibi önemli düşünürleri nasıl referans alabiliriz?

– İlk olarak bu dört yazarın en azından belirli bir anlamda ve yine eşitsiz olmak üzere rasyonalist olduğunu not edelim. Montaigne, insan aklının kırılganlığına odaklanır, ancak mantıkdışılıktan çok daha fazla aklı tercih eder. Aynı şey, çok iyi bir matematikçi olan ve aklı küçümseyemeyecek kadar bilimsel ilerlemeye inanan Pascal için de geçerlidir (*Traité du vide*'in önsözüne bakın). Epikuros ve Spinoza'ya gelince, onlar olabi-

lecekleri kadar, belki daha fazla rasyonalisttirler ve hatta Spinoza, hiç kimsenin şimdiye dek olmadığı kadar...

Buradaki asıl sorun rasyonalizmle değil hümanizmle ilgilidir. Az önce size Montaigne'le aynı anlamda hümanist olduğumu söylüyordum. Bu ne anlama geliyor? Benim düşünceme göre, bugün aptalca tekrar edilip durduğu gibi, elbette "insana inanmak" gerekmez. Bu ne anlama geliyor? Tanrı'ya inanabiliriz ya da inanmayabiliriz, çünkü kimse onun varlığını bilmiyor. Ama insan? Onun varoluşunda şüphe yoksa, ona neden inanıyoruz? Ve açıkçası en kötüyü yapmaya muktedirse ve nadiren iyiyse, ona nasıl hayran olabiliriz? İnsan-Tanrı mı? Bu, arkadaşım Luc'ün sevdiği (bu noktada Feuerbach'a veya Alain'e yakındır) ve benim hiçbir zaman onaylayamayacağım bir ifade... Benim için hümanizm bir din değildir; bir ahlâktır. İnsan bizim tanrımız değildir, o bizim geleceğimizdir. Ben daha az hümanist değilim, ama başka bir yolla, Montaigne gibi, ondan sonra da Voltaire ya da Diderot gibi... Görüyorsunuz ki, Aydınlanma'yı hiçbir şekilde inkâr etmiyorum! Montaigne, Voltaire ya da Diderot, açıkça hümanisttirler: İnsanın iyiliğine ya da üstünlüğüne ikna oldukları için değil, onun küçüklüğünü, Pascal'ın dediği gibi "sefaletini" bağışladıkları için... Onun ilerlemesine ve Pascal'ın tabiriyle "büyüklüğüne" ulaşmasına katkıda bulunmak için... Voltaire güzel bir şekilde ifade etmiştir: "Hepimiz zaaflarımız ve hatalarımızla yoğrulduk. Birbirimizin aptallıklarını bağışlayalım; bu doğanın ilk kanunudur." Bu bir doğa kanunu ise bu konuda bir bilgim yok. Ancak kültürel bir olgu olarak bunu kimse inkâr edemez. Montaigne ile bağlantılı olarak, ben buna merhamet hümanizmi diyorum.

Denemeler'in yazarı, bu noktada ve en azından bazı pasajlarda, benden daha ileri giderek şunları yazar: "Antik dönemin, insanoğluna dair genel olarak sahip olduğu görüşler içinden benimsediğim görüş, bizi küçümseyen, bizi aşağılayan ve yok eden görüşlerdir." Montaigne'in başka yerde söylediği gibi "insanın kibrini" en iyi ortaya çıkaran görüşlerdir bunlar. Bu çubuğu abartılı bir şekilde tersine bükmektir. Montaigne, diğer paragraflarda, özellikle de *Denemeler*'in son bölümünde daha

doğru sözcükler bulacaktır: "İnsanı iyi niyetli ve usulüne uygun hale getirmekten daha güzel ve meşru hiçbir şey yoktur, bu yaşamı iyi ve doğal olarak yaşamaktan daha çetin bir bilim yoktur ve en yabanıl hastalığımız çağımızı küçük görmektir." Bu düşünce aklıma yatıyor. İnsanlık mamül bir öz değildir. İnsanlık hem (bizi üreten) bir tarih, hem de (her an ve her insan için üretilmesi gereken) bir değerdir. Sadece bir tür (*homo sapiens*) değil, aynı zamanda bir erdemdir (insanlıkdışı olanın tersi). Kurgusal bir hümanizm yerine pratik bir hümanizm ve dinsel olmaktan ziyade ahlâki bir hümanizm...

Dahası, "insan" sadece bir soyutlamadır (büyük harfle yazılırsa, bir idol). Varolanlar, erkekler ve kadınlardır; hepsi farklıdır ve terimin normatif anlamında hepsinin insan *haline gelmesi* gerekir. Bu Erasmus'un formülüdür: "İnsan olarak doğulmaz, insan olunur veya (biyolojik bir bakış açısıyla) erkek veya kadın olarak doğsak da (terimin normatif anlamında) insan haline gelmemiz gerekir." İnsan olmak doğanın bir gerçeğidir. İnsanlaşma, bir kültürel gerçektir; dolayısıyla da bir değerdir. Bu, Althusser'in "teorik hümanizm karşıtlığı" dediği, doğa veya insan bilimlerinin hümanizmi ile ahlâkın veya sıradan insanın hümanizmini, yani pratik hümanizm dediğim şeyi eklemlememi sağlıyor. Burada da yine, kendimi Lévi-Strauss'a çok yakın hissediyorum. *Yaban Düşünce*'nin dokuzuncu bölümünde yazdıklarını hatırlayın: "İnsan bilimlerinin nihai hedefi insanı inşa etmek değil, onu çözmektir"; bu, başka girişimleri de başlatan bir iştir ve "doğa bilimlerinin sorumluluğundadır: kültürü doğayla ve nihai olarak hayatı bütün fiziksel-kimyasal koşullarıyla yeniden bütünleştirmek." Bundan daha materyalist olunamaz sanırım! Ancak bu açıkça, tüm insanların hak ve haysiyet bakımından eşit olmalarını, buna göre hareket etmelerini engellemez. Düzenlerin ayrımı, derdi Pascal: Bilimlerin bizim yerimize hümanist olmasını beklemeyin, ne de hümanizmin bilginin yerini almasını...

Michel Serres, *Doğayla Sözleşme*'de şehri kurtarmayı kafasına koyan Sokrates'in yıldızlarla ilgilenmediğini, böylece "şehrin dostları" ile "doğanın dostlarını" ayıran bir çizgi çek-

tiğini ve Batı düşüncesini doğa karşıtı bir hümanizm çıkmazına sürüklediğini yazıyor. Sizin algıladığınız şekliyle hümanizm "dışlayıcı" değildir; (örneğin, Feuerbach'ın insanı insanın tanrısı biçiminde tanımlamasını düşünelim) insanın doğaya nazaran merkezde olmasını ya da egemenliğini ifade etmez... Hümanizm, kendisini riske atma pahasına da olsa doğa ile yeniden bağlantı kurmak zorunda değil mi?

– Tabii, elbette! "Sokratesçi devrim" denilen şey kesinlikle meşruiyete sahipti. Sokrates öncesi düşünürler aslen *phusis* (doğa) filozoflarıydı; hatta Aristoteles'in "fizikçiler" dediği filozoflardı. Montaigne'in nefis bir şekilde söylediği gibi, felsefeyi "zamanın kaybettiği göklerden indirip insana getiren" Sokrates'ti. Felsefenin en önemli, en zahmetli ve en yararlı görevi buradadır. Biz hepimiz bu hareketin mirasçılarıyız. Bununla birlikte doğadan insanı koparmak gerekir mi? Buna inanmıyorum. Söylemeye gerek yok, antik çağlarda çok popüler olan ve Epikuros'un da karşısında mücadele ettiği astral teolojiye nostalji falan beslemiyorum. Ancak doğa sadece gökyüzü değildir; –özellikle de rahiplerin veya astrologların baktığı gökyüzü değildir. Aynı zamanda dünya ve okyanuslar, içimize çektiğimiz hava, bizi çevreleyen bitki ve hayvanların yaşamı da doğanın içindedir. Descartes, bizi "doğanın efendisi ve sahibi" kılmayı istemekle çok eleştirildi: Onun yaklaşımı insanı doğal çevresinden koparan, teknik bir program olarak görülmüştü; hatta bugün çok sık düşünüldüğü gibi, insana doğayı tahrip etme izni verdiği düşünülmüştü. Burada hem bir haksızlık payı, hem de doğruluk payı var. Kibrine (ölçüsüzlüğüne diyelim) terk edildiğinde hümanizmin tehlikesi tam da budur: İnsan, yaradılışın merkezine veya zirvesine, tamamen apayrı bir varlık olarak konursa, ona her türlü hak tanınır. Oysa bu, zamanla onun bizzat kendi yıkımına neden olabilir. Bugün tam da ekolojinin yasakladığı şey budur. Onun toprağa dair ifadeleri insanı "aşkın" ya da "doğaüstü" bir varlıkmış gibi doğadan çıkarmayı değil, tersine tam anlamıyla onu yeniden doğayla bütünleştirmeyi, "olması gereken yere yeniden yerleştirmeyi" hedefler. Bizler dünyadayız ve dünyadanız: Burada, doğada ve özellikle bağımlı oldu-

ğumuz ve korumayı öğrenmek zorunda olduğumuz biyosferde yaşıyoruz. Bazı ekolojistlerin (bilime, tekniğe, hatta bizzat insanlığa duyulan bir nefretle) aşırılığa ya da kötümserliğe yöneldikleri doğrudur, ancak bu genel tanıyı geçersiz kılmaz. Günümüzün en önemli meselesi olarak gördüğüm sürdürülebilir gelişme sorunu bence budur: Gezegeni kurtarmak mı? Sorun bu değil bence (dünya bizden sonra da hayatta kalacaktır). Ancak bize dünyada iyi bir şekilde yaşama imkânı tanıyan şeyler kurtarılabilir, diğer canlı türlerinin yaşamalarına imkân verilebilir. Bu canlıların inanılmaz ve takdire şayan çeşitliliği, genelde bizim hatalarımız yüzünden şimdi tehdit altındadır.

Kısacası, haklısınız: İnsanla doğayı ve dolayısıyla felsefi olarak hümanizmle natüralizmi uzlaştırmak esastır. Kendi adıma ben her iki akımda da yer alıyorum, fakat iki farklı açıdan bakıyorum: Natüralizm benim metafiziğimdir (herhangi bir doğaüstü varlığa, hatta insanlığa bile inanmıyorum). Hümanizm ise benim ahlâkımdır. Ancak bize düşen, sadece kendimizle ilgilenmek olamaz: Birincisi, insan yalnız yaşayamaz ve ikincisi, insan mümkün olduğunca, küçük bir parçasını teşkil ettiği ve her şeyin birbiriyle sıkı bağ içinde olduğu hayatın çıkarlarını da dikkate almalıdır. Burada bir çelişki yoktur. Tabii ki, söz konusu olan öncelikle insanlık olarak, birlikte, insanca yaşamak ("insanı iyi yapmak" sözcüğünün normatif anlamında), aynı zamanda diğer tüm canlılarla, özellikle de acı çeken canlılarla birlikte iyi bir yaşam sürmektir. Montaigne bir kez daha mükemmel bir şekilde ifade ediyor: "Bizi yalnızca canlı bir yaşama ve duyguları olan hayvanlara değil, ağaçlara ve bitkilere de bağlayan bir insanlık ödevi söz konusu. İnsanlara adalet borçluyuz; diğer canlılara da şefkat ve saygı... Onlarla aramızda ilişkiler ve karşılıklı yükümlülükler var." Bu "yükümlülüğün" bilincinde olanlar sadece insanlardır. Bu da, bu türün diğerlerinden farkını ortaya koyuyor.

Bu hümanizm, Michelet'nin "alt-kardeşimiz" dediği hayvanlara nasıl bakar?

– Onlara ikincil ve farklı bir yer atfeder. Metafiziksel olarak ve hatta fiziksel olarak, biz de birer hayvanız. Fakat ahlâken, ha-

yır: Ne insanın tekilliğini, ne de özgül ödevlerimizi lağvetmek söz konusu olamaz. Bizler birer hayvanız, ama zihnimiz var: Zihin, bizimle onlar arasında önemli bir fark yaratıyor. Bu da onların geleceğini önemsememizi açıklıyor (zihin evrensele doğru açılan bir kapıdır), halbuki bizim geleceğimizle ilgilenmez onlar. Balinaları, yunusları, filleri, gergedanı, gorilleri korumak için savaşıyoruz. Fakat insanlığın nesli tükenmekte olan bir türe dönüştüğünü düşünün –bir gün belki bu da olacaktır: Hiçbir balina bizi kurtarmaya gelmek için kuyruğunu kaldırmayacaktır! Kısacası, türler arası farklılıklar önemlidir; dolayısıyla bizim türler arası özgül ödevlerimiz de lağvedilemez. Bir hayvana (örneğin bir köpek veya bir kedi) bir insan gibi muamele etmek nasıl tuhafsa, insana da hayvana davranır gibi davranmak tuhaf, hatta cezai sonuçları olacak bir eylem olacaktır. Dolayısıyla pratik hümanizm, bütün filozofların en doğalcısı olan Spinoza'da görüldüğü gibi: Bir insan için, başka bir insandan daha kıymetli hiçbir şey yoktur. Tabii ki doğayı tahrip etmek ya da hayvanları öldürmek için bir neden değil bu: Konumlarının, insanlarınkiyle karşılaştırıldığında, ikincil olması onlara karşı sorumluluğuktan bizi bağışık kılmaz. Hayvanların hakları var mı? Mutlak olarak yok elbette, birbirlerine karşı da yoktur (kaplan, öldürdüğü ceylanın haklarını ihlal etmez). Ancak bundan başlayarak bizim onlara karşı görevlerimiz vardır: Gereksiz yere acı çekmelerini veya sebepsiz yere ölmelerini önleme görevimiz...

İkincil bir yer, bu nedenle aynı zamanda farklılaşmış bir yer. Francis Wolff'un haklı olarak kınadığı, "animalizm" dediği şeye dikkat edelim. Hiçbir ahlâki doktrin genel hayvan kavramı üzerine kurulamaz: Birincisi, yalnızca insanlar için ahlâk vardır ve ikincisi, hayvan kavramı o kadar geniştir ki –ve dolayısıyla anlaşılması da bir o kadar güçtür– ahlâki açıdan neredeyse kullanılamaz bir kavramdır. İnsan, hayvandır. Şempanze de, yunus da, aynı derecede bir sazan, bir tavşan, serçe, sivrisinek, bir bit de... Onların tamamına da aynı hakları vermeli miyiz? Aynı saygıyla, aynı özenle mi yaklaşılmalı onlara? Hayvanlarla ilgili olarak saçma, insan için daha da saçma bir hipotez! Büyük maymunlar aslında bizim "alt-kardeşlerimiz": On-

ların kaderi bana çok acı veriyor. Diğer hayvan türleri, az ya da çok uzak kuzenlerimizdir. Fakat hayvan kavramı çok geniş ve ahlâki olarak faaliyete geçirilemeyecek kadar farklılaşmamıştır. Korunması ve neslinin tükenmesinin engellenmesi hayvanların genelinden ziyade olarak, şu ya da bu türü ilgilendirmektedir.

Ben sadece ahlâki bir sorun olmadığını da ekleyeceğim. Hayvanlarla olan ilişkilerimizde bir de duygusal bir boyut var. Evcil hayvan sahibi olmayanların, bence eksik bir tarafı var; farklı bir sevgi deneyimi eksikliği, radikal öteki ile yaşama eksikliği (ancak mutlak bir ötekilik değil bu: Bir köpek bize bir bitkiden ya da çakıl taşından daha fazla benzeyebilir), sabırlı ve özenli bir ilişkinin eksikliği, insandışı bir canlıyla uzun süren bir samimi ilişki eksikliği... Bu bize genel olarak hayat ve özellikle de insanlık hakkında çok şey öğretiyor. Benim, son birkaç yıl hariç, hep kedilerim oldu. Şimdiyse evimizi bir köpekle paylaşıyoruz. Büyük bir değişiklik! Genel olarak kedileri tercih ederim (güzellikleri, bağımsızlıkları ve zarafetleri nedeniyle...). Ama şimdi köpeğimi tercih ediyorum; yani onu bir birey olarak daha çok seviyorum, kedilerimin hiçbirini sevmediğim kadar... Bu bana, sadece köpekler ve kediler üzerine değil, tabii ki aynı zamanda sevgi ve bizzat kendimle ilgili birçok şey öğretti. İnsanları sevmek daha mı iyi? Evet bu bazen daha zor ama hiçbir şey bizim birbirimizi sevmemizi engellememeli. Diğer canlılara olan iyilik yükümlülüğüyle ilgili yukarıda yaptığım alıntıdan hemen sonra Montaigne şunu ekliyor: "Doğamın çocukça sevecenliğini ifade etmekten korkmuyorum. Köpeğimin bana teklif ettiği veya benden istediği oyunu reddedemem." İşte Montaigne'e benzediğim bir nokta da budur.

Peter Sloterdijk'in ardından bugün trans-hümanizm ya da post-hümanizmden çok bahsediliyor. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte insan, tarihinin dönüm noktasında, belki de bitiş noktasında...

– Ben buna çok inanmıyorum. İnsanlığın bir gün yok olması olasıdır. Fakat doğamızı veya performansımızı kökten değiştiren bazı teknolojik manipülasyonlardan ziyade ölüm tarafından! Bin

yıl yaşasak bile, bazıların tahmin ettiği gibi, ölümlü olmaya devam edeceğiz (daha çok yaşayacağız, daha az öleceğiz). Zekâmız, arttığını varsaysak bile, yine de sınırlı kalacak; duyarlılığımız, duygusallığımız ve hayal gücümüz gibi... Bazı manipülasyonlar, eklentiler ya da yazılımlar, ne fanilik ne de dolayısıyla insanın bağlı olduğu şartlardan kurtulmak için yeterli. Tüm acıları, tüm ıstırapları, tüm hayal kırıklıklarını, tüm yorgunlukları, tüm can sıkıntılarını, tüm tiksintileri, tüm üzüntüleri ortadan kaldırmaya gelince... Kim buna inanabilir? Ve bu istenebilir bir şey midir? İnsan doğasının içsel (genetik manipülasyon) veya dışsal dönüşümü sayesinde, insan-üstü, insan-sonrası veya insan-ötesi bir insanlıktan ziyade, kendi gücümüzle biraz daha insan olabilmeye çalışalım. Kendimizi daha ileri götürebilmek için –doğadan veya olası dönüşümden ziyade– kültüre güvenelim. Son derece önemli ve değerli bilimsel ve teknik ilerlemelere gelecek olursak, insanlığın bizzat kendisini iyileştirmek yerine, mümkünse, herkes için iyi bir insanlık adına (dolayısıyla hastalık, sakatlık, yaşlanma... ile mücadele etmek için) onu kullanalım. İkisi arasındaki (örneğin, onarım ile güçlendirme arasında, örneğin tıp ile doping arasında) sınırın bulanık, belirsiz, geçişken olduğu doğrudur. Bir genetik hastalığın ortadan kaldırılması zaten insanlığı dönüştürüyor ve bu ileriye doğru atılmış bir adım olabilir. Oradan soyarıtıma düşmeye bir adım kalıyor; ki bence bunu aşmamak önemlidir. İnsanlık, iki yüz bin yıldan beri çok değişti. Değişmeye de devam edecek ve önümüzdeki yüzyıllarda, bu değişime genetik mutasyonların rastlantısallığından çok biyoteknolojinin katkıda bulunması muhtemeldir. Kesinlikle reddetmek için bir neden yok, ama balıklama atlamamak da gerekiyor. Bu tür alanlarda coşkudan ziyade dikkat ve ihtiyatlılığa ihtiyaç var.

İkinci bölümün sonuna geliyoruz. Konumunuzu özetleyelim: Epikuros gibi bir materyalist, Spinoza gibi bir rasyonalist, Montaigne gibi bir hümanist... Bu bir eklektizm biçimi değil mi?

– Montaigne veya Leibniz tarzı bir eklektizm ise bu beni rahatsız etmez. Onlarla eşit olmak gibi bir iddiam yok (ne birin-

cisinin edebi dehasına sahibim, ne de ikincisinin kurgusal gücüne), ancak hiçbir şey onların yolunu izlememi yasaklamaz. Dünyadaki –en orijinal düşünürlerden biri olan Leibniz'in– doktrinini daima seleflerine borçlu olduğunu, kendi doktrininin onların düşüncelerinde tohum olarak nasıl var olduğunu açıklamasını, hatta bütün büyük filozofların en azından bir şeyde haklı olduklarını ifade etmesini de sürekli olarak takdir etmişimdir. Her şeyi kendilerinin icat ettiklerini, hiç kimseden ödünç bir şey almadıklarını, kesinlikle eşi benzeri görülmemiş bir felsefe önerdiklerini iddia eden çok sayıda düşünür konusunda ihtiyatlıyım. Descartes bile, sözde *tabula rasa*'sı ile birçok etki altında kalmıştır: Stoacılar, şüpheciler, Montaigne... Bu arada ısrarlı bir şekilde mücadele ettiği o dönemdeki skolastik akademik geleneği saymıyoruz. Bir de eserlerinde yeterince vurguladığı ve bir çeşit mirasçısı olduğu Gilson var. Özellikle *cogito* (*Söylev*'deki şekliyle "Düşünüyorum, öyleyse varım") bile, farklı bir biçimde Aziz Augustinus'ta önceden bulunmaktaydı. Descartes'ın çağdaşları bunu fark ettiklerinde, burada intihal olmasa bile bir ödünç alma biçimi görme konusunda acele ettiler. Onlara nazaran daha az aptal ve daha yüce gönüllü olan Pascal, bir defalığına "yararsız ve muğlak" olarak nitelediği birisini savundu. *De l'art de persuader* [İkna Sanatı] kitabında konuyla ilgili açıklama yapmaktadır: Descartes *cogito*'yu "bu büyük azizi okurken" keşfetmiş olsa bile, yine de onu kullanış biçimiyle onun "gerçek yaratıcısıdır" Ve Pascal, *Düşünceler* kitabında kendisi hakkında şunu ekler: "Bana yeni bir şey söylemediğim söylenmesin, içeriklerin düzenlenişi yenidir. Raketle oynarken [bugün *tenis* denebilir], iki kişi de aynı topla oynuyor, ama biri, topu daha iyi yere atıyor." Aslında, Pascal başka düşünürlerden fikir ödünç almayı hiçbir zaman bırakmadı (özellikle sıklıkla alıntı yaptığı Aziz Augustinus ve Montaigne'den). Bu, Pascal'ın eklektik olduğu anlamına mı geliyor? Bu onun mizacı değildir. Kendimle ilgili olarak ve burada yine kendimi Pascal ile karşılaştırdığımda, "eklektizm" sözcüğü beni rahatsız etmez; bunu size söyledim. Ama ben böyle hissetmiyorum. Aradığım şey, şu ya da bu felsefe ya

da tüm felsefeler arasında bir sentez değil; daha ziyade (ilk kitaplarımda özellikle idealizm ve ütopyaya karşı, sonra da daha ziyade nihilizme karşı) bir mücadeleyi sürdürmek için gerekli silahlardır. Montaigne gibi, "çiçeklerin ötesinde" bulduğum yemle balımı hazırladığımı söylemek istemiyorum; aksine, gelenekten aldığım ya da kendi bulduğum odunlarla, kendi imkânlarımla bir odun ateşi yakıyorum. Bunu *Du corps* kitabımda, başka bir deyişle, yirmi altı ya da yirmi yedi yaşlarımda açıkladım. Yine, o dönemdeki genç adamdan alıntı yapmama izin verin:

> Platon'a karşı Epikuros. Descartes ve Leibniz'e karşı Spinoza. Kant'a veya Hegel'e karşı Marx. Sartre'a karşı (örneğin) Freud. Ve sonra *her biri diğerine karşı*. Geriye kalacak olan, felsefemizdir.

Eklektizmden ziyade bir strateji olduğunu görüyorsunuz. Belki de cömert ve nazik Leibniz'den daha cömert değilimdir.

Henüz "umutsuzluk" hakkında bir şey söylemediniz. Eserlerinizin, özellikle de ilk kitaplarınızın en önemli temalarından biri de bu...

– Henüz hakkında konuşmadığım çok şey var! Mutluluk, trajedi, bilgelik, maneviyat ve neredeyse ahlâk, etik veya siyasetten de konuşmadık. Ben biraz Rousseau gibiyim: "Bütün fikirlerim duruyor, hepsini bir anda ifade edemem." Bu ikinci bölümde, sentetik veya genel bir yaklaşım üzerinde anlaşmaya vardık. Anlatmamı istediğiniz biyografik unsurları bir kenara bırakırsak, genel manada bize rehber olarak hizmet eden, *-izm* ile biten üç kelimeyi yeterli ölçüde konuştuk. Pişman değilim. Okuyucularım, benim kullandığım anlamda bugün materyalizm, rasyonalizm ve hümanizm kavramlarının ne anlama geldiğini anlamışlarsa, zaman kaybetmiş olmayacağımızı düşünüyorum.

3

Birkaç Üstat

Kimsenin öğrencisi olmamakla birlikte bazı "üstatları" layıkıyla onurlandırmak için bir tür *hayranlık alıştırması* yapmayı öneriyorum. İfade (Joseph de Maistre'in yanı sıra Beckett veya Borges'e hayran olan) Cioran'a aittir. Hayranlık, kutsallaştırma değildir ve bu konudaki alıştırmalar eksiksiz oldukları iddiasında değildir. Düşüncelerinizi veya hassasiyetinizi şekillendirmede önemli rol oynayan düşünürlere hayranlık duyuyor musunuz? Heyecan ve takdirle iç içe geçmiş, güçlü bir duygu hissediyor musunuz?

– Hayranlık konusunda cimri değilimdir. Hayranlık felsefeyle olan ilişkimin kurucusudur. Bazen felsefeden hayal kırıklığına uğrayan meslektaşlarımdan bazılarının (şüphesiz beklentileri yüksek olduğu için), daha önce hayran oldukları şeylerden vazgeçmeye başladıklarını görüyorum. Felsefenin bir bilim olmadığını kabul ederek, kesinlik, hatta hiçbir bilgi üretmediğini, etkinliğinin sıfır değilse bile şüpheli olduğunu, onun sadece yanıltıcı bir söylem olduğu eleştirisini getiriyor ve ondan vazgeçmenin en iyisi olacağını ileri sürüyorlar. Tespitte sadece kısmen haklılar. Sitem ve fikir değişikliği söz konusu olunca hayranlık pek nadir görülür. En büyük filozofları okumuş ve anlamış olan biri, felsefenin etkililiğinden daima şüphe edebi-

lir. Ancak zenginliğine, derinliğine, zekânın ve yaratıcılığın bu özgün bileşimine itiraz edilemez bence. Büyüklerin neredeyse her sayfasında deha vardır. Onları okuyan ve onlara hayran olmayan kimse, onları anlamamış demektir –bu arada bu durum, insanın anlayamadığı her şeye hayran olması için bir sebep değildir.

Hayran olduğum filozoflara gelince, sayıları çok, ama bu hepsine eşit derecede hayran olduğum anlamına gelmiyor. Öğrencilerime sık sık, büyük filozofların (büyük müzisyenler gibi) düşünüldüğü kadar çok olmadığını söylemişimdir – bir düzineden daha fazla olacağını pek sanmıyorum. Elbette, liste üzerinde sonsuza kadar tartışabiliriz, ancak altı veya yedi ismin, yetkin beyinlerin oybirliğiyle bu listede yer alacaklarını düşünüyorum. Hangileri? Yalnızca bildiğim filozofları saymam gerekirse (maalesef saygısızlık olsun diye değil, ancak yetkim olmadığı için Yahudi, Arap ya da Asya filozoflarını bir kenara bırakıyorum) şunları söyleyebilirim: Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel. Diğer isimlerde mutabakat daha az olacaktır. Kendi adıma bu listeye Epikuros ve Hırissipos (metinleri oldukça eksik olmasına rağmen), Montaigne ve Pascal, Hume ve Nietzsche'yi de ekleyeceğim. Diğerleri de Heraklitos veya Parmenides, Schopenhauer veya Kierkegaard, Marx veya Sartre, Russell veya Wittgenstein, Husserl veya Heidegger, Hannah Arendt veya Simone Weil'i önereceklerdir. Ancak her halükârda liste daha uzun olmayacaktır.

Burada hemfikir olmaktan veya tercihten değil, hayranlıktan bahsettiğimi not edin. Mesela bir Leibnizci olunabileceğini asla düşünmem. Ancak bu, Leibniz'e hayranlık duymamı engellemez. Tersine, sıklıkla La Mettrie ile hemfikirim; ona sempati duyuyorum. *İnsan, Bir Makine*'nın yazarı, resim sanatında söylendiği gibi yine de "küçük bir usta" olarak kalacaktır: Ona, hayranlıktan ziyade sevgi besliyorum. İşte böyle. Sadece düşüncelerini paylaştığı kişilere hayranlık duymak ve sadece en büyükleri sevmek bana biraz bayağılık gibi geliyor.

Daha önce konuştuğumuz (ve konuşacağımız), size zaman içinde eşlik eden büyük figürleri (Epikuros, Lucretius, Montaigne, Pascal, Spinoza) bir kenara bırakıp, yalnızca zihinsel ve duygusal evreninizde az çok belirgin bir yere sahip olan isimleri –filozof olsun ya da olmasın– ele alalım.

– En sevdiğim yazarları konuya dahil etmeyeceksek tuhaf bir hayranlık alıştırması olur bu! Ama haklısınız: Bunlardan kitap ve makalelerde çok fazla bahsettim. Ayrıca bu eserin sahibi sizsiniz, ben de sizin tercihlerinize saygı göstereceğim.

Size on iki isim önereceğim: Aristoteles, Marx, Jean-Marie Guyau, Freud, Alain, Prajnanpad, Simone Weil, Etty Hillesum, Camus, Althusser, Marcel Conche, Clément Rosset.

– Seçim fena değil! Haydi o zaman...

Raphaël'in "Atina Okulu"nun alegorik ifadeleriyle, Platon'dan ziyade Aristoteles, gökyüzünden ziyade yeryüzü...

– Vatikan'da görülebilecek bu meşhur freskte (öğrenciliğimde, Paris'teki Sainte-Geneviève Kütüphanesi'nin büyük merdiveninde bulunan kopyasına sıkça bakmışımdır) Raphaël, farklı çağların filozof ve bilim insanlarından oluşan bir grubu resmetmiştir. Platon ve Aristoteles merkezdedir: Birincisi parmağını göğe doğru kaldırmış, ikincisi ise avucu yere doğru, elini uzatmıştır. Gerçekten de, bu iki düşünür arasındaki düşünüş farklılığını oldukça net bir şekilde ortaya koyan alegori şudur: Platon, her şeyden önce fikirlerle, idealarla, hatta onların aşkınlığıyla ("özün ötesinde" İyi) meşgul olur. Aristoteles, bu maddi dünyaya, yaşamın geleceğine, çeşitliliğine ve olduğu şekliyle insanlığa daha açıktır.

Onlar iki muazzam dahidir. Fakat Aristoteles aslında benim için daha önemlidir. Sadece kendimi onun bakışına daha yakın hissettiğimden değil (ayrı idealar dünyası ve ruh-beden ikiliğinin reddi, eylemin güce önceliği, soyutlamalardan ziyade gerçek varlıklar olan bireylere, Bir'den ziyade çokluğa, kendinde İyi'den ziyade erdemlere verilen önem). Onunla mutabık olamadığım yerlerde bile (finalizm, teoloji, zekâ unsuru hakkın-

da) onu göz kamaştırıcı bulurum. Benim için Antik Çağ'ın en büyük filozofu, belki de Kant'la birlikte, tüm zamanların en büyük filozofu odur. O ne güç, nasıl bir titizlik, nasıl bir yaratıcılık, analizde ne incelik (ve o kadar çeşitli nesneler üzerine!), nasıl bir sentez genişliği! Ve sonra entelektüel dürüstlük, açıklık ve onun diyeceği gibi *gönül yüceliği*! Gerçekten onu biraz geç okudum (Sorbonne'da olduğu gibi hazırlık aşamasında da hocalarımız ondan çok az bahsederlerdi); çoğu zaman kısmen, daima zorluk ve korkuyla okumuşumdur onu. Kutsal bir korku mu? Bu benim tarzım değil. Daha ziyade insanın en yüce zirvelerle yüzleştiğinde yaşadığı şey gibi: onun ihtişamı karşısında duyduğum küçüklük hissi...

Bu çok eskilere dayanır. Sorbonne'da genç bir asistanken, lisans öğrencileri için Marcel Conche'un metafizik dersiyle birlikte bir ders daha yönetmem gerekiyordu. O yıl yapılan ders "ruh" ile ilgiliydi. Platon'dan Simone Weil'e, öğrencilerimle birlikte tartışmak üzere bir dizi metin hazırladım. Listeyi Marcel'e (henüz o dönemde ismiyle hitap edemiyordum) gönderdim. "Fakat," dedi, "Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sini listede göremiyorum!" "Kesinlikle düşündüm," diye itiraf ettim, "ama bunu açıklayamayacağımı hissediyorum..." Uzun bir sessizlik... Sonra Conche, şefkat ve kararlılık karışımı bir tavırla bana cevap verdi: "Size yalnızca iki şey söyleyeceğim. İlki, *Ruh Üzerine*'yi açıklamaya tamamen kabiliyetlisiniz. İkincisi, Aristoteles'ten söz etmeden ruh üzerinde bir ders yapmak söz konusu olamaz!" Patron oydu. Bu yüzden iki metin seçip çalışmaya başladım. Sanırım kariyerim boyunca en çok çalıştığım iki ders bunlar oldu (iki oturum için sekiz günlük hazırlık) ve belki de beni en çok tatmin eden bu ikisi oldu; yani sadece onur meselesi değildi. Akademik yılın son çalışmasında öğrencilerimle birlikte bir çeşit bilanço yaptık. Onlara şunu söyledim: Ekim ayından beri tartıştığımız tüm metinler arasında, bana en parlak, en aydınlatıcı, belki de en doğru gelenler, Aristoteles'ten seçtiğim metinlerdi. Daha birçok örnek verebilirim. Daha önce zaman üzerine olan *Fizik*'in dördüncü kitabından bahsetmiştim. Geleceğin koşulları ve özgürlük problemi üzerine olan *Yorum Üze-*

rine'nin dokuzuncu bölümünden, genel olarak şiir ve özellikle de trajedi üzerine olan *Poetika*'nın analizlerinden (ki "tarihten ziyade felsefedir"), mutluluk üzerine olan *Nikomakhos'a Etik*'in birinci ve onuncu kitaplarından, sevgi ve dostluk üzerine olan sekizinci ve dokuzuncu kitaplarından bahsetmemiz gerekir.

Bunlar otuz yıldır bana eşlik eden, tekrar tekrar okumaya ve üzerine düşünmeye devam ettiğim metinlerdir. Ben Aristotelesçi değilim, bunun bugün pek anlamı da yok; ancak bu sayede felsefeye biraz daha yaklaştım. Başka türlü yapamayacağım zaman (örneğin özgür irade meselesinde) ona muhalefet ettiğimde oldu, kendi tarzımda onun yolundan gittiğim de... Onun felsefesi bana pek uygun değil, ancak ona borçlu olmayan filozof da yoktur. Örneğin Epikuros ona çok şey borçludur. Benim de Epikuros'a çok şey borçlu olduğum gibi...

Evet, hayranlık söz konusuysa, Aristoteles ile başlamakta haklısınız. Bu, oybirliğiyle kabul edilen ve gayet de meşru olarak saygı duyulan Platon'un dehasından bir şey eksiltmez. Fakat bence Montaigne'in yaptığı gibi, modernler, onun zeki ve muhalif öğrencisi ile skolastik düşüncenin yüzyıllar boyunca onu kullanma biçimini birbirine karıştırmakla ona haksızlık etmiştir. Üstün zekâlı bir öğretmen olan Aristoteles, bir eğitmenden, hocadan çok daha fazlasıdır! O ustaların ustasıdır (Montaigne'in Sokrates'e dediği gibi), Ortaçağ'da söylendiği gibi "Filozof"tur ve tüm disiplinlerde tüm zamanların en büyük zihinlerinden biridir. En azından bize ulaşan kitaplarında (ki genel kamuoyuna hitap eden ve eskilerin hayran kaldığı "anlaşılır" yazıları maalesef kaybolmuştur) mesleği felsefe olanlara hitap eder. Bu onun ciddiyetinin ve titizliğinin, büyüklüğünün bir parçasıdır. Onun *Metafizik* kitabından daha fazla hayranlık duyduğum ve *Nikomakhos'a Etik* kadar beni etkileyen başka bir kitap yoktur (bu arada, *Büyük Erdemler Risalesi*'ni yazdığım iki yıl boyunca masamın üzerinde kaldığını söyleyeyim). Belki de Aristoteles'te en çok hayran olduğum şey, altüst edici zekâsının yanı sıra dokunaklı insancıllığıdır. O sevilesi bir deha, nadir bulunacak türden bir dosttur. Gülünç bir itiraf ister misiniz? Bir kitap yayımladığımda, en büyük hayalim Aristoteles ve

Montaigne'in kitabım hakkında ne düşüneceğini kendime sormaktır. Kesinlikle saçma bir soru, ama bu soru her ikisinin de –zıt bir şekilde olsa da– hayatımda ya da rüyalarımda işgal ettikleri yere ilişkin bir şeyler söylüyor.

Zamanda hızla ilerleyelim: Marksist olmamakla birlikte çok şey borçlu olduğunuz Marx'tan bahsedelim.

– On yıl boyunca Marksisttim ben! Hatta yeterlilik sınavından hemen sonra, "Marx'ta ideoloji kavramı" gibi bir tez konusu seçmiştim. Mayıs 1968 yaşanmıştı. Politik tutkular her şeyin üstündeydi, elbette okumalarımı ve hayranlıklarımı da etkilemişti. Bugün, 1960'lı, 1970'li yıllarda Marksizmin lise ve üniversitelerimiz üzerindeki etkisini hayal etmek güç. Çoğu öğrenci, Marx'ı Platon ya da Kant'tan daha iyi biliyordu. Ben (1970'den 1980'e kadar) Komünist Parti'ye üye ve Althusser'in öğrencisi olduğum için, bundan daha fazla etkilenmişimdir. Bu yüzden Engels veya Lenin'in pek çok kitabı gibi Marx'ın büyük eserlerinin çoğunu (*Kapital*'i sonuna kadar okumadığımı itiraf etsem de) altını çizerek okudum. Marx'ın dehası inkâr edilemez. Fakat felsefi eserleri oldukça zayıf ve sıkıcıdır.

Marx, ilk kez felsefe yeterlilik sınavının yazılı kısmına alındı. Bu beni şaşırtmıyor. Bununla birlikte, program sınava girecek lerin hangi eserleri bilmeleri gerektiğini öngörüyor: *1844 El Yazmaları, Alman İdeolojisi, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Kapital (Birinci Kitap)*. Ben tüm bu metinleri, neredeyse hepsini okudum ve onlara hayran olmaya devam ediyorum. Fakat ilk ikisinde zayıflıklar vardır, diğerleri felsefeden ziyade ekonomi alanına dairdir. Bu, bir filozoftan çok bilim insanı ve militan olmak isteyen Marx'ın seçimiydi. Söylemeye gerek yok, bu tercihe saygı duymak gerek. Ancak bu, Marx'ın çalışmasının felsefi statüsünü biraz sorunlu kılmaktadır. Bu, bana, hazırlıkta olduğum zaman Pessel tarafından yapılan bir uyarıyı hatırlatıyor: "Marx'ın gençlik dönemindeki çalışmalarında, felsefede nasıl üstün bir yetenek sergilediğini gördüğümüzde, ekonomi-politiğe atılmasına üzülmeden edemiyoruz. Felsefe için büyük bir kayıp! Sanırım Pes-

sel'in, Demokritos ve Epikuros üzerine 1841 yılında Marx'ın yazdığı tez hakkında şöyle söylediğini hatırlıyorum: Bu kadar genç bir adamda (Marx, o sırada henüz yirmi üç yaşındaydı) gelişmekte olan bir deha sezilmekteydi. Bunlar, Engels'le birlikte yazılmış olan *1844 El Yazmaları* veya *Alman İdeolojisi* için de söylenebilir: düzensiz, bazen de hayal kırıklığı yaratan, ancak göz kamaştırıcı metinler. Bu metinler Marx'ı felsefede en büyüklere denk kılmaya yeter mi? Bunu söylemek cesaret ister. Yüz yılı aşkın bir süredir tekrar edildiği gibi, başta *Kapital* olmak üzere, eserlerinde olası bir felsefenin "tohumları" ya da "öncülleri" olduğuna katılıyorum. Ancak tohumlar ağaç olmaya yetmez; öncüller eseri oluşturmaya yetmez. Metafizik, bilgi teorisi, tarih felsefesi, ahlâk, siyaset ve estetik felsefeyle ilgili Marx'ın yazdıklarının hepsini baştan sona okuyun. Oldukça önemli ve çoğunlukla akılcı, ama aynı zamanda zahmetli, parçalı bir bütün elde edersiniz. Bu yüzden öğrencileri, "diyalektik materyalizm"in kötü anlamda meşhur Stalinist versiyonundan Althusser'in "semptomatik" okumasına kadar, onun eserini tamamlamaya devam ettiler. Bu çabalar, tüm dillerde on binlerce kitapta vücut buldu. Bu çalışmaların sonucunun, kütle açısından etkileyici olsa da felsefi olarak oldukça zayıf kaldığını kabul edelim –Althusser, hayatının sonunda, kendi çalışması da dahil olmak üzere, bunu kabul etmiştir.

Bir anekdot... ENS'den ayrıldıktan birkaç yıl sonra tesadüfen Althusser'le, (o dönemde hocalık yaptığı) ENS-Ulm Sokağı ile Claude-Bernard'ın köşesinde karşılaştım. Ayaküstü biraz konuştuk. "Ne yapıyorsun?" diye sordu. Ona kısaca lisedeki derslerimden ve yazı çalışmalarımdan bahsettim. Sonra şunu ekledim: "Okuldayken, sizin bize öğrettiğiniz gibi Spinoza'yı Marx'ın ışığında okumaya çalışıyordum. Bugün tersini yapıyorum: Marx'ı Spinoza'nın ışığında okumaya çalışıyorum." Althusser kafasını ağır ağır salladı, sonra iç çekerek: "Aslında aşağı yukarı ben de aynı noktaya geldim..." dedi.

Hayranlık alıştırmaları konusunda beni oldukça ihtiyatlı bulacaksınız. Bu benim adıma kötü bir şey değil. Marx'ın eserinde olduğu kadar hayatında da en takdire şayan nokta, felsefe-

den ziyade siyaset, ekonomi ve tarihle ilgilidir. Tam olarak değerlendirebilecek yetiye sahip olamasam da bence bu alanlarda ön plandadır. *Kapital* açıkçası bir başyapıttır. Değer teorisi, artı-değer analizi, kâr oranındaki düşüşe ilişkin yasa... Çok yakından incelediğim tüm bu konular, ekonomik açıdan kesin görünür (bu tartışılmaz oldukları anlamına gelmez –ancak bunu felsefecilerden çok ekonomistlerin tartışması gerekir). Öte yandan, felsefi açıdan, onu çokça okuduktan ve sahiplendikten sonra, şimdi beni daha fazla etkileyen diğer ustaları buldum. *Du corps*'u veya *Le Mythe d'Icare*'ı yazarken Marx, kabul ettiğim dört köşe taşından biriydi (Epikuros, Spinoza ve Freud ile birlikte). Bu durum kısmen böyle kaldı, ancak o zamandan bu yana her şey karmaşıklaştı, köşe taşları çoğaldı ve Marx benim için artık ne en önemli ne de en temel referans durumunda.

Marx'ın çalışmalarından koruduğum noktalara gelince, her şeyden önce materyalist bir toplum anlayışı ("son kertede" üretici güçler ve üretim ilişkileri tarafından belirlenmiştir) ve çatışmacı tarih anlayışıdır (sınıf mücadelesi). Burada, en şaşaalı bir biçimde onu sahiplenenlerinkinden –iktidardayken totaliter, muhalefetteyken dogmatik– tamamen farklı bir politikayı teşvik edecek bir şey vardır. Bunu *Mythe d'Icare*'ın ikinci bölümünde Marx'ın iki olası okumasını karşılaştırarak uzunca açıkladım. Okumalardan ilki Platoncu (hakikat ile iyiliği birleştirdiğini iddia ediyordu: ütopya, bilimselcilik ve Stalinizm mantığı), diğeri ise Spinozacı okumaydı (çünkü bu okuma bunları birbirinden ayırıyor; siyaseti, gerçek veya sözde tarih "bilimi" içinde eritmeyi reddediyordu). Ben bu konuda fikrimi değiştirmedim. Fakat bu arada Marx benden ya da ben Marx'tan uzaklaştım.

Jean-Marie Guyau'ya gelelim, kendisi Nietzsche'nin hayranlığını kazanmıştı...

– Ve yirmi dört yaşındayken, felsefe tarihinde bir başyapıt olan (çoğu dört yıl önceden yazılmış) *Morale d'Épicure*'ü [Epikuros'un Ahlâkı] yayımlamıştı. Bu kitap aracılığıyla onu keşfettim ve çok sevdim. Bir felsefe tarihi kitabının deha hissi ver-

mesi nadir görülür. Ancak burada durum böyle... Elbette yazarının son derece genç olması bir nedendi ama aynı zamanda bu kitap Epikuros'un en hor görüldüğü veya muhalefetle karşılaştığı, düşüncelerini anlamamıza yardımcı olacak yorumların pek bulunmadığı bir dönemde ve bildiğiniz gibi, neredeyse tüm eserleri kaybolmasına rağmen yazılmıştı. Daha sonra şüphesiz Guyau'nun başyapıtı olan *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [Zorunsuz ve Cezasız Bir Ahlâkın Taslağı] (başlığı konuyu öylesine güzel özetliyordu ki, beni kitaba sadece bu bile çekebilirdi) kitabına, sonra da *Irréligion de l'avenir* [Gelecekteki Dinsizlik] kitabına daldım. Eğer doğru hatırlıyorsam, bu iki eseri Nietzsche okumuş, not almış ve sevmiştir. Nedeni anlaşılıyor: aşkınlıktan ziyade içkinlik felsefesi, idealizm veya materyalizmden ziyade vitalizm, hem ahlâkçılığın hem nihilizmin reddi, "daha yoğun ve mümkün olduğunca kapsamlı" bir hayat arayışı, güvenlikten daha ziyade risk, değişmezlik yerine değişim, birinden bir şey beklemek yerine eyleme geçme iradesi... Nietzsche'de tatsız bulduğum şeyler (gücün, bencilliğin ve Üst-İnsan'ın yüceltilmesi...) Guyau'da yoktu; o nezaket, cömertlik, merhamet doluydu. Birçok defalar dendiği gibi bir çeşit "Fransız Nietzsche"; *Zerdüşt*'ün yazarı kadar deha sahibi değil ama ondan çok daha insancıl. Ayrıca bazı açılardan (özellikle *Genèse de l'idée de temps* [Zaman Fikrinin Doğuşu] kitabında) Bergson'u müjdeler, ancak ondan daha az tinselcidir ve bu bana gayet uygundur. Ve ayrıca onu insan olarak da seviyordum; kısacık ve zorlu yaşamında (1888'de, otuz üç yaşında, bir cuma gecesi öldü) sağlığı bozulmasına rağmen hayat sevgisiyle, şair duyarlılığıyla dolu (*Vers d'un philosophe* [Bir Filozofon Mısraları] kitabı çok güzeldir), toplumsal ve ilerici eylemlere atılan bu adamı seviyordum. Güzel ve yüce bir ruh... Örneğin *Esquisse*'in sonunu okurken duygulanırım. Orada tarihi "içinde insanlar olan bir gemi enkazıyla" kıyaslar. Ardından şu son sözleri ekler: "Yönümüzü tayin edecek bir el yok ve kimse bize kol kanat germiyor. Dümen uzun zamandır kırılmış halde; belki de hiç olmamıştı zaten. Onu biz inşa etmeliyiz, bu önemli bir görev ve bizim görevimiz."

Ondan sonrakiler Guyau'ya bence biraz haksızlık yapmıştır; pek az kişi tarafından okunur ve Nietzsche'nin onu okuduğu bilgisi dışında filozoflar dahi hakkında pek bir şey bilmezler. Kuşkusuz çok büyük bir filozof değildir, ancak "çırak" hiç değildir: Erken yaşta vefat etmesi bu ciddi ve nazik dehanın tam anlamıyla kendini ortaya koymasına engel olmuştur. Nietzsche ve Bergson otuz üç yaşında ölselerdi şimdiye kadar çoktan Guyau gibi unutulurlardı. Bu durum onun için beslediğim şefkat duygusunu bir nebze açıklıyor; bu duyguya, hayranlığımı ve düşüncelerimiz arasında var olduğunu hissettiğim felsefi yakınlığı da eklemek gerekir. *Contre-histoire de la philosophie* [Felsefenin Karşı Tarihi] kitabının yedinci cildinde ona adadığı güzel sayfalarda Michel Onfray (ki bahsettiğim istisnalardan biridir: Guyau'yu gerçekten okumuş, hatta benden daha iyi okumuştur) haklı olarak, "Guyau ve Nietzsche birbirlerine Spinozacılıklarıyla benzerler," diye belirtiyor. Guyau'nun bu kelimeye yüklediği anlamı, yani Epikurosçuluk ile Stoacılığı uzlaştırma biçimini burada düşünmek gerekir (*La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* [Epikuros'un Ahlâkı ve Onun Çağdaş Öğretilerle İlişkileri] kitabında Spinoza ile ilgili, "Spinoza: Epikurosçuluğun ve Stoacılığın Uzlaştırılması" başlıklı bölüme bakılabilir). Kendimi Guyau'ya yakın hissetmem şaşırtıcı değil. O uzun süredir gizli bahçemin bir parçasıdır. 1984'te Paris Üniversitesi'ne asistan seçildikten sonra –18. yüzyıl uzmanı ve müthiş bir âlim olan– Profesör Jean Deprun, bana adaylık dosyamla ilgili olarak komisyona yazdığı raporunu iletti (bu rapor genel itibariyle henüz o dönemde yayımlanmamış olan *Mythe d'Icare* hakkında yazılmıştı. Ben bu kitaba birkaç not, bir dizin eklemiş ve Conche'un işbirliğiyle doktora tezi olarak savunmuştum). Beni öven bu raporda, Deprun beni "Jean-Marie Guyau ve Albert Camus" çizgisine yerleştiriyordu. Deprun'e teşekkür ettim, sonra ekledim: "Camus'ye yapılan gönderme hiçbir şekilde beni şaşırtmadı, aksine. Ancak Guyau'ya yapılan gönderme gerçekten çok hoşuma gitti!"

Freud'a gelelim. "Psikanalizde sevdiğim şey, hayal kırıklığıdır" diyorsunuz. Sanırım psikanalistlerden pek hoşlanmıyorsunuz.

– Hangileri olduğuna bağlı! Alıntıladığınız cümle, neredeyse otuz yıl önce Lacancı yaklaşımda olan bir psikanaliz dergisi olan *L'Âne*'ın yaptığı bir röportaja verdiğim cevaptan alıntı.[1] En fazla yirmi satırda şu soruya cevap vermek gerekiyordu: "Psikanaliz sizin için hangi açıdan önemli?" Lacancılar, genellikle küstahlıkları, dogmatizmleri, yapmacıklıkları, papağan gibi sürekli aynı şeyi tekrar etmeleri nedeniyle beni sinirlendirirler. Ustalarını daha ne kadar taklit edecekler? Yanıtımın sert tonu biraz da bize dayatılan yer darlığından kaynaklanıyordu. Nüanslara yer kalmayacak şekilde, sadece yirmi satır... Bu kısa metin nedeniyle beni en çok psikanalize bel altı vurmakla suçladılar: "Psikanaliz önemli bir şey ama önemsiz bir meslek." Bu sadece psikanalistleri değil, aynı zamanda hastalarından çoğunu da şoke etti. Zira onlar "psikiyatrlarına" hayranlık ve şükran duymaktaydılar. İncittiğim kişilerden özür dilerim. Bununla birlikte, işin özünde, cevabım genel olarak psikanaliz ve özellikle de onun mucidi olan Freud'un lehine bir cevaptı. En başta söylediğinizden daha geniş bir alıntı yapmama izin verin:

> Psikanalizde sevdiğim şey, hayal kırıklığıdır: Onun daha ilginç olacağını düşünürdüm. Dolayısıyla bana hakikatin tadı gibi görünen bir acılık barındırıyor (ki Freud'un bundan asla kurtulamadığına inanıyorum). Psikanalizi, aynı birayı sevdiğim gibi seviyorum, belki de aynı nedenlerle: ölüm ve hakikat tadı. Dolayısıyla, hayal kırıklığı ve hakikat.

Benim açımdan bu hiçbir şekilde bir eleştiri değildir. Çok gençken (on altı, on yedi yaşımda) Freud'u keşfettiğimde, bir gerçeklik hissi beni sardı: Bizzat deneyimlediğim bir gerçeği onda bulduğumu düşünüyordum. Ailem açık bir şekilde Ödipaldi! Ayrıntılara girmeyeceğim, beni bağışlayın: Bu tarih sadece beni değil, aynı zamanda kız ve erkek kardeşlerimi de il-

1 *L'Âne, Revue de psychanalyse*, sayı 25, Şubat 1986: *Une éducation philosophique*, s. 269'da yeniden yayımlanmıştır.

gilendiriyor; bu meseleyi kamusal alana açmanın bazı sakıncaları olabilir. Kendimden bahsetmem gerekirse, çocukluğumda birçok oğlan çocuğu gibi ben de annemi tutkuyla sevdim, aynı zamanda babamın ölümünü de çok bilinçli bir şekilde istedim. Freud bana tekil, benzersiz, neredeyse kahramanca bir dram biçiminde yaşadığım şeyin aslında sıradan olduğunu gösterdi. Nasıl hem hayal kırıklığına uğramamış hem de rahatlamamış olabilirdim ki? Ah, keşke sadece bununla kalsaydı... Onca nefret, onca öfke, onca acı bir hiç uğrunaymış! Bu nedenle küçük metnimin devamı şu şekildedir:

> Burada bilmek, tanımaktır: Bana öyle geliyor ki psikanaliz asla şaşırtmaksızın her zaman hayal kırıklığı yaratır. [...] Psikanalistlere gelince, durum başka: Onlar hâlâ hayal kırıklığına uğratarak şaşırtırlar. Bu da, bunu dile getiren Freud için yeni bir yara olmuştur.

Bu, psikanalizde sıklıkla bizleri rahatsız eden, psikanalistler, özellikle de Lacancılar arasında çok moda olan şeylere mesafe koyarak, esas noktasında Freud'a saygı göstermenin bir yoluydu. Psikanalize hiç de muhalif değildim, hatta bir ya da iki yıl boyunca haftada iki seans psikanaliz bile yaptırdım. Entelektüel veya narsisistik bir merakla değil sadece. O dönem, hayatımda anlamak ve mümkünse azaltmak istediğim bazı zorluklar, acılar, gerginlikler vardı. Bundan asla pişmanlık duymadım: Freud'u okuduğum zaman hissettiğim, anlamaya çalıştığım aynı hayal kırıklığını ve aynı yatışmayı az çok soyut bir şekilde uzandığım divanda buldum. Analist veya analiz edilen arkadaşlarımın çoğu iki yılın yeterli olmadığını söylediler. Olsun. Ancak psikanalistler başta olmak üzere seanslara daha fazla vakit ayıranlar, insanda kendilerini izleme ihtiyacı uyandırmıyorlar. Bir gün onları iyi tanıyan bir arkadaşım, "Onları daha çok iyileşmiş halde görmeyi isteriz" dedi bana. Aslında, kamuya açık ya da özel toplantılarda birçok psikanalistin bende uyandırdığı duygu buydu.

Bu durum, bunu belirtmeye gerek var mı bilemiyorum ama, onların pek çoğunun (bazen Lacancılar da dahil olmak üze-

re) oldukça akıllı, kültürlü, bilgili, özverili, yetenekli olmasını engellemiyor. Arkadaşlarımdan biri hem hastanede psikiyatr hem de muayenehanesinde psikanaliz uzmanı olarak çalışıyordu. Bazen işinin bu ikinci yönünden bahseder. Bu işin ne kadar zorlu, faydalı olduğunu anlayabiliyorum. Ancak dikkatli olmak da lazım! Hastalarından bazıları intihar eden Lacan'ı, onların kanına girmekle suçladılar. Belki... Ancak bazıları da onun ya da bazı meslektaşlarının hastalarının hayatlarını kurtardığını ifade ediyor. Psikanalizin tedavi prosedürleri, otuz yıl önce düşünüldüğünden daha kısıtlı görünüyor bana. Birçok hastalık veya patoloji için, daha az zamanda ve genellikle daha iyi sonuç veren tedavi yöntemleri var. Bu da ayrıca dikkate alınmalı. Ancak bu, psikanalizi bir bütün olarak reddetmek veya Freud'un bize öğrettiği her şeyi çöpe atmak için bir neden değildir.

Ayrıca, psikanalizin öğrencilik yıllarım boyunca Onfray'in çok iyi işaret ettiği bariz bir ayrıcalıktan yararlanladığı da bilinmelidir. Az önce Marksizmin yükselişinden bahsediyordum. Fakat Marx, mutlaka takip edilmesi gerekmeyen diğerleri gibi bir yazar olarak kaldı: Herkes Marksist değildi. Bir başka deyişle Kant, Bergson ya da Husserl hakkında bir ders aldığımız zaman, bunların diğerleri gibi birer doktrin olduğunu, kimsenin onları kabul etmek zorunda olmadığını, dahası azınlıkta ve hatta modası geçmiş olduklarını kabul etmek gerekirdi. Ancak Freud için böyle bir şey söyleyemezdiniz! O sadece yeni bir doktrin değil, fizik ya da biyoloji gibi tartışılmaz yeni bir bilim keşfetmiş sayılıyordu. Benim bu noktada kendisiyle ilgili fikrim değişti: Bugün psikanalizin bilimselliğinin son derece zayıf olduğuna ikna oldum. Bu, her şeyin yanlış olduğu anlamına gelmez. Neyse ki, bilim dışında yaklaşılabilecek başka birçok hakikat var. Kendi adıma, Freud'un bazıları tatsız olan birçok belirleyici hakikati –asla ne yalnız ne de her zaman ilk olarak– vurguladığına inanıyorum. Şu konularda da onu takip etmeye genellikle eğilimliyim: Panseksualizm, psişik determinizm, bilinçaltının rolü, baskı ve savunma mekanizmalarının rolü, bu iki konu, özellikle de bana en aydınlatıcı görünen ikincisi, birbirini tamamlayan haz ve gerçeklik ilkeleri, aslında tek olan

yaşam ve ölüm içgüdülerinin hatalı ikiliği (*Au-delà du principe de plaisir* [Haz İlkesinin Ötesi] çok büyük bir metindir), yas ve onun melankoliyle olan ilişkisi, ahlâk ve yüceltme anlayışı, dinsel olgunun yorumlanması ve onun yarattığı yanılsamaların eleştirisi... Bütün bu konularda, çokça okuduğum Freud'a kendimi derinden borçlu hissediyorum. Bunun üzerine derinlemesine dersler yaptım (iki yıl boyunca Seine-et-Marne École Normale d'Instituteurs'de "psiko-pedagoji" profesörü olarak çalıştım). Freud, hayranlık duyduğum (tabii ki 20. yüzyılın en büyük düşünürlerinden biridir) ve neredeyse daima onayladığım, sıklıkla alıntı yaptığım bir isimdir.

Daha felsefi bir bakış açısı ile, uzlaşmaz natüralizmini, materyalizmini ve rasyonalizmini (bazen denildiği gibi pozitivizmini değil) takdir ettiğimi de ekleyelim. Okuduğum ya da hayran olduğum kadarıyla Freud –kendisi her zaman ona sadık olmamasına rağmen– her şeyden önce Aydınlanma'nın bir devamcısı ve mirasçısıdır. Bu yaklaşımını rasyonalitenin dışında kaldığına inanılan yeni nesnelere (rüyalar, parapraksis, içgüdüsel ve duygusal yaşam...) uygulamıştır. Bu, sıklıkla göz ardı edilen önemli bir konudur. Freud'un sürekli olarak hatırlattığı gibi, bilinçaltının çelişkisizlik ilkesine tabi olmaması, psikanalizin –bilim olarak olmasa da entelektüel olarak– kendini bilindik mantık veya rasyonellik kurallarından azat etmesine izin vermez. Bazen bu disiplinin öğrencileri arasında sıkıntı yaratan yer burasıdır: Bazıları, Freud'u öne sürerek, bilinçaltının konuşmasına izin vermek için aklı ortadan kaldırmak ister. Tedavi sırasında, divanda olabilir... Ancak düşünmek söz konusu olduğunda bu mümkün değildir! Freud'u André Breton ile karıştırmayalım! Göründüğü kadarıyla, bilinçaltını bilince tercih etmekten, rüyaları akla tercih etmekten, sapkınlığı yüceltmeye tercih etmekten, nevrozu zihinsel sağlığa tercih etmekten daha az Freudcu bir şey yoktur. Bir gün Françoise Dolto (çok saygın bir kişidir bu arada), "Her kuram bir semptomdur" demişti. Eğer bu doğruysa, psikanaliz için de aynı şey söylenmelidir; zira psikanaliz, evrenselleşme iddiasında bulunursa aslında kendini yok edecektir. Eğer her kuram bir semp-

tom ise, psikanaliz de bir semptomdur. Bazen verdiği his budur (Karl Kraus'un keskin formülünü biliyorsunuz: "Psikanaliz, kendisini tedavi olarak sunan bir hastalıktır"), ancak bu onun zenginliğini ortadan kaldırmaz. Yeti olarak akıl ile savunma veya saklama mekanizması olarak rasyonalleştirmeyi birbirine karıştırmayalım!

Son olarak ve en önemlisi, bilinçaltını tapılacak bir Tanrı haline getirmeyelim! Freud'un da sıklıkla belirttiği gibi, bilinçaltı süreçlerden daha sık tekrarlayan, daha sıradan, daha sıkıcı hiçbir şey yoktur. Oysa hem o hem de benim için, ifadenin her türlü anlamıyla entelektüel, sanatsal ya da manevi yaşamdan daha heyecan verici, daha *yüce* bir şey yoktur. Bilinçaltı, evin üzerine kurulduğu temel gibidir: Herkesin bildiği gibi, diğer tüm bölümlerin bağlı olduğu ana bölüm... Ancak bu, bodrum katta ömür geçirmek için neden olamaz.

Öte yandan, bizzat psikanaliz konusunda, Freud sıklıkla öğrencilerinden daha az yanılsama içinde olmuştur. "Diğer birçok yöntem arasında" terapötik bir yöntem olduğunu kabul etmektedir; elbette "eşitler arasında birincidir" ancak hem nesneleri hem de kapsamı bakımından sınırlıdır. Psikanaliz tüm psişik bozuklukları iyileştirecek, her derde deva değildir onun için (psikozlarda "analitik tedavinin genellikle hiçbir etkisi yoktur" diye kabul etmiştir). Hatta biyoloji ve nöroloji yeterli ilerleme kaydettiğinde, psikanalizin olası ve arzulanan yok oluşunu da dile getirdiği olmuştur. Öte yandan psikanalizin bir dünya görüşü, bir felsefe veya bir bilgelik biçimi olabileceğini de hiç düşünmemiştir. *Nouvelles conférences*'ın [Yeni Konferanslar] sonuncusunu tekrar okuyun. Bu noktaların çoğunda, diğerleri gibi, ben de Freud ile tam bir görüş birliği içindeyim. En azından Marx kadar ve belki de ondan daha fazla, o entelektüel yapımın köşe taşlarından biri olarak kalmıştır. Ama Marx'tan daha büyük bir filozof değildir; daha ziyade ondan daha *az* filozoftur. Bu, benim çalışmalarım üzerindeki etkisinin neden kısmi ve sınırlı olduğunu açıklar. Epikuros, Montaigne veya Spinoza benim için daha önemlidir.

Michel Onfray'in çok tartışılan kitabından, *Bir Putun Alacakaranlığı*'ndan bahsettiniz. Onun hakkında ne düşünüyorsunuz?

– O kitabın ilk okurlarından biriydim. Michel bana yazdıklarını henüz daha sonuç bölümü bitmeden gönderdi. Tamamının çıktısını aldım (ekrandan uzun metin okuyamıyorum) ve okumaya başladım. İlk başta çalışmanın genişliğinden etkilendim. Onfray'i şüphesiz sevmeme hakkına sahibiz ama (ve bazen de hoşa gitmemek için her şeyi yapıyor gibi görünür), entelektüel hayatımızda arzu ettiğimizden daha az yaygın olan en az dört niteliğe sahiptir: Çok çalışır, samimidir, cesurdur, yeteneklidir. Kitap yazdığın zaman bunlar göz önünde bulundurulur.

Bu nedenle benim ilk tepkim hayranlık oldu: Ne kadar etkileyici ve cesur bir çalışma! İtiraf edeyim, ikinci tepkim sevinç oldu. Analitik dogmatizmle ilk uğraşan kişi o değildi (birkaç yıl önce *Le Livre noir de la psychanalyse* [Psikanalizin Kara kitabı] isimli bir kitap yayımlanmıştı); ancak o psikanalize, sözümona gerici ve korporatist bir mücadele adına saldırmaktan şüphelenilecek biri değildi (hatalı suçlamalar vardı kuşkusuz bu kitapta). Onun polemik cesareti, kızgınlığı, saygı duymama tavrı görülmeye değerdi. Sonra okumaya devam ettim. İki harika hafta oldu benim için. Her gün yaklaşık altmış sayfa okuyor (ancak sadece bunu yapıyordum), Michel'e bir mesaj göndererek ona ne düşündüğümü anlatıyordum. Bana neredeyse hemen cevap veriyordu ve ertesi gün yeniden başlıyorduk. Esasla ilgili olarak, onun çalışmalarında sık sık olduğu gibi, kitabını genel olarak çok tek taraflı ve polemik buldum. Bu, kısmen kendi geçmişiyle açıklanabilir (ailesi, görünüşe göre benimkinden daha az Ödipaldi!). Ancak bazen onu abartılara, basitleştirmelere, karikatürleştirmelere götüren hırçın ya da öfkeli taraf da var. *Ateist Manifesto* kitabıyla ilgili olarak da bu durum geçerliydi. Bu kitabı da yayımlanır yayımlanmaz bana gönderdi. Okudum, daha sonra ona bir teşekkür mesajı gönderdim. Onunla –onun kadar ateist olsam da– bu konularda mutabık olabileceğimden çok daha tartışmalı, hatta aşırı nefret dolu olduğunu belirttim ve şunu da ekledim: "Yeteneklerinin, öfkenin ayrılmaz bir parçası olduğunu hissediyorum." Benim zihnimde

bir tür ihtiyat, hatta ithamdır bu. Michel bana mesajla şu şekilde cevap verdi: "Aynen bu şekildedir! Çocukluğumu düşündüğümde öfkelenirim." Ben de ona şu şekilde yanıt verdim: "Ben de çocukluğumu düşündüğümde ağlamak isterim. Bunlar aynı duygular değil..."

Freud'la ilgili kitabına geri dönecek olursak, onu yetenekli, cesur ve biraz da zalim buldum. Ödünç alınabilecek tek bir fikir bulmadan Freud nasıl yeniden okunabilir? Bazen yazışmalarımızda, onu şu ya da bu noktada, en azından biraz kımıldatmaya, biraz nüans sunmaya, şu ya da bu formülü yumuşatmaya, şu ya da bu abartı ya da basitleştirmeyi ortadan kaldırmaya çağırdım ama nafile! Aramızda gerginlikler de oldu; ikimiz de kolay insanlar değiliz. Birkaç defa ağız dalaşı yaşadık, geçmişe döndüğümüz oldu (birbirimizi okuduğumuz ve karşılıklı olarak birbirimizi eleştirdiğimiz dönüşler) ve bazı açıklamalar yaptık birbirimize... Güzeldi; en azından mekânsal olarak uzak olan (neredeyse hiç görüşmüyoruz) ve sadece yazışmaya dayalı olan dostluğumuzu güçlendiren, on beş gün boyunca devam eden günlük yazışmalar... Bu arkadaşlık anı, kitap piyasaya çıktığında beni Onfray'in savunmasını üstlenmeye ve her halükârda kendi eleştirilerimi, kendisine yöneltilen sert eleştirilerle ilişkilendirmemeye teşvik etti. Onu uyardım: "Katolik Kilisesi'nden daha kötü ve güçlü olan insanlara (en azından basında) saldırıyorsun! Sana teşekkür etmeyecekler." Michel biliyordu. Ama size söylediğim gibi, Michel samimi ve cesur bir adamdır. Darbe vurmaktan hoşlanır, ancak darbe almaktan da korkmaz.

Sonra Alain ve onun laik spiritüalizmi. Alain de sizin gibi, "Sorbonne hocası ya da öğrencisi" bir kitleye değil, daha ziyade halka, insanlığa yönelik metinler kaleme almış biri...

– Gerçekten harika bir kalemi vardı, korkarım ben asla onun kadar başarılı olamayacağım. Ne kadar keyifli ve özgür bir yazım tarzı, olgun, aynı zamanda öngörülemez ve ayırt edilebilir bir üslup... Alain'i, öğrenciliğimin bitiminden birkaç yıl sonra, oldukça geç keşfettim. Hocalarımızdan hiçbiri ondan asla bahsetmezdi. Sadece bir defa Pierre Hervé "ödev metinlerinin ta-

nınmış yazarı" olarak sınıfta onu bir defa tanıtmıştı. Bu biraz kısa bir tanıtımdı tabii. Gençtim, buna rağmen ucuzlayan kitaplar arasında onun *Élément de philosophie* [Felsefe Ögeleri] kitabını satın aldım. Kapağını bile açmadığım kitap, kütüphanemde yıllarca kaldı. Bir gün, tesadüfen sayfalarını karıştırıyorum: Birkaç satır okudum, sonra bir sayfa, sonra iki, sonra üç... Tam bir şaşkınlık içindeydim! "İşte böyle yazmak gerekir," dedim kendi kendime, "tam da bu şekilde!" Hem hayrandım hem de kıskanıyordum onu. Ancak daha fazla ilerlemedim. Belki kıskançlık yüzündendi, belki de Alain'in o dönemde hor görülmesi, kötülenmesi ve dönemin modalarından uzak olması nedeniyledir. Ben çok gençtim ve bugünkünden daha çok etki altında kalabiliyordum. Esas sıçrama bir ya da iki yıl sonra, öğretmenlik yaptığım Landrecies Lisesi'ndeki küçük kütüphanede gerçekleşti. Dersler arasında boş bir saatim vardı. Yağmur yağıyordu. Lisenin kütüphanesine sığındım, birkaç kitap karıştırdım, sonra hemen hemen rastgele (ancak *Élément*'i daha önceki keşfimden etkilenerek) Alain'in Pléiade tarafından yayımlanmış ciltlerinden birini aldım. O güne kadar hiç bahsi geçmeyen ve başlığını da bilmediğim bir metinle başlıyordu: "Histoire de mes pensées" [Düşüncelerimin Tarihi]. Bu defa başından başlayarak içine daldım ve aynı şok, aynı şaşkınlık, aynı hayranlık... Kiraladığım rahatsız küçük odamda okumamı bitirmek için kitabı ödünç aldım. Birkaç akşamda kitabın tamamını okudum ve hızlı bir şekilde Alain'in sadece yetenekli bir yazar olmadığını (20. yüzyılın Fransızcasının en güzel fikir nesridir, hatta Valéry bile yanında soluk kalır), aynı zamanda özgün bir filozof olduğunu da fark ettim. Görünüşteki belirgin sadelik, altında büyük bir bilgi ve derinlik gizlemekteydi. Moda değilse ne olmuş! Bundan böyle hep okuyacağım, gerçek bir usta bulmuştum.

Ancak, onunla aynı felsefeye sahip olmaktan uzağım. Metafizik tercihlerimiz birbirine zıttır. "Laik spiritüalizm"den bahsetmekte haklısınız. Lagneau'nun etkisi altında ve tam bir ateist olan Alain (hatta genç yaşlarında Kilise karşıtıydı) materyalizmi, natüralizmi, monizmi, dünya ve nesne felsefesi olarak ad-

landırdığı her şeyi reddetti. Onun spiritüalizmi bir hümanizmdir: Onun için ruh Tanrı'dır ve ruh sadece insanda bulunur. Özne, yargı, özgürlük felsefesi, onun için tek gerçek aşkınlıktır. Yani doktrin anlamında onu takip edemem. Alain Epikuros'a (ve hatta Aristoteles'e) karşı Platon'u, Spinoza'ya karşı Descartes'ı (dolayısıyla düalizme karşı monizmi), Hume'e karşı Kant'ı, Marx'a karşı Hegel'i, Freud'a karşı Lagneau'yu seçmişti –ve bütün bu noktalar üzerinde, ben tamamen zıt tercihler yaptım. Bu, uygulamalı felsefe konusunda (ahlâk, siyaset, din, sanat felsefesi ya da eğitim...) ona sık sık katılmamı engellemez. Ayrıca her şeyden önemlisi, saçmalamadan ve bilgiçlik taslamadan felsefe yapma ve yazma tarzına hayran olmamı da engellemez. O, yan yollardan bile olsa, daima cesurca işin özüne odaklanır. Müzikte söylendiği gibi, neredeyse Montaigneci bir tarzda doğaçlamacıdır; yani aynı zamanda hem arka planı hem formu ortaya koyar. Ancak her zaman kültür ve düşüncelerin uzun geçmişine sırtını yaslar. "Ne söyleyeceğimizi biliyorsak, dosdoğru, açık biçimde yazarız." Alain'in bu formülü, onun parlak, canlı ve ayrıca birçok üniversite hocasının dolambaçlı dilinin aksine dosdoğru, açık yazım tarzını çok iyi açıklar.

Alain'in ölümünden sonra, "Propos"[2] [Konuşmalar] başlıklı bir derleme yayımlamaya cesaret edebilen çok az yazardan birisiniz.

– Evet ve sadece bir anma maksadıyla değil... Alain, Montaigne gibi edebiyat ve felsefeyi birleştiren bir tür icat etti. "Konuşmalar" dediğimiz tür nedir? Kısa bir düzyazı ve düşünce metnidir; aforizma ya da basit bir gazete makalesi değildir. Daha ziyade on dört mısralı bir şiirin (Alain'de bulduğumuz bir karşılaştırma), düzyazı şeklinde yazılmış bir şiirin veya kısa bir öykünün felsefi karşılığıdır. Düşüncenin, hazırlıksız bir biçimde, rötuşsuz, tüm riskleri göze alarak, kendini keşfetmenin ve icat etmenin şaşkınlığı içinde, yazıdan doğmuş gibi (evet, tüm sanatlarda olduğu gibi içerik biçimden doğar) ilerlemesi gere-

2 *Le Goût de vivre et cent autres propos*, Albin Michel, 2010, Le Livre de Poche, 2012.

kir ve sonunda kendisini kurtaracak, genişletecek ya da haklı kılacak bir tür düşüş noktasına varması gerekir. Bazen kendi tarzımla, kendi imkânlarımla yapmaya çalıştığım şey budur. Söylemeye gerek yok, Alain'e duyduğum büyük hayranlık daha da arttı. O, yıllarca, *La Dépêche de Rouen et de Normandie* adlı bir yerel gazetede her gün bir konuşma yayımlamıştı (yılda 365 tane!), aynı zamanda tam zamanlı profesör olarak çalışıyordu ve ayrıca kitap da yazıyordu. Meslektaşlarım takdir edecektir. Ben hiçbir zaman böyle bir sistem uygulamadım, böyle bir şeye gücüm yetmez. Pierre Nora bir keresinde bir kolokyumdan çıkışta bana, "Siz bizim Alain'imizsiniz," dedi. Bu iltifatın önemli olup olmadığını bilmiyorum, ancak maalesef abartılmıştı.

Bununla birlikte, çoğunlukla yapılan ve –her türlü değer yargısı bir kenara bırakılacak olursa– çok da önemsiz olmayan bir benzeştirme söz konusu. Söylediğim gibi felsefelerimiz çok farklı, fakat biraz aynı tarzda felsefe yapıyoruz. Ben onu o kadar okudum, o kadar sevdim, o kadar hayranlık duydum ki en azından belli alanlarda farkında olmaksızın ve hiç istemeksizin ona benzemiş olabilirim. Hatta bu konuda şaka yaptığım da oldu. Neredeyse Alain'in ölümünden dokuz ay sonra doğmuşum gibi... Ben reenkarnasyona inansaydım, burada bunun işaretini görebilirdim. Endişelenmeyin, öyle bir şey yok. Ancak özellikle gazeteye yazdığımda, onun ayak izlerini takip etmek hoşuma gitmiyor değil...

Bununla birlikte, Alain'i, her şeye rağmen küçük olan "Konuşmalar" türüne hapsetmemeye dikkat edelim. Pléiade koleksiyonundaki ilk cilde önsöz yazan Maurois, bunun "dünyanın en güzel kitaplarından biri" olduğunu görmüş ve onu "Montaigne ve Montesquieu seviyesine" koymuştur. Ben o kadar ileri gitmeyeceğim, zira bu sadece benim Montaigne'i Alain'den veya Montesquieu'den daha yüksek bir yere koymamdan değil, bunun yanı sıra onun "gerçek kitaplarını" (konuşmalar koleksiyonunda olmayanlar) tercih etmem nedeniyledir. Bu kitaplar arasında *Histoire de mes pensées* [Düşüncelerimin Tarihi], *Les Souvenirs concernant Jules Lagneau* [Jules Lagneau Hakkında Anılar], *Idées* [Fikirler] (Platon ve Descartes üzerine hari-

ka sayfalar), *Les Dieux* [Tanrılar] (Hıristiyanlık üzerine "Christophore" başlıklı dördüncü bölüm kadar güzel bir şey yazılmadı), *Abrégés pour les aveugles* [Körler İçin Özetler] (felsefe tarihi üzerine küçük bir mücevher), *Les Définitions* [Tanımlar] (bana *Voltaire*'den önce yazdığım *Dictionnaire philosophique* [Felsefe Sözlüğü] kitabının fikrini vermiştir), *Les Entretiens au bord de la mer* [Deniz Kıyısında Söyleşiler] başlıklı şaheserlerdir. Alain'den küçümsemeyle bahsedenler umarım bu metinleri okuma zahmetine girerler. Bunu yaptıklarında, yazmanın ve düşünmenin ne anlama geldiğini görecekler.

Öğrencisi olan ve onun ölüm döşeğinde gözlerini kapatan Georges Canguilhem yanılmamıştı. Örneğin, 1952'deki bir makalesinde şöyle der: "Alain'in ahlâkçı olduğu sıklıkla söylendi. Bu kötü niyetten başka bir şey değildir. Onun bir filozof olmadığını belirtmek için onu La Rochefoucauld'ya eşit saydılar..." Haksız yere bu yapıldı diyen Canguilhem, "Alain'in gerçek bir filozof" olduğunu ve bu şekilde okunması gerektiğini vurgular. Hyppolite de aynı tespiti yapar: Alain, Bergson'la birlikte "tüm çağdaş Fransız felsefesi"ne hâkimdir diye 1951'de yazmıştır. Kışkırtıcı olmak adına değilse de, aynı zamanda varoluşçuluğun gerçek kurucusu olduğunu da söylemiştir. Bu tamamen yanlış değildir. Sartre'ın ona olan borcu, dile getirdiğinden ve belki de inanıldığından daha fazladır. Bunun dışında Alain, ödünç aldıklarını asla icat ediyormuş gibi yapmaz; aksine, hiçbir şey icat etmemekle övünür, en büyük filozofları okumak ve tekrar okumakla, derslerini anlamakla, tükenmez zenginliklerine hayran bırakmakla yetinir. Dahası bu abartılı tevazu (Alain, göründüğünden daha özgün bir düşünürdür), doktrin nezdinde onun dikkate değer başarısını yarattığı gibi ona büyük bir zarar da vermiştir. Sizin de belirttiğiniz gibi meslektaşları yerine "insanlık için", güçlüler yerine halk için, "Sorbonne'lular" yerine isimsiz okurlar için yazmayı tercih etmiştir. Sorbonne takımının, uzun vadede genel halk üzerinde de bazı üzücü etkileri olmuş, kibirli bir şekilde onu cezalandırmışlardır. Bununla birlikte *Propos sur le bonheur* [Mutluluk Üzerine Konuşma] (ki onun en iyi derlemesi değildir) okunma-

ya devam ediyor. Ancak büyük eserleri çokları tarafından bilinmez. On yıllardır, Alain bir anlamda mahkûm edilmiş halde. Belki de onun geçmiş zamandaki ünü, özellikle ortaöğretim öğretmenleri nezdinde ödenecek bir bedel olmuştur. Uzun süre seminerlerini takip ettiğim Olivier Bloch'a Alain hakkında ne düşündüğünü sorduğumu hatırlıyorum. Suratını astı. "Onu sevmiyor musunuz?" diye sordum, "Çok değil" diye cevapladı Bloch: "Onu küçük gördüğümden değil, ama üniversitede tekrar ede ede bıktırdılar!" diye ekledi. "Öğretmenlerimiz sadece Alain'den (özellikle erkek liselerinde) ve Bergson'dan (özellikle kız liselerinde) konuşuyorlardı. Bu beni ikisinden de tiksindirdi!" Bloch 1930 yılında, benden bir nesil önce dünyaya geldi. Bu arada Alain, belki de aşırı yüceltmeden unutulma aşamasına geçmişti. Her moda aptalcadır. Bunun yerine kitaplarını okumaya devam edelim.

Prajnanpad ve onun bilgelik öğretisi de var...

– Alain'den tamamen farklı bir dünya... Önce karakteri tanıtalım. Svami Prajnanpad, 1891'de, Hindistan'da, yoksul bir Brahman ailede doğdu. Hindu dininin etkisinde büyüdü, büyük metinleri (Veda, Upanişad...) okumaya devam ederken kısa sürede kast sistemini "putperestlik" ve "dar kafalılık" (bu onun sözleridir) olarak görüp reddetti. Fen bilimleri eğitimi aldı (yıllarca fizik dersi verdi), ileri derecede İngilizce biliyordu ve özellikle Freud'un ilk Hint okuyucularından biriydi. Ülkesinde Freud'un tanınmasına katkıda bulunmuş ve öğretimini uyarlamıştı. "Bilinç, hayatımızda yalnızca küçük bir rol oynuyor" derdi: "İnsanlar, eylemlerinin akıl üzerine, artı ve eksilerin değerlendirilmesi üzerine kurulduğuna inanırlar. Yanılıyorlar. Onların harekete geçmesine neden olan bilinçaltıdır." Bilinçaltı, dolayısıyla aynı zamanda çocukluk ("Şu 'anne, anne!' diye ağlayan") ve cinsellik ("diğer arzuların kökünde olan tek bir arzu vardır: *Kama*, cinsel arzu"). Prajnanpad, Channa'daki aşramında, psikanaliz ve Vedanta arasında ruhsal bir ilişkilenmeyi deneyen, yeni bir psikoterapi tarzı ("lyings") icat etti. Bununla birlikte, onda dindarlık adına hiçbir şey yoktur: O, hiç-

bir Tanrı'yı övmez, ayin yapmaz, cennet vaat etmez. Maneviyat, özgürlüğün başka bir isimdir, diye açıklar. "Tanrı'ya inanmak, tapınakları gezmek maneviyatınızı güçlendirmez. Maneviyat, modern ya da antik olsun, batıl inançlar değil, doğru davranmaktır." Dikkatten, odaklanmadan başka ibadet yoktur. Bilinçaltına attıklarımız, yanılsamalarımız ve umutlarımız bizim şeytanımızdır. Hakikat, sevgi ve eylemden başka kurtuluş yoktur. Benim görüşüme göre, bu nedenle 20. yüzyılın en büyük maneviyat ustası Prajnanpad'dır: (Kendi öğretisine yakın olan) Krishnamurti'den daha derin, Simone Weil'den daha fazla vurgulu, neredeyse Etty Hillesum kadar sarsıcı... Bir filozof mu? Daha da iyisi: bilge bir adam. Belki de hâlâ bu çağın yani kendi çağının bilgesi olmakla birlikte, antik çağlarda yaşayanların seviyesine ulaşabilmiş tek kişidir (sıklıkla Heraklitos'u ve Stoacıları düşündürür). Hayatı olduğu gibi görmeyi ve her şeyi kabul etmeyi salık verir –onu dönüştürmenin tek yolu budur. "Sadece hakikat özgürleştirir" der. O bir bilgelik ve irfan ustasıdır.

Onu da çok geç ve kendime özgü bir şekilde keşfettim. *Traité du désespoir et de la béatitude* de dahil olmak üzere bazı kitaplar yayımlamıştım. Birçok okuyucu, bilmeden o kadar yakın olduğumu söyledikleri Svami Prajnanpad'dan hiç bahsetmemiş olmama şaşırmışlardı. Bu benim merakımı artırdı. Mektuplaşmaları (Prajnanpad, pek çok bilge insan gibi, herhangi bir kitap yazmadı), Hint ya da Avrupalı öğrencilerinin tanıklıkları, konuşmalarının transkripsiyonları ve "lying"ler... Hayal kırıklığına uğramadım, tam tersine! Kimi zaman onun takipçileri (çoğunlukla benim için fazla cakalı veya dindardılar) beni hayal kırıklığına uğratmıştır ama üstadın kendine özgü sert ve parlak sözleri asla hayal kırıklığı yaratmadı. O yalan söylemez, güvence vermez, *mış gibi* yapmaz. Hayatı olduğu gibi alır; onun zor, acı verici, teselli edilemez olduğunu söyler. Ve tek teselli de budur. Onda, diğer üstatlara dayanarak, "umutsuzluğun bilgeliği" olarak adlandırdığım şeyi buldum. Orada bir çeşit tasdik gördüm: Tahayyül etmeye çalıştığım bilgelik, benim tarihimin ya da Batı'nın meyvesi değildi.

Okuyucularımızın çoğu Prajnanpad'dan habersiz. Bize öğretisinden biraz bahseder misiniz?

– Deneyelim... Tüm bilge adamlar gibi, Swamiji (öğrencileri tarafından ona verilen takma addır bu) şimdiki zamanda yaşamayı öğretir. "Umut için yer yok" derdi, pişmanlık ve nostalji için de yoktur. Mazi artık geçmiştir; olacak ise henüz gerçekleşmemiştir. "*Varlık*, ne geçmiş zamanı ne de gelecek zamanı kabul eder, o sadece şimdiki zamanda vardır. O zaman geçmişi veya geleceği kim yaratır? Sadece zihin." Biz, bilinçaltımız nedeniyle geçmişin, beklentilerimiz nedeniyle de geleceğin esiriyiz. "Mutsuz bir geçmiş, şimdiki zamanı pençeleri arasına alır" ve bize umut, dolayısıyla yeni bir mutsuzluk vaat eder. Umut ve korku insanın en büyük düşmanlarıdır: Çünkü bizi gelecekten, hakikatten, her şeyden ayırır; çünkü bizi geleceğe ve benliğe hapsederler. Oradan sadece geçmişten kurtularak kaçılabilir. "Hayatta geçmişin zincirlerinden başka bir kölelik yoktur. Geçmişten kurtulan özgürleşmiş demektir. Neden? Çünkü geleceğin nedeni sadece geçmiştir." Dolayısıyla, özgürlük ve sonsuzluk, bilgelik ve eylem gibi birlikte hareket ederler ("Şimdiki zamanda kalın: hareket edin, hareket edin, hareket edin!"). Yorum yapmayın, yargılamayın, karşılaştırmayın, ancak olanı olduğu gibi görün. Hiçbir değer yargısı olmaksızın, reddetmeksizin; "*inkâr yok*": ne inkâr ne de yadsıma. "Ne olması gerektiği değil, ama ne olduğu..." Biz her şeyden sadece zihnimizle – sadece bizzat kendimizle– ayrılırız. Hakikat, aksine, bize yaklaşır; çünkü tektir, çünkü evrenseldir, çünkü sonsuzdur. Benliğe eziyet etmek değil, onu açmak söz konusudur: "Artık hiçbir şeyi çeviremeyecek kadar genişlemiş bir daire, sonsuz bir ışın dairesi: düz bir çizgi" gibi olmak gerekir. O zaman mutluluğa erişebiliriz. Mutlu benlik yoktur ("Hiç kimse mutluluk denen şeyi *bulamaz*"); bencil mutluluk da yoktur. "Her zaman 'ben', 'beṇ', 'ben', 'benim', 'benim', 'benim'... Tüm acıların, tüm sefaletin ve tüm talihsizliğin kaynağı budur." Bireyin kendisini özgürleştirmesi gereken şey budur: kendini her şeye açmak için kendinden kurtulmak. Bilgeliğin yolu budur. "Nereye gitmek için? Olduğunuz yere... Sen şimdi buradasın."

Bu öğretinin beni nasıl etkilediğini anlıyorsunuz. Ben bunda Epikurosçu öğretiye ("Gerçekleşmiş insan nedir? İçen, yemek yiyen, sevişen ve mükemmel bir şekilde tatmin olmuş bir insan"), Stoacı öğretiye ("Kimse kendi iradesine karşı bir şey yapmak zorunda değildir"), Montaigneci öğretiye ("Her şey her an değişir, hayat bir akımdır"), Spinozacı öğretiye ("iyi veya kötü" değil, ancak "bilgi ya da cehalet") ve dolayısıyla eğer uygun görülürse, tamamen farklı bir kültürel ve ruhani evrende, uyumlulukları daha çarpıcı kılan "Sponvilleci" yaklaşıma (düşünür hakkında yazdığım kitapta açıkladım)[3] benzeyen bir şey buldum. Hakikatin de, bilgeliğin de sınırları yoktur. O bir bilgedir, en azından bana verdiği his budur, oysa ben filozoftan başka bir şey olduğumu iddia etmedim. Bu yüzden beni bu noktaya götürüyor. Böylelikle, genellikle bir ideal ile birbirlerinden ayrılan Batı filozoflarının yirmi beş yüzyıldan bu yana bilgelik olarak adlandırdıkları şeye daha somut ve çağdaş bir anlam kazandırmak konusunda bana yardımcı oldu. Prajnanpad daha ziyade bu idealin aslında hakikatin bizzat kendisi, yaşandığı haliyle o olduğunu gösteriyor. Son alıntı: "İdealizmden sakının. Gerçek doğrudur; ideal ise bir yalandır." İşte bu iki cümleyi o dönemde bilseydim, *Traité du désespoir et de la béatitude* kitabıma koyabilirdim.

Batı'ya dönelim... Olağanüstü bir spiritüel nitelik atfettiğiniz Simone Weil...

– Eğitimim boyunca kendisinden bana hiç bahsedilmeyen bir başka yazar daha! Bununla birlikte, 20. yüzyılın en büyük filozoflarından biridir. Fakat mesajı hem özünde hem de biçimsel olarak, burada da üniversite cenahını üzmemek için söyleyelim, çok fazla özneldir. Onu keşfetmek benim için dostluk demekti, bir tür zıtlaşma demekti ve ağaçlar demekti... Landrecies'te, hafta içi her akşam (hafta sonu Paris'e dönüyordum) yemek yediğim otel restoranında, orada kalan üç vicdani retçiyle tanıştım. Askerliklerini ya da onun yerine geçen görevi Ulusal

3 *De l'autre côté du désespoir (Introduction à la pensée de Svâmi Prajnânpad)*, Accarias-L'Originel, Paris, 1997.

Ormancılık Kuruluşu'nda yapmaktaydılar. Görevleri, şehirden sadece bir adım ötede başlayan ve bölgedeki en büyük orman olan Mormal Ormanı'nın bakımına katılmaktı. Arkadaş olduk ve neredeyse her akşam yüksek ağaçlardan oluşan ormanın altında uzun yürüyüşler yapıyorduk. Aralarından biri felsefe öğretmeni olmaya hazırlanıyordu ve Simone Weil'in hayranıydı. Bana sık sık, coşku ve derinlikle ondan bahsederdi. Bu bana Weil'i okuma isteği verdi. *Yerçekimi ve İnayet* kitabını aldım. Yine bir şaşkınlık! Yeni bir duygu! Birkaç ay önce Alain'i keşfederken hissettiklerimle hiç alakası yoktu. Biliyor musunuz, Simone Weil, Lycée Henri IV'ün hazırlığında Alain'in öğrencisi olmuştur. Ancak Alain'le onun arasında çok farklılık vardır. Bir yanda rahat, hisli, tensel, dünyevi nesri ile özgür bir düşünür; öteki tarafta çıplak ruhuyla ateşli bir mistisizm... İlk sayfalardan itibaren adeta büyülendim, neredeyse duyuyormuşum gibi, olağanüstü bir spiritüel niteliği o kitapta hissettim. Biraz Spinoza'nın *Ethica* ya da Wittgenstein'ın *Günlükler* kitabındaki gibi... Bu nasıl bir yücelik, nasıl bir güzellik, nasıl bir özgünlük! Spekülatif güç ve spiritüel duyarlılığı onun kadar iyi birleştiren çok az yazar tanıyorum. Bir tür aziz ve deha, yüksek bir filozof ve bir mistik: başlangıçtan itibaren beni büyüleyen, nadir bulunur ve değerli bir bileşim!

Esasla ilgili olarak hiçbir şeyde mutabık değildim ve bu, düşüncemi aydınlatıyordu. *Du corps*'u yazdığım dönemdi. Yükselmek isteyen, "yerden göğe" çıkmak isteyen bir materyalizmin geliştirilmesi sürecindeydim. *Le mythe d'Icare* bunu gösterecektir. En alçaktan (cansız, bilinçsiz, belleksiz varlıklar) en yükseğe kadar (düşünce, zihin, yüce) ulaşan bir materyalizm. Ben Simone Weil'de bunun tam tersini keşfettim. Onun için, siz bunu herkesten daha iyi bilirsiniz, bizde yükselişimize izin verecek hiçbir kuvvet yoktur –"dikey olarak yürümeyiz"–, sadece yüksekten, iniş hareketiyle gelen, inayet olarak adlandırdığımız etki vardır. Dolayısıyla, örneğin Marx'ta *ilerleme*, Freud'da *yüceltme* fikrini reddetmesi bu yüzdendir; oysa bunlar benim düşüncemde belirleyici bir rol oynamıştır ve hâlâ da oynamaktadır. Platon ve İncil'den esinlenen Simone Weil'in yolu benim-

kinin tersidir. Onunki din, idealizm ve aşkınlıktır: Her şey en yüksekten (İyi'den ya da Tanrı'dan) gelir –ya yerçekimi etkisiyle ya da "yerçekimi olmadan", "ikinci gücün inayetiyle" gelir. Temelde, onunla benim sahip olduğumuz ortak nokta dikeylik fikridir. Fakat bunu aynı anlamda almıyoruz: Tecessüm ya da yüceltme, düşüş ya da ilerleme, inayet ya da tarih!

Bunun üzerinde durmak istemiyorum, daha önce Simone Weil üzerine uzun bir röportaj yaptık, bu röportaj kitapçılarda veya kütüphanelerde mevcuttur.[4] Sadece Simone Weil'in benim için daha önemli olduğunu söyleyelim, çünkü o bana benzersiz bir güç ve özgünlükle, dinin özünün neye benzediği konusunda, böylece –boşluk içinde ve aksine– temelde dinsiz bir felsefenin nasıl mümkün olabileceği konusunda tahminde bulunma fırsatı verdi. Daha sonra, hayranlığımı daha da artıracak (özellikle muhteşem *Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler* kitabı) diğer metinlerini de okudum. Platon'u anlama konusunda (Platon'u, Alain'in laik yorumuna ters bir şekilde okuyordu), aşkınlığı düşünme konusunda ("Tanrı yarattığı varlıklarda ancak yokluk biçiminde varolabilir") başka hiçbir yorumcunun yapamayacağı kadar bana yardım etti; belki de ona borçlu olduğum en önemli şey –eğer bunu yapmaya gücümüz yeterse–, sevginin ne olabileceğini düşünmeyi bana öğretmiş olmasıdır. Düşüncelerinin odağı budur: aşkın gücü; Tanrı'nın zayıflığı veya gücünü kullanmayı reddettiği nokta. Tanrı neden dünyayı yarattı? "Aşk için ve aşkla" diye yanıtlar Simone Weil klasik bir şekilde. Ama bu aşk; mesafelenmeye, geri çekilmeye, yoksun bırakmaya dayanır. Şiddetin tam tersidir: "Bir şeye hâkim olmak, onu kirletmektir. Sahip olmak, kirletmektir. Sevmek ise mesafeye razı olmaktır; insanın kendisi ile sevdiği arasındaki mesafeyi sevmek." Kendini hemen hiç sevmez, bu yüzden kendimize katlanmamıza yardımcı olur. Sevgi önce kişinin kendisinden başlar: "Bir yabancıyı kendin gibi sevmenin bir karşılığı vardır: Kişinin kendisini bir yabancı gibi sevmesi" derdi. –Otuz dört yaşında ölen– asla vaftiz olmayan bu genç Yahudi'den başka, Hıristiyanlığa ilişkin daha güzel bir fikir veren

4 "La grande disciple", *Cahiers de l'Herne*, sayı 105, 2014, s. 51-61.

bir filozof (muhtemelen Alain hariç ve hiç şüphe yok ki bu da bir tesadüf değil) tanımıyorum. Ancak, Alain'in tersine, Hıristiyanlıkta metafor yerine bir hakikat, ahlâktan ziyade bir din, bir hümanizmden ziyade doğaüstü bir vahiy görüyordu. Hıristiyan filozof yerine İsacı bir filozof.. Dogmalardan çok inanca, Kilise'den çok Mesih'e önem verirdi. Yangın gecesi onun için nihai bir karşılaşma oldu; ama çok nazikti, onu bir cümle ile şöyle özetlemekteydi: "Mesih'in bizzat kendisi indi ve beni aldı." Bu beni Pascal'ın "Mémorial"ından daha fazla gülümsetmez ve ikna da etmez. Ancak bu alanlardaki tecrübelerin asla kanıtı yoktur. Ancak sevmek ve hayran olmak için illa delillere ihtiyacımız yoktur.

Adını, bir "sevgilinin" adını yazar gibi yazacağınızı söylediğiniz Etty Hillesum'a gelelim.

– O Simone Weil'in neredeyse tam tersidir. Karşılıklı olarak fotoğraflarına bakın: Simone Weil'in bedeni yok gibidir ya da onu gizlemek, saklamak ve unutmak için her şeyi yapar. Etty, aksine, mükemmel bir şekilde ete kemiğe bürünen bir ruh gibi, hayat doludur. İsterseniz onu birkaç kelimeyle tanıtalım: 1914 yılında Hollanda'nın küçük bir kasabasında dünyaya geldi. Otuz yaşına girmeden iki ay önce, Kasım 1943'te Auschwitz'de sürgünde, iki ebeveyni ve iki kardeşi gibi can verdi. O da Simone Weil gibi Yahudi kökenli, laik bir eğitim almış, zengin ve kültürlü bir çevreden geliyordu. Ancak neşeli ve şehvetli mizacı nedeniyle ondan oldukça farklıydı. O özgürleşmiş bir kadındı: Erkekleri, yaşamı, hazzı ve düşünmeyi severdi. Ömrü boyunca herhangi bir kitap yayımlamadı. Sadece yazışmalarıyla ve özellikle de işgal altındaki Hollanda'da, korkunun hüküm sürdüğü yerde, 1941'de yazmaya başladığı kişisel günlüğüyle tanınır. Ve bu, ışığa kesintisiz bir yükseliş gibidir. Bu günlük ve ona eşlik eden Westerbork Kampı'ndan yazdığı mektuplar, 1981'de Hollanda'da, ardından 1985 yılında *Une vie bouleversée* [Altüst Olmuş Bir Yaşam] başlığıyla Fransa'da yayımlandı. 20. yüzyılın başyapıtlarındandır. Bildiğim en büyük spiritüel metinlerden biridir; en şaşırtıcı ve ke-

sinlikle beni en çok heyacanlandıran metinlerden biri.... Keşfini bir gün bana bu kitabı postayla gönderen Christian Bobin'e borçluyum, yazarından da bu kitaptan da haberim yoktu. Harika bir hediye!

Ancak esasa gelelim. Bize ulaşan resimlerde güzel, akıllı ve nazik bir çehre görüyoruz. Aynı nitelikler, kitabında da mevcut, ancak tuhaf bir terapist tarafından (Jung formasyonu olan Julius Spier), olağanüstü koşullar altında ve spiritüalizmle şekillendirilmiş. Etty, "Nefret doğamda değil" diye yazar. Onu sadece aşk yaşatmaktadır. Öncelikle fiziksel aşk ("iyi sevgili" olmayı bilir ve ister), erkeklerin aşkı ("tüm hayatı boyunca sadece bir tane" hayal etse bile aynı anda birkaç sevgilisi oluyordu). Bunun yanı sıra bilgelik, müzik, şiir sevgisi (Rilke'ye adeta tapar), daha sonra gittikçe insanlığı, yaşamı ve her şeyi daha çok sever. Tanrı mı? Sıklıkla ondan bahseder, ancak daha çok inanç nesnesi olarak bir iç boyut belirlemek için. "Ben kendimi kendimde biriktiririm ve kendimdeki bu en derin ve en zengin tabakada biriken 'kendim'e 'Tanrı' derim." Narsisizm mi? Aksine; kendi derinliklerinde yaşadığı, deneyimlediği şey, başka kimsenin deneyimleyemeyeceği bir şey. Hayat egodan daha büyüktür ve seçtiği hayat da budur.

Tüm bunlar, gecikmeler olmadan, zorluklar olmadan, bazen gerginlik olmadan gerçekleşemez. "Tanrı'yla ve karın ağrılarıyla uyum içinde yaşamak çok zordur" diye belirtir cesaretle. Özellikle "adet dönemi öncesi" depresyon, sıkıntı ve acı dolu zamanlarını anlatır. Bununla birlikte kendine dönerek, düzenli olarak "sonsuzluğun küçük bir parçasıyla temas" kurar. O canlı ve gerçektir, kırılgan ve yıkılmazdır. Onun arkadaşı, eşi, oğlu, sevgilisi olmak ne kadar da hoştur. Savaşa rağmen, Gestapo'ya rağmen, geldiğini gördüğü "imha"ya rağmen, o mutludur ve özgürdür. "Hayat zor ama önemli değil... Ben mutlu bir kadınım ve hayatı öven şarkılar söylerim, evet, tam da 1942 yılında, savaşın bilmem kaçıncı yılında yazıyorum bunu..." Gerçek kabul edilir ya da reddedilir. O ise tamamını alır. Stoacılardan ziyade Heraklitos'a yakındır, Leibniz'den ziyade Spinoza'ya...

> Bazen bana, sen her zaman her şeyin güzel tarafını görüyorsun diyorlar. Ne yavanlık! Her şey çok iyi ama aynı zamanda çok kötü. Her iki taraf da her yerde ve her zaman dengelenir. Ne kadar acımasız olsa da, her durum mutlaktır ve iyi ile kötüyü bir araya getirir. "Olayların iyi tarafını görmek", bana iğrenç bir ifadenin yanı sıra 'her şeyden en iyi şekilde yararlanmak' gibi gelir.

Bizler mümkün olan en iyi dünyada yaşamıyoruz; tam tersine, gerçek dünyada yaşıyoruz. "Geri adım atmayı bilmiyorum" diye yazıyor. Her şeyi kabul etmek demek kötülüğü inkâr etmek, onu saklamak, onu onaylamak ya da onunla mücadeleyi bırakmak demek değildir. Onu tam karşıdan görmek ve nefret duymadan ona direnmek ("acıya alışmak ve ona direnmek farklı şeylerdir"), hatta yapabiliyorsak bunu aşkla yapmak demektir. "Düşmanlarını sevmek mi?" Formülü kolayca tekrarlar: "Bunu söyleyen biz olursak," der ve ekler: "Bunun mümkün olduğuna inanmak isteriz." Marksist arkadaşlarından biri rahatsız olur: "Fakat... bu Hıristiyanlığa dönüş olur!" Ve o ise, "yarattığı kaygıdan eğlenmiş olarak", "Evet, Hıristiyanlık, neden olmasın?" diye yanıtlar.

Etty ile aynı yıl vefat eden ve aynı zamanda Hıristiyanlığa çok yakın olan Simone Weil'le olan ilişkiyi görüyorsunuz. Uzun zamandır ikisi üzerine bir kitap yazmayı hayal ediyorum (arkadaşım Nancy Huston bana bir başlık bile önerdi: *Mortes en 1943* [1943'te Öldüler]). Bir gün yazabilirim ancak yorum yazmayı pek sevmiyorum. Bu iki genç kadın arasındaki ortak noktalar oldukça açık: Son derece çağdaştırlar, her ikisi de Yahudi kökenli ve sekülerdir, her ikisi de göz kamaştırıcı bir zekâya ve istisnai bir maneviyata sahiptir. Ancak, düşünce, duygululuk ve mistisizmleri arasında da oldukça fark vardır.

Az önce bahsettiğim gibi Simone Weil'in tek hayali Tanrı'da silinmek, ortadan kaybolmak, yok olmaktır (Bunu yaradılıştan vazgeçiş [*décréation*] olarak adlandırıyor: "*Yaradılıştan yaradılıştan vazgeçişe*"). Bu, mistiklerin "kendi içinde ölmek" kavramına karşılık gelir, ancak Simone Weil'de ölüm dürtüsünün

zaferine benzemektedir. "Tanrı, ona onu geri vermem için bana varlık olma vasfını verdi." Sonunda yalnızca Tanrı vardır: "Tanrı, bir bakıma, her şey olmaktan vazgeçmiştir. Bir *şey* olmaktan vazgeçmeliyiz. Bu bizim için iyi olan tek şeydir. Tanrım, bana hiçbir şey olmayı lütfet!" Şehitlik ve çarmıha gerilme hayalleri kurarak neredeyse açlıktan ölür.

Etty'de aksine yaşam güdüsü hâkimdir. Egoyu tüm bilgeler gibi uzak tutmak istiyorsa, bu daha çok ve daha iyi yaşamak içindir: "Yaşam harika, iyi, heyecan verici, ebedidir; insanın kendini fazla önemsemesi, kendiyle kavgaya tutuşması ve mücadele etmesi hayat denen bu büyük, güçlü ve sonsuz akıntıyı kaçırmak demektir." Korkuyu "hafife alabilme" gücünü kendinde bulsa da onu bekleyen sonu görmezden gelmez. "Mesele bizim yok olmamız, imha olmamızdır; bu konuda hiçbir yanılsama yok." Ama onun yaşam sevgisi bu durumdan etkilenmez: "Sonumuz, günlük hayatın küçük şeylerinde zaten tasvir edilmiş olan sonumuz, muhtemelen acı olacaktır. Ona baktım ve ona yaşam heyecanımda bir yer verdim; ancak buna rağmen azalmadı." Ve iki ay sonra, Eylül 1942'de şöyle der: "Yaşam duygusu bende o kadar güçlü, öylesine büyük, o kadar sakin ve o kadar minnetle yüklü ki..."

Kusura bakmayın, çok fazla alıntı yaptım, ancak başka ne yapılabilir ki? Bu kadın beni altüst ediyor. Onu seviyorum ve ona hayranım. Sonrasında manevi bir yükseliş ile bu kadar harika, canlı ve arzulu, bu kadar mutlu ve özgür kaldığı için ona minnettarım! Felsefi olarak, yani kavramsal düşünceyle ilgili olarak, Simone Weil daha bilgili, daha yetkin ve şüphesiz daha da titiz. Fakat spiritüel bir usta olarak, Etty beni daha çok aydınlatıyor.

Bir başka üstat: Absürd'ün ve isyanın düşünürü Camus...

– Üniversitede, en azından felsefe fakültelerinde görmezden gelinmeye devam eden bir başka isim. Ancak o, Alain, Prajnanpad, Simone Weil veya Etty Hillesum'un aksine, bana her zaman eşlik etmiştir; yani gençlik dönemimden beri. *Sisifos Söyleni*, on altı ya da on yedi yaşında okuduğum ilk felse-

fe kitaplarından ve daha sonra farklı aralıklarla iki kez daha okuduğum az sayıdaki kitaptan biridir. İçerik olarak olmasa da (içeriğini daha ziyade Epikuros, Spinoza, Marx ve Freud'a borçludur) en azından başlık olarak ona gönderme yaptığımı ve kısmen de hitap ettiği kişiler kadar yer aldığı edebi tür açısından da *Mythe d'Icare* kitabıma ilham verdiğini size söylemiştim. Sonuçta her iki kitap da birbirinden çok farklıdır (benimkisi daha kalın, daha ağır, daha az değerli), ancak örnek almak isteyebileceğim bir isim olarak Camus bana ilk itici gücü vermiştir.

Özellikle *Sisifos Söyleni*'nin biçimsel başarısı (kısalığı, açıklığı, yoğunluğu) bence çok önemliydi. Ancak arka planda da Camus'ye yakın olduğumu hissediyordum ve öyle de kaldım: Hayat ve mutluluk zevkini, trajedi duygusunu, ateizmini, hümanizmini; dogmatizmi, fanatizmi ve mükemmeliyeti, dinsel veya tarihsel umut ve yanılsamaları, sosyal ve politik muhafazakârlığı reddetmesini; nihayetinde nihilizme veya hayal kırıklığına düşmeden absürd ile ve umutsuzlukla yüz yüze gelmesini önemsiyorum. Bununla birlikte, ondan daha iyi bir filozof olduğumu düşünüyorum ve bu sadece daha iyi eğitim aldığım için değil. Bana öyle geliyor ki Camus –bu bir eleştiri değil– kavramlardan çok kelimelere, felsefeden çok edebiyata, düşünceden çok hayata önem veriyor. O benden daha iyi bir yazardır, denemelerinde bile sanatçı yönü ağır basar. Ondaki çeşitlilik, yetenek, cömertlik, insanlık eşsizdir! Onu tekrar okumuyorum, ancak bir birey olarak sevmeye ve bir yazar olarak takdir etmeye devam ediyorum. Her zaman onu Sartre ile kıyaslarız. Bir filozof olarak Sartre şüphesiz daha bilgili, daha güçlü, daha kapsamlıdır. Yazar olarak ise bence eşit seviyededirler – *Bulantı* ve *Yabancı*, özellikle de iki başyapıttır. Ancak insan olarak, her ikisini de tanıdıkça (yazışmaları, farklı biyografileri yoluyla...) Camus'ye sevgim daha da arttı. Ne çekici ve baştan çıkarıcı bir adam!

Daha önce çok kısaca bahsettiğiniz bir figüre geri dönmenizi rica ediyorum: 68 kuşağındaki bazı kişiler için bir tür guru

sayılan Louis Althusser, sizin için önce Ulm Sokağı'nda büyük bir profesör, ardından bir arkadaş oldu.

– Tabii ki hemen değil, en azından kronolojik anlamda: Althusser'i hocam olmasından en az bir yıl önce, arkadaşı olmadan yıllarca önce tutkuyla okumuştum. İnanılmaz derecede popülerdi ve Komünist Parti içinde oldukça etkiliydi. Ama hepsi bu değildi. Metinlerinde beni büyüleyen şey, bilinç veya özneye karşı –kendine karşı– düşünmek adına bir çaba olarak ortaya koyduğu titizlik ve radikallikti. Bu, fenomenoloji yaklaşımımı değiştiriyordu. "Kuramsal hümanizm karşıtlığı" derdi. Bunun bir bilimselcilik ya da "kuramsalcılık" payı olmadan mümkün olamayacağını kendisi de fark etmişti. Yapısalcılık modaydı ve ne o ne de ben bundan tamamen kurtulabildik. Ama Marx'a –"epistemolojik kopuş"tan sonrakine– benzeri görülmemiş bir felsefi tutarlılık veriyordu. Bu felsefi tutarlılık çoğunlukla çok naif olan politik taahhütlerimize bir teminat veya kavramsallık havası veriyordu. Bu hem bize güven veriyor hem de bizi yüceltiyordu. Dahası, bildiğim kadarıyla Marx'ı, Hegel'den daha ziyade Spinoza'nın çizgisine yerleştiren ilk kişi de oydu. Tarihsel olarak, orada kuşkusuz tartışılabilir bazı paradokslar vardı. Fakat felsefi olarak değil. Spinoza'yı Pessel'in rehberliğinde hayranlıkla keşfetmiştim ve bu hayranlık asla bitmedi. Marksisttim. O dönemde referans olarak aldığım iki farklı düşünürü –o kadar farklıydılar ki– birbirine eklemleyebilmek benim için paha biçilemezdi.

O dönemde Althusser, o kadar şık, o kadar yoğun olan küçük *Montesquieu* kitabını, *Marx İçin* kitabını (şüphesiz onun başyapıtı olarak kalmaya devam ediyor) ve *Kapital'i Okumak*'a yaptığı katkıları yeni yayımlamıştı. Bunlar toplamda sadece birkaç yüz sayfa tutuyordu, ancak bu kısalık bile bizim gözümüzde onun değerini artırıyordu: Onun eseri bize kısa ama çok yoğun geliyordu. Elmas gibi bir düşünce, kristal gibi bir nesir. İlkinden aldığı keskinlik, yoğunluk, berraklık, o zamanın moda ifadesiyle "yapısal etki" olacak bir iç ışık... İkincisinden şeffaflık, zerafet, asla kırılgan olmayan bir şey... O hem modern, hem klasik, hem mütevazı, hem uzlaşmazdı; bilemediğim so-

ğuk ve sert bir yönü vardı, ancak bunun içsel bir ateşin sonucu olduğu hissediliyordu. Yapısalcılığın yeni giysileri altında Jansenizmin bir parçası. Marksizmin eski giysileri altında akkor gibi bir şey, kül altındaki kor gibi... Ondan etkilenmemem mümkün müydü?

Okuldaki yıllarım boyunca, izleyen şu metinler yayımlandıkları andan itibaren okudum: *Lenin ve Felsefe*, *John Lewis'e Cevap*, *Bilim Adamları için Felsefeye Giriş*, *Özeleştiri Ögeleri*, *Positions*'da tekrar yayımlanan değişik makaleleri, FKP'nin 22. kongresi üzerine olan makalesi... Althusser daha somut, daha az "kuramcı", dönemin tartışmalarına ya da mücadelelerine daha çok katılan bir imaj çiziyordu. Felsefeyi "savaş" olarak görüyor ve kendi savaşını veriyordu. "Kendi mücadelesini düşünmek" derdi. Daha çok polemik, ateşli, şevkliydi. Mantarı biraz daha ileri itme pahasına "aşırı uçları düşünme" konusunda kendisiyle gurur duyardı. Siyasal olarak, özellikle Maoizmle devam eden flörtünde onu takip edemezdim. Felsefi olarak da öyle. Düşüncesinin felsefeyi aşamalı olarak –ve böylece kendini– aşağıya çekme eğiliminde olduğunu, ilk kitaplarındaki "teorik pratiklerin teorisinden", yeni kitaplarındaki "teoride sınıf mücadelesi"ne kadar, felsefeyi daha sınırlı, daha dar bir alana doğru itip kavramsal bir çerçeve haline getirdiğini, giderek eğitme eğiliminde olduğunu görüyordum. Kendisinin de vazgeçtiği ilk formülden yana hiç nostaljim yoktu. Felsefenin yapması gereken, ister gerçek olsun isterse de sahte olsun, bilimin gelişimiyle ilgili yorum yapmaktan daha fazlasıdır. İkinci formüle gelince, bu da kabul edilemeyecek kadar yanlı ve indirgeyici görünüyordu. Sınıf mücadelesinin *Ethica* ya da *Monadoloji*'de rol oynadığını kabul ederim, fakat bundan daha önemli meseleyi görmek gerekir.

Sonuçta, Althusser'in, artık çıkışsız olduğunu söyleyebileceğimiz iki çelişkiyi keşfettiğini hissediyordum. Ancak bana başka bir şeye geçmenin zamanı gelmiş gibi görünüyordu. Neye? O sırada henüz bunu bilmiyordum, bu Marx ya da Lenin'in yeniden okunmasından çok Yunanlara veya Klasiklere dönerek şekillenecekti. Kısacası, paradoksal bir şekilde, onun öğrenci-

si olduğum yıllarda ve kendisinin "yapısalcılıkla flört" dediği ve kendisini ünlü yapan şeyden uzaklaşmaya başladığı yıllarda Althusser'den uzaklaşmaya başladım. Hocam olmuştu; artık üstadım değildi. Onu derslerinde veya ofisinde düzenli olarak görüyordum. Samimi, dikkatli, özenli davranırdı. Maspero'da yönettiği dizide Epikurosçuluk üzerine bir kitap için beni görevlendirdi. Onun güveni beni kucakladı: Daha önceden iyi bildiğim Epikuros'u (yüksek lisans tezimi onun üzerine hazırlamıştım) genel olarak Marksizmden, özelde de Althusser'den uzaklaştırma ihtimalini hissettiğim için baştan savma bir cevap verdim. Ancak Althusser en sevdiğim yazarlardan bir olarak kaldı; birçoğu benim için daha önemli diğerler yazarlar arasında... Sınırlarını daha iyi fark edip ona hayranlık duyınaya devam ediyordum (özellikle felsefe tarihinde: Ancak Marksizm dışındaki metinler hakkındaki bilgisi çoğu zaman eksiktir). Bir de o yıllarda, Althusserci olsun olmasın, felsefenin bu alanlarındaki ağırlığına çok fazla aldanmayacak kadar somut politika içindeydim.

Biz daha sonra gerçekten arkadaş olduk, karısının ölümünden birkaç yıl sonra. Sainte-Anne'dan çıkışta, kendisine bir yıl önce yazmış olduğum ve o zamana kadar cevapsız bıraktığı uzun bir mektubu bulan Althusser, gelip kendisini görmemi istedi, tabii ki bunu yaptım. Sıklıkla yinelenen duygu ve hüzün anlarından biriydi. Her zaman isteği üzerine onu evinde veya Seine-et-Marne'daki "tedavi" kliniğinde görmeye gidiyordum, burada uzun süreler kaldığı oluyordu. Artık neredeyse komşuyduk; bende öğle yemeği yediği ve uyuduğu oluyordu. Her şeyden konuşuyorduk; hayatından, çocukluğundan, tutsağı olduğunu hissettiği "annesinden", "mezar taşı gibi dediği mahkeme kararından", felsefeden ya da siyasetten de... Mutsuz ve haysiyetliydi; entelektüel olarak sağlamdı, insani olarak kırılmıştı. Boğazının düğümlendiği, tıkandığı, acı içinde felce uğradığı, neredeyse konuşamayacak, hareket edemeyecek duruma geldiği korkunç anlar oldu –"o tür durumlarda tuvalete bile gidemiyorum" derdi bana. Hemşirelere, ilaç dozlarını artırmaları için yalvardığını gördüm –başkaları ve kendisi için daha teh-

likeli hale geldiği manik bir evreye düşürmekten korktukları için hemşireler bunu yapma konusunda isteksizlik gösteriyorlardı. Diğer günlerde onu daha sakin, daha rahat ve daha özgür buluyordum. Felsefe tutkusu ona en azından bir süreliğine geri dönerdi. O, Marx'tan ziyade Spinoza'dan, Machiavelli'den, Lucretius'dan bahsederdi. Bununla birlikte bir gün, siyasetten söz ederken "komünizm" kelimesini telaffuz ettiğini duydum. Partiyi birkaç yıl önce terk etmiştim. "Hâlâ inanıyor musun?" diye sordum. "Ben inanmıyorum, Louis, o hikâye artık bitti..." dedim. Bana verdiği yanıtı asla unutmayacağım: "Komünizm sosyal ya da politik bir sistem olarak, evet, elbette bitti. Ama sadece o değil ki! Temelde, komünizm nedir? Tüm ticari ilişkilerden kurtulmuş insan ilişkileridir. Bak, seninle benim aramda: Bana satacak veya benden satın alacak hiçbir şeyin yok, benim de senden satın alacacağım ne de sana satacağım bir şeyim yok. Seninle benim aramda komünizm burada ve şimdi!" Bunu bana, esasta aynı doğruluk payıyla, halihazırda Cennet'te olduğumuzu söyleyen bir Hıristiyan gibi söylüyordu.

22 Ekim 1990'da öldüğünde *Le Monde* benden onun hakkında bir makale yazmamı istedi, tahmin edebileceğiniz bir duyguyla makaleyi o gece yazdım.[5] Ancak onun ölümünden daha ziyade on yıl önce karısının ölümü ve onu takip eden dehşet yılları beni daha çok üzmüştü. Trajedi hakkında çok şey yazdığını hatırlamıyorum. Tabiri caizse, bizzat hayatı bir trajediydi ve bu durum beni eserlerinden daha çok düşündürüyor. Tekrar okumak yerine bir referansı kontrol etmek için şu ya da bu çalışmasına baktığım olur. Kavramlarının birçoğu beni aydınlatmaya devam ediyor: kuramsal hümanizm karşıtlığı, "öznesiz ve ereksiz süreç", "yapısal nedensellik", gerekli bir yanılsama olarak ideoloji kavramı, "rastlantısal materyalizm" Bununla birlikte, "Biz kendimize hikâye anlatmayalım" dediği gibi: Ben onu her zaman, kitaplarından çok insan olarak sevgiyle anarım.

---

5 "Le maître brisé", *Le Monde*, 23 Ekim 1990. Yeniden basımı: *Le Goût de vivre et cent autres propos*, s. 16-19.

Bir başka Sorbonne profesörü ve sizi Yunanları okumaya yönlendiren arkadaşınız Marcel Conche.

– Birbirine hiç benzemeyen iki profesörle oldukça farklı iki dostluk... Althusser'le, düştüğü talihsizlik ve unutulmuşlukta, en azından kendisine uzaktan da olsa eşlik etmeden önce, şöhretinin zirvesindeyken tanıştım. Marcel Conche ile bunun tersi oldu: 1974'te onu tanıdığım zaman, yalnızca öğrencileri ve bazı meslektaşları tarafından biliniyordu. Sıklıkla tüm masraflarını kendisinin ödeyerek (kendi kurduğu ve yazar olarak sadece kendisinin olduğu Éditions de Mégare'de) bastırdığı kitapları kuşkusuz uzmanlar tarafından takdir edilirdi; ancak yankıları çok fazla olmazdı, en azından medya ve genel okur için bunu söyleyebiliriz. Küçük *Lucrèce* kitabıyla onu nasıl keşfettiğimi, sonra da 1974-1975 yılları arasında Epikurosçuluk üzerine agregasyon dersi vesilesiyle tanıştığımı daha önce size anlatmıştım. Başlangıçta benim açımdan kesinlikle saygı ve hayranlıkla dolu, onun açısından da samimiyet dolu, ama kişisel hiçbir şey içermeyen, tamamen akademik bir ilişki... Komünist Parti'ye üye değildi. Başlarda asla senli benli konuşmak istememişti. Bununla birlikte, ertesi yıl benim evrimimde önemli bir rol oynadı. Ona selam vermek ve teşekkür etmek için ekim ayında, derslerinden birinin sonunda onu görmeye gittim. Ona otobüs durağına kadar eşlik ettim. "Peki, şimdi ne yapacaksınız?" diye sordu bana, ben de ona ENS'de dördüncü yıla hakkım olduğunu, teze kaydolmayı ve Paris I'de öğretim üyesi olan ve takdir ettiğim Jean-Toussaint Desanti'nin yönetiminde "Marx'ta ideoloji kavramı" üzerine bir tez konusu sunmayı planladığımı söyledim. Böyle bir konu, belirsiz olsa bile (bir araştırmanın başlangıcında normal olduğu gibi) sadece o andaki kaygılarıma karşılık gelmiyordu, kesinlikle zamanın modasına da uygundu. Dolayısıyla, o dönemde kendisine hitap ettiğim gibi "Mösyö Conche" bana, "Bu iyi bir konu değil" dediğinde biraz şaşırdım; ona, "Neden?" diye sordum: "Çünkü asıl soru, bilgeliğe inanıp inanmadığınız..." diye yanıtladı. Buna karşı çıkacak kadar Epikuros ve Spinoza okumuştum. Sonra Conche, "Marx'ta ideoloji fikri, iyi bir konu değil!" diye tekrarladı. Bununla bir-

likte, tezden ya da konudan hemen vazgeçmedim. Ancak bu durum birkaç ay sonra tez konumu değiştirmemi de kısmen açıklıyor (Marx okumaları da katkıda bulunmuştur).

Sonrasında öğretmenlik yapmak için ayrıldım. Önce Landrecies'de iki yıl, daha sonra da Auxerre'de aynı süre boyunca öğretmenlik yaptım. Eylül 1981'den itibaren Melun'daki Seine-et-Marne École normale d'instituteurs'de devam ettim. O yıllarda Écoles Normale'lerle ilgili birtakım dedikodular dolaşıyordu. Bu okullardaki iş yükünün liselerdekinden daha hafif olduğu gerekçesiyle bunların kaldırılacağı ya da üniversitelere bağlanacağı yönündeydi bu dedikodular. Dolayısıyla, gerekirse orada kalmak için bir doktora tezi yazmak gerekiyordu. *Le Mythe d'Icare*'ı bitirmek üzereydim. Bazı değişiklikler yapılarak, akla yatkın bir tez hazırlanabilir diye düşündüm. Ancak hangi profesörün danışmanlığında? Aklıma Marcel Conche'dan başkası gelmiyordu. Ancak onunla da altı ya da yedi yıldır hiç görüşmemiştim. Ancak üniversite alışkanlıklarına kıyasla benimki gibi alışılmadık bir çalışmayı kabul edebilecek kişi ancak Marcel Conche olabilirdi. Sonunda ona, zamanımızın materyalist bilgeliğiyle ilgili olarak üç yüz sayfalık bir kitabı bitirdiğimi açıklayan bir mektup yazdım. Daktilo edilmiş bir şekilde bu çalışmayı kendisine göndermeyi ve –bu çalışmayı doktora tezine dönüştürmek için– yapmamı önerdiği tüm değişiklikleri yapmayı önererek... Marcel Conche, daha önce yazmış olduğum şeyin (oysa kendisine onun bir satırını bile göndermemiştim) oldukça yeterli olduğu ve bu nedenle tezimi daha fazla gecikmeksizin savunmam gerektiği şeklinde bir yanıt verdi. Benzersiz bir güven alameti! Bana bir savunma tarihi belirlemeleri için Sorbonne'a gittim, ancak idari formaliteleri hesap etmemişim. İdeoloji kavramıyla ilgili daha önceki tez sürem dolduğu için kaydım silinmişti. "Önce resmen kayıt olmalısınız, önümüzdeki yıldan önce savunamazsınız" şeklinde bir açıklama yapıldı. "Ocak 1983'te Hélène Védrine, Robert Misrahi ve tabii ki Marcel Conche'dan oluşan jüri önünde tezimi savundum. "Materyalist Bilgeliğin Unsurları" başlıklı tez, korktuğumun aksine, üniversite kanonuna dahil olmaması nedeniyle

çok beğenildi. Marcel Conche'un desteğiyle, Kasım 1984'te Paris I Üniversitesi'ne asistan seçildim ve birkaç yıl sonra da doçent oldum. İlk önce École normale d'instituteurs'de kalmamı sağlamak için yapılan bu sözde tez, oradan ayrılmamı ve neredeyse vazgeçtiğim bir üst okula erişmemi sağladı. Bu, mesleki hayatımda, Marcel Conche'a borçlu olduğum önemli bir değişiklik oldu: Ona duyduğum saygı ve hayranlığa şükran eklendi.

Dolayısıyla önce meslektaş, sonra da yavaş yavaş arkadaş olduk. Lüksemburg yakınlarındaki Rostand'da sıklıkla öğle yemeği yerdik. Bir gün bana, "Benden çok daha genç olduğunuzu biliyorum, ama birbirimizi uzun zamandır tanıyoruz, belki de birbirimize isimlerimizle hitap edebiliriz" dedi. Bu ilk başta bana zor geldi, ancak daha sonra alıştım. Fakat konuşma esnasında o senli benli konuşsa da ona asla bu şekilde hitap etmeyi başaramadım. Hocam, ya da daha doğru bir tabirle "danışmanım" olarak kaldı.

Sonra kitapları var. 1964'teki takdire şayan küçük *Montaigne*, 1967'de *Lucrèce* [Lucretius], 1973'te *Pyrrhon*, *La Mort et la pensée* [Ölüm ve Düşünce, 1974], *L'Orientation philosophique* [Felsefi Yönelim, 1974], Epikuros'un *Mektuplar ve Maksimler* kitabının kendisi tarafından yapılan eşsiz edisyonu (1977), *Temps et destin* [Zaman ve Kader, 1980], *Le Fondement de la morale* [Ahlâkın Temeli, 1982]... Felsefe tarihçisi olarak en iyilerden biridir. Ama aynı zamanda, kişisel, iddialı ve özgün bir düşüncesi vardır. O, zamanın modasından çok uzaktı. Onu okumaya razı olan arkadaşlarım –Althusser dahil– onu arkaik bulurlardı. Ben öyle düşünmüyordum: Onun zamansızlığı, sonunda farklı bir tarzda felsefe yapma zamanının geldiği konusunda beni ikna etmişti; bu son otuz-kırk yıldır felsefe alanında yayımlananlardan daha ziyade eskileri ya da klasikleri model alarak felsefe yapma şeklinde olacaktı. Biraz tanınır tanınmaz, onu tanıtmaya koyuldum. Bazen şu ya da bu kitabını basında tanıtıyordum, bazen de PUF yayın direktörüne onun eserlerinin büyük kısmının bu muhteşem yayınevinde yayımlanması için öneri getiriyordum (ki Michel Prigent bunu hemen kabul etmişti). Bunun sonucunda şu kitapları o yayınevinde yayımlandı: *Hérac-*

lite [Heraklitos, 1986], *Orientation philosophique* [Felsefi Yönelim] kitabının yeniden basımı (benden önsöz yazmamı istedi), *Anaximandre* [Anaksimandros, 1991], *Parménide* [Parmenides, 1996], bu arada *Analyse de l'amour*'dan [Aşkın Analizi, 1997] başlayıp son derece güzel bir isimle yayımlanan *Journal étrange*'ının [Tuhaf Günlük] birçok cildine kadar, onun daha kişisel eserlerini de unutmamak gerekir.

Haklısınız, ondan öğrendiğim şey, her şeyden önce, Yunanları okuma ve onlara sürekli olarak geri dönme tarzıdır. Onun Epikuros hakkındaki kitabı yaklaşık kırk yıldır hep yanımdadır. *Héraclite* ve *Parménide* kitapları, gelişmemde ve ilerlememde önemli rol oynamışlardır. Bu iki yazar hemen hemen daima birbiriyle karşılaştırılır; bir yanda oluş, diğer tarafta varoluş (sanki oluş hali bir varoluş değilmiş gibi ya da varlık asla değişmezmiş gibi). Ancak Marcel bu bakış açısını değiştirdi: Sakin bir şekilde bu iki düşüncenin aynı madalyonun iki yüzü olduğunu, aynı gerçeğe giden iki farklı yol olduğunu açıkladı. Bunlardan birincisi bizzat varlık (Parmenides'teki "vardır" ifadesi) ve bizzat oluş (Heraklitos'un "her şey değişiyor" ifadesi), bu ikisini bir yapar. Örneğin, Parmenides'in bu ünlü fragmanını anabiliriz: "Ne bir zamanlar vardı, ne de gelecekte olacaktır; çünkü şimdiki zamanda her şey bir ve devam eden bir bütündür."

Çoğu yorumcu, bunda değişimi tümüyle devreden çıkaran, değişmezliğe dair bir düşünce görür –dolayısıyla Heraklitos'un tam tersi. Durum asla bu değil, der Marcel Conche. Parmenides'in düşüncesi, Heraklitos'a karşı gelmekten çok onun "iki yönlü radikalleştirilmesidir": evrensel akış teorisinin radikalleştirilmesi (dünyanın kendisi de dahil), sonsuzluğun radikalleştirilmesi (sonsuzluk artık bitimsiz, Heraklitos'taki gibi bitmeyen bir zaman değil, varlığın ebedi şimdiki zamanıdır). "Şimdi varolan sürekli olarak değişiyor." Bir "açıklık ve kabul" olan "Varlık" ise devam ediyor. İşte değişmezliğin çok uzağında ve Heraklitosçu oluşun çok yakınındayız. Hiçbir şey varlığına nazaran değişmez, hiçbir şey değişmeksizin var olamaz – hatta dünyanın kendisi bile. Durağan hiçbir şey yoktur; ama

durağan olmayan da hiçbir şey yoktur. "Var olmak", bir olayı (bir şeyi değil) gösteren bir fiildir (bir isim değildir). Dolayısıyla, onun ancak her şeyin değiştiği ve sabit kaldığı şimdiki zaman için anlamı vardır. Marcel Conche'un *Parménide* kitabından şu alıntıyı yapalım: "Her şey geçer; ancak varlık geçmez: Varlığın şimdiki zamanı eşsizdir. [...] Bu 'şimdi', geçici midir? Açıkçası değil, çünkü zaman zihinsel bir şeydir. Varlık ebedi olarak *vardır* –ebedi olan bir şimdi içinde..."

Böylece, şimdiki zamandaki oluş ve varlık, zaman ve sonsuzluk gibi bir bütünün iki parçasıdır. En azından, bu okumalardan çıkardığım sonuç budur –tabii her zaman Conche'la uyumlu değildir. Heraklitos ve Parmenides, aynı mücadele! Birkaç yıl sonra yayımladığım *L'Être-Temps* kitabımı neden Marcel Conche'a ithaf ettiğimi anlıyorsunuz: Varlık ile oluşun, zaman ile sonsuzluğun birliği, bunlar tam da düşünmeye çalıştığım şeylerdir.

Bu, Marcel'le benim daima mutabık olduğumuz anlamına gelmez. Mutabık olmak için daha fazlası gerekir. Zaman veya sonsuzluk, hakikat, özgür irade (dolayısıyla ahlâk), (daima inkâr ettiği) materyalizm ve hatta Montaigne konularında yazılı olarak olsun, sözlü olarak olsun otuz yıldır tartıştığımız birçok fikir ayrılığımız vardır. Ancak bu bile, kendi felsefemi oluşturmam konusunda bana yardımcı oldu. Ben Marcel Conche'un öğrencisiyim, çünkü zamanında öğrencisi oldum. Ancak asla çömezi olmadım. Gerçek üstatlar böyledir; onlar kendiniz olmanıza yardım ederler. Marcel, bu bakış açısıyla, tüm yaşayan üstatlarımın (dolayısıyla Epikuros, Montaigne ve Spinoza'yı bir kenara bıraktığımızda) şüphesiz en değerlisidir.

Ve nihayet kendinizi çok yakın hissettiğiniz, her zaman değerli, derin ve eğlenceli Clément Rosset...

– Evet, bu yakınlık, bunu fark ettiğimizde ikimizi de şaşırttı. Rosset'nin varlığını, hiç gözükmediği bir televizyon stüdyosunda keşfettim. Daha önce size bahsettiğim, katıldığım "Yanıt Hakkı" isimli ilk programdı, *Le Mythe d'Icare*'ı beğenen Michel Polac, üslubumu son derece yakın bulduğu Clément Rosset'ye

hiç atıfta bulunmadığıma şaşırdığını söylemişti. Rosset'nin adını o zamanlar duymamıştım. "Okumadım" diye yanıtladım. "Okumalıydınız!" diye homurdandı Polac. Bunu izleyen aylarda onu da yaptım. Prajnanpad'la olan şeyin aynısı gerçekleşti: Öngörülemeyen ve herhangi bir etkiden bağımsız olan bir karşılaşmayı, yakınlığı keşfetmek oldukça çarpıcıydı. Yazdıklarımdan bazılarını, belki de Polac'ın tavsiyesi üzerine Clément Rosset'ye gönderdiğimde bana aynı sürprizi yaptı ve "Bu inanılmaz!" yanıtını verdi.

Birkaç yıl sonra, Michel Polac bana, başka bir programa katılmayı teklif etti; bu sefer tümüyle *La Force majeure*'ün [Mucbir Sebep] yazarına adanmış bir programdı. Bu kitabın yazarı programın ana konuğuydu ve stüdyoda hazırdı. Polac canlı yayında benden Rosset'nin düşüncesini kısaca anlatmamı istedi. Samimiyetle, söylediğim hiçbir şeyi hatırlamıyorum, ama Clément, söylediklerime çok memnun olmuştu: "Harika, bir gün felsefemin ne olduğunu unutursam, artık önemli olan şeylerin mükemmel bir şekilde özetlendiği bir video kaydına sahip olduğumu biliyorum" demişti.

Gerçeklik konusunda, onun öznelliği ("garipliği") konusunda, kendine bir kopya (kendinde bir şey, bir İde, bir ideal...) icat etmeyi reddetme konusunda, anlam konusunda, umudun eleştirisi konusunda, trajedi ya da sevinç konusunda Rosset'ye çok yakın olduğumdan onun düşüncesine girmekte hiç zorlanmadım. Nietzsche'yi Spinoza'dan ayıran şey dışında bizi ayıran bir şey olmadı. Ancak bu da hem önemli (ahlâk, bilgelik, bilgi, sonsuzluk...) hem de (geri kalan her şeyde) ikincildir. Dahası Clément'ın Nietzscheciliği –*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den ziyade *Şen Bilim*'e odaklanır– düşünülebileceğinden daha sempatiktir: Ben de bu Nietzsche'ye kendimi daha yakın hissederim.

Sonra bir de bahsettiğiniz şey var: Rosset'nin zerafeti, mizahı, sadeliği, hafiflik ve derinlik karışımı, çenebazlık ve alçakgönüllülük karışımı, iğneli sözleriyle nezaketin bileşimi... Bütün bunlar muhteşem olduğu yazma konusunda gerçektir. Hiçbir şeyin ağır veya gösterişe kaçmadığı, jargon veya ukalalığın olmadığı güzel bir dili vardır. Ne parlak ve vurgulu bir düşünce!

Tüm felsefe tarihindeki en güzel kitaplardan ikisini (o tuhaf *Le Monde et ses remèdes* [Dünya ve Onun Çareleri] ve *Le Réel: Traité de l'idiotie* [Gerçek: Ahmaklık Hakkında]) ve özellikle son elli yılda felsefede yayımlanan en güzel kitaplardan pek çoğunu Rosset'ye borçluyuz. Her halükârda konuşması için de aynı şey geçerlidir. Clément bir ukalanın ya da bir gösterişçinin tam tersidir. Onda sohbet, anekdot, mizah ve arkadaşlık duygusu vardır. Nihayetinde o da –yemeyi içmeyi çok sever– birlikte öğle yemeği yeme şansı yakaladığım en keyifli konuklardan biridir. Nadiren birbirimizi görüyoruz, buna üzülüyorum; ama kendi adıma daima zevkle ve hatta heyecanla geçer buluşmalarımız. Onun hakkında Nietzsche'nin Montaigne için yazdıklarına yakın şeyler söylemek isterim: Böyle bir adamın varlığı, bu çağda yaşamanın keyfini artırmıştır.

Az önce Rosset'nin çok sevdiği, ama sizin pek hoşunuza gitmeyen Nietzsche'den bahsettiniz. *Zerdüşt*'ün yazarı, sizin için bir anti-üstat mıdır?

– Mesele bundan daha karmaşık. Nietzsche'nin dehası tartışılmaz. Kitaplarından hiçbirini, etkisi altında kalmadan, sarsılmadan, sürüklenmeden karıştırmak olanaksızdır. O, hayran olduğu Pascal ile kıyaslanabilecek tek filozoftur. Kuvveti, tarzı, derinliği muhteşemdir. Nietzsche, Montaigne'den bu yana hiçbir düşünürde olmadığı kadar felsefe ve edebiyatı uzlaştırmaya katkıda bulunmuştur. Bu konuda onu ne kadar takdir etsek az. Clément Rosset gibi, *Şen Bilim*'i *Zerdüşt*'e tercih ederim; ancak nihayetinde bunların iki büyük başyapıt olduğu açıktır, bunları yeniden ele almaktan kaçamayız. Üst-insan ya da ebedi dönüş temaları daima beni kararsız bırakır. Ayrıca, Nietzschecilerin çoğu günümüzde onda yalnızca mecazları veya düşünce deneylerini görme eğilimindedir. Eleştirel ya da seçici güçleri gerçektir. Sonra öte-dünyaların yıkımı; hıncın, nihilizmin analizi; varoluşun trajik kavranışı; spekülasyonun, sistemlerin (bazen peşin hükümlü ama sağlam ve vurucu), tüm bu düşüncelerin taşıdığı çileciliğin ve ölümcül idealin eleştirisi vardır. Sonuçta ve her şeyden önemlisi, en tanıdık doğrularımızın pek ço-

ğunun sorgulanması söz konusudur: öznenin, bilincin, özgür iradenin ve ahlâkın sözümona şeffaflıkları... Ricoeur'ün dediği gibi Nietzsche, Freud ve Marx ile birlikte "şüphenin ustaları" arasında yer alır. O zamana kadar düşüncenin temeli gibi görünen şeyleri (istisnalar olsa bile: Montaigne, Spinoza, Hume) sorgulamayı bize öğretir: özne, bilinç, akıl, İyi ve Kötü, Doğru ve Yanlış... O, putları yıkar. Onlarda, fizyolojik veya duygusal kökeniyle değeri belirleyen semptomları görmeyi bize öğretir – bu, "soykütüğü" dediği ilkedir. Yorum, bilgiye üstündür; tıpkı anlamın hakikate üstün olması gibi. Kimse Nietzsche taraftarı olmak zorunda değildir, ben de kesinlikle değilim. Fakat günümüzde onun düşünceleriyle karşılaşmaksızın felsefe yapmak zordur. Nietzsche, bence modern zamanların en büyük sofistidir, antik dönemdeki Protagoras gibi. Bu kesinlikle bir eleştiri değil. Felsefenin, en uca gitmek için daima sofistlere ihtiyacı olmuştur.

Öze gelince, Nietzsche ile mutabık olduğum hususlar ayrıldığım noktalardan çok daha fazladır. Zaten ikinci bölümde de bahsetmiştim, ancak bunu tekrar ifade etmek gerekiyor. Nietzsche'nin retlerinin çoğunu paylaşıyorum: aşkınlık ve idealizmi reddini, ama aynı zamanda pozitivizmi, nihilizmi ve korkaklığı reddini de... Özgür irade üzerine yaptığı eleştiriler gibi ondan kaynaklanan ve mutlak olduğunu iddia eden her türlü ahlâkla ilgili eleştirilerini onaylıyorum. Yalnızca düşünmek için değil, yaşama hizmet edecek bir felsefeyle ilgili taleplerini de kabul ediyorum; ki bu, bundan başka herhangi bir dünya, kendisi dışında başka bir ödül olmaksızın, "trajik", "olumlayıcı", "yaratıcı" bir etiğe varan bir felsefedir. Onun gibi, bazen de onunla birlikte özneye karşı düşünmeye, yanılsamaları açığa çıkarmaya çalışıyorum. Onunla aynı rakiplere sahibim (Platon, Descartes, Kant) ve sıklıkla aynı kişilere hayranlık duyuyorum (Montaigne, Spinoza, Pascal). Ayrıca, Nietzsche gibi, en azından olgunluk çağının Nietzschesi gibi, Wagner ve Wagner taraftarlarından nefret ederim ve "Mozart'ın neşeli, hevesli, sevecen dehası"ndan daha güzel şey tanımam.

Ve onun gibi "Tanrı öldü" diye düşünüyorsunuz...

– Tabii ki ifade düz anlamıyla alınmamalıdır. Tanrı'nın varlığı durumunda, Nietzsche onun ilkesel olarak ölümsüz olduğunu inkâr etmez. Şayet Tanrı yoksa nasıl ölümlü olabilir ki? Tanrı'nın ölümünden bahsetmek ona inanmanın imkânsız hale geleceği anlamına gelmez: Nietzsche'nin yaşadığı dönemde inananlar çoğunluktaydı ve bugün de ateistlerden çok daha fazla sayıda olmaya devam ediyorlar. Aksine, her zaman, bireysel olarak Tanrı'ya inanabiliriz, ama onunla toplumsal olarak iletişim kuramayız: Toplumumuz artık birleşmeyi dinsel inanç üzerine oturtamıyor ya da o inançta bir uygarlığın beslenme araçlarını bulamıyor. İki aşamalı olarak gerçekleşen nihilizmin zaferi buradan gelir: Tüm değerleri Tanrı'da yoğunlaştırdıktan sonra (bu da gerçek dünyayı değersiz kılar: idealist veya dinsel nihilizm), Tanrı çekildiği zaman, artık değersiz, boş ve absürd bir dünya kalır (ikiye katlanan bir nihilizm: Tanrı'nın ölümü ve "yüksek değerlerin" değer kaybı). Din ve nihilizm birbirinden ayrılmaz. Bunlar gerçekliğe hayır demenin iki yoludur. Nietzsche bize evet demeyi öğretir!

Güç istencinden bahsetmediniz...

– Çünkü bu kavram bana korkunç derecede belirsiz görünüyor. Nietzsche için güç istenci, hayatın özüdür; hayatın özü korunmak ya da "varlığı içinde yaşayıp gitmek" yerine (Spinoza veya Schopenhauer'de olduğu gibi) büyümek ve hâkim olmak eğilimindedir. Deleuze, Nietzsche'de güç istencinin almak değil yaratmak ya da vermek olduğunu düşünmeye alıştırdı: "Güç, istencin istediği şey değildir; o istençte görmek istediği şeydir." Kuşkusuz bu kısmen doğrudur. Ancak Nietzsche'nin metinleri, güç istencini bu tek boyuta indirgemeyi yasaklar. Örneğin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabında şöyle der: "Yaşamak *temelde* yabancı ve zayıf olanı yoksun bırakmak, yaralamak, boyun eğdirmek, onu ezmek, ona kendi formlarımızı empoze etmek, onu içermek ve sömürmektir." Bu ifadeler Spinozacı özün (*conatus*) işlevsel karşılığıdır (her varlığın varlığını sürdürebilme çabasıdır), ancak iradeyi akıldan daha yüksek,

gücü hayattan daha yüksek kılmaktadır –dolayısıyla sonuç olarak, güç istenci bilgelikten daha üst bir konumda olmaktadır. Spinoza, bu üç noktada, bana daha çok uyan zıt yönde tercihler yapmıştır.

Ama her ikisi de rölativisttir.

– Gerçekten de, en azından değerler söz konusu olduğunda bu böyledir (çünkü Spinoza hakikatle ilgili olarak rölativist değildir). Her ikisi de, ahlâksal mutlakçılık olarak adlandırılabilecek şeyin en büyük savunuculardandır ve Platon'da –ya da Kant'ta başka bir anlamda– gördüğümüz gibi objektif, mutlak ve ebedi değerlerin var olduğuna inanmamızı sağlarlar. Benim Nietzsche'ye en yakın olduğum yer gibi onun da Spinoza'ya en yakın olduğu yer burasıdır. Fakat Spinoza, asla "tüm değerleri devirmek" ve özellikle de Yahudi-Hıristiyan değerleri devirmek gibi bir iddiada bulunmamıştır, keza ben de...

Bu sizin Nietzsche'yle olan ana uyuşmazlığınız mı?

– Başlıcalarından biri budur. Nietzsche ile olan temel uyuşmazlıklarım nihai olarak yalnızca üç noktayla ilgilidir: onun ahlâkı reddetmesi, aynı zamanda, irrasyonalizmi ve estetizmi. Nietzsche'nin hatası, bence rölativizmi yalnızca Spinoza'nın yaptığı gibi değerlere değil, aynı zamanda kendisi için artık bir başka değer olmayan hakikat için de geçerli kılmasıdır. Bu düşünceyi sofizme çeker. Hakikat yoksa, Nietzsche'nin yazdığı gibi, "her şey yalansa", her şeyin doğru ya da nafile olduğunu düşünebiliriz! Dolayısıyla Nietzsche'den ziyade Spinoza'yı seçtim: Değer, geçerli olabilmek için bize ihtiyaç duyar; doğru olmak için hakikate değil! Ahlâk konusunda aynı seçimi yaptım. Nietzsche, Yahudi-Hıristiyan ahlâkının tüm değerlerini devirdiğini iddia eder; ben tam aksine, Spinoza gibi bunların çoğuna sadık kalmaya çalışıyorum –mutlak olduklarından değil, fakat insanlık, adalet ve sevgi arzumuza uymaları nedeniyle. Nihayet üçüncü uyuşmazlık noktası estetikle ilgilidir. İyinin ve kötünün ötesinde (ahlâkın reddi) yaşamak ve hakikat ile hatanın ötesinde düşünmek (irrasyonalizm) istiyorsak, nihilizden kaç-

mak için sadece sanat kalır, ancak sanat Nietzsche tarafından bir yanılsamaya indirgenmiştir ("Yanılsamaya hizmet eden bir sanat, işte bizim ibadetimiz!"). Ben buna inanmıyorum. Ben sanatın bir "tatlı yalan" yerine bir hakikatin kutlaması olmasını isterim. Bana öyle görünüyor ki, bu klasikçi zihniyettir: Hakikatin hizmetinde sanat, işte bizim ibadetimiz! Bununla birlikte yanılsamalar var olmaya devam edecektir. Ancak bu yanılsamalar kutlanmaktan ziyade deneyimlenecektir. Hayatını bir sanat eserine dönüştürmek mi? Bu, sanat hakkında yanılmak ve hayat hakkında yalan söylemektir.

Naziler Nietzsche'yi benimsemişlerdi. Sizce bu meşru muydu?

– Ne meşru, ne de kesinlikle keyfî bir seçimdi bu. Nietzsche bir Nazi miydi? Tabii ki hayır; ayrıca, bunama hastalığından sonra 1900 yılında öldü. Hitler o sırada henüz on bir yaşındaydı. Ancak Nazilerin neden Nietzsche'yi bir öncü olarak gördüklerini açıklamak gerekir. Nietzsche taraftarlarının çoğu, özellikle Fransa'da, bunun tam bir çelişki olduğuna inanmamızı isterler. Bu kadar basit değil. Örneğin, *Deccal*'deki şu paragrafı düşünün: "Zayıflar ve başarısızlar ölmelidir: *Bizim* insan sevgimizin ilk ilkesi budur. Onların ortadan yok olmalarına yardımcı olalım!" Ya da aynı eserdeki şu ifadelere bakın: "Polonya Yahudileri kadar az sayıdaki 'ilk Hıristiyanlar'larla görüşüyorduk: Bu onları sadece azarlama ihtiyacımız olduğu için değil, bunu söylemeye bile gerek yok... Her ikisi de kötü kokuyordu." *Ahlâkın Soykütüğü* kitabındaki, "av ve zafer arayışı içindeki mükemmel kaba sarışın" methiyesine ne diyebiliriz? Bu, Nietzsche'nin muhtemelen Nazilerden nefret edeceği gibi Yahudi karşıtlarından da nefret etmesini engellemezdi. Fakat Nietzsche demokratları, sosyalistleri, feministleri ve ilerlemecileri de sevmiyordu. *Zerdüşt*'ün dördüncü kitabından son bir alıntı: "Kadın tıynetli erkekler, köle oğulları ve özellikle karışık ırk, şimdi bunlar insanlığın kaderini ele geçirmek istiyorlar –ne iğrenç, ne iğrenç, ne iğrenç!" Kısacası, Nietzsche bir Nazi değildi, ancak Nazilerin onun doktrinini benimsemeleri tesadüf değildir. Yankeleviç, Nazizmin "Nietzsche'nin izini

taşıması"[6] konusunda dehşete kapılmıştı. Onu tamamen haksız çıkarmak zordur.

Tercih ettiğiniz Nietzsche cümlesi?

– Beni etkileyen veya aydınlatan çok cümlesi vardır. Ancak *Şen Bilim*'deki diyalog ya da soru-cevap şeklindeki şu üç özdeyişi özellikle beğenirim: "Kime kötü diyorsun? –Daima utandırmak isteyene." "En insani olduğunu düşündüğün şey nedir? –Birini utanç duymaktan kurtarmak." "Ele geçirilen özgürlüğün mührü nedir? –Artık kendinden utanmamaktır." Bununla birlikte Spinoza'nın söylediği gibi, "erdem olmayan" utanç, halinden memnun bir pisliğin vicdanından iyidir. Burada, *Ahlâkın Soykütüğü*'nün dördüncü kitabına bakınız. Spinoza'nın benzer tezleri desteklerken bile neden Nietzsche'den daha aydınlatıcı olduğunu anlayacaksınız!

6 V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, Seuil, Paris, 1986, s. 52.

4

"Mutluluktan Bahsedenler..."

Mutluluk sorununu felsefenin kalbine yerleştirerek, eski gelenekle bağlarınızı yenilemiş ve çağdaş düşünürlerin pek çoğuyla farkınızı ortaya koymuş oluyorsunuz. Heidegger'i veya Sartre'ı, Deleuze'ü veya Derrida'yı düşünün. Mutluluk fikri bu düşünürler için değersiz olmasa da açıkçası temel değildir. Onlarla birlikte, felsefe kendine başka görevler biçmiştir: varlığı, varoluşu düşünme, kavramlar yaratma, yıkma... Siz (*Mutlu Olma Sanatı*'nın yazarı) Alain'e ya da Pierre Hadot'ya çok yakınsınız (Hadot'ya göre felsefe her şeyden önce bir yaşam şekli, manevi bir egzersizdir. Hadot ayrıca modern düşüncenin aşırı "kurgusal" yönelimini kınar).

– Felsefenin "kalbine" mutluluk sorununu gerçekten koydum mu? Ben bundan pek emin değilim. Her neyse, benim ilk meselem bu değildi. İlk kitabım olan *Du corps*'daki aforizmalar, on iki bölümde sunulmaktaydı: Sadece bir tanesi, üçüncüsü, –tamamıyla olmasa da– mutluluğa ayrılmıştı. Oysa metafiziğe (din ve ateizm, materyalizm ve spiritüalizm, determinizm ve özgürlük, ölüm ve sonluluk), ahlâka ve etiğe (dolayısıyla da özgür irade ve değer/hakikat ayrışmasına) ayrılmış birçok bölüm vardı; tamamen estetiğe ya da siyasete ayrılmış bölümlerden de bahsetmiyorum. Bu, burada veya orada "mutluluk" söz-

cüğünün görünmesini engellemedi, ancak benim ne ilk ne de temel endişem buydu.

Aynı şey, beş bölümden oluşan *Traité du désespoir et de la béatitude* kitabım için de geçerlidir: İlki benlikle, ikincisi siyasetle, üçüncüsü sanatla, dördüncü ahlâkla, sonuncusu metafizik ve anlam meselesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bunda mutlulukla ilgili bölüm yoktur. Kuşkusuz konu önsözde, girişte ve sonuç bölümünde ele alınmıştır, ancak etraflıca ele alınmış değildir. Ayrıca, girişinin ilk sayfalarından başlayarak bu kitabı yazmaya nasıl başladığımı çok iyi hatırlıyorum. Onları tekrar okuyun: Orada sadece ikincil olarak ve tezat bir şekilde görünen mutluluktan ziyade umutsuzluk, yalnızlık ve can sıkıntısı olduğunu göreceksiniz. Başlıkta, Spinoza'dan almaya cesaret ettiğim muazzam "ebedi saadet [*béatitude*]" sözcüğünün yer aldığını söyleyeceksiniz. Olsun. Ancak ebedi saadet mutluluk değildir, ona geri döneceğim ve başlık da kitap değildir.

Kısacası, bu imgede bana bir "mutluluk filozofu" yaftası yapıştırmak isteyen bir yanlış anlama mevcuttur. O dönemde etkili ve çenesi kuvvetli gazeteci Dominique-Antoine Grisoni'nin televizyon stüdyosunda benimle ilgili konuştuğunu hatırlıyorum (1984'te Michel Polac'ın yaptığı o yayın esnasında olduğunu zannediyorum): "O, mutlu olduğunu kanıtlamalı!" İki kere aptalcaydı: Birincisi, çünkü hiçbir mutluluğun kanıtı yoktur; ikincisi, çünkü ben hiçbir zaman mutlu olduğumu asla söylemedim ve o sırada da mutlu değildim. Birkaç yıl sonra, 1989'da yayımlanan *Une éducation philosophique* başlıklı bir makale derlemesinde "Qui parle de bonheur..." [Mutluluktan Bahsedenler] başlıklı bir bölümde (sonuncusu ve asla en uzunu değil) mutlulukla ilgili metinleri grupladım. Aynı başlığı bu bölüm için size önerdim. Elbette, ilerleyen sayfalarda da anlatıldığı gibi, Jean Ferrat tarafından popüler hale getirilmiş olan Aragon'un ünlü şiirine bir gönderme vardı: "Mutluluktan söz edenlerin çoğu zaman hüzünlü gözleri vardır..."

Bu yanlış anlamayı nasıl açıklamak gerekir? Her şeyden önce, ender rastlanan bir durum olduğu için. Neredeyse tüm filozoflar, yarım yüzyıldır mutluluktan söz etmedikleri için, bun-

lardan oldukça genç birinin buna cesaret etmesi, olumlu ya da olumsuz olarak şaşırttı insanları; bazen medyanın da yardımıyla bu bir olay haline getirildi.

Ardından esasa dair sebeple açıklayabiliriz: Platon, Aristoteles ve Sokrates'ten bu yana tüm Yunanlar gibi, aynı zamanda Pascal, Spinoza veya Kant gibi mutluluk meselesinin, felsefenin nesnelerinden biri olduğunu düşünüyordum ve hâlâ da öyle düşünüyorum. Bu sorunun, bu nesnelerin mutlaka en önemlisi olması nedeniyle değil (Epikuros'ta bu şekilde olmasına rağmen), felsefenin bir taraftan içeriğini ve fonksiyonunu eksiltmeksizin bu konu ortadan kaldırılamayacağı için bu şekilde düşünüyorum. Bu açıdan benim için önemli olan şey, mutluluktan ziyade bilgeliktir. Bana iki kavramın ilişkili olduğunu söyleyeceksiniz. Kuşkusuz öyledir. Ancak bu, onların eşanlamlı olmalarını gerektirmez. Her türlü mutluluk bilgece değildir ve her bilge insan mutlu değildir (bazıları bunu iddia eder, ancak ben hiç inanmam).

Son olarak editoryal bir sebep de vardı. *Mythe d'Icare*'ın başarısından sonra genel kamuoyuna yönelik olarak bana birçok konferans teklifi geldi. Ama bir ya da iki saatte üç yüz sayfalık kitabı (hatta ikinci ciltle altı yüz sayfa) nasıl özetleyebilirdim? Baştan itibaren, özellikle pedagojik sebeplerle, konferansımı mutluluk ve umutsuzluk fikirlerine odaklamaya çalıştım. Bu bana bilgelik ve felsefeden konuşmanın uygun bir yolu olarak görünüyordu. Onlarca defa verdiğim bu konferans, bir gün yeni kurduğu küçük yayınevinde ("Pleins Feux") bunu yayımlamak isteyen, genç felsefe profesörü Didier Perigois tarafından kaydedilmiş ve kopyalanmıştı. Kabul ettim –tabii ki metni okumak ve düzeltmek şartıyla. Bunun sonucunda, okuması kolay, küçük bir kitap ortaya çıktı: *Le bonheur, désespérément* [Mutluluk, Umutsuzca]. Siz bunu okudunuz sanırım. Bu kitabın, Pascal Bruckner'in, *L'Euphorie perpétuelle*'de [Sozsuz Rahatlık] sözümona bu "mutlu olma görevi"ni ya da daima ve mükemmel olarak mutlu olma dileğini –tabii ki gerçekleşemez– hünerli bir şekilde kınamaktan çok uzak olduğunu biliyorsunuz! Ancak burada mutluluğa değiniyordum ve bu kez bu sunumu-

mun kalbini oluşturuyordu. Yayımlandığı tarihte hiçbir gazetenin tek bir satır dahi ayırmadığı bu küçük kitap, kısa süre sonra yayıncılar arasında dendiği gibi çoksatan bir kitap haline geldi: On beş yıldan bu yana her yıl yaklaşık on bin kopya satıyor. Ve en kısa ve en kolay kitap benimki olduğundan, –özellikle daha az entelektüel magazin dergileriyle– yetinmeme ve hatta bana "mutluluk filozofu" gibi yeterince gülünç bir unvan yakıştırılmasına elverişli de oldu!

Alain ve Pierre Hadot'ya gelince, bence onlar benim gibidir: Mutluluğa bilgelikten daha az kafa yorarlar ve bilgeliğe de hayattan daha az! Bundan dolayı onlar gerçekten filozoftur, kendi tarzlarında bilgedirler... Ayrıca, Alain, haksız olarak "mutlu olma görevinden" bahsetmişse de, bunu diğer metinlerde çoğunlukla düzeltmiştir. Mutluluk konusunda, sıklıkla aktardığım bir cümlede önemli olanı söylemiştir: "Mutluluk, onu aramayanlara gelen bir ödüldür." Birinci formülü ("mutlu olmak" görevi) ikinciyle uzlaştırmaya kalkarsak, mutluluğu aramamak bir görevdir dememiz gerekirdi –ki bu da aşırı olur, ancak kendi mutluluğunu mutlak bir öncelik haline getirmek kadar değil!

Mutluluk konusunda benimle onlarca defa röportaj yapıldı – ki şimdi sıklıkla reddediyorum, çünkü konu beni sıkmaya başladı. En yaygın soru: "Nasıl mutlu olunur?" Buna şu şekilde cevap vermeyi alışkanlık haline getirdim: Mutlu olmak o kadar da önemli mi? Başka öncelikleriniz, başka endişeleriniz ve başka kaygılarınız yok mu? Gerçekten önemli olan şeylerle meşgul olun: aşk, eylem, çocuklarınız, işleriniz, arkadaşlarınız, adalet, özgürlük, hakikat, maneviyat... Mutluluk bunlarla gelecektir ve şayet gelmezse, siz onu daha az özleyeceksinizdir.

Aragon'un az önce bahsettiğiniz şiirinde, "sıklıkla hüzünlü gözleri vardır" mısrası, "ve yine de size diyorum ki mutluluk vardır" mısrası ile kafiye oluşturur...

– Evet. "Rüyaların dışında, göklerin dışında; Dünya, dünya, ve onun bilinmeyen limanları..."

Bu, militan şairimizin Marksist kalma biçimi, bir başka deyişle ütopyadan vazgeçmeden (bilinmeyen limanlar) mater-

yalizmi kabul etmenin bir yoluydu (göklerin eleştirisi). İkinci temaya kuşkuyla yaklaştığımı söylersem, sizi şaşırtmış olmam herhalde. Neden mutluluk bilinmezlerden gelmelidir? Var olup olmadığı nasıl anlaşılabilir? Saint-Just'ün söylediği gibi, modernlerin, mutluluğun "yeni bir fikir" olmasını istemeleri, onu ilk icat edenin kendileri olmasını istemeleri söz konusudur burada. İnsanoğlunun mutlulukla meşgul olmak, hatta bazen de onu deneyimlemek için bizi beklediklerini kim söyleyebilir ki!

Mutluluk nedir? Onu tanımlayabilir miyiz?

– Elbette tanımlayabiliriz. Ancak işlevsel bir tanım bulmak gerekir. Bu o kadar da kolay değildir. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabında bunu açıkça görmüştür: "Mutluluk kavramı öylesine belirsizdir ki, bütün insanların mutlu olma arzusuna rağmen hiç kimse kesin ve tutarlı olarak ne arzuladığını ve ne istediğini asla ifade edemez." Herkes mutluluğu arar, ancak kimse somut olarak onun ne olduğunu, ona nasıl erişileceğini bilmez. Kant şöyle bir sonuca varır: "Mutluluk aklın değil hayal gücünün bir idealidir."

Bu zorluktan nasıl çıkılabilir? Öncelikle, mutluluğun ne olmadığını söyleyerek: ne tüm arzularımızın tatmini, ki bu açıkça imkânsızdır (zira arzularımız sonsuza kadar çoğalır), ne de sürekli ve değişmez bir neşe (ki bu neşenin özü ile çelişecektir; Spinoza'nın söylediği gibi neşenin özünde "geçiş", dolayısıyla değişiklik ve dalgalanma vardır). Mutluluk ne doygunluktur (tüm arzularımızın tatmini), ne maddi hazdır (ki bu da kalıcı bir zevk olurdu), ne de ebedi saadettir (ki bu sonsuz bir sevinç olurdu).

Öyleyse nedir? Cevabım hem alışılmış hem de nihaidir: Mutluluk, mutsuzluğun tam tersidir. Tam bir perspektif değişikliği! Mutluluğun ne olduğunu bilmiyoruz. Kim altı ay, hatta altı gün boyunca tamamen mutlu olacağını bilebilir? Ben bilemem... Oysa mutsuzlukla ilgili olarak pek çoğumuzun açık, tekrarlanan ve şüphesiz bir tecrübesi vardır. Mutluluk hayal gücünün bir idealidir, ancak mutsuzluk öyle değildir: İdeal de-

ğil bir gerçektir, hayal gücü değil bir sınamadır. En azından nedenlerinden bahsedebiliriz. Mutsuzluk nedir? Bir birey için sevincin imkânsız göründüğü herhangi bir dönemdir. Sabah uyanıyorsunuz, sevinç yok, gün boyunca bir kez bile gelmeyeceğini, önümüzdeki günlerde gelmeyeceğini biliyorsunuz (çünkü dünyada en çok sevdiğiniz varlığınızı kaybettiniz, çünkü devasız bir hastalık nedeniyle çok ciddi bir acı çekiyorsunuz, çünkü sefalet veya yalnızlık, korku ya da endişe yüzünden ezilmiş durumdasınız...). Bu anda neşe size imkânsız görünür, mutsuzsunuzdur. Yaşayanlar, korku veya tiksintinin, üzüntü veya dehşetin ağırlığını bilir. Bu tecrübenin üzerinde biraz duralım. Orada hayal gücünün idealiyle ilgili hiçbir şey yoktur: Mutsuzluk bir rüya değildir.

Ve biz, bu tecrübeden hareketle, mutluluğun ne olduğunu kendi kendimize soralım. Elbette tüm arzularımızın tatmini değildir, sürekli ve istikrarlı bir sevinç de değildir. Ben buna *doygunluk* diyorum ve mutluluk için asla yeterli değildir, ya da *maddi haz* diyorum ve böyle bir şey yoktur; bizim mutlu olmamızı engelleyen sadece bir rüyadır. Flaubert'in, arkadaşı Alfred Le Poittevin'e gönderdiği bir mektupta son derece doğru olan çıkışını biliyorsunuz: "Korkunç bir kelime olan 'mutluluk', o kadar çok gözyaşı döktürdü ki..." Evet! Bruckner'in dediği gibi ideal, mükemmel, "sevinç dolu" bir mutluluk hayal ediyoruz; sonuçta mutlu olamadığımız için, saçma sapan bir şekilde mutsuz oluyoruz! İşte bu yüzden "Kim ki mutluluktan bahsediyordur, genellikle gözleri hüzünlüdür": Çünkü o mutlu değildir ya da istediği gibi mutlu değildir, Aragon'un aynı şiirindeki izleyen iki mısrasından alıntı yapacak olursak. Çünkü hayallerinden, "gitaristin parmakları arasında kopmuş bir tel" gibi sadece bir "hayal kırıklığı nidası" kalmıştır geriye. Bu "hayal kırıklığını" *Mythe d'Icare*'ın ilk satırlarından itibaren "umudun boşa çıkması" veya "hüsran" olarak adlandırdım. Ve tüm umutların her zaman, gerçekleştiğinde bile boşa çıktığını biliriz. Aragon'un başka bir şiirinden bir mısra ("Mutlu aşk yoktur", bu kez Brassens tarafından müziğe gayet güzel uyarlandı): "'Hayatım' kelimesini söyleyin ve gözyaşlarını tutun" Ba-

kış açımızı tersine çevirelim: Mutlu olmadığımız için üzülmek yerine, mutsuz olmadığımız için –kader bizi koruduğu sürece– mutlu olalım!

Mutluluk nedir? Mutsuzluğun tam tersidir. Ben, sevinmek imkânsız görününce mutsuz olurum (sadece belirleyici bir şey değişirse geri gelebilir: çocuğum ölmediyse ya da o kadar ağır hasta değilse...). Buna karşın, sevincin mümkün olduğunu hissettiğimde mutlu olurum –bunun her zaman gerçek olmadığı gayet açıktır ancak hemen ve sürekli olarak mümkündür. Sabah uyanıyorsunuz, neşelisiniz ya da değilsiniz (ben sabahları nadiren neşeli uyanırım). Ama biliyorsunuz ki birazdan, gün içinde neşelenebilirsiniz, tabii kalıcı olarak değil, ama büyük olasılıkla neşe kapınızı çalacaktır. Mutluluk *refah* değildir, ancak bu kolaylaştırma, bu kendiliğindenlik, bu hafiflik, hayatı hoş kılar!

Bazıları, mutluluğun olmadığını söylüyor...

– Bunu duyduğumda ilk tepki olarak, kendi kendime şunları söylerim: "İşte, asla gerçekten mutsuz olmayan biri daha!" Çünkü hayatlarında bir kez bile olsun mutsuzluğu tadanlar (bu benim başıma birçok defalar geldi), en azından farklı olduğu için, mutluluğun da var olduğunu bilirler. Mutsuz olmadığımız zaman mutluyuzdur. Bu mutlak değildir (az ya da çok mutluyuzdur, az ya da çok olasılıkla veya sıklıkla sevinçliyizdir), ama bu iyidir!

Bazen insanlara mutlu olup olmadıklarını sormak için anketler yapılır. Ülkemizde büyük bir çoğunluk krize rağmen mutlu olduğunu söyler. Bütün arzuları tatmin olduğu için mi? Açıkçası değil. Sürekli neşeli ya da coşkulu oldukları için mi? Daha düşük ihtimal. Mutsuz olmadıkları duygusunda oldukları için... Burada, tüm kötümserliklerden daha iyi olan bir çeşit pratik bilgelik vardır.

Sık sık vurguluyorsunuz, mutluluk şayet bir amaçsa da –"bütün insanlar mutlu olmak isterler, [...] idamlıklara kadar" (Pascal)– norm değildir. Norm hakikattir, "en azından mümkün" bir hakikat diye ekliyorsunuz.

– Evet, her insan için mutluluk bir amaçtır, "nihai amaç", Aristoteles'in "üstün amaç" dediği gibi ve ayrıca bütün araçların yöneldiği, ancak hiçbir amacın aracı olmayan... *Nikomakhos'a Etik*'in birinci ve onuncu kitaplarında şu ifadeler yer alır: "Mutluluk dışında, seçtiğimiz her şey, başka bir amaç için seçilmiştir [örneğin, iş para için, para rahatlık için...], ancak mutluluk kendi başına bir amaçtır."

Bu, filozof olsun olmasın, her insan için geçerlidir. Az önce aktardığınız bölümde, Pascal açıkça şunları söyler: "Bütün insanlar mutlu olmaya çalışırlar. Kullanılan araçlar farklı olsa da bu istisnasız bu şekildedir. Hepsi bu amaca yönelmişlerdir." Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu* kitabının ikinci bölümünde, "İnsanlar mutluluğa can atarlar; mutlu olmak ve mutlu kalmak isterler" tespitini yaparak bunu doğrulayacaktır. Mutlulukla maddi tatmini karıştırmamak şartıyla bu konuda onunla mutabıkım. Bütün insanlar mutlu olmak isterler: Hepsi mutsuzluktan kaçmaya çalışır. Bu konuda filozoflar bir istisna oluşturmaz (insan kalbinin tanınması konusunda, bu bölümün başında belirttiğiniz Heidegger, Sartre, Deleuze veya Derrida'ya nazaran Pascal ve Freud'a daha fazla güvenirim. Birey olarak onların da mutlu olmaya çalıştıklarından ya da mutsuzluklarını azaltmaya çalıştıklarından şüphe etmiyorum). Onlar –doğrudan veya dolaylı olarak– doktor ya da tesisatçı olmaktan daha fazla mutlu olacak olsalardı filozof olurlar mıydı? Bununla birlikte onlar filozof oldukları için değil insan oldukları için mutluluk peşinde koşarlar. Mutluluk felsefenin özel bir amacı değildir, ancak, insanlığın genel amacıdır.

Filozoflara özgü olan şey, mutluluğu aramak değildir; bu amacı, dışsal bir norma tabi kılmaktır. Peki ama hangi norm? Hakikat ya da bize hakikat gibi görünen şey –ikinci bölümümüzde, "verili ya da mümkün olan hakikat fikrinin normu" olarak adlandırdığım şey. Filozofun tüm meselesi, daima amacı norma tabi kılmaktır, asla normu amaca değil. Sık sık söylerim: Eğer bir filozof hakikat ile mutluluk arasında seçim yapmak zorunda kalırsa –seçim her zaman bu kavramlarla ortaya çıkmaz, ama çıktığı da olur– o yalnızca hakikati seçmesi şartıyla filo-

zoftur ya da filozof olmaya layıktır. Gerçek bir üzüntü, sahte bir sevinçten iyidir. Belki de felsefeyi "kişisel gelişim"den ayıran budur; bu ikisi bazen birbirine karıştırılıyor, hatta şu ya da terapiyle karıştırıldığı da oluyor. Hoş olmayan veya kaygı verici olabilecek her şeyden kaçma söz konusu olmadığı gibi en kısa yoldan mutluluğa ulaşmak da söz konusu olamaz. Felsefe ne teskin edici ne de mutluluk veren bir şeydir.

Felsefenin özgül amacı mutluluk değildir (mutlu olmayı istemek için filozof olmaya gerek yoktur); ancak bilgeliktir, etimolojinin de işaret ettiği gibi (*felsefe*: bilgelik sevgisi). Mutluluk? Mümkünse olsun. Ancak herhangi bir mutluluk değil! İlaçla, yalanla ya da aldatmacayla elde edilecek mutluluk yoktur. Bilgeliği soyut olarak tanımlamak gerekirse, o hakikatteki mutluluktur. Biz buna muktedir miyiz? Tamamen değil tabii ki. Ancak bu, ona uzanmamıza ve ona yaklaşmamıza engel değildir. Somut, yaşanmış, etkili bir bilgelik nedir? Ne mutlak mutluluk, ne mutlak bilgi; ancak birinin ve diğerinin göreliliğini eklemlemenin bir yoludur. Daha iyi yaşamak için daha iyi düşünmek demektir. En azından benim inandığım bilgelik, ne maddi tatmindir ne de her şeyi bilmektir: Azami berraklık içinde mümkün olan maksimum mutluluktur.

Bu nedenle mutluluk sorunu aynı zamanda iyi yaşam ve bilgelik sorunudur.

– Daha ziyade şöyle diyelim: Bilgelik, mutluluk sorununa tamamen felsefi bir cevaptır. Bu konuda Epikuros'a, Montaigne'e, Spinoza'ya, Diderot'ya, Schopenhauer'e, Alain'e ve Camus'ye bakabilirsiniz. Bu yüzden ilk kitaplarımda mutluluktan bahsetmekten kaçınamadım, çünkü ben zamanımızın bilgeliğini arıyordum. Sizin ifadelerinizi kullanmak gerekirse, ben bunu "varlığı, varoluşu" düşünmekten veya "kavram yaratmaktan" vazgeçtiğim için yapmadım. Felsefenin önemli bir parçası olan bu spekülatif faaliyetler bizi insan olmaktan, herkes gibi mutluluk arayışı içinde olmaktan bağışık kılmadığı için bunu yaptım. En basitinden, felsefenin bize öğrettiği şey ya da benim göstermeye çalıştığım şey, mutluluk arayışının sıklıkla (çünkü

mutluluk maddi tatmin ile karıştırılıyor) bizi mutluluktan koparmasıdır– öyle ki mutlu olma şansına sahip olmak için mutlu olmaktan vazgeçmek (benim umutsuzluk olarak adlandırdığım şey) gerekiyor.

Aynı düşünce düzleminde, felsefenin bir yol, bilgeliğin de bir hedef olduğunu söylüyorsunuz. Felsefe asla bitmeyen bir çalışma, belirli bir söylem türüdür; bilgelik bir tür mola, bir anlamda sessizliktir.

– Felsefe nedir? İşte benim buna önerdiğim tanım şu: "Felsefe, nesne olarak her şeyi içine alan, aklı bir araç olarak kullanan ve hedefi de bilgelik olan teorik bir pratiktir (ancak bilimsel değil)." "Teorik pratik" kavramını, bildiğiniz gibi, Louis Althusser'den ödünç aldım: "pratik", yani bir şeyi veya birisini dönüştürmesi gereken etkinlik ve "teorik", yani söylemsel, soyut, kavramsal. Ancak bunlar çabalamadan, araçlar olmadan (duyu organları) ve çalışmadan, yorulmadan olmuyor. Buna değer mi? Bunu değerlendirmek insanların elindedir. Ben kendi adıma her zaman –çoğu filozof gibi– felsefenin bir şeye ve mümkünse kitap yazmaktan başka bir şeye de hizmet etmesi gerektiğini düşünürüm. Peki neye? Bunu size daha önce söyledim: Daha iyi yaşamak için (onun dışsal faydasıdır) daha iyi düşünmeye hizmet etmesi gerekir (bu onun kendi içsel yararıdır: Felsefe, felsefe yapmaya yarar). Felsefe sadece düşünmeye değil, aynı zamanda yaşamaya da hizmet eder.

Evet, bilgelik felsefenin hedefidir, en azından benim ilişki kurmaya çalışığım geleneksel kavrayışta. Fakat bu iki çelişkiye neden olur. Birinci çelişki olgusaldır. En azından akademik anlamda, hiç felsefe eğitimi almamış insanlar vardır. Bununla birlikte, bunlardan bazılarının genel olarak yine de bilgeliğe, yani irfana, huzura ve mutluluğa ulaştıkları düşünülmektedir. Buna karşılık siz ve ben, bilge gözüyle bakmadığımız pek çok (meslekten) felsefeci tanıyoruz. Hedeflediği amaca çoğu zaman ulaşamayan, buna karşılık onsuz da o amaca ulaşılabilen garip bir alan.

İkinci paradoks kavramsaldır. Bilgelik felsefenin hedefi olsa da, bilge kişi, felsefe yapmaya ihtiyacı olmamasıyla tanınır. Fel-

sefe zirve yaptığı noktada ortadan kalkar. Dağlarda olduğu gibi: Yolun götürdüğü yerde (zirvede), artık yol yoktur.

Ben buradan alçakgönüllülükle ilgili iki ders çıkarıyorum. İlki teorik pratik ve kavramsal çalışma olarak felsefe üzerine: Bu, diğerleri arasında ve kendi başına yeterli olmayan bir yoldur. Doğu'da, özellikle de birbirinden farklı ancak uyumlu iki yolun tanındığı Budizmde daha belirgindir: deneycilerin veya pratik yapanların yolu (pratik burada sessiz meditasyon şeklinde olur, örneğin Japonya'da *zazen* uygulaması) ve "akılcılar" ya da "kurgucular" olarak adlandırdıkları teorisyenlerin yolu. Başlangıçta birbirinin zıddı olan bu iki yaklaşım, aynı zamanda birbirinin tamamlayıcısıdır. Kavramsal etkinlik olarak felsefenin bilgeliğe ulaşmak için yeterli olabileceğini iddia etmek saçmadır. Felsefe belli bir düşünce tarzıdır; söylemseldir, kurgusaldır ve soyuttur. Bilgelik daha ziyade belirli bir yaşam biçimidir; sezgiseldir, düşünseldir ve somuttur. Dolayısıyla, sizin yukarıda bahsettiğiniz ifadeyi benim de kullandığım oldu. Felsefe çalışmak, bilgelik ise dinlenmektir. Felsefe kelimelerle olur ("söylemler ve akıl yürütmeler" ile derdi Epikuros). Bilgelik ise daha ziyade belli bir sessizlik ile tanınır. Felsefe bir mücadeledir, bilgelik ise barıştır. Bu nedenle felsefe tek başına hiçbir zaman bilge insan üretmemiştir. Ne kelimeleri çoğaltarak, ne de çabaları iki katına çıkararak sessizliğe ulaşabiliriz; ne de mücadele gücüyle barışa varabiliriz. İlk alçakgönüllülük dersi: Felsefe bilgelik için her zaman gerekli değildir ve asla yeterli değildir.

İkinci alçakgönüllülük dersi, bu kez bilgelik hakkında veya daha ziyade birey olarak kendimiz için: Hiçbir zaman artık felsefe yapmaya ihtiyacımız kalmayacak kadar bilge olmayacağız. Bilgelik nedir? "Azami irfan içinde azami mutluluk..." derdim. Ama kim bu maksimuma ulaşmakla övünebilir ki? "Ben bilge biriyim" demek, bana olgusal bir çelişki gibi görünüyor. Eğer öyle olduğuna inanıyorsa, öyle değildir. Şimdi bana Epikuros'un örneğiyle cevap verilecek... Peki ama, bilge olduğunu kendisi mi söylüyor, yoksa takipçileri onu öyle mi değerlendiriyorlar?

Bilge bir adam tamamen mutlu, irfanlı ve özgür bir insandır diyebilir miyiz?

– Bu şekilde tanımlandığında bilgelik sadece bir idealdir; oysa hiçbir ideal mevcut değildir. İlk kitaplarımdan itibaren sık sık söyledim; bilgelik yoktur, sadece bilge insanlar vardır, hepsi farklıdır ve aralarından hiçbiri (mükemmel veya mutlak olarak) bilgeliğe inanmaz. Bu noktada, Montaigne beni Epikuros veya Spinoza'dan daha fazla aydınlatmıştır, çünkü o bilge adamın kim olmadığını bildiği için bize bir model sunar; ancak insanca, bilgelikle! Ben buna ikinci sınıf bilgelik diyorum: Bilge olmayanlar, bilge olmak gibi bir derdi olmayanlar, ancak en azından onu kabul etme bilgeliğine sahip olanlar için bilgelik. Ancak bu, daha yüksek bir modele uzanmamıza ve hatta bazen bir lütuf ya da sonsuzluk anında ona ulaşmamıza engel değildir. Ancak ebedi olarak kim oraya yerleşebilir ki? Bizde aşırı kırılganlık, dünyada da aşırı sertlik varken. Montaigne'in bilgeliği: "Hayat çok müşfik ve onu sarsmak çok kolay" derdi... Bu müşfiklik benim için Epikuros'un veya Stoacıların sözümona yerle bir edilemeyen sarsılmazlığından çok daha önemlidir. Aristoteles, dehasının ayrılmaz parçası olan sağduyuyla, bilgeliğin sınırlarını daha önce zaten belirlemişti: İşkence altında olsa bile bilgenin mutlu olabileceğini iddia etmek (Sokrates'in yaptığı gibi, Epikurosçular ve Stoacıların yaptıkları gibi), "konulup hiçbir şey söylememek"tir.

"Mutluluk, umutsuzca", bu az önce bahsettiğiniz denemelerinizden birinin başlığı. Açık bir paradoks. Umutsuz bir mutluluk ya da mutlu bir umutsuzluk... Bu size göre sadece umutsuzluğa dair bir bilgeliğin mümkün olduğu anlamına mı geliyor?

– O kadar ileri gitmek istemiyorum. Umudun Descartes'ta, Kant'ta veya Alain'de olduğu gibi Epikuros'ta da yeri vardır ve Epikurosçu, Descartesçı, Kantçı veya Alainci bilgeliğin mümkün olduğunu düşünüyorum. "Umutsuzluğun bilgeliği"nden bahsetmek bir laf kalabalığı değildir. Bu bir tercihtir, mümkün olan diğerleri arasında felsefi bir konumdur. En basitinden bu

benimkisidir veya beni diğerlerinden daha fazla aydınlatan da budur. Bu, benim kendimi Epikurosçulara göre Stoacılara daha yakın hissettiğim ender noktalardan biridir. Ama benim çıkış noktam farklı oldu. Spinoza'nın *Ethica*'nın üçüncü kitabında yazdıklarını hatırlarsınız: "Korkusuz umut yoktur, umutsuz korku da yoktur." Oysa agregasyon sınavından birkaç yıl sonra bir gün, bu formül birden aklıma geliverdi. Onu yıllardır biliyordum, ama kapsamının farkında değildim. Ve aniden, bir gerçeklikle karşılaştım. Kendi kendime, "Bilgelik huzurdur, dolayısıyla korkunun yokluğudur" dedim. Ancak, madem korkusuz umut yok, o halde bilge adam hiçbir şeye umutlanmayacak demektir. Bu onun umutsuz olduğu anlamına mı gelir? Fikir bana netameli ve güzel görünüyordu. İki dilde yayımlanan *Ethica* kitabını elime tekrar aldım. Ve orada Spinoza'nın *desperatio* kelimesini bu anlamda kullanmadığını, başka bir şey anlattığını keşfettim; ancak onda aslında –Stoacılarda olduğu gibi– her türlü umut fikrinin bir zayıflığın işareti olduğu görülür ("bilgi eksikliği" ve "ruhun zaafı" der). Dolayısıyla eğer mümkünse, bundan kendimizi kurtarmak ya da her halükârda kendimizi ona 'en az bağımlı' kılmak gerekir. "Umutsuzluğun bilgeliği" dediğim şey buradan çıktı, bunu Althusser'in bana öğrettiği gibi aşırılıkları düşünerek, hatta onun dediği gibi "değneği aksi yöne bükerek" yaptım. Bu, benim için, en azından düşünce temelinde, işin esasına ulaşmanın bir yoluydu. Oradan sadece yükselinebilirdi. Bu benim yolumdu. Ama ben bunun mümkün olan tek yol olduğunu iddia etmiyorum. Sadece, yıllarca başka bir şey aramamak için bu yolu önce dinsel, sonra siyasal beklentilere çok fazla feda etmiştim.

Ayrıca araştırmalarım aynı yıllarda beni Doğu maneviyatına yöneltmişti. Ben çoğunlukla Budizmle ilgilendim; ilk önce ilkel (Buda'nın düşüncesine en yakın olduğu düşünülebilir), daha sonra örneğin Nagarjuna'da veya Çan veya Zen üstadların yanında... Bazı okuyucular benim iyi bir Budist olduğumu düşünüyorlardı. Ancak durum hiç öyle değildi –ben ne karmaya ne de reenkarnasyona inanıyorum ve manastır hayatı pek bana göre değil. Ancak Buda'nın öğretileriyle ilgilenmek için Budist ol-

maya gerek olmadığı gibi, İncil'in mesajıyla ilgilenmek için de Hıristiyan olmaya gerek yoktur. Ayrıca, benim aldığım anlamda umutsuzluk teması, sadece Budist Doğu'da yoktur. En azından Hint kökenli Asyatik düşüncelerin pek çoğunun ortak mirasının bir parçasıdır. Örneğin, kendisinin de çok eski *Mahabharata*'dan alıntıladığı Samkhya-Sutra'nın şu formülünü verelim: "Sadece umutsuz olan mutludur; çünkü umut, olabilecek en büyük işkencedir ve umutsuzluk da en büyük mutluluktur." Bu elbette bir paradoks, ama neden *doxa* haklı olacak ki? "Umut yaşatır" denir. Bu genellikle doğrudur. Ancak kötü bir şekilde yaşatır ve ben daha iyi yaşamak isterim.

Le Mythe d'Icare'da yaptığım umut eleştirisi buradan gelir. Sadece olmayanı, bilmediğimizi veya bize bağlı olmayanı umarız. Olana, bildiğimize ya da yaptığımıza sahip oluruz, onun zevkini çıkarırız. Başka türlü olmasını umduğumuz sürece nasıl mutlu olabiliriz? Korkusuz umut yoktur –peki ya mutluluğa korkudan daha ters ne vardır? İşte böylece yarının mutluluğu için, onu bugün yaşamayı kendimize yasaklarız. Pascal'ın, Stoacılara çok yakın olan unutulmaz formülü buradan gelir: "Asla yaşamıyoruz, yaşamayı umuyoruz"; öyle ki "her zaman mutlu olmak zorundayız, ama kaçınılmaz olarak *asla* mutlu olmayacağız." Anlamak istediğim şey, o kadar iyi, o kadar güçlü yerleştirilmiş bu "*asla*"dır. Bunu en azından entelektüel olarak bu "asla"dan kurtulmayı başarmak için istiyorum. Pascal, bunu umuda yerleşerek başardı; bir "sıçrama" der Camus: "Bu hayatta, başka bir hayat umudundan daha iyi bir şey yoktur" der *Düşünceler*'de. Bu ifade benim için tatmin edici değildir. Bu yüzden kararlı bir şekilde Pascal'a karşı Spinoza'yı, umuda karşı (aynı zamanda din ve ütopyaya karşı) umutsuzluğu, kutsallığa karşı bilgeliği seçtim.

Üzerinde fazla durmak istemiyorum. Bu konu hakkında çok fazla yazdım. *Le bonheur, désespérément* kitabında yaptığımdan daha güzel özetleyemem. Bu benim en kısa kitabım, belki de en kolayı, kesinlikle en ucuzu (Librio baskısı sadece iki avro). Okurlarımızı oraya yönlendirirsem bana gönül koymayın.

Bununla birlikte, Freud'un bahsettiği yas çalışmasına yaklaştırdığınız umutsuzluğun, üzüntü olmadığını vurgulayalım.

– Daha ziyade onun tersi ya da çözümü... Bu nedenle ben genellikle "umutsuzluk neşesi"nden bahsederim; biraz Nietzsche'nin "şen bilim"nden bahsettiği anlamda. Mutlu olmayı umduğumuz sürece, mutlu değilizdir. Mutlu kalmayı mı umuyoruz? Öyleyse mutlu değilizdir ya da artık tamamen değilizdir (yarın mutlu olamayacağımız korkusu, bizim bugün tamamen mutlu olmamızı engeller). Umudun tuzağı budur: Onu izleyen harekette bile bizi mutluluktan ayırır. İstisnalar dışında, sadece geleceği umut ederiz –oysa anı yaşarız. Dahası sadece olmayanı umarız –oysa sadece olana sahibizdir. Son olarak, sadece bize bağımlı olmayan bir şeyi umarız –oysa sadece kendimize bağımlı olan vardır elimizde. Bu nedenle her türlü umut her zaman hayal kırıklığına uğrar; bazen gerçekleşmediği için (hayal kırıklığı), bazen gerçekleşmesine rağmen bizi memnun etmekten uzak olduğu için (memnuniyetsizlik, hayal kırıklığı, can sıkıntısı; hemen başka bir şey umarız). Ne üzüntü! Ne çılgınlık! Hayat beklentilerimize karşılık gelmiyor ve aptalca, hayatın adaletsiz olduğu sonucuna varıyoruz. *Mythe d'Icare*'ın yayımlanmasından birkaç hafta sonra, bir psikanalistten bir mektup aldım. Beni onayladığını şu şekilde ifade ediyordu: "Umut intiharın ana nedenidir. Hayal kırıklığı nedeniyle insanlar canına kıyıyor."

Dolayısıyla felsefi açıdan atfettiğim anlamda umutsuzluk, onun sıradan anlamı olan aşırı hüzün değildir (örneğin gazeteler "umutsuz" birinin kendini trenin altına attığından bahseder). Kelimeyi tam anlamıyla ve neredeyse etimolojik olarak alıyorum: Umudun, dolayısıyla da korkunun yokluğunu belirtmek için, umut yokluğu [*inespoir*] kelimesi kullanılabilir (bu yeni sözcük Mounier'de[1] vardır).

Neden bu son sözcüğü kullanmadım? Çünkü umutsuzluğun, içinde bulunulan bir durum olduğunu ifade ediyor; tıpkı bir

1 Emmanuel Mounier (1905-1950) Fransız filozof ve ilahiyatçıdır. Personalizm akımının en önemli isimlerinden olup bu akımın organı olan *Esprit* dergisinin de kuruculuğunu ve editörlüğünü yapmıştır.

koltukta oturur gibi sabit bir durum. Ben buna hiç de inanmıyorum. "Umutsuzluk" sözcüğünde sevdiğim şey, aksine, yolun zorluğunu göstermesidir. Önce umut gelir, dolayısıyla onu kaybetmek gerekir ve bu da hayal kırıklığı olmadan, acı çekmeden, keder yaşamadan olmaz. Umut yokluğu, [*inespoir*] bir nevi tirajikten kaçıştır. Oysa benim kullanıdığım anlamda *umutsuzluk* [désespoir] bunu üstlenmenin bir şeklidir. Umut yokluğu bir durumdur: "Umudun yası değil, ancak onun yokluğunun tespitidir" diye yazıyordu Mounier. Umutsuzluk, diğer yandan, bir durum değil bir çalışmadır; bir tespit değil bir süreçtir. Belirttiğiniz gibi "yas çalışması" dediğinde Freud'a katılıyorum. Bu her zaman beni derinden vuran bir kavramdır. Yasın amacı üzüntü veya talihsizlik değildir; aksine kayıp korkusundan sonra sevincin en azından mümkün olması söz konusudur. Aynı şey umutsuzluk için de geçerlidir: Üzüntü veya hayal kırıklığından hoşlanmak değil, aksine ondan çıkmak söz konusudur.

Bununla birlikte, bu şekilde tanımlanan *umutsuzluk* kavramının –Camus'deki *absürd* kavramı gibi– bende bir varış noktası değil, bir hareket noktası olduğunu eklemek gerekir. Marcel Conche, *Le Mythe d'Icare*'ı okurken yanılmamıştı. Bana konuyla ilgili şunu yazmıştı: "Umutsuzluk, bir başlangıç olarak Descartes'ın hiperbolik şüphesinden daha çok iyidir." Daha iyi olup olmadığını bilmiyorum (Marcel her zaman bana çok cömert davranırdı), fakat aslında her iki egzersiz de aynı işleve sahiptir: Kendini dogmatizmden veya iyimserlikten (hatta kötümserlik, şayet umuttan ziyade korkuya duyarlıysak) kurtarmak için Althusser'in ifadesini yeniden kullanacak olursak, "değneği diğer yönde bükme" söz konusudur. Althusser'in *Positions* kitabından bir alıntı daha yapalım: "Lenin, değnek yanlış tarafa büküldüğünde bunu düzeltmek için, yani doğru hale gelmesi ve o şekilde kalması için, öncelikle ters yönde bükün derdi; dolayısıyla bilek gücüyle ona kalıcı bir karşı eğim kuvveti uygulamak gerekir." Benden önceki Descartes veya Camus gibi ben de öyle yapmak istedim. Ancak bu hiperbolik kuşku Descartes'ı bir kuşkucu yapmadıysa, tam aksine, absürd de Camus'yü bir nihilist yapmaktan oldukça uzaktır. Tüm bunlar gi-

bi düşünmeye çalıştığım şekliyle umutsuzluk, terimin alışılmış anlamıyla beni umutsuza çevirmez, ne de beni bir umutsuzluk havarisi yapar! İlk kitabım olan *Traité du désespoir et de la béatitude*'ün başlığı buradan gelir. O kitapta umutsuzluğun ve ebedi saadetin birlikte gittiğini göstermek istedim –aynı madalyonun iki yüzü gibi. Umutsuzlukla orantılı olarak mutluluğa sahip oluruz; ancak umutsuzluğu yenebildiğimiz ölçüde mutluluğa erişebiliriz. Burada umutsuzluktan ya da vazgeçişten hoşnut olmak –bu tam anlamıyla depresif bir atalettir– söz konusu değildir, daha ziyade *umutsuzluğun diğer tarafına* geçmek (*De l'autre côté du désespoir* –bu benim Prajnanpad üzerine yazdığım kitabın başlığıdır), başka bir deyişle iki çehrenin bir bütün oluşturduğu düşüncesine ulaşmak söz konusudur. Nagarjuna'daki samsara ve nirvana gibi...

Ancak Descartes ile Camus ya da benim yaklaşımım arasında pek de küçük olmayan bir fark var. *Meditasyonlar. Metafizik Üzerine Düşünceler*'in yazarı, hiperbolik kuşkuyu dogmatizme geri dönmek için kullanır (bu bakış açısından Kant'ın "Kopernik devrimi" gibi Kartezyen devrim de aslında bir karşı-devrimdir: Burada Montaigne'den kurtulma söz konusudur, Kant'ın, Hume'dan kurtulmak istemesi gibi). Oysa ne Camus ne de ben, kendimizi kurtarmaya çalıştığımız "metafizik umuda" geri döndük. Kuşku, Descartes'ta, ondan kurtulmaya yarayan geçici bir andır. Camus'de absürd veya bende umutsuzluk, kuşkusuz bir "çıkış noktasıdır", ancak "hatıralar ve duygular sonraki adımlara eşlik eder" (Camus'nün *Yaz*'da dediği gibi): Asla tamamen kurtulamadığımız bir çıkış noktası (yola hâlâ devam etmek ya da baştan başlamak gerekir), ebedi ya da bitmeyen bir "an"!

Seneca'nın *Ahlâk Mektupları*'ndaki cümlesini alıntılamayı seviyorsunuz: "Umut etmeyi bıraktığın zaman, sana istemeyi öğreteceğim." Geleceğe dair bir arzuyu (umut), bugüne dair bir arzuya (istenç) dönüştürmek.

– Gerçekten Seneca'nın bir cümlesi mi, yoksa yoğunlaşmış bir hatıra olarak mı muhafaza ettim, bilmiyorum. Fikir kesin-

likle Stoacıdır ve Seneca'da buna yakın birçok formülasyon mevcuttur. Ancak uzun süredir ona atfettiğim, ancak çalışmalarında bulmayı başaramadığım bir formüldür. Malumat sahibi olanları uyarıyorum: Şayet birisi bana referans verirse, memnuniyetle kabul ederim.

Ama esasa gelelim. "Arzu insanın bizzat özüdür" der Spinoza. O halde arzuyu ortadan kaldırmak gibi bir durum söz konusu değildir, aksi takdirde insan bir uzvunu kesip atmış, insanlıktan veya hayattan vazgeçmiş olacaktır. Daha ziyade farklı bir şekilde ve daha iyi bir şekilde arzulamak söz konusudur –arzunun kökünün kazınmasından değil, dönüştürülmesinden bahsediyoruz (elbette terimin dindışı anlamında: yönelim veya nesne değişikliği). Arzu insanın bizzat özüdür, ama umut değil. O sadece zaaflarımızın, güçsüzlüğümüzün ve cehaletimizin bir işaretidir –özümüzün (Spinoza'nın arzu ile ilgili olarak söylediği gibi "var olma ve eyleme gücümüzün") değil, sonluluğunuzun emaresidir.

Aslında, arzunun üç temel ortaya çıkış hali ayırt edilebilir: umut, istenç, aşk. Bu üç durumda arzu vardır (kimse arzulamadığını umut edemez, isteyemez veya sevemez), ancak her birinde farklı şekillerde yaşanır. Onları birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu görmeye çalışalım.

Umut ve irade, istenç arasındaki fark nedir? Şudur: Stoacıların dedikleri gibi umut, tatmini "bize bağlı olmayan" bir arzudur; oysa irade, tatmini bize bağlı olan bir arzudur. Önümüzdeki haftasonunda havanın güzel olmasını iradenizle sağlayamazsınız. Bu size bağlı değildir, bunu sadece ümit edebilirsiniz. Ancak bir şemsiye almayı ummak diye bir şey yoktur; bu size bağlıdır, burada söz konusu olan sizin iradenizdir (artık umut değil, geleceğe yönelik bir proje veya zamanı geldiğinde gerçekleşecek bir eylemdir). Herkes, kendimize bağlı olmayan bir şeyi arzulamaktansa (bu bizi korkuya iter, çünkü korku içermeyen umut yoktur ve bu bizi bir süre sonra hayal kırıklığına sürükler) kendimize bağlı olan bir şeyi arzulamanın (yani onu yapmanın veya ona hazırlanmanın) mutluluk getirme olasılığının daha yüksek olduğunu anlayabilir. Seneca'nın formülü veya

ondan ödünç aldığım formül buradan geliyor. Ancak ben ondan daha az katıyım: Ben umut etmeyi bırakmanızı isteyemem. Her zaman bir şeylerin eksikliğini duyuyor, bir şeyler bilmek istiyorsak ve zaaflarımız varsa, o zaman daima bir umut vardır. Ben onun tersine, istemeyi ve harekete geçmeyi öğrenmenizi isterim. Bunun aksi, sizi yaşarken her türlü umuttan mahrum bırakmak olur; bunu kimse yapamaz, ama biraz daha az umut edip biraz daha fazla eyleme girişmek mümkündür.

Umut ile aşk arasındaki fark nedir? Şudur: Sadece var olmayanı ya da bilmediğimiz bir şeyi umut ederiz; oysa sadece varolanı, en azından kısmen bildiğimiz bir şeyi aşkla severiz. Gerçek olmayan veya bilinmeyen şeyleri umut eder, gerçek olanı veya bildiğimizi severiz. Burada da, bildiğimiz bir şeyi arzulamanın, yani sevmenin (dolayısıyla tek başına ve karşılıklı sevmenin), var olmayan ya da bilmediğimiz bir şeyi arzulamaktan, yani onu ummaktan daha büyük mutluluk getireceğini düşünebiliriz.

Eylemin bilgisi: Bu, stoacılık zihniyetidir. Aşkın bilgisi: Bu, zevkin ve dostluğun filozofu Epikuros'un zihniyetidir; tıpkı bilginin ve neşenin filozofu Spinoza gibi (ve bir anlamda zaten İncil'in zihniyeti: "Yarın için endişelenmeyin: Yarın, bizzat kendisi için endişelenecektir. Her güne kendi kaygısı yeter..."). Bunlar, Batı'nın, birlikte olabilen ve birlikte gitmesi gereken iki büyük bilgeliğidir. Onun eşdeğerini başka yerlerde, başka biçimlerde Doğu'da buluruz. Bizde sıklıkla yapıldığı gibi Budizm ya da Hinduizmde sadece nihilizmin farklı biçimlerini görmek bana büyük bir çelişki gibi geliyor. Örneğin Buda, bize arzudan kurtulmayı önerdiği zaman, asla ataleti veya kayıtsızlığı övmek için bunu yapmamıştır. Sanskritçe olan ve genellikle "arzu" olarak tercüme edilen *trsna* veya *tanha* kelimeleri, aslında "susuzluk" anlamına gelir: Güçten ziyade zaafı (*Le Sexe ni la mort* kitabımda uzunca açıkladığım kavramları tekrar etmek gerekirse), sevgiden ziyade açgözlülüğü, istençten ziyade umudu ifade ederler. Buda, asla ne susuzluğunu gidermeyi ne zevk almayı yasaklamamıştır. Kaldı ki Budizm üzerine kendilerini inşa etmiş ya da onunla hayat bulmuş olan muazzam me-

deniyetlerin, Nietzsche'nin dediği gibi nihilistlerin "Neye yarar ki?" lafından başka bir şey önermediğine kim inanır?

Şimdi Batı'ya dönelim. Eylemin bilgeliği ve aşkın bilgeliği. Tek yol budur. Tüm umudu silmeye çalışmayın, bu asla işe yaramaz ve dahası çelişkili olur (bu saçma bir şekilde umutsuzluğu ummak anlamına gelir). Daha ziyade istemeyi, tanımayı ve sevmeyi öğrenin. Bu bir görev veya buyruktan ziyade bir tecrübedir ve bunu herkes yapabilir: Umut ve korkuya nazaran eylemde, bilgide ve sevgide daha fazla mutluluk vardır. İleride üzerinde duracağımız meşhur "anı yaşamak" teması buradan gelir. Açıkçası, tüm projelerden veya hatıralardan vazgeçmek söz konusu değildir (bilgelik, ne hafıza kaybı ne de iradesizliktir), ancak hafızanın ve önceliğin, tek gerçek zaman olan şimdiki zamanda bizzat mevcut olduklarını anlamak söz konusudur. Harekete ve sevince açık olan sadece şimdiki zamandır. Yaşamak, yaşamayı ummaktan çok daha iyidir. Hayatı sevmek, ölümden korkmaktan daha iyidir. Bize bağlı olanı arzulamak, bize bağlı olmayanı arzulamaktan iyidir; aynı şekilde var olmayandan ziyade olanı arzulamak, bilmediğimizden ziyade bildiğimizi arzulamak daha iyidir. Bu bilgeliğin kendisidir. Ona ulaşılabilir mi? Şüphesiz asla tamamen ulaşılamaz (Spinoza, bu noktada Stoacılardan daha açıktır; Montaigne de Spinoza'dan daha açıktır). En azından ona, başlangıçta felsefeyle entelektüel olarak, daha sonra da egzersiz, meditasyon, eylem, bilgi ve aşkla, pratik olarak yaklaşabiliriz. Bu noktayı vurgulamak istiyorum: Umutlanmayı kendine yasaklamak mümkün değildir; bu, dendiği gibi "arzuyu yok etme" meselesi hiç değildir. Tekrar ediyorum, biraz daha az umutlanma meselesidir ve özellikle eylemek, bilmek ve biraz daha sevmek meselesidir!

Du tragique au matérialisme (et retour) **başlıklı kitabınızda felsefi yolculuğunuzdan bahsederek, çok erken, daha yazmaya başlamadan önceki bir tarihten beri trajiğin hem başlangıç hem de varış noktanız olduğunun altını çiziyorsunuz.**

– Trajik kavramı edebi kökenlidir. Öncelikle trajedi bir tiyatro türünü ifade eder. Fakat filozoflar, özellikle Nietzsche'den

beri onu konu etmişlerdir. Bunu acı ya da "mutsuzluk" ile eşanlamlı olarak değil (iyi bir şekilde sona eren trajediler de vardır: Eshilos'un *Eumenidler*'i, Euripides'in her iki *Iphigenia*'sı, *Cinna*, *Esther*...), ancak insanın bir boyutundan ve özellikle zor bir boyuttan bahsetmek için kullanmışlardır. Ben tabii kelimeyi işte bu anlamda alıyorum.

Trajik nedir? "Merhamet ve korku uyandıran bir şeydir" diye yanıtlar Aristoteles. Buna aşağı yukarı katılıyorum (her ne kadar sözü edilen kitapta, tanımın daha kesin ve karmaşık olması gerektiğini göstersem de). Trajedi duygusuna sahip olmak, insanlık durumunun acınası ve korkutucu boyutuna, ister mutsuzluğun uç noktaya varması (en kötünün trajiği olarak adlandırdığım şey: Sofokles veya Racine'ninki), ister mutluluğun yokluğu (gülüncün trajiği dediğim şey: örneğin Çehov'unki) olsun, duyarlı olmaktır. Ve ben çocukluğumdan beri bu meseleyle hep içli dışlı olmuşumdur. Ergenlik dönemim boyunca Pascal, Kierkegaard ve Camus'nün –üç trajik düşünür– beni o denli etkilemesine şaşırmamak gerekir.

Daha sonra, genç bir yetişkin olarak kendime daha parlak (Epikuros, Epiktetos, Spinoza) veya daha yararlı gördüğüm (Marx ve Freud) üstatlar buldum. Kant'ın etik *Schwârmerei* [aşkıncı dinsellik] diye tabir ettiği felsefi coşku, *Du corps*'daki aforizmalarda da olan "trajiği yadsıma" buradan gelir. O dönemde, kesinliği içinde düşünülen ve beşeri bilimlere dayanan bir bilgeliğin bizi trajikten kurtaracağını düşünüyordum.

Bu konuda, *Traité du désespoir et de la béatitude* kitabımdan, daha doğrusu sonraki kitaplarımdan itibaren görüşüm farklılaştı. Size daha önce bahsettiğim gibi önce Pascal'a karşı Spinoza'yı savunmuştum. Ancak ne Pascal'dan ne de trajikten bu şekilde kurtulabiliriz: *Düşünceler*'in yazarı, sonunda Montaigne'e hak veren ısrarlı bir dönüş (Freud'daki *bastırma* gibi!) yapmakta gecikmedi. Bununla birlikte hâlâ materyalisttim –hatta gittikçe daha fazla materyalist olmaya başlamıştım– ama materyalizmin, kendisine sıklıkla eşlik eden yanılsamadan, dogmatizmden veya ütopyadan kurtulduğu anda, terk ettiğim ve bir süre için kaçabileceğimi umduğum trajiğe doğru beni sürükle-

diğini söyleyebilirim. Bahsettiğiniz kitap, bu konuda esası dile getiriyor.

Trajedi ve mutluluk fikirlerini nasıl bağdaştırıyorsunuz? Örneğin trajik, bir mutsuzluk, talihsizlik kültü değildir diyorsunuz.

– Trajedi ve mutluluğu nasıl bağdaştırabilirim? Temelde, Bay Watson, "trajik mutluluk" fikriyle (Marcel Conche'da bulunan bir ifade)... Ya da onu benim kelimelerimle ifade etmek gerekirse, her şeyden önce, kısaca özetlediğim gibi "şen umutsuzluk" fikriyle. İnsanlık durumunun acınası ve korkunç yönlerinin olduğu bir gerçektir. Bu, yaşamayı ve onun tadını çıkarmayı bırakmak için bir sebep değildir. İyimserliğin, tüm klişeleriyle ("Ne kadar büyüleyici!", "Ne mutluluk!"), tüm yalanlarıyla ya da tüm iyi duygularıyla sel gibi aktığı televizyon yayınlarından daha yıkıcı bir şey yoktur. İçim sıkıldığı zaman, çok tatsız da olsa, bana hakikatten daha fazla yaşama arzusu veren başka hiçbir şey yoktur. Lucretius'un, Cioran'ın veya Rosset'nin okuyucuları bunu bilir. Fazla şeker, uzun vadede mide bulandırır. Biraz acılık ya da ekşi tat daha iyidir. Claire Bretécher'in *Nouvel Obs*'da yaklaşık yirmi yıl önce yayımlanan çizgi romanını belki hatırlarsınız. O çizgi romanda Agrippina adında, odasında yatağının üstünde ağlamakta olan bir genç kız vardı. Annesi onu rahatlatmaya çalışıyordu: "Hadi, gençsin, sevimlisin, bir sürü insanla tanışacaksın, çalışacaksın, eğleneceksin, gezeceksin, sevgililerin olacak..." Ve biz, çizimlerde, her yeni teselinin, genç kızımızın gözyaşlarını daha da artırdığını, onu daha çok sıkıntı ve derde savurduğunu görüyorduk. Sonra, teselli veya sabrın sonunda anne, ses tonunu değiştiriyordu: "İyi! Yaşamak korkunç. Hep korkmaktan can sıkıntımız bitmiyor. Her türlü çaba başarısızlığa mahkûm. Yalnız yaşarız, yalnız ölürüz. Dünya boş. Aşk bir tuzak, çocuklar prangadır. Gelecek, gençliğin mezarcısıdır ve asla eskiye dönemeyeceğiz!" Oysa çizgi romanda ilerleyen bölümlerin gösterdiği (annenin konuşması birçok bölüme yayılır) şudur: Bu umutsuz uzun konuşma sırasında genç kız giderek yatışır; gözyaşları yavaş yavaş azalır, sonra ortadan kaybo-

lur; nihayet bir tür sükûnete, huzura kavuşur. Agrippina neredeyse gülümseyerek, annesine şunu der: "Söylediklerin bana iyi geldi!" Bilgelik ve mizah dersi... İnsanı iyimserlikten daha fazla üzen şey yoktur herhalde. Açıklık ise insanı sakinleştirir.

Ancak trajik ile melankoliyi birbirine karıştırmayalım. Melankoli, şayet patolojik değilse, sıklıkla bizi mutsuzluğa hapsetmekle sona eren hayal kırıklığının bir etkisidir ("hayal kırıklığının hıçkırığı" derdi Aragon). Yaşam, beklentilerimizi karşılamadığı için, sonunda onun haksız, adaletsiz olduğu yönünde bir sonuca varıyoruz. Freud, "Melankolik kişilik, sevme becerisini kaybeden kişiliktir" diye yazıyor. Onun için artık hiçbir şey zevk veya sevinç kaynağı değildir. Ölmek istemesi normal olmaz mı? Bu nedenle, "Melankoliyle mücadele etmek önemlidir" der Spinoza: Yaşama dair yalanlar söyleyerek, kendine hikâyeler anlatarak, teselliler ya da yeni beklentiler icat ederek değil, tam aksine, hayatı olduğu gibi sevmeyi öğrenerek... Hayat her zaman güzel olduğu için mi? Hayır, değil. Ama en azından bazen öyle olması için... Spinoza'da rölativizmin bilgeliğe yöneldiği nokta budur. Çünkü bir şeyi iyi olduğu için arzulamayız; tam tersine, arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu düşünürüz. Hayatın kendisiyle ilgili olarak ben de aynı şeyi söylemek isterim: Hayat iyi olduğu için onu sevmeyiz; onu sevdiğimiz ölçüde iyi olduğunu düşünürüz. İyimserlik mi? Kötümserlik mi? Bu felsefeden ziyade mizaçla ilgili bir şeydir. Başlangıç çizgimiz ne olursa olsun (benimkisi daha ziyade kötümserdi), bize bundan bir bilgelik çıkarmak düşer. Hayat iyi olduğu için onu sevmeyiz; öyle olması için onu sevmemiz gerekir.

Bu nedenle, hatırlatmakta haklısınız, trajik asla mutsuzluk kültü değildir; hatta çok sıklıkla karıştırılan kötümserlik de değildir: Mutsuzluğun gerçek olduğunu hesaba katmaktır; çoğunlukla mutlu yaşama kararlılığıyla birlikte onun imkân dahilinde olduğunu düşünmektir. En azından felsefi olarak ne iyimserlik ne de kötümserlik, ne Leibniz ne de Schopenhauer. Trajik, bu (iyinin ya da dinin, kötünün ya da melankolinin) iki uçurum arasında bir zirve çizgisidir –görüşün en geniş, havanın en sakin, sessizliğin en derin olduğu yer...

Sizin değerlendirdiğiniz şekliyle trajik olan, neşenin tarafında yer alıyor o halde...

– Her zaman değil ya da sadece değil... Bir aşırı uçtan diğerine düşmeyelim, Schopenhauer'den Nietzsche'ye! Bu sonuncusu –kendisinden sonra Deleuze ve Rosset gibi– bizi trajikte yalnızca hayatın "Dionisosçu" yönünü ve "oluşun ebedi coşkusu"nu onaylamaya alıştırmıştır. Bu, Schopenhauerci çubuğu diğer yönde abartılı bir şekilde bükmek demektir. Az önce bizzat hatırlattığım gibi, trajik olan, kötümser olandan farklı olabilir. Burada, Nietzsche veya Rosset'nin istediği gibi sadece her şeyin neşeli olumlamasını görmek noktasında, bence aşılmaması gereken bir adım var. Eshilos, Sofokles veya Aristoteles'in trajikten hiçbir şey anlamadığını iddia etmek için Nietzsche olmak gerekir! *Güç İstenci* kitabında "Trajiği ben keşfettim, Yunanlar onu bilmiyorlardı" diye yazar. Ve başka bir yerde şöyle der: "Neşeli bir kahraman, işte şimdiye kadar trajedi yazarlarının kaçırdığı şey budur..."

Aslında Oidipus veya Antigone'nin neşesi, öncelikle ya da özellikle vurucu olan şey değildir. Sofokles trajik olanı kaçırmış mıdır? Nietzsche her zamanki gibi sadece kendine uygun kısmı mı almıştır? İkinci hipotez bana daha muhtemel görünüyor.

Trajik bir canlılığın var olduğuna katılıyorum: Hayatın, olduğu gibi, neşeli bir şekilde kabul edilmesidir bu. Fakat buradan arkadaşım Rosset gibi, "Neşe, tam bir trajedi duygusudur" diye yazabilmek için, bir kez daha, kendi adıma, aşmak istemediğim bir eşik vardır. Eshilos'a ve Sofokles'e vefa borcu mu? Sadece o nedenle değil. Dahası ve özellikle talihsizliğe, kedere, bazen dehşete, insanların ve hayvanların sonsuz ıstıraplarına duyarlı olduğum için... Homeros'un trajikliği: "Yeryüzünde güce sahip olan ve eyleyen tüm varlıklar içinde insandan daha zavallısı yoktur." Çünkü onun acısı, sahip olduğu bilinçle, hafızası veya beklentileriyle, sevgi veya şefkatle katlanır. "Ne çok gözyaşı! Ne çok hıçkırık!" diye yazar Eshilos. Bu bana, Zerdüşt'ün laflarından ya da Rosset'nin keyfinden daha fazla dokunur! Gerçekliği ya kabul ederiz ya da yadsırız. Trajik, onu

olduğu gibi ve tamamen kabul etmektir. Mutlulukla mı? Elbette, elimizden geldiğince... Ama bununla birlikte onu kederli biçimde kabul eden –mutsuz kahraman– daha mı az trajiktir? Bunu iddia etmek bana biraz saçma geliyor.

Mutluluğun mutsuzluktan, neşenin üzüntüden daha iyi olduğu açıktır. Eshilos ve Sofokles bunu hatırlatmaktan bıkmamışlardır. Ancak gerçeği olduğu gibi kabul etmek, onu memnuniyetsizlikten, korkulardan, üzüntü veya dehşetten arındırmak anlamına gelmez. Ben, belirttiğiniz gibi, mutluluğu yeniden felsefi bir tema haline getiren ilklerden biriydim. Ancak bugün, bazılarının ona atfettiği yer nedeniyle kızdığım oluyor. *Du tragique au matérialisme* kitabımı yazarken, her zamanki gibi benim ilk okuyucum olan bir dostum bundan hoşlanmıştı: "Güzel bir konu; her ay, hatta her hafta, mutlulukla ilgili pek çok kitap yayımlanıyor. Biraz trajedi veya mutsuzluk, iyi gider!" dedi. Bu beni aydınlatmasının yanı sıra eğlendirdi de... Mutluluk kesinlikle bir felsefi nesnedir, ama mutsuzluk da öyle. "Gülmek için bir zaman, ağlamak için bir zaman, haykırmak için bir zaman ve dans etmek için bir zaman vardır..." Sadece kahkahayı ya da dansı göz önüne almak, gerçekliği olduğu gibi kabul etmemek demektir. Dolayısıyla hem yaşama hem de trajediye haksızlık etmek veya ona sahte ve eksik bir vizyon bahşetmek demektir. Kısacası, neşenin safında olan her zaman trajedi değildir. Bazen neşe de trajedinin safında olabilir.

"Umut edilenin tam tersi" olan trajik unsur, değerleri lağvetmeye yol açamaz: "Hiçbir şeyin değeri yoksa, hiçbir şey trajik değildir" diyorsunuz.

– Trajik, umut *edilenin* tam tersinden ziyade (tüm hayal kırıklıkları trajik değildir) umut *edilecek* olanın tersidir. Bu kip önemli. Eğer hayat hayallerimize karşılık geliyor olsaydı, eğer her şey bize bağlı olsaydı, eğer dünyanın düzeni bizim arzularımıza uysaydı ya da diyelim çok güçlü bir Tanrı sizi koruyor olsaydı... Ancak durum böyle değildir ve trajik olanın kendisi de budur: İnsanlık durumunda korkutucu olanın, teselli edilemeyecek bir şekilde değerlendirilmesidir. Ancak bu trajik, tüm

farklılıkları ortadan kaldırmaktan uzak olup onları varsayar. Marcel Conche bu noktayı çok iyi görüp şu şekilde ifade etmiştir: "Gerçekten trajik bir düşünce, kendisi için *en değerli olanın* kaçınılmaz bir şekilde yok olmaya mahkûm olduğu düşüncedir." Objektif olarak ya da kendinde biçimde, bir şeyin en azından öznel olarak ve bizim için *değerli olması* gerekir. Bu noktada nihilizm, trajiği maksimize etmekten uzak olup onu yok eder. Dolayısıyla, ifade ettiğiniz formül buradan gelir: Eğer hiçbir şeyin değeri yoksa, hiçbir şey trajik değildir. Ölüm? Istırap? Sıkıntı? Hayata, refaha ve huzura değer verdiğimiz için bunlar trajiktir. Onlardan vazgeçmek söz konusu değildir, bu artık trajik olmaktan çıkar ve nihilizm olur. Ve –bazen Epikuros veya Spinoza gibi– ölümü, ıstırabı, sıkıntıyı safdışı bırakma iddiasında bulunmak da söz konusu değildir: Bu bilgelik olmaktan çıkar, yadsıma olur.

Bu noktada (benim Marcel Conche'dan ödünç aldığım, onun da Nietzsche'den ödünç aldığı) *trajik bilgelik* kavramını öne sürüyorum. Yaşam ya kabul edilir ya yadsınır diyordum; bilgelik onu mümkün olduğunca açık ve mutlu bir şekilde, olduğu gibi kabul etmek demektir. Bu bir yandan ıstırap, sıkıntı, bazen mutsuzluk, hatta bir miktar deliliği kabul etmeden olmaz. "Bilge adam, delilikten uzak olduğu için değil, bilgeliğe daha yakın olduğu için bilgedir" derdi Alain. Tutkularımızı lağvetmek söz konusu olamaz. Daha bilge olmak için yaşamı eksiltmek söz konusu olamaz! Acıyı ya da hoşnutsuzluğu (Budistlerin *dukkha*'sı) saklamak da söz konusu olamaz; bunlar insanın bir parçasıdır. Montaigne şu tespiti yapar: "Küçük üzüntüler [böcek sokmaları, yaralar] bazen boşunadır ama onlar *vardır*..." Mutluluk maddi tatmin değildir. Bilgelik, Stoacılara rağmen *(apatheia)* hissizleşme değildir; Epikuros'a rağmen daima karışıklık da değildir *(ataraxia)*. "Hayat, bulanması pek kolay, tatlı bir şeydir..." Gerçek bilgelik ya da benim için önemli olan bilgelik türü, ne mutluluğu sevmek (bunun için filozof olmaya gerek yoktur, herhangi biri de bunu yapabilir), ne de bilgeliği sevmektir (bunun için bilge olmaya gerek yoktur, herhangi bir filozof bunu yapabilir). Gerçek bilgelik, yaşamı olduğu gi-

bi, geçtiği gibi, mutlu veya mutsuz, bilgece veya değil, sevmektir ve elbette hiçbir hayat bütünüyle mutlu ya da bilgece değildir. Montaigne'in *Denemeler*'deki bir sözünü hatırlayalım: "Hayat benim için; dolayısıyla onu seviyorum..." Bu iş göründüğü kadar kolay değildir, en azından açık ve hassas bir insan için. Ancak bu, açıklıktan ve duyarlılıktan vazgeçmekten iyidir. Daha önce Nietzsche'nin savaş formülünü aktarmıştım: "Biz son Stoacılar, dik duralım!" Ben, Montaigne veya Etty Hillesum'un sevecenliğini ve iyi kalpliliğini daha çok seviyorum: "Zorluklara alışmak katılaşmayı gerektirmez."

Sizi bir kelime ile tanımlamamız gerekse, (diğerlerine kötümser veya faydacı dendiği gibi) *trajik* filozof tabiri uygun olur muydu? Sevdiğiniz düşünce yönelimini, duygusal tonu ve felsefi yolu aynı anda niteleyen bir sıfat...

– "Trajik" sıfatı beni uygun bir şekilde niteleyebilecek sıfatlardan biridir. Ancak tek başına kullanılırsa fazlaca muğlak olacaktır. En büyük iki trajik filozof hiç şüphe yok ki Pascal ve Nietzsche'dir. Oysa onlar ne materyalist (Nietzsche, materyalist olmaktan çok uzak olmasa bile), ne de her halükârda benim olduğum anlamda tam anlamıyla hümanist ve rasyonalisttirler. Oysa biliyorsunuz ki –ikinci bölümümüzü ona ayırmıştık– materyalizm, hümanizm ve rasyonalizm, kendi felsefemi ya da kendimi içinde tanımladığım heterojen akımı bir cümlede ifade etmek gerektiğinde, kullanmaya alıştığım üç kelimedir. Felsefi olarak, yani doktrine gelecek olursak, Pascal veya Nietzsche'den daha ziyade Epikuros'a ve Spinoza'ya çok daha yakınım. Ancak duygulara gelince, haksız değilsiniz: Ben –maalesef– Epikuros veya Spinoza'dan daha ziyade Pascal'a, hatta Schopenhauer'e daha yakınımdır. Benim bakış açımdan duygular, felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır. Ne onlara tamamen bağlı kalırız ne de onları tamamen safdışı bırakabiliriz. Kısaca, beni tek bir kelimeyle nitelemek isterseniz, "materyalist", bana "trajik"ten daha aydınlatıcı ve ayırt edici görünüyor. Şayet kendinize iki kelime hakkı verirseniz, hiç şüphesiz "trajik materyalizm" çok daha doğru bir ifade olacaktır (*Du tragique au matéri-*

alisme kitabımın sonuç kısmında bunu uzunca açıkladım). Nihayet dört kelimeyle, çok genel kalmakla birlikte, sıkıntılı belirsizlikleri önleyebilirsiniz: Düşünmeye çalıştığım şey; trajik, rasyonalist ve hümanist bir materyalizmdir. Bu nedenle kendimi Epikuros'tan ziyade Lucretius'a ve Spinoza'dan ziyade La Mettrie'ye daha yakın hissediyorum. Bunu bir alçakgönüllülük ifadesi olarak alabilirsiniz: Size söylemiştim, La Mettrie küçük bir üstattır, oysa Lucretius, parlak bir şairdir (ki ben kesinlikle değilim), ancak her şeye rağmen felsefede biraz çömezdir. Kısmi tevazu diyelim. Ancak benim güçlü bir model olarak aldığım ve beni daha mütevazı kılan, bana göre "Üstatların üstadı", ne Epikuros, ne Spinoza, ne Lucretius ve ne de La Mettrie'dir; Pascal'ın, "*L'art de conférer* kitabının eşsiz yazarı" olarak nitelediği Montaigne'dir. Montaigne trajikle sevecenliği, bilgelikle yaşamı, mutlulukla açıklığı dengelemeyi o kadar iyi bilmiştir ki...

5

Medeniyetler

Bugün çok az filozof Doğu bilgeliğine paye veriyor. Bu genellikle oryantalistlerin ve egzotik spiritüalizmlerle ilgilenen kişilerin payına bırakılmış bir alandır. Onlara olan ilginiz –az önce Prajnanpad'ın portresini çizdiniz– hem teorik hem de pratik bir nitelikte. Farklılıklarına rağmen, Batı ve Doğu bilgelikleri arasındaki yakınlıklardan, özellikle Hint bilgeliğiyle ilgili olarak Epikurosçuluk ve Stoacılıkla olan yakınlıktan bahsettiniz. Sanki aynı bilgeliğe varan farklı yollar söz konusuymuş gibi...

– İnsanlık birdir. Aynı dünyada yaşıyoruz; hepimiz aynı bedene, aynı beyne, aynı kırılganlığa sahibiz. Ancak bu genellikle göz alıcı kültürel farklılıkları engellemiyor. Yine de bu farklar onları mümkün kılan şeyi, yani ortak insanlığımızı ortadan kaldırabilirler mi?

1960'larda insan doğası diye bir şeyin olmadığı çokça söylendi. Bu, biyolojiye, genetiğe, bedene, kısacası doğaya hakkını vermemek anlamına gelir. Şayet insan doğası diye bir şey yoksa, o zaman insanlığın kalıtsal mirasını aktaran germ hücrelerinde genetik manipülasyonlar yapılmasından neden o kadar korkuyoruz? Ancak, ifadeyi başka bir anlamda kabul ettiğim de olmuştur. İnsan doğası diye bir şeyin olmaması (sanki her-

kesin doğuştan ve tek başına, bireysel ya da toplumsal tarihin dolduracağı boş bir sayfa olması gibi) içimizde hiçbir doğallığın olmaması anlamına gelmez. Daha ziyade, bizde doğal olan şeyin, terimin normatif anlamıyla insana özgü olmadığı anlamına gelir: Bizler doğuştan sadece birer hayvanızdır; kuşkusuz diğer hayvanlardan farklıyızdır (bu herhangi bir canlı türü için de doğrudur). Ancak sadece eğitim; bir dilin, kültürün, hatta bazen daha da fazlasının içselleştirilmesi yoluyla türü insanileştirir. Althusser, Freud ve Lacan üzerine yazdığı makalesinde şunu açıkça görmüştü: Her birimiz, "doğumdan başlayıp Oidipus evresinin sonuna kadar, bir erkek ve kadın tarafından yaratılan küçük hayvanı küçük insana dönüştüren olağanüstü bir maceradan" geçeriz. Başka bir deyişle, "Adeta bir larvadan insan çocuklar, *özneler* meydana getiren uzun ve zorunlu yürüyüşü" katetmek zorundayızdır. Bu *öznelleş(tir)me* veya *tabi kılma* süreci birbirinden ayrılmaz bir şekilde doğal (bedensel) ve kültüreldir (dil, eğitim ve ideoloji).

Bu yüzden, doğal ve kültürel, doğuştan ve sonradan edinilen bir davranışı değerlendirmek istediğimizde, neredeyse kaçınılmaz bir şekilde yanılırız. Örneğin konuşmayı düşünelim: Konuşma, (onu mümkün kılan bir dili öğrenme yoluyla) kültürün yanı sıra doğayla açıkça ilgili bir süreçtir (dili mümkün kılan duyu organları, örneğin gırtlak ve beyin yoluyla). Konuşma bir yeti olarak doğuştandır. Oysa hiçbir dil doğuştan gelmez. Konuşma edimi, her ikisini de varsayar: hem doğuştan hem de kazanılmış. Ama hangi oranda? Yarı yarıya diyebilir miyiz? Bu, işleyen bir bedeni olan, ancak hiçbir dil öğrenmemiş birinin veya insan bedenine sahip olmayan bir varlığın (örneğin bir hayvanın) yarı yarıya konuşabileceği anlamına gelirdi. Ancak durum böyle değildir: Ne birincisi ne de ötekisi, ne yarım ne çeyrek ne de onda biri; hiç konuşamazlardı. Bu açıdan konuşmanın yüzde yüz doğal ve aynı zamanda yüzde yüz kültürel olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Burada bir çıkmaz görmek yanlış olur. Kültür, imparatorluk içinde bir imparatorluk değildir; doğanın bir parçasıdır ve doğa olmadan kültür var olamaz.

Bununla birlikte, dil ve düşünceyle ilgili olarak yumurta-tavuk meselesi ortaya çıkıyor: Hangisi önce gelir?

– Burada da yine çıkmaz, sadece görünüştedir. Genelde dil olmadan düşünme gerçekleşemez, düşünme olmadan da dil mümkün değildir denir; bu her ikisinin de ortaya çıkışını açıklamaz. Ancak ilk ifade (yani "dil olmadan düşünme olmaz" ifadesi) yanlıştır. Etologlarımızın günden güne daha iyi ölçtükleri hayvan düşüncesi, hayvan zekâsı mevcuttur. Ayrıca bebeklerde, bir duyusal-motorsal düşünce, o olmadan konuşmayı asla öğrenemeyecekleri bir dil öncesi zekâ mevcuttur. Her türlü dilden, her türlü kültürden önce beyin vardır. Ancak beyinde hazır bir dil mevcut değildir. Bu nedenle, tekrar edelim, konuşma edimi, ayrılmaz olarak hem doğal hem kültüreldir.

Bugün düşünce dünyasını hararetli bir şekilde meşgul eden "toplumsal cinsiyet" sorunuyla ilgili olarak da aynı şeyi, hem doğal hem de kültürel olduğunu söyleyebilir miyiz?

– Kısmen evet, ancak kadınlar ve erkekler iki farklı toplum ya da iki farklı kültür değildir; her kültürde insanlığın iki yarısını oluştururlar. "Kadın" ve "erkek" cinslerinin, tarihsel olarak değişken ve sosyal olarak inşa edilmiş kültürel varlıklar olduklarının tespiti, beşeri bilimler alanında kayda değer bir başarıdır (özellikle toplumsal cinsiyet çalışmaları alanı), bunun inkâr edilmesi veya saçma olarak değerlendirilmesi yanlış olur. Bununla birlikte beden, her türlü kültürden önce vardır ve biyolojik olarak cinsiyet verilidir. Kız çocuklarının bebekle, erkek çocuklarının silahlarla oynamaları sadece kültürel bir olgu mudur? Her ne kadar bu konuda tam olarak ikna olmasam da öyle olduğunu düşünmek isterdim (bu durum, erkeklerin çok fazla meyilli oldukları şiddetin gerilemesini sağlayabilirdi). Bilim insanları belki bunu bize bir gün söyleyebilirler. Ama kızların ve oğlanların belirli bir oyun türünü tercih etmelerinin, en azından kısmen kültürel olduğunu kim inkâr edebilir?

Aynı şeyi ya da benzer şeyleri, aşk ve duygu hayatımızla ilgili olarak da memnuniyetle söyleyebilirim. Şayet cinsiyet (kadın

/ erkek) kültürelse de ilk başta doğaldır ve dolayısıyla her türlü cinsellik, kaçınılmaz olarak aynı anda hem kültürel hem de doğaldır. Brigitte Lahaie'nin beni davet ettiği bir radyo programını hatırlıyorum. Bir kadın dinleyici tarafından sorulan, kadınların tersine erkeklerdeki "erojen bölgeler" sorusuna Brigitte Lahaie şakayla karışık şöyle yanıt vermişti: "Erkeklerde üç ana erojen bölge vardır: penis, penis, penis." Ben bunun sadece kültürel olduğuna inanmakta zorlanıyorum. Bununla birlikte erotizmin, hem erkeklerde hem de kadınlarda bireylere, eşlere, anılara, zamana, ortama ve kültürlere göre değişebileceğini biliyoruz. Cinsellik doğal, erotizm ise kültüreldir. Bu ayrılamaz ikilik, tamamen cinsiyete göre uyarlanmış hayatımızın tamamında bulunur; neyse ki tüm hayatımızı cinsellik yönetmiyor. Diyelim ki birey erkek veya kadın olarak (hermafroditizm vakaları var olsa da çok nadirdir) doğuyor ve verili kültür kriterlerine göre, az ya da çok eril veya dişil hale geliyor; doğum cinsiyeti kendimizi tanımladığımız toplumsal cinsiyeti işaret etmek için yeterli olmasa ve ikisi arasındaki uyumu garanti etmese de bu gerçekleşiyor. Bu durum, cinsiyetten gelen ve bu farkı mümkün kılan toplumsal cinsiyet farklarını ortadan kaldırmayı iddia etmek için yeterli bir neden değildir. Önce cinsiyetler olmasaydı transeksüeller olmazdı. Önce cinsiyet farkına dayanan bedenler olmasaydı sosyal yapılar da (örneğin toplumsal cinsiyetler) olmazdı. Kültür doğanın bir parçasıdır demiştim. Nasıl onu ortadan kaldırabiliriz ki?

Ayrıca cinsel farklılığın bize doğanın sunduğu en güzel hediyelerden biri olduğunu da ekleyelim. Ve toplumsal cinsiyet farklılıkları maço, kadın düşmanı veya histerik stereotiplerden kurtulduğu zaman güzeldir. İlkokuldan ortaokula geçişte kız-erkek karışık bir okula geldiğimdeki şaşkınlığımı anımsıyorum; küçük kabadayıların olduğu bir okulu terk etmiş ve son derece nazik ve ince, tatlı ve ilginç genç kızların bulunduğu bir okula gelmiştim. Onu icat ettiği, zenginleştirdiği ya da yüceltiği için kültüre gönül borcu duymaksızın, uzun süreden beri kadınları çok seviyorum.

Farklı kültürlere geri dönelim. İnsanlık birdir, ancak kültürler çoktur diyordunuz...

– Burada evrenselcilik (insan türünün birliği) ile partikülarizm arasında (kültürlerin çeşitliliği) bir tercih yapılmaması gerektiğini söyleyebilirim. Gastronomiyi ele alalım. Çin, Hint ve Fransız mutfaklarının hepsi çoğuldur ve son derece farklıdır. Ama bunlardan birini alıp diğerlerini kendine men etmek son derece aptalcadır. Tüm mutfaklar insan içindir. Hepsinde en azından lezzetli bir şeyler vardır. Bu, hepsinin eşit olduğu anlamına gelmez –hem neden böyle olsun ki?– ama ne kadar farklı olsalar da birçoğunu, hatta aynı derecede olmasa bile hepsini sevebiliriz. Sadece menşe kültürümüze bağlı olmayan bir tercih hakkımız vardır. Ben kendi adıma Çin mutfağını tercih ederim. Sadece bir tanesini tatmak haksızlık olur.

Felsefede biraz buna benzer. Diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da her uygarlık, bazen birbirine karşı çıkan, sıklıkla yakın, farklı yollar önermektedir. 1980'lerde özellikle Hint kökenli Doğu maneviyatına ilgi duyduğumda, beni şaşırtan tam da bu oldu: Şüphesiz, yabancılık duygusu hissettim; fakat yakınlıkları fark ettiğim zaman, yabancılık duygusu daha da anlamlı hale geldi. Aslında yakınlıklar düşündüğümüzden de fazla; bu o kadar da şaşırtıcı değil aslında; Ganj'dan Thames'e kadar, bizim için ortak olan bir Hint-Avrupa arka planı var. François Jullien, Batı için öteki radikalin Hindistan (ya da bize gayet yakın olan İslâm) değil de Çin olduğunun altını çizmekte kuşkusuz haklıydı. Ancak bu, Jean-François Billeter'nin gösterdiği gibi, Konfüçyüs veya Zhuangzi'de bazen bizimkine yakın deneyimleri veya düşünceleri bulmamızı engellemez –ki bu hiç şaşırtıcı değildir–, zira hepsi insandır!

Neden Doğu'dan geçen bu dolambaçlı yolu seçtiniz?

– Hiç şüphe yok ki meraktan... Hümanizm olarak belki de... "Ben insanım, insan kökenli hiçbir şey bana yabancı değildir" derdi Terence. Ama aynı zamanda, sanırım üzerinde çalıştığım bilgelik fikri, Asya'da bizde olduğundan daha canlıydı ya da onlarda daha canlı kaldı; en azından bazı çevreler veya bazı kişi-

ler için, bir fikirden fazlasını ifade ediyordu. Ayrıca *Hüzünlü Dönenceler* kitabının o denli güzel, derin ve ciddi olan son sayfalarının beni çok etkilediğini de söylemeliyim. O sayfalarda Lévi-Strauss, Buda'ya olan hayranlığını, hatta onun fikirlerine katıldığını ifade ediyordu; şüphesiz (bir ritüel, inançlar ve kurumlar sistemi olarak) Budizme değil, fakat kurucusundan hareketle yeniden oluşturulan haliyle özgün düşünceye... Hatırlayın, "Dinlediğim üstatlardan, okuduğum filozoflardan, ziyaret ettiğim topluluklardan ve Batı'nın kibrinin esas kaynağı olan bilimden, uç uca eklendiğinde, ağaç gölgesinde oturan bir bilgenin meditasyonunu oluşturan ders kırıntılarından başka ne öğrendim?" Bu, daha yakından görmek için beni oralara gitmeye itti.

Bu nedenle epeyce okudum, daha ziyade giriş niteliğinde veya ikinci el kaynaklardı. Ancak özellikle bir yandan Budizmle Epikurosçuluk, diğer taraftan Hinduizmle Stoacılık arasında bazı yakınlıklar veya uyum tespit edebilmem için yeterli olduğunu düşündüğüm kaynaklardı aslında bunlar. Hinduizmle Budizm birbirlerine genellikle yakın olmalarına rağmen (Buda Hindistan'da doğmuştur) onları neyin ayırdığını biliyorsunuzdur: Onları birbirinden ayıran şey, aslında Fransız oryantalistlerin söylediği gibi "Benlik" sorunu, yani *atman* (bireysel benlik, fakat hakikati içinde, yanılsamalı egoya nazaran farklıdır) ve *brahman* (evrensel veya mutlak Benlik) sorunudur. Hindular her ikisinin de varlığını kabul etmekle kalmazlar, onların birliğine de inanırlar. *Upanişadlar*'ın meşhur *Tat tvam asi*'sinin ("Sen busun") anlamı budur: Ben Brahman'ım, Brahman her şeyde olduğu gibi bende de vardır ve ben ondan yalnızca benliğin veya zihnin yanılsamalarıyla ayrılırım. Oysa Budistler her ikisinin de varlığını inkâr ederler: Hiçbir yerde, ne bende ne de her şeyde, hiçbir Ben, ne *atman* ne de *brahman* vardır –hepsi geçicidir, yığışım ve boşluktur. Stoacılık gibi Hinduizmin de temelde dinsel nitelikli olması bu yüzdendir; oysa Budizm açıkça ateist olmaksızın Epikurosçuluk gibi daha ziyade bir bilgelik ve kurtuluş yoludur. Bu arada bu durum neden çok hızlı bir şekilde Budizmin özellikle dikkatimi çektiğini açıklamaktadır. Hindu metinlerinin pek çoğunu, çok güzel olanları bile, çabu-

cak bıraktım. Benim için fazla dindarlardı. Elbette Prajnanpad hariç. Prajnanpad Hinduizmde yükselmesine rağmen, genellikle Buda'nın yanılsamasız bilgeliğine ve temelde kendiliğinden mevcudiyet fikrine çok daha yakındır.

Yanlış anlamaları önlemek için, asla Doğu'ya gitmediğinizi ve egzotizmin sizi dehşete düşürdüğünü belirtelim.

– "Dehşet" büyük bir kelimedir. Bu ifadeyi kullandığım ve 1987'de yayımlanan "Réinventer l'Orient" [Doğu'yu Yeniden Keşfetmek] adlı makalemi düşünüyorsunuz kuşkusuz.[1] Orada, Katmandu nostaljiklerinde, Krishna'ya ibadet edenlerde ve diğer şiddet karşıtlarında o yılların şımarık oryantalizmine karşı bir tavır görürsünüz, –sanki Batı'da her şey yanlışmış gibi, sanki Hindistan ya da Nepal (ancak bu hayal nedense Kaliforniya veya Latin Mahallesi'nde kurulur) insanlığın geleceğiymiş gibi! Bugün, daha ölçülü olacağım. Bununla birlikte, egzotizmin –mutfak konusu hariç– beni etkilemediği doğrudur. "Ne kadar ileri gidersek, o kadar az şey biliriz" derdi Lao Tzu. Bunun doğru olup olmadığından emin değilim, ancak duygularımın bir parçası ona yakın... *Hüzünlü Dönenceler*'in şaşırtıcı başlangıcını hatırlıyorsunuz: "Ben seyahatten ve kâşiflerden nefret ederim..." Ben kendi adıma onlardan nefret ettiğimi söylemeyeceğim, ancak canımı çok çabuk sıkıyorlar. Benim gezmekten görmekten ziyade kendi iç dünyasına dalmayı seven bir mizacım var. Bununla birlikte memnuniyetle Hindistan'a, Çin'e ve Japonya'ya giderdim; dahası konferans vermek üzere pek çok defa oralara davet edildim. Ancak kulaklarımda bir rahatsızlık var. Tekrarlayan kulak iltihabı nedeniyle neredeyse sağır oluyordum, 1990'ların ortalarına doğru doktorum bana şunu söylediği güne kadar: "Bir deneme yapacağız, artık uçağa binmeyin." O zamandan beri kulak iltihabı olmuyorum ya da çok seyrek oluyorum, ayrıca yirmi yıl öncesine nazaran daha iyi duyuyorum. Artık uçağa binmiyorum, bu da benim için Asya'yı neredeyse erişilmez kılıyor.

1 "Réinventer l'Orient", *Le Monde*, 21 Ağustos 1987, *Uneéducation philosophique* kitabında yeniden yayınlanmıştır (s. 51-57).

Hiçbir zaman Moskova'dan veya Beyrut'tan daha doğuya gitmemiş olmam bu anlamda normal. Ancak bunun tersine, egzotizmle ilgili olarak bugün hâlâ hissettiğim bir çeşit güvensizlik veya isteksizlik pek de normal değil veya daha az normal. Kendimize yakın veya tanıdığımız bir şeyden ziyade bize yabancı ya da uzak olan şeyle niye daha fazla ilgilenmeliyiz ki? Onu daha az tanıdığımız için mi? Bu iyi bir neden, ancak aynı zamanda bir sınırı da belirtiyor: Hindistan'a veya Çin'e onlarca defa gidip gelsem, dillerini öğrenmek ve kültürlerini özümsemek için oralarda yıllarımı geçirmiş olsam da yine onların dil ve kültürlerini, içinde büyüdüğüm dil ve kültürden daha az bilebilirim. Neredeyse kaçınılmaz olarak hayal kırıklığı yaratacak bir sonuç için o kadar çalışma, o kadar çaba... En azından kitaplardan hareketle Doğu düşüncesini araştırmamdan çok önce benim cesaretimi kıran şey tam da bu olmuştu. Ben istesem de istemesem de Batılıyım. Hıristiyanlığa kendimi çoğunlukla entelektüel olarak daha yakın hissetmemden ziyade Budizme ilgi duymam, benim tarihimin bir parçasıdır; bu tarih aynı zamanda bizim de tarihimizdir. Bununla birlikte ben Budistler gibi kafamı tıraş mı edeceğim, safran renkli elbise mi giyeceğim, Auvergne'de inzivaya mı çekileceğim? Bana öyle geliyor ki burada bönlük ve küstahlık karışımı gülünç bir durum var. Ben kendi yolumu, yani bugünkü bir Avrupalı entelektüelin yolunu izlemeyi tercih ederim. Orada ya da burada, farklı şartlarda beni ruhsal olarak besleyen veya ilerlememde bana yardım eden meyveleri toplamak bana daha uygun.

Zazen denilen bir meditasyon şeklini uyguluyorsunuz sanıyorum...

– Yani Japoncadan tam tercüme edildiği anlamıyla "oturmuş Zen" Egzotizmden nefret ettiğim için buna uzun süre direndim. Fakat on beş yıl önce, bir gün, o dönemde tanımadığım Jacques Castermane isimli bir kişiden bir mektup aldım. Kendisinin Mirmande'da esasen meditasyon uygulamalarına tahsis edilmiş "Dürckheim Merkezi"ni yönettiğini belirtiyordu: "Buraya gelip hayatın anlamı konusunda bir konferans vermenizi

istiyorum" diye yazıyordu bana. Ben bunun zor olacağını, çünkü hayatın bir anlamı olduğuna inanmadığımı söyledim. "Sorun değil, hayatın anlamsızlığı üzerine bir konferans verin" diye cevapladı Castermane ve ben de öyle yaptım. Normalde, "spiritüel" ortamları sevmem, sıklıkla sinir bozucudur, ama aynı zamanda "psikoloji" çevrelerinden daha zayıftır. Bu nedenle güvensizlik, tedirginlik ve soğuklukla zırhlanmış bir şekilde oraya gittim. Bir erkek ve bir kadınla tanıştım (kendisi ve onun birkaç yıl sonra ölecek olan karısı Christine); şaşırtıcı derecede sempatik, sade, açık, sıcaklardı. Arkadaş olduk ve Jacques beni neredeyse her yıl Dürckheim Merkezi'nde bir veya iki seminer için davet etme alışkanlığı edindi. Amaç Avrupalı Zazen uygulayıcılarının Batı felsefesine adım atmalarını sağlamaktı; ki bunların çoğu onun hakkında çok az şey biliyordu. Onların önünde, bazen yazarlar üzerine (Epikuros ve Lucretius, Stoacılar, Pyrrhon, Montaigne, Pascal, Spinoza...), bazen kavramlar üzerine (anlam, zaman, aşk, bilgelik, özgürlük...), bazen de kendi yolculuğum hakkında birçok konferans verdim. Bu konferanslar bazen tek konuşmacı olarak, bazen yuvarlak masa toplantısı şeklinde oluyordu (özellikle iki defa muhteşem Alexandre Jollien ile gerçekleşti ve çok güzel anlardı). Ancak sadece seminer yoktu. Jacques ve ben baş başa da uzun uzun sohbetler ediyorduk. Sonunda olay gerçekleşti: Ev sahibimi "oturarak, sessiz ve nesnesiz" meditasyon hakkında sorgulaya sorgulaya, sonunda ben de denemek istedim. Bu sefer öğrenci olarak, birkaç günlük "*sesshin*"e, bir başka deyişle çok yoğun bir şekilde Zazen derslerine katıldım. Bu beni altüst etmedi, ancak yeterince şevklendirdi ve bu nedenle o günden bu yana –düzenli olmasa da– "uygulamayı" asla bırakmadım.

Somut olarak anlatabilir misiniz?

– Bu, bedensel ve manevi bir egzersizdir. En azından birkaç dakikalığına da olsa, mümkün olan en basit, en bilinçli ve en dikkatli şekilde yaşamaktır. Günlük hayatta çok zor; çok fazla karmaşa, uğraşılar, endişeler, telaşlar, eğlenceler var. Şimdi, pedagojik açıdan en kolayıyla başlayalım: yürüyüş. İyi bilinen

meditatif bir uygulamadır; Jacques'ın yanındayken bunu yaptığım oldu. Ama yürümek, göründüğünden daha zordur. Deneyin; basitçe, bilinçli ve dikkatli bir şekilde yürümenin o kadar kolay olmadığını göreceksiniz. Sadece attığınız her adıma dikkat etmek ve onun etkisini değiştirmeye çalışmak; bunun bilince yansıması oldukça zor bir süreçtir.

Yapılabilecek en kolay şey nedir? Hiçbir şey yapmamak! Hadi öyleyse yapalım. Bu, Zazen'in önerebileceğim en iyi tanımıdır, her halükârda en kısa olanıdır: "Gerçekten hiçbir şey yapmayın!" Kesin hareketsizlik –ilk kural budur. Ayakta? Bu çok rahatsız edici olurdu. Yatarak? Uykuya dalma riskimiz var. Dolayısıyla oturalım. Bir sandalye üzerinde yapılabilir, ancak Asya'dan gelen gelenek, onu sert bir minder üstünde yapmaktır (*zafu*) ve bu minder şilte halindeki bir halı (*zafuton*) üzerine konur; eğer vücudunuz esnekse lotus pozisyonunda, büyük ihtimal bağdaş kurarsınız. Sırtınız dik (secde gibi gevşekliğin tersi), ellerden biri diğerinin üstüne, avuç içi yukarıya bakacak şekilde konur. Gözler yarı kapalı, bakışlar önünüze yönelmiş durumda... Başka ne var? Hiçbir şey. Ya da her şey, çünkü her şey orada (evren kaybolmadı, basit bir sebeple: Siz oturur durumdasınız). Devam eden hayat, geçen ve kalan an, sessizlik, bilinç, duruş, nefes alma, dikkat... Dikkat, ama hiçbir şey yapmadığımıza göre neye dikkat edeceğiz? Her şeye (uzaktan gelen bir sese, sol dizdeki ağrıya, bir acıya...), fakat öncelikle nefese, ki bu asgari harekettir. İşte, minimum eylem, maksimum dikkat. Egzersiz olarak Zazen'in özü budur (daha sonra daha iyi hareket edilecektir). Beden hareketsizdir; bir düşünceden diğerine zıplayan zihin ("daldan dala atlayan maymun gibi" der, Zen metinleri) sakinleşir, durgunlaşır; hareketsiz ve canlı bir bedenle bütün haline gelene kadar. Burada ve şimdi... Hayat, hiçbir şey ifade etmemek olan en basit ifadesine indirgenir. Daha fazla anlam: Hakikat yeterlidir. Daha çok bekleme: Şimdiki zaman yeterlidir. Daha fazla kelime: Sessizlik yeterlidir ve daha iyidir. Bununla birlikte, düşünmeyi yasaklamamak gerekir (kim onu yapabilir ki?). Kendilerine bağlı olmadan, daha ziyade düşüncelerini, temsillerini, ıstıraplarını ve fantezilerini derin de-

rin düşünmek –"gökyüzünde dağılan bulutlar gibi" Yargılamamak, mahkûm etmemek, seçmemek, gelip gitmesine izin vermek... Beden bir dağ gibidir; düşünceler de bulutlardır. Nefes alma zamanını kendine tanımak, burun deliklerinden geçen havayı hissetmek, nefes aldığımızda daha serin, nefes verirken daha sıcak... Zen üstadının sözleri: "Algıladığımızda, düşünmeyiz; düşündüğümüzde, algılamayız." Bu şaşırtıcı derecede gerçek! Nefesine dikkat ederek bir fikri izlemek neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla, düşünmektense algılamak... Düşlemektense hissetmek... İnsanın kendi bedeniyle, dolayısıyla kendisiyle, dolayısıyla her şeyle mümkün olduğunca *bir* olması. Basitçe yaşamak, basitçe nefes almak. Biraz saf durumda olmak –bazen, nadiren– sonsuzluğun bir deneyimi haline getirir bu süreci.

Meditasyon size ne kattı?

– Söylemek zor, ölçmek daha da zor. Bana yaptığı katkının en değerlisi meditasyonun kendisidir. Ayrıca, başka bir şey beklediğimizde (huzur, sağlık, bilgelik, aydınlanma...), meselenin özünü kaçırıyoruz demektir: Böyle bir durumda artık dikkate değil, ancak beklentiye odaklanırız! Geriye dönük bir bilanço çıkarmamızı engellemez bu; ancak bilançoyu ileriye yönelik olarak yapmaktan bizi vazgeçirir. Size daha önce de söylediğim gibi meditasyon yapmak, burada ve şimdi, geçen ve kalan, devam eden ve değişen, akan ve şimdiki zamanda dikkatli kalmaya çalışmaktır: Birkaç dakikalık saf bir an, dolayısıyla ebediyete uzanmaktır (şimdiki zaman asla durmaz). Geçmiş ve gelecek yalnızca düşüncede vardır. Beden için sadece şu an vardır. "Zamanın akışı" sadece bir soyutlama veya bir imgedir; şimdiki zamanın varlığı bizzat gerçekliğin kendisidir. Bunu anlamam için felsefe bana yardım etti ve bu benim ilk Zazen'imden önce yazılmış olan *L'Être-Temps*'ın ana temasıydı; meditasyon onu daha somut, daha canlı hale getirdi. Meditasyon bedene (benim olan bedene değil), onun duruşuna, soluk alıp verişine, hislerine beni daha duyarlı kıldı. Meditasyon yapmak, kendinde, en güzel anlarda, sadece beden ve dünya ile –hepsiyle–doldurulacak bir tür boşluk oluşturmaktır. En azından kısa

bir süreliğine zihni, düşünceyi ve içsesi susturmak... Nasıl mı? Düşüncelerinden ziyade duygularına, gelecekten çok şimdiye, içsesten ziyade bedenine dikkat ederek... Arkadaşlar arasında, meditasyon "kafayı boşaltır" ve ruha iyi gelir denir: Sanki her sabah alınacak, sessizlik, hakikat ve sadelik duşu gibi! Manevi olarak iyi gelir, fiziksel olarak da öyle. Nihayet, meditasyon bana hayal etmemeyi, hayal kırıklığı yaratan (özellikle bir şey beklendiğinde!) banal veya tekrarlayan şeylerde çoğunlukla varolan yoksunluğu kabul etmeyi öğretmiştir.

Bu uygulamayı düşüncelerinize nasıl entegre ettiniz?

– Amacım bu değildi. Meditasyon, zaten benim olan temaları daha somut hale getirdi diyelim: Sadece şimdiki zamanın var olduğu, canlı bedenden başka ruhun olmadığı, dünyadan başka gerçekliğin olmadığı, dönüşmekten başka sonsuzluğun olmadığı, hareketin zorunluluk olduğu fikri... Ama bunlardan farklı dersler çıkaran filozoflar olmuştur mutlaka. Bence meditasyon bir doktrin değildir.

Meditasyonla felsefe arasında nasıl bir ayrım yaparsınız?

– Bunlar kabaca birbirine zıt iki pratiktir. Felsefe kelimelerle yapılır; Epikuros'tan tekrar alıntı yapmak gerekirse "sözler ve akıl yürütmeyle" Meditasyon ise sessizlik, duruş, nefes alıp vermektir. Felsefe teorik, entelektüel ve kavramsal bir pratiktir; meditasyon ise, daha ziyade zihni zekâdan ve kavramlardan kurtaran, bedensel ve fiziksel bir pratiktir. Felsefe gerçeği arar; meditasyon hiçbir şey aramaz, gözlemler, derin derin düşünür, tecrübe eder ve görür. Felsefe bir düşünme biçimidir (bir arayışa cevap verir) ya da bir argümantasyondur (onu bulduğunuzu düşündüğümüzde). Meditasyon bir dikkat pratiği, bir eğilim, bir açılımdır. Felsefe fikirlerin yanında, meditasyon ise hislerin tarafındadır. Felsefe akla aittir, meditasyon ise bedenin ve ruhundur (ikisinin birliği). Felsefe bir mücadeledir, meditasyon ise barıştır. Felsefe bir çalışmadır, meditasyon hem egzersiz hem de dinlenmedir –bu onun kendi paradoksudur. Felsefe sürekli olarak kendi geçmişinden beslenir (felsefe tarihi-

ni görmezden gelerek geçerli bir şekilde felsefe yapmak imkânsızdır), meditasyon –mümkün olduğunca– şimdiyle veya sonsuzla ilgilenir. Kısacası felsefe ve meditasyon yapmak, aynı anda yapılamayacak iki farklı etkinliktir. Bu yüzden birbirlerini o kadar iyi tamamlarlar; dönüşümlü olarak yapıldığında biri diğerine tamamen inanmaktan bizi vazgeçirir ve bir diğerini zenginleştirir.

Meditasyon ile felsefeyi karşılaştırmak için dördüncü bölümde felsefe ile bilgeliği birbirinden ayırt etmek için kullandığım terimleri kullandığımı fark etmişsinizdir. Bu bir rastlantı değil. Meditasyon, bir bilgelik egzersizi veya Jacques'ın başlığını almak gerekirse "uygulamalı bilgelik" gibidir.[2] Temel olarak meditasyon yapmak, zaman zaman kişinin kendisine, en azından geçici, en azından takribi olarak, küçük bir bilgelik parantezi açması demektir. Bununla birlikte onunla daha fazla ya da az bilge olunmaz. Duş almak için kirlenmeyi beklemeye gerek yoktur. En azından birkaç dakika bile olsa delilikten kurtulmak için neden bilge olmayı beklemek zorunda kalalım ki?

Bir anlamda (Doğu düşüncesinden ziyade) düşüncenin Doğu'sundan, iki reddi kendi adınıza alıyorsunuz: boşluk ve sessizlik lehine öznenin ve söylemin reddi. Ancak bunlar üçüncü bir reddi, yani anlamın reddini de beraberinde getirebilir. Peki bu halde geriye ne kalır?

– Her şey! Sessizlik, sustuğumuzda geriye kalan şeydir; yani dilin parçası olduğu cümleler olmaksızın, gerçeğin ta kendisidir. İçsesiniz de dahil, kendinizi susturmayı bir deneyin (örneğin bir Zazen seansı sırasında). En az bir an benliğinizin çözüldüğü, tüm anlamların ortadan kaybolduğu olur; Foucault'nun dediği gibi "denizin kenarında", kum üzerine çizilmiş bir yüz gibi... Fakat dünya hâlâ, sizinle birlikte, egonuzla, küçük gevezeliklerinizle, bıraktığınız küçük izlerle, küçük umutlarınız veya korkularınızla, küçük dualarınızla, küçük iç yaşamınızla ve doğanın sessizliği içinde ruhun gürültüsü gibi etrafınızı saran

2 Bkz. J. Castermane, *La Sagesse exercée* (Önsöz: André Comte-Sponville), La Table Ronde, Paris, 2005.

karmaşa halindeki insanlarla bozulmamıştır. Bu Batı'da olduğu gibi Doğu'da da geçerlidir. Fakat filozoflarımız, en azından pek çoğu her zaman söylemi (Logos, Söz, Akıl, Kavram) veya özneyi (ruh, cogito, aşkın ve aşkınsal benlik, hatta Tanrı'nın kendisi, Yüce Özne) öne çıkarma eğiliminde olmuşlardır. Düşünmeye çalıştığım şey ise bunun aksine –Budizmden çok daha önce yapısalcılıkla bunu düşünmeye başlamıştım–, yalnızca anlam ve öznelliğin her zaman ikinci planda olduğu, Deleuze'ün dediği gibi bunların daima *birer sonuç* olduğu ("yapısalcılık için anlam, her zaman bir sonuçtur, bir etkidir; sadece ürün olarak sonuç değil, aynı zamanda görüş etkisi, dil etkisi, konumsal etkidir"), asla ilke veya töz olmadığıydı. Özellikle Lévi-Strauss'u okuduktan sonra bunun Budizmdeki "koşullu üretim" teorisiyle bağlantısını fark etmemek için kör olmak gerekir. Tözsel ben yoktur, yanıltıcı olanın dışında başka bir benlik yoktur, mutlak Özne yoktur. Kendilik yoktur. Ne *atman* ne de *brahman*: Sadece evrensel oluştaki yığışımlar, sonsuz şimdideki her şeyin geçiciliği... Varlıklar değil, oluş. Şeyler değil, olaylar. Özne değil, tutkular ve eylemler. Elbette bunlar beni etkiledi, büyüledi ve aydınlattı! Ve dahası, bu kavramlar özellikle ilgilendiğim, Epikuros'un ya da Spinoza'nın çoğu temel teziyle uyuşuyordu. İlkinin *alogos* duyumu tezinden ikincisinin sessiz hakikat tezine kadar (o "hiçbir koşulda sözcüklerle" kurulmamıştır ve "hiçbir işarete de ihtiyacı yoktur"), duyarsız ve simulakrlara tabi atomlardan oluşan ruhtan (Lucretius) –ne öznesi ne de amacı olan–, her tür söyleme ve her tür öznelliğe hak veren "spiritüel otomat"a (Spinoza) kadar...

Sorunuzu tam olarak cevaplamak için şunu söyleyeyim: Görüyorsunuz ki, söylemle ve özneyle (dolayısıyla her ikisini de varsayan anlamla) mesafelenme, onların "yıkılması" (kelime sadece Derrida'ya ait değildir: 1973'ten itibaren Marcel Conche'da da yer alır), hiçbir şekilde, bazılarının inandıkları ve Hegel'in Spinoza'yı eleştirdiği gibi, dünyayı ortadan kaldırmamıştır. Ne nihilizm ne de "akosmizm"! Budistlerin söylediği anlamda ***boşluk, gereksizlik*** (Sanskritçe *sunyata*) hiçlik anlamına gelmez; daha ziyade sabit özlerin veya değişmez tözlerin yok-

luğuna işaret eder ve dolayısıyla her şeyin evrensel ve değişken "koşullu ortak üretimi" (*pratityasamutpada*; bu aşağı yukarı Althusser'in "öznesiz ereksiz süreç" kavramıyla tercüme edilebilir). Bu, dünyayı inkâr etmek ve onu terk etmek meselesi değildir –Montaigne'de olduğu gibi Buda'da da "orta yol" çileciliği reddeder–, ama ona farklı ve daha iyi uyum sağlamak söz konusudur. Batı'nın fazlaca yaptığı gibi, gerçekliği, onunla ilgili söylenebilene (mantıkçılık) veya onunla ilgili kendimize yaptığımız temsile (idealizm) indirgemek yerine, kendimizi onun içine sokmayı, onu yaşamayı, her şeyin daimi olarak değişimine –konuşmalar yerine eylemlerle– katılmayı öğrenmeliyiz. Temelde, insan kendisini mutlak olandan bizzat kendisi ile ayırır. Öyle görünüyor ki, en azından benim akılda tuttuğum kadarıyla, Doğu'nun ortak temeli budur.

Çin düşüncesinden ziyade sıklıkla Hint kökenli Hindu ya da Budist geleneğe atıf yapıyorsunuz. Çin düşüncesi, özellikle Lao Tzu ilginizi çekiyor mu?

– Tabii ki ve gitgide daha fazla beni ilgilendiriyor; çünkü Hint düşüncesinden farklı –daha az dinsel. Ancak Çinceyi hiç bilmediğiniz zaman öylesine erişilmesi zor bir dünya ki (ayrıca birçok uzmana göre Çince bildiğimiz zaman bile); çok kafa karıştırıcı, bazen nüfuz edilmesi son derece zor bir dünya! *Tao Te Ching*'in Pléiade edisyonunu sık sık ele almışımdır ve beni hayranlık, şaşkınlık ve yorgunluk arasında tuhaf bir duruma düşürmüştür. Marcel Conche tarafından yapılan eleştirel edisyon beni tamamen ikna etmeksizin, tahmin edebileceğiniz gibi daha az rahatsız etmiştir. Tao, bir bakıma Yunan geleneğindeki *phusis* ile eşdeğer olsa da, Lao Tzu bir bakıma Asya'nın Heraklitos'u olsa da, onu aydınlatıcı bulurum. Ancak Kadim Üstat'ın (Bu, Lao Tzu'nun Çincedeki anlamıdır) düşüncesi benim kadim üstadımın düşüncesine o kadar yakındı ki (Marcel'in kendisi), ona tamamen inanmakta biraz zorlandım. Bir tarafta çok fazla tuhaflık, diğerinde fazla aşinalık var.

Jean-François Billeter'nin güzel *Études* et *Leçons* kitaplarına rağmen Zhuangzi'de kendimi pek rahat hissetmedim. An-

cak yine de Lao Tzu'da olduğu gibi burada da, bedenin ve eylemin bilgeliğini, kendiliğindelik fikrini, her şeyin daimi ve birbirine bağlı dönüşümüne katılmanın bir yolunu, doğalcılık ve mistisizmin, özgürlük ve put yıkıcılığın, somutun ve sonsuza açılmanın anlamının bir karışımını bulduğumu düşünüyorum. Étiemble, Pleiade'ın yayımladığı kitaba "Taoist Filozoflar" başlıklı bölümün önsözünde, onlarda "materyalizmi ve Heraklitosçuluğu" tamamlayan bir şey bulmaktan çok memnun olduğunu ifade ediyordu. Ben de –tabii ki daha az bir yetkiyle– aynı şeyi söyleyebilirim. Lao Tzu ve Zhuangzi'yi anladığımda (bu her zaman mümkün olmaz), onları okurken, orada deneyimimden, duyarlılıklarımdan, bazen de düşüncelerimden bir şeyler bulma hissi bende de uyanır; ama tamamen farklı bir entelektüel evrende... Ancak nadiren bahsettiğimi belirtmekte haksız değilsiniz. Belki oraya çok geç geldim ya da Çin bize Hindistan'dan daha (fazla) yabancıdır. Bununla birlikte Çin spiritüel düşüncesi konusunda cesaretle ilerlemek konusunda kendimden pek emin değilim; uzmanlığımın olmadığını biliyorum, uzmanlardan ve onlar arasındaki tartışmalardan da çok etkilenirim (hangi hakla onların arasındaki ihtilafı çözeceğimi iddia edebilirim ki?)

Yine de, Konfüçyüs'ün zayıf ya da bana öyle gelen bilgeliğine, Lao Tzu'nun büyük çılgınlığına fütursuzca karşı çıktığım olmuştur. Bu, Üstat Kong'un büyüklüğünden hiçbir şey eksiltmeyecek bir latifedir; ancak tercihlerimin nereye yöneldiğini gösterir. Taocu felsefe (çoğunlukla büyü ve batıl inançla dolu olan Taocu dinle karıştırılmamalıdır), ne kadar insancıl olursa olsun Konfüçyüsçülükten daha çok beni kendine çeker. Ama dürüst olalım. Bütün çabalarıma rağmen, bunlar benim için büyük çoğunlukla yabancı düşüncelerdir. Ancak benim için en önemli ve bana eşlik eden şey Taoizm ya da Konfüçyüsçülük değil, üçüncü büyük Çin okulu olan Chan olmuştur. Ayrıca bunun, Budizmin Taoculuktan çokça etkilenen Çin kökenli versiyonu olduğunu da biliyorsunuz, adeta Gautama ve Lao Tzu'nun bilgeliğinin bir sentezi. Bu, Japonya'da –bizde çok prestijli olan– Zen'i ortaya çıkarmıştır. Ancak daha sert, daha çiğ, daha acı olan

Chan beni daha fazla etkiler. Özgürlük, sertlik, somutun ve hayatın anlamı! Pratik doktrinden daha önemlidir (Chan, "meditasyon" anlamına gelen Sanskritçe "*dhyana*" kelimesinin Mandarin diline çevirisidir); pratiğin kendisi de pratiğe gösterilen dikkatten daha az önemlidir; sadelik ise dikkatten, odaklanmadan daha önemlidir, sadelik en önemli noktadır. "İyi bir fikir, asla hiçbir fikri olmamak kadar iyi değildir" derdi Zhaozhou. Bu bir filozof için yıkım anlamına gelir ve kuşkusuz Batılı bilgelerle Çinli bilgeleri en açık şekilde karşı karşıya getiren de budur. (François Jullien *Un sage est sans idée* [Fikirsiz Bir Bilge] kitabında bu konuda oldukça güçlü sayfalar yazmıştır). Bununla birlikte, bu bizim için kurtarıcı bir sarsıntı, entelektüelizmimize dair büyük bir sorgulama, bizzat düşünceye karşı bizi düşünmeye teşvik eden bir şeydir. Aynı Zhaozhou, kendisine "Chan'ın anlamı nedir?" diye soran bir öğrencisine basitçe, "avludaki servi" diye cevap vermiştir. Bana bunun mantıklı olmadığını söyleyeceksiniz, ama gerçekten de bana öyle geliyor ki anlaşılması gereken tam da budur. Görebildiğimiz şey hakkında neden yorum yapalım ki? Bunun için guru olmaya gerek yok. Linji'nin ünlü formülünü biliyorsunuzdur: "Buda ile karşılaşırsan, onu öldür!" Bu, bağlılığın, dindarlığın ve dogmatizmin tam tersidir. Bir Chan üstadı hiçbir şeye inanmaz. Onu, Chan'a ve üstatlığa inanan öğrencilerinden ayıran şey budur. Bu durumda meditasyon bile bir tuzaktan başka bir şey değildir: "Onlar, oturmuş, durdukları yerde aydınlanmayı bekliyorlar!" Oysa Üstat hiçbir şey beklemez. O sadece yaşamakla yetir. "Dans ederken, dans ediyorumdur ve dolaşmak için dolaşırım..." derdi Montaigne. Şimdi *Denemeler*'in yazarı üzerine konferans verirken neden "Montaigne, bir Zen üstadı..." olarak başlık koyduğumu anlıyorsunuz. Aslında "Chan üstadı" demek daha doğru olurdu (Zen onun için fazla rafine olabilir), ancak bu başlık genel halk tarafından daha az anlaşılacaktı.

Doğu'yu kullanma tarzınız, az önce bahsettiğiniz François Jullien'den o kadar uzak değil: dilimizin kelimelerine yeni tınılar kazandırmak ve kaynaklarımızı farklı şekilde yaşatmak

için Doğu sapağından geçerek, farklı, "heterotopik" bir düşünce alanına girmek.

– Onun Çin uzmanı olması, benim ise hiçbir şekilde olmamam hariç, evet benziyoruz. Ancak yaklaşımlarımızın o kadar da yakın olduğundan emin değilim. Anladığım kadarıyla François Jullien, Batı'nın tekilliğini, farkını daha iyi kavramak için Çin'e bakıyor –sahip olduğumuz tekilliği içeriden o kadar zor algılıyoruz ki, onu "evrensel" olarak değerlendiriyoruz. Bu, hem meşru hem de heyecanlı bulacağım bir yaklaşım, ancak benim yaklaşımım bu değil. Sadece yeterlilik noksanlığından değil elbette. Beni en fazla ilgilendiren şey ne Avrupa ne de Çin'dir; ben hakikatle ilgilenirim ve onun ülkesi yoktur (Doğulu ya da Batılı değildir) ve François Jullien, bunun kendi meselesi olmadığını söylüyor. Bana öyle geliyor ki Foucault'ya, dolayısıyla Spinoza'dan ziyade Nietzsche'ye daha yakın... Bununla birlikte, onunla ilgili net konuşabilecek kadar okumadım. Bir defasında "mutluluk" kavramı üzerine halka açık bir şekilde tartıştık: O Çin vizyonunu, ben Batı vizyonunu sundum.[3] Sunumlarımız karşıt ya da yakın olmaktan ziyade paraleldi. Diğer taraftan, takip eden tartışma, Montaigne etrafında, tamamen doğaçlama biçimde gelişti ve güzel bir toplantı oldu: Ben ve Jullien, düşünürlerimizin en Doğulusu, hatta en Çinlisinin o olduğunu söyleme konusunda mutabık kaldık!

Genel itibariyle Doğu düşünceleri hakkında bilgi noksanlığı –felsefe alanında bile– Avrupa-merkezciliğin bir tezahürü müdür?

– Kuşkusuz kısmen... Heidegger'in, *Questions II*'deki tuhaf tespitini bilirsiniz: "Yeniden tartışılan 'Batılı-Avrupa felsefesi' tabiri gerçekten totolojidir. Neden? Çünkü 'felsefe', bizzat Yunan kökenlidir." Ve Hegel, entelektüellik ve derinlikte her zaman etkileyici olan kendi tarzıyla aynı şeyi söylemekten uzak değildi. Avrupa-merkezcilik mi? Cehalet mi? Kuşkusuz ikisi de; ve her ikisi de kavrayış veya *Dasein*'dan ziyade tarihle bağ-

3 Bu tartışmanın kaydı alınmış olup 3 CD'lik bir set halinde mevcuttur: *Le Bonheur, visions occidentale et chinoise*, Frémeaux & Associés, 2007.

lantılıdır. Ancak işler değişiyor. Cehalet, neyse ki bugün artık daha az, Avrupa-merkezcilik daha az kör. Birçok üniversitemizde karşılaştırmalı felsefe kürsüleri, çok yetkili uzmanlar var ve genel kamuoyu Doğu'ya özel bir merak da duyuyor. Avrupa'da yoganın, meditasyonun, Tai-Chi'nin, Budizmin ne kadar moda olduğuna, Dalai Lama'nın, Prajnanpad'ın ya da Krishnamurti'nin yükselişine bakın... Ancak her ne kadar daralmış ve daha az budalaca olsa da, henüz bu cehalet kaybolmamıştır. Peki nasıl kaybolabilir? Spiritüel Doğu, bizimki kadar zengin ve karmaşık bir dünyadır; hatta bazen bizimkinden daha fazla (daha geniş dönemlere ve alanlara, daha çeşitli dillere, daha çok nüfusa yayılır). Tüm iyi niyetiyle de olsa, yaşamını ona adaması hariç, bir Batılı onu ancak yüzeysel olarak bilebilir. Bu kuşkusuz üzücü ama ne yapılabilir ki? Avrupalı bir filozof Zhuangzi'yi, Nagarjuna'yı veya Şankara'yı hiç tanımasa bu konuda eleştirilebilir. Fakat Platon'u ve Aristoteles'i daha iyi bilir; onlar onun tarihinin, kimliğinin ve mesleğinin bir parçasıdır.

Aynı zamanda Avrupa kimliğinin (Rémi Brague'ın ifadesiyle) "dışmerkezli" niteliğini de vurgulamamız gerekiyor: kişinin borcunu bilmesi; kendini merkezden ayırma, eleştirme, hatta bazen bıktıracak derecede yargılama...

– Evet, Avrupalı olmak borçlu olduğunu bilmektir. Bu durum günümüzde sömürgecilik olgusuyla bağlantılı olarak çoğunlukla suçluluk duygusu ya da tövbe şeklini alıyor –Bruckner'in "Beyaz adamın gözyaşları" dediği şey. Sizin gibi benim için de bazen bunun bıktırıcı hale geldiği oluyor. Kendinden nefret etmek, diğerlerinden daha talihsiz veya mazoşist bir etnosentrizm şeklidir. Ancak daha eski ve daha kesin olanı da vardır. *Avrupa: Roma Yolu* başlıklı takdire şayan kitabında Rémi Brague, Avrupa'nın, başta kendisinin dışında olan iki merkez etrafında inşa edildiğini söyler: Bu merkezler Atina ve Kudüs'tür. Avrupa, temelde, Roma İmparatorluğu ya da ondan arta kalandır (bir kez İslâm'ın fethettiği ve kendine sakladığı şeyler çıkarıldıktan sonra). Peki, Roma nedir? Askerlerden ve köylülerden oluşan, ancak yenilgiye uğratılan ve fethedilen iki kü-

çük ülke –Yunanistan ve Yahudiye– tarafından mucizevi bir şekilde uygarlaştınlan bir toplumdur. Bunların ışıltılarını Romalı lejyonerler Atlantik'ten Karadeniz'e, Magrip'ten İngiltere'ye kadar yaymışlardır. Ama sözü Rémi Brague'a bırakalım:

> Romalılar, Yunan kültürünün önünde en azından eğilme, kaba olduklarını itiraf etme cesaretine sahiplerdi, öğrenme kabiliyetleri vardı. Bu anlamda "Romalı", kendini bilen, "Helenizm" ile "barbarlık" arasında kaldığını hisseden kişidir. 'Romalı' olmak, taklit edilesi bir klasisizmle boyun eğdirilesi bir barbarlığın arasında arafta olmaktır. Tarafsız bir aracı gibi değil, ilettiği şeye yabancı basit bir tercüman gibi değil, fakat kendisinin, her şeyin üzerinde cereyan ettiği bir sahne olduğunu bilerek ve kendisinin özümsenecek klasisizmle içsel barbarlık arasında arafta kaldığını bilerek... "Romalı" olmak, barbarca olanla kıyaslandığında, kendisini Yunan olarak algılamaktır; ancak Yunan olana kıyaslandığında da kendisini barbar olarak algılamaktır. Aracısı olduğu şeyin kendisinden gelmediğini, sadece ona kırılgan ve geçici bir şekilde sahip olduğunu bilmektir.

Ne kadar güzel ve ne kadar doğru bir söz. Bu, beni aydınlattığı kadar beni etkileyen de bir metindir. İşte ben bu tarzda kendimi "Romalı", yani Avrupalı hissediyorum. Vercingétorix'in yenilgisine isteyen üzülebilir. Benim durumum bu değil. Avrupa benim için Fransa'dan daha önemlidir. Atina, Kudüs ve Roma bence Galya'dan daha önemlidir.

Kültürlerin çeşitliliği, insanlığın zenginliğidir, ancak kültürler kırılgandır, yok olmaları daima bir fakirleşmedir. Lévi-Strauss bu konuda takdire şayan sayfalar yazmıştır. Üstelik hiçbir kültür, kendisini mutlak bir norm olarak dayatamaz. Şu ya da bu Fransız İçişleri Bakanı'nın hoşuna gitmese de, üstün bir kültür olmadığı gibi aşağı bir kültür de yoktur. Ancak bu, tüm kültürlerin birbirine eşit olduğu anlamına mı geliyor? Başka bir düzeyde, antropolojik ve kültürel düzlemde, rölativizm ve nihilizm sorunu karşımıza çıkıyor.

– Hiçbir kültürün mutlak bir norm olmadığına kesinlikle katılıyorum. Rölativist olmamın sebeplerinden biri de budur zaten. Her türlü değer –dolayısıyla her türlü değer yargısı– belirli bir topluma, belirli bir döneme, kimsenin kendisini tamamen kurtaramayacağı belli bir bakış açısına aittir. Bu diğerleri gibi benim için de geçerlidir. Şu veya bu kültürün veya medeniyetin karşılıklı değerlerini mutlak olarak değerlendirme hakkını kendimde görmem.

Bununla birlikte tüm kültürlerin eşit olduğunu iddia etmek gerekir mi? Ben buna da inanmıyorum. Şayet hepsi eşitse hiçbiri değerli değildir: Bu artık rölativizm değil, nihilizm olur. Bahsettiğiniz polemiği öylesine nefret edilesi yapan işte budur. Bir tarafta aşırı sağcı bir içişleri bakanı, belli siyasi nedenlerden ötürü, tüm medeniyetlerin eşit olmadığını belirtmektedir: Üstü kapalı kelimelerle ve İslâmofobiyi yaymak adına, Batı uygarlığının nesnel olarak Arap-İslâm uygarlığından daha üstün olduğunu ima etmektedir. Berlusconi birkaç yıl önce, 11 Eylül 2001 saldırılarını yorumlarken, benzer bir tavır takınmıştı ve aynı öfkeli tepkilerle karşılaşmıştı. Fakat karşısında, özellikle de ortodoks sol ne yaptı? Her zamanki gibi kibir, kendini üstün görme ve kötü niyet işaretleri: Tüm medeniyetlerin eşit olduğunun entelektüel bir gerçeklik ve ahlâki bir zorunluluk olduğunu ifade edenlerin öfke çığlıkları! Ben kendimi ne bir tarafta ne de diğer tarafta hissettim ve bunu *Le Monde*'da yayımlanan bir makalede anlattım.[4] Guéant'ın ve ondan önce Berlusconi'nin beyanlarında katlanılmaz olan şey, açığa vurulmamış politik ya da yabancı düşmanlığı motifleri görmezden gelinse bile, şu ya da bu medeniyetin değerini objektif olarak değerlendirme iddiasıydı. Ne hakla? Hem tanımlayıcı hem de normatif olan hangi hakikat adına? Bu, her zaman olduğu gibi evrenselcilik kılıfı altına gizlenmiş, açık bir etnosentrizmdi. Herkes olayları kendi açısından değerlendirir, bu zaten ideolojinin bir ilkesidir. Fakat buradan hareketle sadece kendi saatimizin doğru zamanı gösterdiği iddia etmek saçmadır!

4 "Pourquoi je suis relativiste?", "Toutes les cultures valent-elles? (Réponses à Claude Guéant)" isimli dosya içinde, *Le Monde*, 24 Şubat 2012, s. 20.

Artık önemli olmayan Guéant ve Berlusconi'yi bir kenara bırakalım. Karşıt pozisyona gelelim: Büyük ölçüde solda baskın olan, tüm kültürlerin eşit olduğunu iddia eden tez... Böyle bir ifade karşısında benim ilk tepkim şaşkınlık olmuştur. Eşitlik? Basit, nicel bir bakış açısıyla, bu pek olası görünmüyor. Tarihçiler kolayca "büyük medeniyetler"den bahsederler, bu daha küçük kültürlerin olduğunu da akla getirir. Dört bin yıla yayılmış ve yüz milyonlarca insanı kapsayan muazzam Çin medeniyeti, sadece birkaç yüzyıl süren ve her nesilde sadece birkaç bin kişiyi kapsayan Paskalya Adası medeniyetinden neden daha zengin, daha karmaşık ve daha verimli olmasın ki? Nitel eşitliğe gelince ve öngörülen nitelikler ne olursa olsun, bu da bir gizemdir. Bu eşitlik nereden kaynaklanır? Bunu ne garanti eder veya korur? Talih mi? Tanrı'nın inayeti mi? Doğa mı? Tarih mi? Gizemli bir şekilde önceden kurulmuş olan bir iç uyum mu? Tanrı mutlaka onun üzerine titrerdi. Ama eğer Tanrı yoksa? Eğer sadece tarihin ve coğrafyanın rastlantıları veya gereklilikleri varsa? Bu konuda Jared Diamond'un heyecan verici *Del'inégalité parmi les sociétés* [Toplumlar Arasındaki Eşitsizlik Hakkında] kitabını okuyun. Irkçılıkla mücadele adına, on bin yıl önce hiçbir şeyin muhtemel kılmadığı ve ne de bugün hiçbir şeyin tanıklık etmediği, kanıtsız bir eşitlik beyanından (ister toplumlar arasında isterse medeniyetler arasında: ikisi açıkça birbiriyle ilişkilidir) çok daha değerlidir.

Benim ikinci tepkim kaygıdır: Eğer tüm medeniyetler eşitlerse, onların zaman içinde de eşit olduklarını düşünmek gerekir. Bu durumda ilerlemeden, Aydınlanma'dan, insan haklarından geriye ne kalır? Neolitik devrimde, yazının icadında veya köleliğinin kaldırılmasında medeniyetin gelişmesini görmek etnosentrizm midir? Sadece tek bir örneği ele alacak olursak, bunun yazısız halkları küçümseme hakkı vermediğini dile getirmek bile insanı utandırır. Amazon avcı-toplayıcılarının, bugünün Avrupalılarıyla eşit haklara ve saygınlığa sahip oldukları açıktır –fiilen ve değer olarak bunların bazılarının, diğerlerinin pek çoğundan üstün olmaları da muhtemeldir (daha akıllı, daha cesur, daha cömert...). Ancak bu, yazıdan ve onun oluştur-

duğu, onun yol açtığı veya izin verdiği sayısız ilerlemeden bir şey eksiltir mi? Sözlü olarak aktarılan bir efsanenin güzelliğine, zenginliğine, derinliğine kimse itiraz edemez. Ancak kim yalnızca yazının mümkün kıldığı birikimi dahi gördüğünde, bunun olumlu bir gelişme olduğunu yadsıyabilir? Aksi takdirde, neden çocuklarımıza okumayı öğretiyoruz ki? Aynı durum bilimler için de geçerlidir: Şayet bilginin ilerlemesi bir medeniyetin ilerlemesi anlamına gelmiyorsa, o halde gericilikle, cehaletle, batıl inançlarla savaşmak neye yarar? Aynısı teknik ilerleme için de geçerlidir: Acıyı azaltmak, açlığın üstesinden gelmek, ortalama ömrü üç kat artırmak medeniyetin ilerlemesi değilse ilerleme nedir ve medeniyet nedir? Aynı şey demokrasi, laiklik, kadın-erkek eşitliği için de geçerlidir: Medeniyet iyiye doğru gitmiyorsa, onlar için savaşmak neye yarar?

Aslında somut olan bu gözlemlere, tüm insanların hak ve haysiyet açısından eşit olduğunu söyleyerek garip bir şekilde itiraz ediyoruz. Ben buna elbette katılıyorum ama bu hangi açıdan bir itiraz olarak kabul edilebilir? Tüm insanların hak ve haysiyet konularındaki eşitliğinden –dolayısıyla zamanımızın aşılamayan ahlâki ufku olan hümanizmden– tüm medeniyetlerin fiilî ve değer olarak eşitliğine nasıl geçeceğiz? Benim pozisyonum tam tersidir: Neredeyse her zaman ilişkilendirilen bu iki ifadenin –tüm insanların hak ve haysiyet açısından eşitliği, tüm medeniyetlerin fiilî ve değer olarak eşitliği– mantıksal olarak birbiriyle dayanışma içinde olmaktan uzak, gerçekte mantıksal olarak uyumsuz olduğunu savunuyorum. Şayet ilki doğruysa ikincisi yanlıştır.

İlk önce, eşitlik kavramıyla ilgili konuşalım. "Bütün insanlar eşittir" deniyor bazen. Bu biraz acelecilik olur! Hak ve haysiyet bakımından eşit olsunlar ya da olmasınlar, bunun olgusal olarak gerçekleşmesi için onu istemek (ahlâki olarak) ve tesis etmek (siyasi olarak) yeterlidir. Ancak onların fiilen ve değer bakımından eşit olduklarını kim iddia edebilir? Deneyim tam tersini gösteriyor. Bazıları diğerlerine nazaran daha güçlü, daha akıllı, daha güzel, daha cömerttir ve eğer bu nitelikler dengelenirse (bu çok güçlü ama çok aptal, bu çok akıllı ve

çok çirkin...), bu niteliklerin bazılarında toplandığı ve diğerlerinde ise olmadığı görülecektir. Evet, çok akıllı, çok güçlü, çok güzel, çok cesur, çok cömert insanlar vardır ve çok aptal, çok zayıf, çok çirkin, çok korkak, çok kötü insanlar da vardır. Her ikisinin de istisna olduğu konusunda mutabıkım (sıradanlık her zaman daha olasıdır); ancak bu istisna, hiçbir şeyin garanti etmediği ya da muhtemel kılmadığı fiilî ve değer olarak iddia edilen eşitliği geçersiz kılmak için yeterlidir. Hümanist olmak için, Hitler'in veya Mussolini'nin fiilen ve değer olarak Churchill'e veya de Gaulle'e eşit olduğunu mu iddia etmek gerekir? Klaus Barbie, Cavaillès'e, Eichmann da Etty Hillesum'a eşit mi olsun? Bunu kim savunabilir? Ve bu neye yarar? Herkesin hak ve haysiyet açısından eşit olduğuna Cavaillès ve Etty Hillesum ikna olmuşlardı (belki Churchill veya de Gaulle gibi). Bu, hak ve haysiyet eşitliğine itiraz eden veya onu ihlal eden cellatlarından onları fiilen ve değer olarak daha üstün kılan nedenlerden biri değil midir?

Aynı şey biraz medeniyetler için de geçerlidir. Onların hak ve haysiyetlerinin eşit olduğunun ifade edilmesi beni hiç şaşırtmıyor (her ne kadar sosyo-tarihsel bir topluluğun haysiyetinden neyin kastedildiğini pek anlamıyor olsam da –ben sadece bireysel haysiyeti biliyorum). Peki, bu onların fiilen ve değer olarak eşit olup olmadıkları konusunda bize ne söylüyor?

Yani sizin için tüm kültürler aynı değerde değil midir, eşit değil midir?

– Size bir anekdot anlatmama izin verin. Neredeyse otuz yıl önce, Paris'teki Alliance Française Öğrenci Birliği'nden bir mektup aldım. Benden şu tema üzerine düzenledikleri halka açık bir tartışmaya katılmamı istiyorlardı: "Bütün kültürler aynı değerde midir?" Neden beni davet etmişlerdi? Çünkü birkaç hafta önce *Le Monde*'da az önce bahsettiğiniz "Doğu'yu Yeniden İcat Etmek" başlıklı makaleyi yayımlamıştım. Bu makale, Avrupalı entelektüellerin genellikle çok az işlemelerinden üzüntü duyduğum büyük Doğu felsefelerinin bir tasviri ve savunusuydu. Tartışmanın düzenleyicileri benim etnosantrist olmadı-

ğım sonucuna vardılar, dolayısıyla bütün kültürlerin eşit olduğunu açıklamamı bekliyorlardı. Yalnız değildim; tartışmanın birbiriyle uyumlu arkadaşlar arasında ve istedikleri yönde geçmesi için dernek yöneticileri başka kibar konuşmacılar da davet etmişlerdi: Bir sosyolog, bir etnolog, bir psikanalist, her biri kendi bakış açısından, bütün kültürlerin aynı değerde olduğunu açıklayacaklardı –bunu da hepsi büyük bir coşkuyla yaptılar. Fakat gerçek bir tartışma olması için en az bir kötü adam lazımdı. Onların buldukları Alain Finkielkraut idi; seçim o kadar da kötü değildi ve ondan da Avrupa ya da Batı kültürünün açık üstünlüğünü savunması bekleniyordu. Tartışma günü geldi çattı. Etnolog, sosyolog ve psikanalist kendilerinden bekleneni söylediler: Bütün kültürler eşittir. Ancak organizatörleri şaşırtan ve bizzat beni de şaşırtan (o zaman Finkielkraut ve ben henüz tanışmıyorduk), ikimizin de temelde aynı şeyi savunmamız oldu: Daha açık bir ifadeyle, tüm medeniyetler eşit değildir, tüm kültürler de aynı değere sahip değildir! Bunu herkes kendi sözleriyle, kendi argümanlarıyla ifade etti. Finkielkraut'un o zamandan bu yana savunmuş olabileceği şeylerle kendimi yakın hissetmiyorum. Ama bana şimdi, o günkü tartışmadaki argümanımı tekrarlamama izin verin.

Bütün kültürler aynı değerde midir? Soru iki farklı bakış açısıyla ele alınabilir, kuramsal ve nesnel olarak ya da pratik ve öznel bir bakış açısıyla değerlendirilebilir. Kuramsal ve nesnel bakış açısından –diğer bir deyişle sadece nesnelliğin geçerli olduğu beşeri bilimlerin bakış açısına göre– bir bakıma tüm kültürlerin eşdeğer olduğunu söyleyebiliriz. Ancak öyle radikal bir nedenle ki, bu, tespitin tabiatını değiştirir: Eğer bütün kültürler eşdeğerse, kuramsal ve nesnel bakış açısından hiçbir değerleri yoktur! Beşeri bilimler, tüm bilimlerde olduğu gibi, bildirme kipiyle konuşur, asla emredici olmaz. Bilir, açıklar, karşılaştırır ama yargılamaz. Bu, bir matematikçiye tüm geometrik şekillerin eşdeğer olup olmadıklarını veya dairenin kareden üstün olup olmadığını, onun da üçgenden daha üstün olup olmadığını sormak gibidir. Matematikçi size, "Korkarım ki matematiğin ne olduğunu anlamadınız... Yargılama meselesi değil, anlama

ve ispatlama meselesidir" diye cevap verecektir. Bunda kuşkusuz haklı olurdu. Ve hayatın ölümden daha değerli olup olmadığını kim bir biyoloğa sormak ister? O, biyolojinin bu soruya cevap verme imkânı olmadığını söyleyecektir: Biyoloji yaşayanı açıklayabilir, ancak yargılayamaz. Beşeri bilimler alanında bu hiç de farklı değildir. Lévi-Strauss ile birlikte (hem *Irk ve Tarih* kitabında hem de *Irk ve Kültür* kitabında), "ırkçı ideolojinin eski şeytanları"nı (zararlı olduğu kadar aptalca, nefrete layık olduğu kadar kindar ve elbette hiçbir bilimsel dayanağı olmayan bir ideoloji) kovduktan sonra, kültürlerin ve medeniyetlerin tükenmez çeşitliliğini daha iyi inceleme olanağı bulmuştuk. Etnoloji de buna yarar. Lévi-Strauss'un dediği gibi herhangi bir yargılama kaçınılmaz olarak belirli bir "referans sisteminin" göreliliğine tabiyse, bu sistem sadece belli bir kültür içinde mevcutsa ve başkalarının kültürünü nesnel olarak yargıladığını iddia eden gözlemci de onun bir parçasıysa etnoloji nasıl yüksek bir yargı makamı olabilir? Nasıl Pers ya da Bororo kabilesinden olunur? Bu yüzden Lévi-Strauss, Nambikwara kültürünü tanımlarken (Amazon bölgesindeki bu ilkel kabile içinde birkaç ay yaşamış ve onları çok iyi etüt etmişti) değer sorusunu sormaz –ya da şayet bunu yapacak olursa bir etnolog olarak yapamaz. Demokrasiyi, insan haklarını ve (zaten ilkel toplumlara yapılanlardan insan hakları adına dehşete düşmüştür), Bach ve Rousseau'yu, Budizmi ve ekolojiyi, etnoloji ve astrofiziği vb. tercih edebilirdi, ancak bir etnolog olarak yaptığı çalışma bu değildir. Kısacası, beşeri bilimler açısından tüm kültürler değerlidir, ama bu hiçbir değerleri olmadığı içindir; yani onların karşılıklı değerleri sorgulanmaz.

Bu şekilde, eğer sadece bu bakış açısı içinde kalırsak –başka bir deyişle eğer kendimizi, karşılaştırmalı etnoloji çalışmasına konu bireyler olarak alırsak– nihilizmden kendimizi kurtaramayız. *Nihil*, Latincede "hiçbir şey" demektir: Eğer her şey değerliyse, aslında ortada bir değer yoktur. O zaman ne adına ırkçılıkla, yabancı düşmanlığıyla ve katliamlarla mücadele edeceğiz? Ne adına fanatizmi, etnosantrizmi, Haçlı Seferleri'ni ve cihadı reddedeceğiz? Eğer bütün kültürler eşitse, fanatik ya da

emperyalist bir kültür hoşgörülü ve açık bir kültür kadar değerlidir. Kısacası, bu nihilizm hem ölümcül hem de atıl kılan bir şeydir: Uğruna savaşacağımız bütün nedenleri yok eder, dolayısıyla zafer şansını da... "Medeniyetler çatışması"nı reddettikçe, kendi uygarlığımızın yavaş yavaş gerilemesine tanık olmamız kaçınılmaz.

Bu nihilizmden kurtulmak zorundayız: Değer yargıları telaffuz etmeye cesaret etmek zorundayız! Bu işte taraf olduğumuzu söyleyelim; safımızı belirlememiz gerekiyor. Biz karşılaştırmalı etnoloji risalesi değiliz. Biz sosyoloji veya antropoloji ders kitabı değiliz. Biz insanlarız, bireyleriz –özneleriz. Bu öznelliği üstlenelim. Nihilizme karşı direnelim. Bizim yerimize yargıda bulunması için –yargıda bulunmayan – beşeri bilimlere güvenmeyelim.

Bahsettiğiniz ikinci bakışın devreye girdiği yer burası mıdır?

– Evet, kuramsal ve nesnel olmayan (beşeri bilimlerin) bakış açısından öznel ve pratik (öznelerin) bakış açısına, harekete geçmeye ve dolayısıyla yargılamaya ihtiyacımız var.

Ve mesele bu noktada hem daha karmaşık hem de daha ilginç hale geliyor. Çünkü medeniyetlerin karşılıklı değerini, hepsini aynı referans değer sistemine tabi tutmadan ölçemeyiz. Bu değerler bizzat ancak belli bir kültür içinde var olurlar. Örneğin, günümüzün polemik konusu olduğundan Yahudi-Hıristiyan ve Arap-Müslüman uygarlıklarını ele alalım. Siz bu ikisini, ilkinin değerleriyle ölçerseniz, muhtemelen ilkinin değerinin daha üstün olduğu sonucuna varırsınız; ancak ikincinin değerleriyle ölçerseniz, muhtemelen bu kez tam tersi bir sonuç çıkacaktır ve bu defa ikincinin diğerine daha üstün olduğu sonucuna varacaksınızdır. Ancak her ikisini bir üçüncü medeniyetin değerleriyle ölçerseniz (örneğin Çin medeniyeti), sorunumuz çözülmez –bu üçüncü uygarlığın değeri neye göre belirlenecektir? Bunu, bir dördüncüsüne veya ilk ikisinden birine göre değerlendirirsek bilebiliriz ve sorun sadece yer değiştirmiş olur. Kısacası mutlak kültür yoktur, şu ya da bu medeniyetin nesnel değerini belirlemeye izin veren mutlak standartlar yok-

tur. Bu nedenle değerlendirmenin göreliliğinden kurtulamayız: Lévi-Strauss'un haklı olarak "mutlak rölativizm" dediği şey budur; ki (hakikatler hakkında değil ama değerler hakkında) çağımızın payına tam da bu düşer.

Benim her zaman benimsediğim bu normatif rölativizm, felsefi olduğu kadar antropolojiktir. Daha önce ikinci bölümde bundan bahsetmiştik. Karşılaştırmalı etnoloji incelemesi yazmıyoruz, anlaşıldı, fakat ben Tanrı da değilim. Ben herhangi bir şeyin değerini mutlak olarak ölçme iddiasında bulunacak bir unvana da sahip değilim. Nihai olan bütün sorun o zaman, az önce eleştirdiğim nihilizme düşmeden etik modernizmimizin bir parçası olan bu rölativizmin nasıl üstesinden gelineceğidir. İnandığım üzere tüm değerlerin göreli olması, hiçbir şeyin değerli olmadığını kanıtlamaz. Göreli bir değer, sıfır değildir. Tam tersi daha olasıdır: Göreli olmak için en azından bir *şey* olmak gerekir. Örneğin Freud gibi aşkın cinselliğe ve çocukluğa bağlı olduğunu; Marx ve Durkheim gibi ekonomik ve sosyal örgütlenişe göre değiştiğini; nörobiyologlar gibi hormonlarımızın ve sinirsel iletim kanallarının dalgalanmalarına bağlı olduğunu ve bu nedenle onun psikolojik, sosyal ve biyolojik olarak göreli olduğunu söylersem, aşkın bir gerçekliği olmadığı, mevcut olmadığı, değersiz ve hakiki olmadığı sonucuna varabilir misiniz? Elbette hayır. Göreli olan ile hiçliği birbirine karıştırmayacak kadar sevmiş, âşık olmuş olmalısınız. Aşkın mutlak olmaması, onun hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez! Bilimsel bir veri olan duyguların göreliliği nihilizm değildir.

Benzer tespitleri bilimler hakkında da yapabiliriz. Mutlak bir bilimsel bilgi fikri çelişkilidir: Bütün bilgiler duyularımızla, gözlem ve ölçüm araçlarımızla, kavramlarımızla, teorilerimizle, aklımızla bağlantılıdır. Bu, bilimlerin var olmadığı, cehaletten veya hurafeden daha az değerli olduğu anlamına gelmez. Epistemolojik görelilik, nihilizm değildir.

Aynı şey, başka bir düzeyde, değerler için de geçerlidir: Değerlerin belli bir topluma, belli bir döneme, belli bir uygarlığa özgü olması, asla onların şu ya da bu toplumda var olmadıkları veya şu ya da bu birey için hiçbir değerlerinin olmadığı anla-

mına gelmez. Etik veya normatif görelilik nihilizm değildir. Bu daha ziyade, değer yargılarımızın bu göreliliğini ve öznelliğini üstlenmeye cesaret etmemiz gerektiğini ispatlar. Ben ne karşılaştırmalı antropoloji risalesi ne de Tanrı değilim diyordum. Ben bugünün bir Avrupalı entelektüeliyim. Benim âşık olmam ya da çocuklarımı sevmem için, Tanrı'nın, doğanın ya da mutlak olanın hislerimi paylaşmasına ihtiyacım olmadığı gibi, şu ya da bu değeri savunmak için onlara mutlak veya ebedi olarak inanmaya da ihtiyacım yoktur. Hakikat yargılamaz. Bu yüzden yargı belirtme işini bizzat biz yapmalıyız.

Şimdi açıkçası, benim göreli bakış açımdan aynı soruyu sorma zamanı geldi: "Bütün kültürler eşit değerde midir?" Ben bu soruya, kendi adıma –pratikte ve öznel olarak– sadece *hayır* cevabını verebilirim. Neden mi? Esasen iki nedenden ötürü:

Birincisi, olgusal bir nedendir ve iyi niyetle yapılmış basit bir gözlemlerden kaynaklanır. Size şöyle bir şey dediğimi düşünün: "Farklı medeniyetlerle ilgili olarak beni şaşırtan bir şey var ki, o da MÖ 2000 ile 1000 yılları arasında, Mısır uygarlığının o dönemdeki diğer medeniyetlerin çoğundan, örneğin Kelt veya Germen medeniyetlerinden şaşırtıcı bir şekilde üstün olmasıdır." Bu tespit karşısında şaşkınlığa düşer misiniz? Benim Kelt karşıtı ya da Alman karşıtı bir ırkçı olduğumdan mı, yoksa fanatik bir Mısırsever olduğumdan mı şüphelenirsiniz? Bana öyle görünüyor ki, daha ziyade aşikâr bir şeyi ispatlamaya çalıştığım hissine kapılırsınız. MÖ 5. ve 4. yüzyıllarda Yunan kültürünün, hemen hemen tüm diğer Avrupa kültürlerine, örneğin aynı dönemdeki Galya veya Etrüsk kültürlerine nazaran üstünlüğü hakkında konuşmaya devam edebilirim. Bu sizi şaşırtır mı? Beni Galya karşıtı ya da Etrüsk karşıtı bir ırkçı olarak mı, yoksa fanatik bir Yunansever olarak mı değerlendirsiniz? Ve eğer çağımızda 8. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar Arap-Müslüman uygarlığının, aynı dönemdeki Fransız ya da İngiliz kültürlerine nazaran üstünlüğünden bahsetsem... Bağdat'ın o dönemde dünyanın o bölümünün entelektüel başkenti olduğu dönem; Granada ya da Cordoba'nın, Ortaçağ'ın en koyu karanlığından uzaklaşmak için mücadele eden ve çoğunluğu Hı-

ristiyan olan bir Avrupa'da en azından göreli olarak entelektüellik, zerafet ve tolerans adacıkları oldukları dönem... O zaman beni Hıristiyanlık karşıtı veya fanatik bir İslâmsever olarak mı yaftalayacaktınız? 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar İtalyan kültürünün, aynı dönemdeki Rus ya da İskandinav kültürlerine nazaran üstünlüğünden (Braudel gibi); ya da Hollanda'nın "Altın Çağ"daki üstünlüğünden –Rembrandt, Vermeer, Ruysdael, Spinoza, Huygens, Grotius'ların dönemi–; aynı zamanda Avrupa'da ve belki de dünyada dengi görülmemiş bir refahın ve vicdan özgürlüğünün hüküm sürdüğü Birleşik Hollanda Cumhuriyeti döneminden bahsetsem... Descartes'ın yirmi yılı aşkın bir süre orada yaşamayı seçmesinin tesadüf olduğuna mı inanıyorsunuz? Veya 18. yüzyıl Avrupası'nda Fransız kültürünün, 19. yüzyıl Avrupası'nda da Alman kültürünün bir nevi üstünlüğünü hatırlatsam... Bu sözler karşısında şaşkınlığa mı düşersiniz, mahcup mu olursunuz, endişelenir misiniz?

Yanılmayın; ben tarihçi ya da antropolog değilim. Başta söylediğim gibi benim bakış açım, tabii ki öznel, dolayısıyla göreli ve tartışılabilir niteliktedir. Muhtemelen formasyonumun bir sonucu olarak, entelektüel ve sanatsal boyuta diğerlerine nazaran, örneğin daha az bildiğim ve ilgimin az olduğu sosyal veya ekonomik boyuta nazaran ayrıcalık veriyorum. Ancak bu, açıklamalarımın kapsamını göreli kılsa da tamamen geçersiz kılamaz. Benden daha yetkili olan diğerleri, diğer ülkelere veya başka dönemlere ayrıcalıklı bir yer atfedeceklerdir. Ancak bunlardan hangisi –kendisi adına her tür öznelliği ve her tür değer yargısı beyanını yasaklaması hariç– tüm uygarlıkların her zaman ve her yerde aynı zenginlik, aynı zerafet, aynı bilgi, aynı özgürlük derecesi, aynı refah veya aynı hoşgörüye sahip olduğunu iddia edebilir? Aksine, bana göre herkes sakin bir şekilde –biraz eski dönemler olduğu zaman– bilinçli zihinlerin en azından kendi bakış açılarından, diğerlerine nazaran daha üstün buldukları belirli medeniyetlerin veya kültürlerin, belirli çağlarda fiilen var olduklarını kabul edecektir. Niçin geçmişte bariz olan bugün imkânsız veya kınanacak bir şey olsun ki?

İyi niyete yapılmış basit gözlemler diyordum; dolayısıyla kı-

rılgandır... Örneğin Alliance Française'deki o tartışmada, Alman müziğini Fransız müziğinden genel olarak daha üstün bulduğumdan bahsetmiştim. Hayran olduğum Couperin veya Ravel'i küçümsediğim için değil; Bach, Mozart, Haydn, Beethoven ve diğer birçoğunun Alman ya da Avusturyalı olmasından dolayı böyle söylemiştim. Ve şunu da eklemiştim: "Ne Fransa'dan ne de Nambikwara kabilesinden bir Mozart çıkmıştır." Adını hatırlamadığım etnolog, bana süper bir şekilde itiraz etmişti: "Etnolog olmadığınız belli, çünkü ben Nambikwara kabilesinden bir sürü Mozart tanıyorum!"

Olgulara dayalı argümanlar, iyi niyetli insanlar için bile fazla kırılgandır: Olgular değişebilir, eski hallerinde kalmayabilir. O halde ondan nasıl bir ders çıkarabiliriz? Borsada olduğu gibi; geçmişteki sonuçlar, gelecekte olacak sonuçları öngöremez. Olgusal değil hukuki olan ikinci argümanıma geliyorum: Bu, filozofların söylediği gibi artık tespit kapsamında değil mantık kapsamındadır. Bu nedenle daha katıdır. Olgular değişebilir ama mantık değişmez.

Finkielkraut ile benim açıklamaya çalıştığımız şey (zira bunun üzerinde mutabıktık) şuydu: Tüm kültürlerin eşdeğer olduğunu söylemenin insan haklarını savunmak olduğuna inanmayın; zira tam tersidir! Çünkü eğer bütün kültürler eşitse, insan haklarına az çok saygı duymaya çalışan bir kültürün en azından bu açıdan onları görmezden gelen, inkâr eden veya sistematik olarak ihlal eden bir kültürden daha yüksek olduğu söylenemez. İşte benim başlangıçta bahsettiğim, "Bütün insanlar hak ve haysiyet itibariyle eşittir" ve "Tüm medeniyetler olgusal ve değer olarak eşittir" şeklindeki iki ifade, daha önce de söylediğim gibi, mantıksal olarak birbiriyle uyumsuzdur. Zira eğer tüm insanlar haysiyet ve haklar açısından eşitse, bu eşitliği savunan ve ona az ya da çok saygı duymaya çalışan bir kültür, en azından bu açıdan eşitliği görmezden gelen, inkâr eden veya sistematik olarak ihlal eden bir kültürden daha yüksektir.

Oldukça somut ve açık olalım. Erkek veya kadın tüm insanların en azından hak ve haysiyet bakımından eşit olduğunu düşünen bir medeniyetin, en azından bu açıdan, kadınları daha

aşağı bir pozisyonda, itaat veya baskı altında tutmayı savunan bir medeniyetten daha üstün olduğunu ifade etmekte benim açımdan hiçbir sıkıntı yoktur. Aynı şekilde demokratik olan, halkın egemenliğini ve bireysel özgürlükleri savunan bir medeniyetin, en azından bu bakış açısından, halkları ve bireyleri sözümona yüce bir yasaya boyun eğdirme iddiasındaki totaliter, zorba ya da teokratik nitelikli bir medeniyete göre daha üstün olduğunu ifade etmekte benim açımdan hiçbir sıkıntı yoktur. Aynı şekilde herkesin kendi dinini veya dinsizliğini özgürce seçebildiği laik bir medeniyetin, en azından bu bakış açısından, herkese aynı dini empoze etmeyi ve yakınlarda gördüğümüz gibi, dinden dönmeyi veya ateizmi ölümle cezalandırmayı savunan bir medeniyete göre daha üstün olduğunu ifade etmekte benim açımdan hiçbir sıkıntı yoktur.

Hem kesin hem de yakınsak olan bu üç bakış açısından, bana öyle geliyor ki, bizim medeniyetimizle –bugünkü Avrupa ya da Batı medeniyeti olduğunu söyleyelim– ve bazı İslâmcıların empoze etmek istedikleri medeniyet arasında seçim hızla yapılmıştır! Bu Batı'yı veya onun mutlak üstünlüğünü iddia etmek için geçerli bir neden değildir; ancak ondan nefret edenlere ve onun ölümünü isteyenlere karşı bu medeniyeti savunmak için çok güçlü bir nedendir.

Ancak İslâmcılar tam tersine bir seçim yapacaklardır...

– Elbette! Bu benim teorik rölativizmimi doğruluyor ve pratik bakış açımı geçersiz kılmıyor. Ancak mücadele etmek ve onlara karşı koymak için rakiplerimizin bizimle aynı görüşte olmasını bekleyemeyiz. Burada bir paradoks olduğunu bilmelisiniz.

Her şeyi bozan şey bu "üstünlük" kavramı değil midir? Ondan ayrılmaz olan "aşağı" kavramını nasıl kabul edebiliriz?

– Bunlar sizi rahatsız ediyorsa başka kelimeler bulabilirsiniz. Kendi adıma reddettiğim şey, her şeyin eşdeğer olduğu fikridir. Çağımızın hiyerarşiden nefret ettiğini biliyorum. Okullarımızda kötü öğrencileri aşağılamamak için sıralamaları kaldır-

dılar. Bazıları not sistemini kaldırmak istiyor. Bunun hakkında karar vermek uzmanların işi. Ancak nihayetinde sıralamaları ve notları ortadan kaldırmak, öğrenciler arasında fiilen imkânsız olan eşitliği kurmaya yetecek midir? Çevresi ve kültürel kökeni ne olursa olsun, herkesin yeteneklerinin en iyisini başarabilmesi için, daha ziyade hak ve haysiyet eşitliği için ve dolayısıyla fırsat eşitliği için mücadele etmeliyiz. Fakat hırsı, öykünmeyi, başarıyı, çabayı, değeri, çalışmayı, bazen de yeteneği suçlamayı bırakalım! Sınıflarımızdaki iyi öğrenciler, daha az çalışkan akranları tarafından yeterince "inek" muamelesi görüyorlar. Yetişkinler de başarılı olmak istemelerinden dolayı onları suçlasınlar mı? Başarıyı değersizleştirerek okul başarısızlığıyla nasıl mücade edilir? Daha ziyade, Chevènement'nın yaptığı gibi Cumhuriyetçi elitizmden bahsedelim. Artık bu ifadeyi çok duymuyoruz ve bu beni endişelendiriyor.

Medeniyetler açısından durum kesinlikle farklıdır (dünya bir okul, toplum da öğrenci değildir). Üst ve ast kavramlarının, ırkçılık, sömürgecilik ve etnosantrizmle saygınlığı o kadar lekelenmiştir ki, bugün bunların hâlâ utanç kaynağı sözcükler olduğunu biliyorum. Kelimelerle savaşmayacağım (ve aşağı olma durumundan bahsetmekten kaçındığımı fark etmişsinizdir). Ama ben, siyaseten doğru ve sözümona solda olan dengeleyici eşitlikçiliğe karşı savaşıyorum. Ben aydınlanmaya, ilerlemeye, laikliğe, demokrasiye, cinsiyet eşitliğine, adalete, özgürlüğe, insan haklarına inanıyorum. Irkçılıktan, erkek egemenliğinden, homofobiden, gericilikten, şiddetten, baskıdan, kölelikten nefret ederim. Tüm uygarlıkların eşdeğer olduğunu nasıl düşünebilirim?

Yani Berlusconi ve Guéant haklı mı?

– Asla! Onların hatası, medeniyetlerin göreli değerleri meselesini sorgulamaları (Nietzsche de aynı soruyu soruyordu) –ki bu meşru bir sorudur– ya da sözümona fiilî eşitliklerini sorgulamayı yasaklayan *politically correct* tabuyu yıkmaya cesaret etmeleri değildi. Siyasi niyetlerini bir kenara bırakacak olursak onlar iki hata yapmışlardı: Bir yandan mutlak adına konuştuk-

larını iddia etmişlerdi –bu konuya tekrar dönmeyeceğim– ve diğer yandan, bu soruyu son derece genel, soyut bir çerçevede ve çokça sormalarıydı –bir yandan Yahudi-Hıristiyan medeniyeti, diğer yandan Arap-Müslüman medeniyeti, her ikisinin de homojen ve değişmez oldukları varsayılıyordu (asla böyle olmadılar ve küreselleşme nedeniyle gittikçe daha az). Öyle ki bu kategoriler hassas olan tüm analitik güçlerini kaybediyorlardı ve bu düşünceyi desteklemekten çok bloke ediyorlardı.

Sonuçta, "Yahudi-Hıristiyan medeniyeti" derken neyden bahsediyoruz? Engizisyondan mı yoksa Hazreti İsa'nın Matta İncili'nde geçen sözlerinden mi? Bunlar aynı şeyler değildir. Haçlı Seferleri'nden mi yoksa insan haklarından mı bahsediyoruz? Din savaşlarından mı yoksa II. Vatikan Konseyi'nden mi bahsediyoruz? Aziz Bartholomeos Günü'nden mi yoksa 4 Ağustos gecesinden mi, Kara Kanun'dan mı yoksa Medeni Kanun'dan mı, totalitarizmden mi yoksa demokrasiden mi bahsediyoruz? Bütün bu gerçeklerin Yahudi-Hıristiyan medeniyetinin bir parçası olması, onların birbirine karıştırılmasına izin vermez!

Aynı şey "Arap-Müslüman medeniyeti" için de geçerlidir. Tam olarak nedir bahsettiğimiz? Muhteşem filozoflar olan İbni Sina ve İbni Rüşd'ün İslâm anlayışından mı (tartışmasız olarak kendi dönemlerinde tüm dünyanın en büyük filozoflarıydılar), yoksa Molla Ömer'in İslâm anlayışından mı? Bunlar asla tamamen aynı şeyler değildir! Arap-Endülüs kültüründen mi – şiddet ve gericilik Avrupası'nda entelektüellik, zerafet, hoşgörü adacığı– yoksa bin yıllık Budist heykellerini yok eden Taliban'ın İslâm'ından mı? Bin Ladin'in İslâm'ından mı yoksa Komutan Mesud'unkinden mi? Bunlar aynı şeyler değildir; ki birincisi ikincisini öldürtmüştür!

Kısacası, benim bakış açıma göre (öznel ve pratik olduğunu hatırlatırım), tüm medeniyetler eşdeğer değildir. Ancak fazlası var: Küreselleşmenin en büyük etkilerinden biri de bu tür çirkin ve arkaik basitleştirmeleri yasaklamaktır. Bugün, maddi ve entelektüel alışverişin çoğalması nedeniyle, dünyanın tüm medeniyetleri giderek daha fazla etkileşime giriyor, birbirini etki-

liyor ve birbirine nüfuz ediyor. Öyle ki daha değerli olanla daha az değerli olanın arasındaki sınır, şunun ya da bunun gözünde artık jeopolitik kampların ve medeniyet blokların tümünün ortasından geçiyor. Küreselleşme ve karmaşıklık el ele gider. Ben bunda tehlike yerine ilerleme görüyorum.

Mesela dört genç mühendis ya da yöneticiyi düşünün, her biri yaklaşık otuzlu yaşlarında: bir Amerikan, bir Japon, bir Faslı, bir Fransız... Aynı ülkede yaşamıyorlar, aynı dili konuşmuyorlar, hepsinin dini olsa da aynı dine mensup değiller. Yine de birbirlerine, neredeyse her zaman, büyük dedelerinden daha yakınlar –ve muhtemelen torunları onlardan daha yakın olacaklar. Aynı işi, aynı beceriyle yapıyorlar. Belki de aynı çokuluslu şirkette... Aynı tarz giyiniyorlar. Batı tarzı mı? İsterseniz öyle denebilir, ancak bu daha az anlam taşıyor, onlar günümüzün kıyafetlerini giyiyorlar; hafta içi takım elbise, hafta sonları blue jean. Daha çok aynı şeyleri yiyorlar. McDonalds mı? Her zaman değil! Tokyo'daki mükemmel bir Fransız restoranında yemek yemeyi tercih ediyor; San Francisco'daki büyük bir Çin restoranında, Paris'teki harika bir Arap restoranında, New York'ta bir İtalyan, Londra'da Hint, Zürih'te Japon restoranında... Dünya mutfağından yiyorlar ve benim gibi yemeyi seven biri için bu gastronomik küreselleşme harika bir fırsat. Fransa'daki büyükbabalarımız, Çin ve Japon mutfaklarının bu karşılıklı değerlerinden haberdar mıydı? Büyük olasılıkla ne birinin ne de ötekinin asla tadına bakmamışlardır –oysa çoğumuz daha neredeyse ilk lokmada aralarındaki farkı anlıyoruz.

Devam edelim. Dört genç yöneticimiz her zaman aynı müziği tercih etmese de zevkleri gitgide benzemeye başlamaktadır. Örneğin biri kemanda Mozart ve Schubert çalar: Bu Japon olandır (klasik müzik yarışmalarının birçoğunun, özellikle telli çalgılarda, yıllarca Asyalı virtüözler tarafından kazanıldığını benim gibi siz de biliyorsunuzdur). Bir diğeri 1950'lerin Amerikan cazını tercih eder: Bu da Faslı olandır. Bir diğeri Avrupa teknomüziğini tercih eder, özellikle Fransız teknosunu: Bu Amerikan olandır. Bir diğeri rai tercih eder, oryantal dans dersleri alır: Bu Fransız olandır.

Dördü de sıklıkla aynı filmleri izlerler. Gişe rekoru kıran Hollywood filmleri mi? Sadece onlar değil. Kurosawa veya Visconti'yi tercih etmeleri, Almodovar'a ve Lars von Trier'e hayran olmaları, birkaç yıl önce hiçbir şey bilmedikleri bir Hint, Çin ya da İran filmini heyecanla keşfetmeleri ihtimal dışı değildir. Dördü de (eğer Faslı İslâmcı değilse, Fransız Ulusal Cephe'ye bağlı değilse, vb.) demokrasiyi diktatörlüğe, insan haklarını barbarlığa, vicdan özgürlüğünü fanatizme tercih ederler. Son olarak, çoğunlukla İngilizce olarak, internet üzerinden birbirleriyle tartışırlar. Peki ama bu kötü mü? Bu kişiler birbirlerini dedelerinden çok daha iyi tanıyorlar, birbirlerini ebeveynlerinden daha iyi anlıyorlar ve bu da belli ki güzel bir şey: Birbirlerini küçümsemek, birbirlerinden nefret etmek ya da birbirleriyle savaşmak için çok daha az sebepleri var. Küreselleşme kültürler için de değerli bir şey; kültürler gittikçe yakınlaşıyor.

Medeniyet sizce nedir? "Medeniyet" ile "kültür" arasında bir ayrım yapıyor musunuz?

– Terim, bireyler arasında olduğu kadar toplumlar arasında da değişmektedir. 19. yüzyıl Almanyası'nda çok belirgin olan medeniyet ve kültür ayrımının (*Zivilisation* daha sivil, daha yüzeysel, daha "Fransız" veya "kozmopolit"; *Kultur* daha derin, manevi, daha "Alman") bizde ne eşdeğeri, ne de çok fazla bir kalıntısı vardır. Beşeri bilimlerin uluslararası terminolojisinde her iki terim de, bugün giderek daha fazla birbiri yerine kullanılabilir hale gelmektedir –en azından çok fazla normatif görünen ilki, ikincinin yararına tamamen kaybolmazsa... Ancak madem iki kelimemiz var, meseleyi daha net görmek için bunları kullanabiliriz. Ben kendi adıma, onları mekânda olduğu gibi zamanda da yalnızca farklı bir uzantıyla birbirinden ayırıyorum: *Medeniyet* bana *kültüre* kıyasla daha geniş ve daha sürekliliği olan bir bütün oluşturuyor gibi görünüyor. "Fransız medeniyeti"nden konuşmak bana ölçüsüz geliyor. Örneğin 17. veya 20. yüzyıl Avrupa medeniyetinden ve o dönemdeki Fransız, İtalyan veya İngiliz kültürlerinden daha rahatlıkla bahsedilebilir. Aynı şekilde şu veya bu çağdaki Arap-Müslüman mede-

niyetinden ve Arap, Fars veya Türk kültürlerinden bahsedilebilir. Doğmakta olan bir dünya medeniyetinden ve içinde birlikte yaşamaları mümkün olan farklı kültürlerden bahsedilebilir. Tanımlara gelince, şu tanımları önerebilirim: Medeniyet, bir toplumu diğerlerinden (veya birçoklarından) ve barbarlıktan ayıran, o topluma özgü olan eserler, kurumlar, inançlar, değerler ve bilgiler bütünüdür. Genellikle aynı medeniyet, içinde birçok alt grup oluşturan farklı kültürden oluşur.

Oysa bugün, özellikle teknik bilgi –bilim ve teknoloji– giderek tüm kıtalarda benzeşmeye başladı. Kozmolojiyi düşünün... Beş ya da altı asır önce, her medeniyetin kendine has bir kozmolojisi vardı: Hepsi mitolojikti ve hepsi birbirinden farklıydı. Bugün, bütün dünyada kozmoloji, Kopernik'ten bu yana giderek artan bir şekilde modern fizikten kaynağını alıyor; Büyük Patlama ve genişleyen evren modeline kadar gidiyor. Bu, dünyaya bakışımızı nasıl birbirine yakınlaştırmasın ki?

Arabalarımıza, bilgisayarlarımıza ve cep telefonlarımıza bakın. Bilgi ve iletişim teknolojilerimize bakın. Julius Sezar'ın zamanında, bir mektubun Roma'dan Lutetia'ya gitmesi bir aydan fazla zaman alırdı. Bu iki şehirden birinde ya da diğerinde, Çin'de veya Sahraaltı Afrika'da neler olup bittiği hakkında ne biliyorduk? Bugün orta ölçekli bir olay, nerede olursa olsun, neredeyse anında bütün dünyaya iletiliyor. Bu bizi tüm çağdaşlarımızın çağdaşı yapıyor; bu da ilk homo sapienslerin kıtalara yayılmasından bu yana hiç olmamıştı. Böyle bir devrim, şimdiye dek hiç bu kadar yakın olmamış olan yabancı ülkelerle ilişkimizi nasıl değiştirmesin?

Peki ya eserler? Dünyanın dört bir yanında giderek daha fazlasına erişimimiz var. Hiçbir zaman Batı'da Lao Tzu veya Hokusai, Doğu'da Heraklitos veya Van Gogh bu kadar çok tanınmamıştı. Afrika sanatı ne Avrupa'da bu kadar bilinirdi, ne de Avrupa sanatı Afrika'da bu kadar yaygındı. Hiçbir zaman birbiriyle bu kadar iyi karışmamışlardı, birbirlerini etkilememişlerdi ve zenginleştirmemişlerdi (Caz ve Ravel, Picasso ve Ousmane Sow'u düşünün). Sanatı ve düşünceyi sevenler için bu çok iyi, sadece köylerini sevenler için ise kötü. Kurumlar, de-

mokratik oldukları anda birbirlerine benzeme eğilimindedirler, şikâyet etmeye hakkımız yok. Ahlâki değerler? Köktencileri bir kenara bırakırsak, Gorbaçov'un "insanlığın ortak değerleri" olarak adlandırdığı, bizim de yaygın olarak insan hakları olarak andığımız şekliyle bütünleşmeye giderek daha çok eğilim gösteriyorlar.

Dinsel inançlar farklı mı kalıyor? Şüphesiz, bir dini olanlar için, evet. Ancak Batılılardan gittikçe daha fazla sayıda Budizme veya İslâm'a dönenler var, Afrika veya Asya'da giderek daha fazla Hıristiyan, bütün dünyada giderek daha fazla ateist ya da agnostik var.

Bu durumda dünya tektipleşme tehdidi altında denebilir. Bu tamamen yanlış değildir. Medeniyetler birbirine yaklaşma eğiliminde ve dolayısıyla, seyahatler biraz daha az egzotik hale gelmiş olabilir. "Antropoloji bir entropolojidir" derdi Lévi-Strauss, biraz melankolik biçimde. Ülkeler arasındaki kültürel farklılıklar giderek azalma eğiliminde. Ancak toplumlar gittikçe daha az birbirinden farklıysa, bireyler de gittikçe aynılaşacaklardır, hatta aynı toplumun içinde bile! Tüm Bretonların ayine gittikleri ve yuvarlak şapka taktıkları dönemler artık geride kaldı. Dört mühendisimize veya yöneticimize geri dönüyorum. Bunlardan biri Sufi mistisizminin etkisine girdi: Bu mutlaka Faslı olmak zorunda değil. Bir başkası yoga veya Zen'le ilgilenmeye başladı: Bu mutlaka Japon olmak zorunda değil. Bir diğeri İncil'e merak saldı: Bu mutlaka Fransız olmak zorunda değil. Ve bu dört kişiden en dindışı olanın Amerikalı olması ihtimal dışı değildir (Amerika Birleşik Devletleri'nde ateistlerin sayısı hep az olmakla birlikte son otuz-kırk senedir beşe katlamış durumda). Farklar kaybolma eğiliminde değil, fakat ülkeleri gitgide daha az, bireyleri daha çok birbirinden ayırıyor. Küreselleşme ve bireycilik el ele gidiyor. Farklar veya tekillikler artık devletlerin veya kiliselerin değil, daha çok fazla bireylerin sorumluluğunda. Bu durum, sadece özgürlüklerden ya da farklılıklardan ürkenleri korkutuyor.

Kısacası, küreselleşme sadece ekonomik bir süreç değil, aynı zamanda uygarlaştırıcı bir süreçtir; en azından bu noktada

Karl Marx'a hak verebiliriz: Ekonominin son kertede belirleyiciliği, küreselleşmiş bir ekonomide küresel bir uygarlığa doğru gitmek zorundadır.

Samuel Huntington'ın ifade ettiği "medeniyetler çatışması"nın giderek zihinleri daha fazla meşgul ettiği bir dönemde "dünya medeniyeti"nden bahsetmek bir paradoks değil mi? Sizin "dünya medeniyeti"niz bir soyutlama değil mi?

– Bir paradoks mu? Şayet *doxa* (medeniyetler çatışması) bir tuzaksa, neden olmasın? Soyutlama mı? Eh, elbette öyledir. Her kavram soyuttur; "medeniyetler çatışması" gibi "dünya medeniyeti" de... Ama kavramlar olmadan gerçekliğin tükenmez ve tutarsız somutluğu içinde kendimizi nasıl bulacağız? Bu durumda, benim doğuşunu tespit ettiğime inandığım ve dile getirdiğim bu dünya çapındaki medeniyetin, olmuş bitmiş bir gerçeklikten ziyade henüz devam etmekte olan bir süreç olduğu, dolayısıyla henüz bitmemiş, kırılgan ve ihtilaf halinde olduğu konusunda sizinle mutabıkım. Ben sadece tek bir medeniyet olduğunu söylemiyorum, bu açıkça yanlıştır; fakat farklı medeniyetler birbirine yaklaşma eğilimindeler ve öyle bir noktaya yaklaşıyorlar ki bir gün hepsinin aynı olacağını tahayyül edebiliriz.

Fikrimi daha somut hale getirmek için bu konuda konferanslar verirken, doğmakta olan bu medeniyetin değerlerini, onun sembolleri olacakmış gibi görünen bir dizi tarihsel figürle ortaya koyma alışkanlığım vardır. Bunlar dünya medeniyetinin simgeleridir. Aklıma gelen ilk isim Gandi'dir. Hangimiz kendini dönemin İngiltere kraliçesinden ziyade Mahatma'ya daha yakın hissetmiyor? Dahası, Gandi bağımsızlık ve şiddetsizlik hareketini başlattığı zaman İngiltere'de kimin tahtta olduğunu biliyor musunuz? Bunu bir konferansta dinleyicilere sorduğumda, en sık gelen cevap Kraliçe Victoria oldu. Hayır! Bazıları VII. Edward dediler. Yine hayır! Doğru cevabı bilen çok az kişi, V. George dedi. Eh, işte: V. George bugün kimsenin umurunda değil. Ölülerin ölüleri gömmesine izin verelim. Oysa Gandi hepimizin kalbinde yaşıyor; zira bizi aydınlatmaya, yönlen-

dirmeye, heyecanlandırmaya, kısacası saygı duyulmaya ve düşündürmeye devam ediyor, hatta onunla aynı görüşte olmasak bile. Tüm dünyada, odasında Gandi posteri olan binlerce genç vardır. Bırakın dünyayı, İngiltere'de kaç kişide V. George posteri var?

İkincisi, Martin Luther King isimli Protestan papazıdır. Gandi ile aynı dine mensup değildi, onunla aynı kıtada yaşamadı, onunla aynı dili konuşmuyordu, aynı medeniyete ait değildi. Ama onların savunduğu değerlerin, her zaman benzer olmasa da, karşıt olmaktan ziyade yakın olduğunu ve gezegen çapında giderek yaygınlaştıklarını kim inkâr edebilir? Gandi ve Luther King, sadece Hindistan ya da Amerika Birleşik Devletleri'nin kahramanları değildir: Onlar doğmakta olan dünya medeniyetinin iki simgesidir.

Üçüncü simge, Nelson Mandela'dır. Elli yıl önce eğer biri Güney Afrika'nın Apartheid'dan kan dökülmeden çıkacağını söyleseydi, herhalde ona inanmazdık ya da bunu ancak bir çeşit mucize olarak görürdük. Bir mucize varsa o da Nelson Mandela'dır. O –karizmasıyla, entelektüelliğiyle, hümanizmiyle– ergenlik çağımızda, pek tanımadığımız ülkesini kan gölüne dönmekten kurtardı. Ve bu nedenle bütün dünyanın ona hayran kaldığını cenaze töreninde gördük: O, dünya medeniyetinin bir simgesidir.

Dördüncü simge, Dalay Lama'dır. Hıristiyan topraklarında bile onun mesajına kendini XVI. Benedictus ya da hatta Papa François'nınkinden daha yakın hisseden çok insan vardır eminim.

Beşinci simge; bu defa kolektif: Tiananmen Meydanı'nda, demokrasi ve insan hakları için gösteri yaparken Pekin polisi tarafından katledilen Çinli öğrenciler. Bazıları pankartlarına "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" yazacak kadar ileri gitmişlerdi. Eğer bu, oluşmakta olan dünya medeniyeti değilse, o zaman nedir? Ve daha az tanınır oldukları halde Vaclav Havel, Rahibe Teresa, Rahibe Emmanuelle veya Teslime Nesrin'den de bahsedebilirim.

"Oluşmakta olan dünya medeniyeti"nden kastettiğim işte budur. Bizler tüm dünyada, V. George'dan ziyade Gandi'ye,

karşısında mücadele ettiklerinden ziyade Martin Luther King'e, gardiyanlarından ziyade Nelson Mandela'ya, Katolik veya Protestan köktendincilerden ziyade Dalay Lama'ya, cellatlarından ziyade Tiananmenli öğrencilere, Brejnev'den ziyade Vaclav Havel'e, Hindu milliyetçilerden ziyade Rahibe Teresa'ya, Müslüman Kardeşler'den veya Opus Dei'den ziyade Rahibe Emmanuelle'e, işkencecilerinden ziyade Teslime Nesrin'e kendilerini daha yakın hissedenler, giderek daha fazla sayıdayız. Şimdiden kazandık mı? Açıkçası hayır, mücadele devam ediyor. Ama öyle görünüyor ki mücadeleyi sürdürmeye değer...

Dolayısıyla Samuel Huntington'a katılmadığınızı söyleyebilir miyiz?

– Elbette hayır! Huntington'un analizi Berlusconi veya Guéant'nınkinden daha güçlü ve incelikli, ancak bence asıl noktayı kaçırıyor. Tasvir ettiği durum ne yazık ki var, ancak az önce bahsettiğim daha derin ve daha umut verici süreci lağvedecek bir güce sahip değil. Karşı karşıya olduğumuz süreç, uzun vadede medeniyetler çatışmasından ziyade –her bir medeniyetin içerisindeki de dahil olmak üzere–, oluşmakta olan dünya medeniyeti (laik, demokratik, insan haklarına saygılı bir medeniyet) taraftarları ile ister Kuzey'de ister Güney'de, ister Doğu'da ister Batı'da ona karşı mücadele edenler arasındaki bir çatışmadır; çünkü onlar, doğmakta olan bu medeniyetin küçük iktidarlarını, ayrıcalıklarını, geleneklerini veya piyasalarını tehdit ettiği hissine sahipler. Küresel çaptaki bu çatışma, kuşkusuz eşitsiz bir şekilde tüm ülkelere yansıyor. Ve ben, kendi adıma, safımı belirledim: Onu reddeden ya da yadsıyanlara karşı ben bu dünya medeniyetinin tarafındayım –Gandi'nin, Luther King'in, Nelson Mandela'nın, ayrıca bahsettiğim dört genç insanın tarafındayım. Peki aynı medeniyetin parçası olduğumuz bahanesiyle Marine Le Pen'i desteklemem mi gerekiyor bu durumda? Liderlerinin çoğunun Müslüman olması bahanesiyle "Arap Baharı"na kayıtsız mı kalmam gerekiyor? Onların kültürleri bizimkinden farklı olduğu için Çin demokratlarını desteklemeyi reddetmem mi gerekiyor? Asla! Kısaca-

sı, Guéant ve Berlusconi gibi Huntington'u da haksız çıkaran şey, bu inkâr edilemez gerçektir: Müslüman demokratlar (giderek daha çok sayıdadırlar, öyle görünüyor) gibi Yahudi-Hıristiyan faşistler de vardır! Kendimi bunlardan ziyade ilk bahsettiklerime daha yakın hissettiğimi söylersem sizi şaşırtmış olmam herhalde. Bütün kültürler eşdeğer olduğu için mi? Hayır, değil. Fakat demokratik bir kültür, faşizan bir kültürden daha değerli olduğu için!

İslâmcılığın yükselişine nasıl bakıyorsunuz?

– Endişeyle, ancak panik yapmadan... Bana öyle geliyor ki, Bin Ladin haklı olduğumu hissetmiş olmalı ki (şaka tabii!), beni haksız çıkarmak için terörist hareketlere girişti! Çünkü o, küreselleşmenin huzur içinde gerçekleşmesine izin verilirse onun İslâm anlayışına zarar verebileceğini gördü. Bunun üzerine, bildiğiniz gibi, New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kulelerini, Washington'da da Pentagon binalarından birini yıkmak için uçaklar gönderdi. Bunun medyada ve siyasetteki etkilerini biliyoruz: Aslına bakarsanız İslâmcılık ne yazık ki bu olayla yeniden canlandı ve Batılıların tutumu da, özellikle Amerikalıların tutumu, onların korkutucu değirmenlerine su taşımaktan geri durmadı. Uzun vadede şundan eminim: "Arap Baharı"na ya da giderek itibar kaybeden mollaların zulmü karşısında genç İranlıların direnişine bakın. SSCB'de komünist diktatörlük yetmiş yıl sürdü. Bana öyle geliyor ki İran'da ya da başka yerlerdeki İslâmcıların diktatörlüğünün daha uzun sürmesi daha düşük bir ihtimal.

Bana Fransa'da *Charlie Hebdo* ve koşer süpermarkete yönelik son saldırıları hatırlatacaksınız. Bu herkes gibi beni de çok korkutuyor; Fransız Müslümanların büyük çoğunluğunu dehşete düşürdüğü gibi... "Alçaklığı ayaklar altına alalım!" diye tekrarlamayı severdi Voltaire. Onun için alçaklık, fanatizmdi; onun zamanında özellikle Katolik fanatizmi... Fanatizmin günümüzde daha sıklıkla Müslümanların bir gerçeği olması, mücadeleyi durdurmak için ya da dünyada bunun ilk kurbanı olan Müslümanları toptan yargılamak için bir sebep olamaz. Cephe hat-

tı, şu ya da bu din, inananlar ile inanmayanlar arasında değildir (Voltaire ateist değildi); ister dinî olsun isterse olmasın, serbest, açık ve hoşgörülü zihniyetler ile, kabul ettikleri Tanrı hangisi olursa olsun, hatta hiçbir Tanrı'ya inanmasalar bile, hoşgörüsüz veya fanatik zihinler arasındadır.

Bu İslâmofobi sorununu gündeme getiriyor.

– Sözcük, çok muğlak olması nedeniyle bizi tuzağa düşürebilir. Şayet "İslâmofobi" ile Müslümanları hor görmeyi ve onlardan nefreti kastediyorsak, bu sadece korkunç bir ırkçılık biçimi olacaktır. Çok yaygın mıdır? Ben böyle hissetmiyorum: Ateist bir Arap ya da Katolik bir siyah, şüphesiz Avrupalı bir Müslümandan çok daha fazla ırkçılık kurbanıdır. Fakat marjinal olmakla birlikte bu ırkçılıkla da açıkça mücadele edilmesi gerekiyor. Ancak buna karşılık, eğer "İslâmofobi" ile Müslümanları hor görme ve onlardan nefreti değil de İslâm eleştirisini veya korkusunu kastediyorsak ("İslâmofobi" kelimesinin etimolojik anlamı budur), bu sadece diğerleri gibi ideolojik bir tutumdur ve hiçbir demokratik devlet bunu yasaklayamaz. Antifaşist, antikomünist ya da antiliberal olma hakkına sahibiz. O halde neden Hıristiyanlığa, Yahudiliğe veya İslâma karşı çıkma hakkına sahip olmayalım ki?

Charlie Hebdo örneğini ele alalım. Ne yazık ki aktüalite bizi buna itiyor. Wolinski veya Cabu'nun Müslüman karşıtı ırkçılar olduğuna kim inanabilir? Dine küfür mü ediyorlardı? Bu kelimenin bir ateist için pek anlamı yoktur (olmayan bir Tanrı'ya nasıl hakaret edilebilir?). Ancak, yerinde olduğu varsayılsa bile, açıkçası bu, bir katliamı meşrulaştıramaz! *Dictionnaire philosophique* isimli kitabımda "dine küfür" için verdiğim tanımı geçenlerde yeniden okudum. İzninizle son cümlesini aktarmak isterim: "Küfür, insan haklarının bir parçasıdır, ancak uygun bir davranış değildir." Dolayısıyla gündelik durumlarda, bireysel olarak, bunu yapmamak daha uygundur. İnananları yaralamak size bir şey kazandırmaz! *Charlie Hebdo* davasında durum farklı: Bir hiciv ve mizah dergisinden görgü kurallarına saygı duymasını bekleyemeyiz. Buna ek olarak, kimsenin asla kullanmayaca-

ğı bir hakkın, yürürlükten kalkma ihtimalinin yüksek olduğunu söyleyebiliriz. *Charlie Hebdo* gibi bir gazetenin varlığı ve günlük hayatta bizim saygı duymaya devam ettiğimiz görgü kurallarını düzenli olarak ihlal etmesi bu nedenle de çok değerlidir. Tarihî bir hatırlatma şeklinde, bir iyimserlik notuyla bitirelim: Voltaire, döneminin köktendincilerine karşı mücadelesini kazanmıştı. Benim de bizimkilere karşı kazanacağımızı düşünmek için birçok nedenim var. Yanılıyor olabilirim (benim uzmanlık alanım değil). Ancak bana açıkça görünen şey şu: İslâmcılık bir tehlikedir, onunla mücadele etmek gerekir; ama fikirlerle... Ortaçağ Hıristiyan Avrupası'na dönerek mi? Buna kim inanabilir? Ayrıca bunu kim arzu eder? Bizim için en kötüsü, birilerinin fanatizmine karşı başkalarının fanatizmini (Cihat'a karşı Haçlı Seferi!) veya üçüncülerin nihilizmini koymaktır. Bence, düşünmeye çalıştığım şekliyle rölativizm, bu üç düşmanla, onları birbirine karıştırmadan veya onlara hak vermeden savaşmamıza imkân tanır. Aydınlanma mücadelesi devam ediyor; ancak başka bir dünyada ve başka muhaliflere karşı!

En tehlikelisi hangisi sizce?

– Kuşkusuz dışarıda fanatizm ve içeride nihilizm. Dolayısıyla bunlarla mücadele etmek gerekir. Değerlerimizin (özgürlük, laiklik, insan hakları...) sadece Batılı değerler olmadığını anladığımızda, onlara ancak bu şekilde sadık kalabiiriz. Bugünün kültürlü insanı, kendi medeniyeti kadar başka medeniyetler hakkında sahip olduğu bilgiyle tanınır. Marcel Conche bana bir gün kendini en yakın hissettiği bilgenin Lao Tzu olduğunu itiraf etmişti. Bunun, hem insanlar hem çağımız için bir anlamı var. Size söylediğim gibi bana da Svami Prajnanpad, birçok Avrupalı manevi üstattan çok daha önemli gelmiştir. Ama bu, Marcel'den ve benden daha öteye gidiyor. Şayet Budizmi, Konfüçyüsçülüğü veya İslâm'ı hiç bilmiyorsanız, Batı kültürünüz eksik demektir. Çünkü bu felsefeler, günümüzde dünya medeniyetinin bir parçasını oluşturuyorlar. Hümanistler için iyi, yabancı düşmanları için kötü bir durum. İnsanlık birdir; haliyle, medeniyetin de birleşmeye başlaması normaldir.

Dolayısıyla laikliğin temsil etmiş olduğu büyük şans anlaşılıyor: Laiklik, bazılarının inancı, diğerlerin farklı inancı veya üçüncülerin inanç yokluğu üzerine aptalca ve kısır bir muhalefet olmaksızın, farklılıklarımızla yüzleşmemize ve bütünleşmemize izin verir. Ancak bu laikliğin bir içeriğinin olması gerekir; diğer bir deyişle onu canlandıran ya da besleyen değerlerin olması gerekir. Aksi halde, laiklik tamamen negatif bir görünüme bürünür ve yalnızca "devletin din konusuna müdahale etmemesi" şeklinde tanımlanır. Bu içeriksiz laiklik, boş bir kabuktan başka bir şey değildir. Ve bir kabuğun özelliği, herkesin bildiği gibi, özellikle boş olduğunda, kırılganlığıdır... Bu yüzden nihilizme karşı mücadele etmek bu kadar belirleyicidir: Fanatizme karşı güçlü bir şekilde direnebilmenin yegâne şeklidir!

İki farklı bakış açısını, sizin yaptığınız gibi radikal olarak birbirinden ayırmak (biri kuramsal ve nesnel, diğeri öznel ve pratik), bir tür şizofreniye varmaz mı?

– Lévi-Strauss'un kullandığı kelimeydi bu! Ve tesadüfen, Montaigne'le ilgiliydi... *Histoire de lynx*'deki "Montaigne'i tekrar okurken" bölümünden bir parça okuyayım:

> Bilgi, eylem, asla yanlış bir konuma yerleştirilmemelidir: Karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve kendini diğerine dayatan iki referans sistemi olarak alındıklarında, birine geçici de olsa güvenmek, diğerinin geçerliliğini yok edecektir. Bununla birlikte, her ikisinin bir arada var olabilmesi için onları ehlileştirmemiz gerekir. Hayat kısadır; bu biraz sabır meselesidir. Bilge insan, entelektüel ve ahlâki sağlığını, ancak bu şizofreninin akılcı biçimde yönetilmesiyle bulabilir.

Doğru olan iyi demek değildir. İyi olan doğru olmayabilir. Eğer saf bilgiye sahip olsaydık, değer yargılarını ifade etmeye imkânımız ya da ihtiyacımız olmazdı. Eğer saf arzu veya saf irade olsaydık, bilgiye ulaşma imkânımız olmazdı. Ancak durum böyle değildir. Biz, mantıkla donatılmış arzu varlıklarıyız: Arzularımızı tatmin etmek için eylem bize gerçeklikle ilgili bildiklerimizi dikkate almamızı söyler; bilgi bizim için sadece onu ar-

zuladığımız sürece değerlidir. Bu yüzden tüm değer yargılarının kökeninde olan arzularımıza ve yargılamayan akla (Platon ve Kant'a karşı Spinoza ve Hume bunun üzerinde mutabıktırlar) güvenmeye devam etmeliyiz. Şizofreni mi? Kullanacağım kelime bu olmazdı. Bu iki boyutu birbirine eklemleyebiliriz –zira bizde akıl arzusu var ve biz arzularımızın gerçekliğini rasyonel olarak bilebiliriz. İşte Spinoza'yı bulduğum yer burasıdır. Doğa da hakikat de yargılamaz. Ancak ben doğa değilim, ben *yalnızca* hakikat değilim. Bu nedenle bana, aynı anda, arzu ettiğim ve bildiğim şeye uygun biçimde yaşamak düşer. Bu benim, ifadeyi Pascal'dan ödünç alarak, düzenlerin ayrımı olarak adlandırdığım durumdur. Yargılamak bilmek anlamına gelmez ve onun yerine geçemez. Bilmek yargılamak anlamına gelmez ve ondan muaf değildir. Bir doktor düşünün... Onun bildiği (bir hastalığın nedenleri, muhtemel evrimi, muhtemel tedavileri...) ve arzu ettiği şeyler vardır (hastasının iyileşmesi). Arzularını bilginin yerine koyması durumunda o artık bir doktor değil, şarlatan olacaktır. Ancak, bildikleri adına arzularından vazgeçerse, o yine doktor değil, en fazla bir biyolog olacaktır (ancak en azından sadece bilmeyi ve anlamayı arzu ederse yine de öyle olur mu?). Ve aynı şey, elbette, potansiyel hasta olan hepimiz için geçerlidir. Hastalığı önlemek için sağlıklı olma arzumuza güvenmek kadar aptalca bir şey olabilir mi? Hayatı sevmek için tıbbi bilgilerimize güvenmek kadar yanıltıcı bir şey olabilir mi? Size, doktorların, intiharın en sık görüldüğü mesleklerden biri olduğunu hatırlatırım. Bu, ne bilgilerimizden ne de sağlıklı olma arzumuzdan vazgeçmek için bir neden olabilir. Bizi ilgilendiren medeniyetler sorunuyla memnuniyetle paralellik kurarım: Beşeri bilimlerin bakış açısından, tüm [medeniyetlerin] nesnel olarak değersiz olduğunu kabul etmek (çünkü yalnızca öznel değerler vardır), onları bizim öznel bakış açımızla değerlendirmekten kaçınmak, bizce savaşılması, korunması ya da geliştirilmesi gerekenler olarak ayırmaktan vazgeçmek anlamına gelmez. Beşeri bilimlerin, ahlâkın ve siyasetin yerine geçmesini, onun görevini yapmasını bekleyemeyiz; ne kadar meşru görünseler de değer yargılarımız da insan bilimlerinin yerine geçemez!

Montaigne'i tekrar okumak gerekmiyor mu? *Denemeler*'in otuz birinci başlığı olan "Yamyamlar Hakkında"da şöyle yazmış: "Herkes, kendine uygun olmayana barbar der." Kuşkusuz bu bir görecilik ama bizzat görelileştirilmiş bir görecilik, zira yamyamlarda bir "barbarlık" durumu var; yani yamyamlık. Basitçe, Avrupalılar barbarlık konusunda ders verebilecek durumda değiller...

– Evet, Montaigne 16. yüzyılda Hıristiyan fatihlerin vahşetlerini, din savaşlarını, işkence ve cadı avını kınayan az sayıda kişiden biri olmuştur. Bir Gaskon için ne zihin açıklığı, bir bencil için ne cömertlik, bir rölativist için ne büyük bir insanlık duygusu! Lévi-Strauss'un onu, Buda'ya ya da Rousseau'ya eşit biçimde, üstatlarından biri olarak görmesi şaşırtıcı değil. Avrupalılara gelecek olursak, bu konuda verecekleri bir dersin olması ne yazık ki gerçek. Engizisyon, Kızılderili katliamı, siyah köle ticareti, sömürgecilik, Shoah, Gulag, hepsi de korkunç! Ancak barbarlığın asla sadece Batı'ya özgü olmadığını belirtmekte haklısınız. Kötülük sayısız ve çok şekillidir. En kötüsü, her zaman mümkündür. Hannah Arendt'in söylediği gibi *kötülüğün sıradanlığı*, arkadaşım Tzvetan Todorov'un dediği gibi *iyiliğin kırılganlığı* (bu arada, muhtemelen tanıdığım en kültürlü adam, en gerçekçi hümanist ve kültür ile hümanizm arasındaki bu bağlantının şarta bağlı olmadığını anlamamda bana en çok yardımcı olan kişidir). Ancak, Lao Tzu'nun dediği gibi, kırılgan olan, yok edilemez gibi görünen karşısında, çoğu kez sonunda kazanır –biraz zekâ, biraz sabır ve biraz da beceri ile. *Tao-teking*'i hatırlayın: "Esneklik katılığı yener; zayıflar güçlülere üstün gelir... Tao hareketsizdir ve yine de yapmadığı hiçbir şey yoktur..." Sizin de bildiğiniz gibi, Taocu bilgenin *eylemsizliği* hareketsizlik değil, gerçekliğin hareketine kendiliğindenliği, yaratıcılığı, karşılıklı bağımlılığı içinde eşlik etmenin bir yoludur. Buda'nın dediği gibi, ona direnmekten ve onun tarafından alıp götürülmekten ziyade "akışla birlikte yüzmek"tir. Günümüzde küreselleşme, tarihin hâkim akımıdır. Hangi rolü oynayacağımız bize kalmış. Yine Lao Tzu: "Kavga etmeyin, üstesinden gelin..." Oluşu zorlamak, tersine çevirmek veya dur-

durmak iddiası yerine ona eşlik etmek... Ben buna Montaigne'i düşünerek, rüzgârın bilgeliği diyorum. Bu bilgelik "kendisine ait olmayan durağanlık ve istikrar gibi nitelikleri toplamayı arzu etmeksizin salınmayı, hareket etmeyi ve kendi göreviyle yetinmeyi sever." Böylece dağlar rüzgârı değil, rüzgâr dağları aşındırır.

6

Siyaset

Hegel'in dediği gibi, gazete okumak sabah ritüellerinizden biri midir?

– Hayır, asla... Öncelikle, düzenli olarak okuduğum tek gazete bir akşam gazetesidir. Bu gayet iyi. Zira sabahlarımı yazmaya ayırıyorum. Dahası, uzun süredir her türlü ritüeli bıraktım. Son olarak, gazeteleri okumak çok can sıkıcı, hayal kırıklığı yaratan, yorucu, ritüellere ve hatta (sessizlik anlamında) meditasyona ters bir iştir. Çok fazla konuşma, polemik, bayağılık, bazen öfke, korku ya da tiksinti... Hegel, Napolyon'un Jena'yı geçtiğini gördüğünde, "At sırtında dünyanın Ruhu"nu gördüğünü düşünmüştü. Bu, beni kendisinden ayıran şeyi aşağı yukarı özetliyor. Sadece Napolyon'a karşı sempatim –ve hayranlığım– olmadığı için değil. Hegel'i takip etmemi engelleyen, onun idealizmidir. Onun dehası ezicidir, ama tamamen teleolojik – hatta teolojik– bir Tarih anlayışı tarafından desteklenmektedir. Bu, Mutlak'ın kendini açması olsun, Ruh'un gerçekleşmesi olsun, "ebedi Bilgelik"in tamamlanması olsun, nihayet Hegel'in açıkça söylediği gibi "teodise" (yani, "Tanrı'nın doğrulanması") olsun, ben bunların tehlikeli bir yanılsama olduğunu düşünüyorum. Hegel gibi, ben de "tarihin rasyonel" olduğunu kabul ediyorum, çünkü her şey rasyoneldir. Ama ben asla ak-

lın "dünyayı yönettiğine" inanmıyorum. Bunlar Hegel'in, *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'inde sunduğu iki formüldür ve bana göre bunları ayırmak önemlidir. Akıl teoride her şeyi açıklayabilir, yani bilinen sebep, onun her şeyin sebebi olduğunu ispatlamaz, bunun bir planı takip ettiğini veya hatta Hegel'in söylediği gibi bir "Takdiri İlahi" olduğunu da ispatlamaz. İşte Hegel ile Spinoza arasındaki karşıtlık burada en radikal biçimde karşımıza çıkar: Etkin nedenlere karşı nihai nedenler, zorunluluğa karşı Takdiri İlahi, doğaya karşı Tanrı. Tabii ben kendimi Spinoza tarafına yerleştiriyorum. Bence, nihailik anlamında, "tarihin sonu" yoktur; bu nedenle er ya da geç insanlığın yok olması dışında tarihin başka bir sonu da (kelime anlamıyla veya tamamlanma anlamıyla) olmayacaktır.

Hegel, "Gazete okumak gerçekçi bir sabah ritüeli türüdür" diye yazdığında, gerçeğe, yorumlanması, anlaşılması ve hatta tapılması gereken bir *anlam* atfetmiştir. Tanrı tarihi yazdı: Hegel de onun peygamberi! Devlet tapıncına yol açan hermenötik bir tarih anlayışı. Spinoza'nın, *Ethica*'sının birinci kitabının ekinde, kendilerini "doğa ve tanrıların tercümanları" (eklemek istiyorum: ya da Tarihin) olarak takdim edenler üzerine ne yazdığını gözden geçirin. Beni, Hegel'e ve onun gazeteleri okuma tarzına muhalif kılan şeyin ne olduğu hakkında yeterince doğru düşünceye sahip olacaksınız. Gerçekleşmekte olan tarihin anlamını anlamaya çalışmaktan ziyade (sanki bir yere gidiyormuş gibi, sanki bir şeyler söylemek istiyormuş gibi, sanki bir özneymiş gibi) onda yer alan, onu açıklayan ve ona müdahele etme imkânı veren nedenleri araştırmayı tercih ederim. Althusser'in ifadesini kullanırsak, "öznesiz ve ereksiz bir süreç", ancak irrasyonel değil... Ancak, kim bilebilir ki, akıl aynı zamanda onu hareket ettiren şey midir? "İnsanın özü arzudur", akıl değil (Spinoza). Tarihin özü çatışmadır, "ebedi Bilgelik" değil.

Hegel'in "aklın kurnazlıkları" dediği şey bu değil mi?

– Kurnazlık fikrinin proje, plan, amaç –ereklilik içermesi hariç, evet! Tarihte tutkuların rol aldığının altını çizmekte Hegel haklıdır. Ancak, kendisinin de açıkça söylediği gibi, tarih-

te aklın "yine de sadece kendinin önerdiği *hedefe* ulaşmayı başardığı" gibi bir kurnazlık görmekte haksızdır. Aslında "mutlak kurnazlık" her zaman Tanrı buyruğu fikridir. *Ansiklopedi*'sinde Hegel'in sözü gayet açıktır: "Tanrı insanların tutkuları ve kişisel çıkarları peşinde koşup bir şeyler yapmasına izin verir; burada olan biten *onun* (Tanrı'nın) niyetlerinin gerçekleşmesidir." Tutkuların ve çıkarların rolü konusunda açıkçası onunla hemfikirim. Fakat Tanrı buyruğu ya da aklın sözde "hedefleri" konusunda nasıl hemfikir olabilirim ki? Bu Tarihte bir "teodise" ve aslında akılda bir Tanrı görmektir: erkekselcilik ve din. Bu durumda, olana, örneğin Prusya veya Napolyon devletine tapmaktan başka ne yapılabilir? Hermenötik itaate iter: Açıklamak yerine haklı çıkarır, hareket etmek yerine yorumlar.

Bu bana Marx'ın, Feuerbach üzerine ünlü "On Birinci Tez"ini hatırlatıyor: "Filozoflar dünyayı sadece farklı şekillerde *yorumladılar*; önemli olan onu *dönüştürmektir*." İnsan bunu ancak bilmek koşuluyla yapabilir; onun "ereği" ya da "yönü" yerine birbirini izleyen veya ona müdahil olan nedenleri bilerek.

Gerçekleri dönüştürmek için nedenleri bilme konusunda gazeteleri okumak yardımcı olabilir.

– Elbette! Bu yüzden, günlük ya da haftalık, yazılı ya da sözlü, yeterince gazete okurum. Sabah radyo, öğleden sonra *Le Monde*, akşamları bir televizyon haber programı, genellikle haftada bir veya iki dergi... Ancak yayımlandıktan birkaç ay sonra bir gazeteyi hiç okumaya çalıştınız mı? Çoğu zaman elinizden bırakırsınız. Neden? Çünkü yayımlandığında ilginç olan şeyleri sonrasında unuturuz: Basından, bizi bekleyenin ne olduğunu tahmin etmesini bekleriz. Bir sonraki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde kim kazanacak? Arap dünyasının geleceği nasıl olacak? Birkaç yıl sonra küresel ısınma konusunda neler yaşanacak? Birkaç ay sonra, seçimler gerçekleşmiş, Arap Baharı ya da sera etkisi konusundaki beklentiler eskimiştir.

Uzun zaman önce ya da yakın zamanda bu konularda yazılmış yazıları okumak neye yarar? Esas olan *merak* ilkesidir: Yalnızca hikâyenin geri kalanını veya sonunu bilmediğimiz için

etkilidir! Edebiyatta minör bir tarzdır ve bunun nedeni de makuldür (bilmediğimiz şeyler karşısındayızdır ve büyük yazarlar hakikatin örtüsünü kaldırırlar). Sonucunu hatırladığımız sürece bir aksiyon veya polisiye romanını yeniden okumak –ben fazlaca okuyorum– neye yarar? İşte bu, antik trajedilerin tam tersidir; orada daha en başından herkes sonu bilir. Geçmişin düşünülmesi veya bir duygunun tahayyülü geleceğin bilinmezliğinden daha heyecan verici ve nettir. Bu bakış açısından gazetecilik, genellikle minör bir tarzdır –her seferinde bilinmezlik, beklenti, gerilimle işler. Artık ritüel değil, peygamberlik; artık bilgi değil ancak tahmin söz konusudur ve bunların çok çabuk bayatladıklarını biliriz. Bunu Ocak 2015'te yazdım: Medyamız bize sadece 2017'de yapılacak cumhurbaşkanlığı seçimlerinden bahsediyor. Seçimler olduğu zaman bu binlerce sayfanın ne yararı kalacak? Biz şayet kazanacak kişiyi önceden biliyorsak bunların ne faydası var? Hiçbir değeri yok: Dikkatimizi yalnızca arzularımızla ve bilgisizliğimizle orantılı olarak çelebilirler. "Haber piyasası" aslında, daha sıklıkla, bir sabırsızlık ve cehalet piyasasıdır. Ancak bu, basının yalnızca ticari olarak verimli, entelektüel olarak sınırlı olan bir yönüdür. Başka yönleri de vardır tabii: günümüz tarihçisi, dünya tarihçisi, gerçeğin analisti olunduğunda, büyük bir yazar olarak bir gazetecinin sadece bir muhabir değil –bu zaten mesleğinin temelidir– aynı zamanda gerçekleri açığa vuran bir kişi olduğu da olur. Bu bir gazeteyi, geçici ve bitimsiz şimdiki zamanda ebedi olana erişmenin bir yolu kılar (hakikat her zaman ebedidir).

Her şeyin siyasi olduğunu düşünüyor musunuz?

– Bunu o kadar çok söyledik ki... Bu, 1968'de ve sonrasındaki yıllarda sürekli tekrar ettiğimiz formüllerden biridir. Bununla birlikte yine de doğrudur. İnsana dair olan her şey, toplumsal, tarihsel, ihtilaflı, dolayısıyla politiktir. İnsan ilişkilerinden hangisi tamamen her türlü güç dengesinden, her türlü iktidar oyunundan, sosyal ve tarihsel çevre tarafından empoze edilen her türlü belirlenimden muaf olabilir? Sadece bu örneği düşünebiliriz: Aile içinde veya yatak odasının mahremiyeti dahil ol-

mak üzere, kadınların statüsünün siyasi boyutu üzerinde ısrar etmekte feministler haklıdır. Burada hiçbir şeyi açıklamak, hatta mazur göstermek için doğa yeterli değildir. Aşkın da siyasi olduğunu söylemek, kaderci olmayı, boyun eğmeyi, uzlaşmayı reddetmek demektir ve bu yüzden bunu hep tekrar edeceğiz. Bununla birlikte, eğer her şey siyasi olsa da siyasetin her şey olmadığı aşikârdır. Aşk hikâyelerimize, aile hayatlarımıza, profesyonel faaliyetlerimize bakın... Bunların hepsinin doğrudan ya da dolaylı olarak siyasetle ilişkisinin olması, neyse ki, siyasetin bunların ana boyutu olduğu anlamına gelmez.

Neden "neyse ki" tabirini kullandınız?

– Çünkü siyasetin asıl işi iktidardır; menfaatler veya arzular arasındaki çatışmaları, ittifakları ve güç ilişkilerini –mümkünse barışçıl bir şekilde– yönetmektir. Bu, duygusal ya da profesyonel hayatımızda eksik olmayan bir boyuttur, ancak onun ana unsur olmasını bekleyemeyiz. Örneğin ebeveynlerin çocuklarının üzerinde iktidarları vardır, ancak ebeveynler çoğu kez güç dengesi yönetiminde çok erkenden usta pozisyonuna geçerler. İstisnalar hariç, ailede nihayetinde aşk, sevgi geniş anlamda alınsa bile, siyaset üzerinde baskın olma eğilimindedir. Mesleki hayatta, güç mücadeleleri ve arzuların çatışması, mesleğe ya da çalışılan şirkete göre değişse de, daha da önemli bir rol oynar. Ancak diğer birçok boyut da devreye girer: yetkiler, kişisel ilgi (yalnızca finansal değil), yararlı olma hissi, takım ruhu, işini iyi yapma aşkı, bazen de tutku... Neyse ki hayatımızda güç dengesi ve güç çatışmalarının dışında başka şeyler de var!

İşte, her şey siyasidir, ancak siyaset her şey değildir. Bu nedenle, siyaseti kendi yerine yerleştirmek gerekir; o sadece belirli alanlarda önceliklidir. "Apolitik" olmak her zaman yanılsamadır. Ama politikanın tüm sorunları çözümleyebileceğini iddia etmek de bir başka yanılsamadır. Alain'in güzel formülü, 1921'deki bir söyleşide şu şekilde yer alır: "Siyaseti düşünmek gerekir; eğer bunu yeterince düşünmezsek, acımasızca cezalandırılırız." Bu, sadece siyaseti düşünmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Ve sıklıkla olduğu gibi siyasi hayat faz-

laca hayal kırıklığı yarattığı zaman kendi kendime tekrar ettiğim daha karamsar bir diğer formül şu şekildedir: "Siyaset sıkıcı, vasat ve çirkin bir şeydir; ancak diğer sıkıcı, vasat ve çirkin şeyler gibi onunla da ilgilenmek gerekir." Görüyorsunuz ki Alain, bazen iddia edildiğinden veya o şekilde görünmek için bizzat kendisinin çaba göstermesinden daha az iyimserdir.

Siz geçmişte, Komünist Parti saflarında politik bir aktivisttiniz. Sonrasında diğer birçokları gibi siz de vazgeçtiniz. Bundan nasıl bir ders çıkarıyorsunuz?

– Komünist Parti'den ayrılalı çok oldu, ancak sizin söylediğiniz gibi ben siyasetten "vazgeçmedim"! Öncelikle, bu gençlik dönemi angajmanım hakkında bir şey söylemek isterim. Size bahsettiğim gibi ben 1968'de on altı yaşındaydım ve o bahar her şey altüst olmuştu: On binler gibi ben de 13 Mayıs günü sabaha karşı uyandım ve kendimi "solcu" olarak buldum! Cömertlik ve bilgisizlik, heyecan ve naiflik, ayaklanma ve kitle olma duygusu... Bir duvar üzerine yazılı slogan bizim o dönemdeki kafa yapımızı özetlemekteydi: "Koş yoldaş, eski dünya arkanda!" O dünya ebeveynlerimizin, General de Gaulle'ün, "metro, iş, uyku" döngüsünün, Vietnam Savaşı'nın, tüketimin, adaletsizliğin dünyasıydı. Biz başka bir şey hayal ediyorduk. Hızla Marksist olmuştuk ve devrim yapmak istiyorduk. Ancak nasıl? Sıfırdan bir "işçi sınıfı partisi" yaratarak mı? Ancak ne buna uzun zaman inanacak kadar aptal, ne de bunu sonuna dek savunacak kadar iddialıydık.

O zamanlar en iyi arkadaşım, Cezayir Komünist Partisi'nin aktivisti olan (Fransız paramiliter güçleri tarafından işkence gören, Sartre'ın sunuş yazdığı tanıklık kitabı *La Question* [Soru] her zaman okunmaya değer olan) Henri Alleg'in oğlu Jean Salem'di (meslektaşım olmasının yanı sıra daima arkadaşım olarak kaldı). Bu durum, 68 kuşağının kendiliğinden veya gerici antikomünizminin bize kısa zamanda bir aşırılık ve aynı zamanda bir çıkmaz olarak göründüğünü açıklamaktadır. Bununla birlikte biz, Fransız Komünist Partisi'ne çok mu bağlıydık? Hayır. Ancak şu veya bu Troçkist ya da Maoist gruptan

hareketle başka bir kitlesel örgütlenme oluşturma düşüncesinden ziyade ona katılmanın, onu içeriden dönüştürmenin daha mantıklı olduğunu görüyorduk (buna "akıllıca sızmak" diyorduk). Dahası, Parti Çekoslovakya'ya Sovyet müdahalesini kınamıştı. Bu bize olası bir alan açmış gibi geliyordu. Bu nedenle, Komünist Gençlik'e, sonra çok hızlı bir şekilde Fransız Komünist Partisi'ne katıldık (kendi adıma 1970'de, on sekiz yaşındayken).

Partide on yıl kaldım. İlk yıllar oldukça iyi geçti: Medyada söylendiği gibi "Avrupa komünizmi" dönemiydi; diğer bir deyişle içeride bir açıklık dönemi, dışarıda da Sovyetler Birliği'ne mesafeli durma dönemiydi. Solun birliği stratejisi, Stalinizmin eleştirilmesi (örneğin yarı resmî *L'URSS et nous* [SSCB ve Biz] ile), İtalyan ve İspanyol partileriyle yakınlaşma, iktidar değişiminin kabulü, "proletarya diktatörlüğünün" terk edilmesi, "ileri demokrasi" projesi, komünist olsun olmasın entelektüellere açılım, "demokratik merkeziyetçilik" anlayışının daha az otoriter bir tarzda uygulanması... Bütün bunlar teorik bakış açısından biraz muğlak kalıyordu (Althusser bundan endişe ediyordu), ancak siyasi olarak bana yeterince uygun geliyordu. Çok aktiftim, biraz Parti'de, daha ziyade Komünist Öğrenci Birliği'nde. Paris Büro'suna seçildim, daha sonra ENS seksiyonuna sekreter olarak atandım. Haftada, hatta bazen günde birkaç toplantı, kapı kapı dolaşma, gazete satışları, bildiri dağıtma, poster yapıştırma, gösteriler (bunlar benim en iyi anılarımı oluşturur), konuşmalar, raporlar, bitmeyen tartışmalar... Sıklıkla vasat veya sıradan sorunlar için bir sürü yorgunluk, tutku, azim... "Kendimi rahatlatmak için bu benim kayıp zamanım diyordum, ancak Verdurinlerin salonundan iyiydi!" Bugün daha fazlasının asla değmediğini düşünsem bile yaptıklarım bir hata değildi.

1970'li yılların sonunda işler değişti: Sol Birlik'ten kopuş (1977), Komünist Parti'nin sertleşmesi, işçicilik, sekterleşme, SSCB ile yakınlaşma (Georges Marchais bilançoyu "genel olarak olumlu" biçimde değerlendirilmişti), nihayet Sovyetler'in Afganistan'a müdahalesinin onaylanması (1979). Bu çok faz-

laydı! İki ya da üç yıl "muhalefet" ettim. Komünist basının yayımlamayı reddettiği bazı protesto mektupları yazdım (bunlardan birini o dönemde Jean-François Kahn tarafından yönetilen *Nouvelles littéraires*'e verdim, o da *tamamını* yayımladı), sonra bazı imza kampanyalarına katıldım ve 1980 yılında üyeliğimi yenilememe kararı aldım. "Akıllı sızma" başarısız olmuştu. Bu öngörülebilir miydi? Hiç şüphesiz. Kaçınılmaz mıydı? Değildi. İtalya'da görüldüğü gibi, farklı bir evrim mümkündü, ancak barışçıl ve demokratik "Büyük Gece" hayallerimizi farklı bir şekilde gömdük; en azından bugün bu şekilde düşünüyorum.

Çıkardığım derslere gelince, onlar yavaş yavaş ortaya çıktı. Genellikle uygulanmakta olan şekliyle Marksizmden hızla uzaklaştım (ütopik ve dogmatik versiyonundan: bkz. *Le Mythe d'Icare*), daha sonra Marx'ın kendisinden de uzaklaştım. Devrim fikri hayatta kalamadı. Diğer birçok arkadaşım gibi, ilk yıllarda geçmişteki "radikalliğime" biraz nostaljiyle, ardından içerdiği körlük ve cehalet nedeniyle biraz utanç duyarak bakmaya başladım. Ben de reformcu ya da sosyal demokrat oldum.

Benim evrimimde önemli bir an, 1983'teki "kemer sıkmaya dönüş" oldu. Uğruna mücadele ettiğim "Ortak Program", ekonomik olarak savunulamaz hale geldi. Ondan gerekli sonuçları çıkarmak gerekiyordu. Fransız solu bunu daima reddetti, bu da bugünkü sorunlarından bazılarını açıklıyor. Ben burada, paylaşmak zorunda olmadığımı hissetmediğim bir tür kötü niyet gördüm. Hatırlayınız! İki yıl boyunca uygulanan geleneksel sol siyasetten sonra (kamulaştırma, tüketim yoluyla yeniden canlanma, ücretlerde artış, çalışma süresinde azalma, altmış yaşında emeklilik hakkı...) Fransa cansız kalmıştı: On sekiz ayda üç devalüasyon, ticaret dengesinde açık, artan borçlar, azalan rekabet gücü... İşsizlik artmıştı. Enflasyon, satın alma gücünü kemirmekteydi. Siyasi yaptırım gecikmedi: Sol, Mart 1983'teki belediye seçimlerinde otuz bir büyük şehri kaybetti. Kısacası, on yıl boyunca, bu kadar azim ve hevesle savaştığım şey, açık bir başarısızlığa dönüşmüştü. Ve burada hoş olmayan bir gerçekle yüzleşmek zorunda kalıyordum: Neredeyse hiçbir şey bilmediğim ekonomik konularda büyük bir inanç-

la pozisyon almıştım. Entelektüel olarak bundan gurur duymuyordum. Bu durum, geriye dönüp baktığımda, Lévi-Strauss'un gençliğinde sosyalist olduktan sonra, o dönemde dendiği gibi şu ya da bu sağcı adaya oy verecek kadar Marksizmden soğuduğunu öğrendiğimde hissettiğim rahatsızlığın aynısını hissettirdi. Ne adına –yirmi yaşında ve hiçbir şey bilmeyen– benim haklı, onun da haksız olduğunu iddia edebilirdim? Aynı sıkıntıyı, birkaç yıl sonra, Raymond Aron'la ilgilenmeyi kabul ettiğimde de hissettim. Ne müthiş bir zekâ, ne kadar saygıdeğer, yetkin, dokunaklı bir adam! Bu durum, beni onun gibi oy kullanmaya kadar itmedi; ancak entelektüelliğin ya da insanlığın, diğer taraftan ziyade bu tarafta olmadığına beni ikna etti. Bu benim kesin inaçlarımın sonuydu!

Bu bir tür paradokstur: Ekonomik konularda kırk yıl öncesinden çok daha az cahilim; ancak siyasi olarak çok daha mütevazı, temkinli, hoşgörülüyüm. İster ahlâktan ister bilimden dem vursun, ister Marksizm veya liberalizm adına konuşuyor olsun, "yetkinliğin" bir politikayı haklı çıkarmak için yeterli olmadığını düşünüyorum. "Başka bir siyaset mümkün değil" diyor bazen liderlerimiz. Bu eğer doğru olsaydı, siyaset diye bir şey olmazdı. Uzmanlar yeterli olurdu. Ancak yetkinliğin asla yeterli olmadığını kabul etmek (ve uzmanlar aralarında mutabık olmadığında durum daha da vahim hale gelir, bu durum ekonomik konularda aşağı yukarı kural haline gelmiştir) yine de beceriksizliğin veya aptallığın saltanatını körü körüne kabul etmek için bir neden değildir. Solun hatası: "Çok basit! Zenginlere ödetiriz, olur biter!" Sağın hatası: "Çok basit! Kamu görevlilerinin sayısını azaltırız, olur biter!"

Hayır, iş bu kadar basit değil. Siyasetin bize otuz yıldır hatırlatmaya devam ettiği şey tam da budur. Özellikle karşılaştığımız sorunların karmaşıklığını hesaba kattığımda, siyasi pozisyonumdaki ılımlılaşmanın nedeni budur. Sol, Sarkozy'nin başkanlığı sırasında, tüm kötülükler için onu suçlayarak iyi bir iş çıkardı. Sanki sorunları ortadan kaldırmak için başkanlık koltuğunda oturan ismi değiştirmek yetecekmiş gibi! O, ülkenin çıkarlarını "zengin arkadaşları yararına" feda etmekle suçlanı-

yordu. Bu onun vatanseverliğini sorgulamak anlamına geliyordu. Ülkesini arkadaşlarına feda etmesi durumu hâlâ geçerlidir. Ancak çıkarlarını feda etmiş olması (dostluk için mi yoksa ideoloji için mi?) pek olası değildir. Ancak onun o dönemdeki çıkarlarını tahmin etmek çok da zor değildir: sevilmek ya da hayran kalınmak, tarihte olumlu bir hatıra bırakmak ve özellikle de kendini yeniden seçtirmek. Ancak bunun için ülkemizin ekonomik durumunu iyileştirmek ve özellikle de işsizliği azaltmak gerekiyordu. Sarkozy'nin başarısız olduğu açıktır. Ancak onun bunu bazı arkadaşlarını veya taraftarlarını memnun etmek için kasıtlı olarak yaptığına kim inanabilir? Bununla birlikte, Sarkozy karşıtlığı hakkında da yeterince düşünülmelidir. Solda, ne yazık ki, analiz ve programın yerini sadece nefret ve dogmatizm karışımı bir şey tutmaktadır. "Değişim, hemen şimdi" diyorlardı. Eh işte, çoğunluk değişti ancak hiçbir sorun çözülmedi.

Bugün *Hollande bashing* için de aynısı geçerli –ancak onun hareketi sadece rakip kampa zarar vermiyor. François Hollande'ın da şimdiye kadar başarısız olduğu konusunda hemfikirim. Ama solda bazıları ve bazen Sosyalist Parti, onu halkın çıkarlarını işverenlerin çıkarlarına feda etmekle eleştiriyorlar. Onlara sormak istiyorum: "Peki neden böyle yapıyor? Bunda nasıl bir kişisel çıkarı var? Arkadaşları bile olmayan zengin insanlar için, imajını ve yeniden seçilme ihtimalini feda edebileceğine inanıyor musunuz?" Ben bunun tam tersi olduğuna inanıyorum. İşsizlik, sefalet ve dışlanmayı azaltmak için Hollande elinden gelen her şeyi yaptı ve 2013 yılının sonlarına doğru gündeme getirdiği, bazılarının kendisini suçladığı "sosyal-liberal dönüşü" açıklayan tek şey budur. Bir politika başarısız olduğunda (bunu çoğu ekonomist öngörmüştü), onu değiştirmek değil onu değiştirmemek utanç vericidir! İşsizliğin üstesinden gelmek için kamu harcamalarını artırmak yeterli olsaydı Hollande bunu yapardı. Ama eğer bu yeterli olsaydı, Fransa'da işsizlik çoktan bitmişti.

Solu sadece muhalefette olduğu zaman desteklemek, iktidar sorumluluğunu ve yönetim işinin zorluklarını üstlendiği

anda onu alaya boğmak çok kolaydır! Lionel Jospin, "Devlet her şeyi yapamaz" demişti. Bu kuşku götürmez gerçek, sadece Fransa'da skandal veya "sağcı" bir tutum olarak değerlendirildi. Fransızlar her şeyi devletten beklerler –sanki o iş, servet ve refah yaratacakmış gibi!– ve sonra da kendilerini hayal kırıklığına uğrattığı gerekçesiyle onu suçlarlar. Politikacılarımız seçimleri kazanmak için devletin bu üstün gücüne inanmış gibi davranırlar ya da sonunda kendilerini ona inandırırlar. Vaatlerini yerine getiremedikleri için bir sonraki seçimi kaybederler. Her zaman bir umut ve hayal kırıklığı döngüsü yaşanır. İstemeyi, harekete geçmeyi öğrenmek daha iyidir –ancak yalnızca bize bağlı olan şeyler için bunu yapabiliriz. Aksi halde, kelimenin pejoratif anlamıyla, irade volontarizme dönüşür ve başlangıçta eleştiri anlamı barındıran bu kelimenin (örneğin Engels veya Lenin'de) bugün olumlu algılanması kaygı vericidir.

İrade göstermek çok iyidir. Ancak volontarizm öyle mi? Neden *cesaret* ve *açıklık* değil? Volontarist olmak, iradeyi bir sistem (örneğin Stoacılarda) veya mucizevi bir reçete (politikacılarımızda) haline getirmek demektir. Bu, aslında iradeye bağlı olmayan sorunların çözümünde iradeye bel bağlamaktır. Sarkozy'nin 2007'de ne dediğini hatırlayın: "Ben büyümeyi sağlamak için canımı dişime takacağım" diyordu. Bu bizi büyük bir durgunluktan kurtaramadı. Çünkü büyüme bu şekilde gerçekleşemez ve ayrıca, bunu bir kişi de gerçekleştiremez: Yapılabilecek en iyi şey, ona zarar verecek hiçbir şey yapmamak ve onu teşvik etmek adına her şeyi yapmaktır. Bacon'un ne dediğini biliyorsunuz: "Doğayı, sadece ona uyarak yönetebiliriz." Uçaklarımızı düşünün: Onlar hiçbir şekilde yerçekimini ortadan kaldırmıyorlar; yerçekiminin kullanmak şartıyla, sadece onu yenmiş hissi uyandırıyorlar. Piyasa hakkında da aynı şeyi söylemek isterim: O yalnızca kuralları kabul edilerek yönetilebilir; öncelikle mekanizmalarını anlamak koşuluyla bir manevra şansımız olur. İlginç bir örnek: XVI. Benediktus'un Papalıktan "çekilmesini" hatırlayın. Bu nedenle mart ayına doğru papayı seçmek için Kardinaller Meclisi'nin toplanması gerekiyordu. Hemen Roma'daki otel fiyatları hissedilir bir şekilde arttı. Ben

etrafta şu tepkilerden başka bir şey duymadım: "Namussuzlar! Ceplerini doldurmak için Kardinaller Meclisi'nin toplantısını kullanıyorlar!" Ama buna arz ve talep yasası denir. Otel arzı belirli bir şehir ve dönemde neredeyse sabit olduğu için, her türlü talep artışı, fiyatları kaçınılmaz olarak artırma eğilimine sahiptir; tıpkı talep azaldığında fiyatların azalma eğilimi gösterebileceği gibi. Dolayısıyla burada ahlâkın pek fazla bir rolü yoktur. Bunun tam tersine, bir Romalı otelcinin, fiyatları artırmak yerine tüm misafirleri için indirim yapması ihtimal dışı değildir. Bireysel olarak, daha fazlasını tahmin edebiliriz. Ama eğer biz arz ve talep yasasını yürürlükten kaldırmak için otelcilerin ahlâki vicdanına güvenirsek, bu aptalca olur. Devlet, her Kardinaller Meclisi için fiyatları en azından sabitleyebilir mi? Kuşkusuz, bunun için bir kararname yeterlidir. Ve bir kararname çıkarmaktan daha kolay bir şey de yoktur. Ancak İtalya devleti, böyle bir fikri olduğunu varsaysak bile, bunu yapmayı uygun görmemiştir. Kim onun haksız olduğuna hükmedip ona hangi hakla küfredebilir? Piyasanın ahlâkı yoktur. Aksi takdirde piyasa olmazdı. Ne yazık ki, işgücü piyasası için de bu doğrudur. Bir patron, işsizlere hizmet olsun diye çalışan işe almaz. İstisnalar hariç, onu aşağılamak için de işten çıkarmaz. Patron, yani hissedarlar, kişiyi, şirketin çıkarına olduğunu düşündüğü için işe alır veya işten çıkarır. Tüm şirketleri kamulaştırabilir miyiz? En azından şirket kârda olduğu sürece tüm işten çıkarmaları yasaklayabilir miyiz? Kuşkusuz evet, bunun için basit bir kanun yeterlidir ve bir kanunu kabul etmekten kolay şey yoktur. Fakat Fransız devleti, bunu yapmayı uygun görmemiştir –ve hemen hemen tüm ekonomistler, bu noktada ona hak vermiştir. Bir ülkenin şirketlerini ve girişimcilerini sürekli olarak engelleyerek o ülkenin refahı nasıl artırılabilir? Bazıları bunu sağcı bir yaklaşım olarak değerlendireceklerdir. Fransa için ne kötü... Bundan açıkça sevinecek olan rakiplerimiz için ise çok iyi. Coluche, "Solcu olmak, insanı zeki olmaktan muaf kılmaz..." derdi. Çünkü ihtiyacımız olan ahlâk, kapitalizmde yoktur. Ancak ekonomi yasalarını devirmek için ahlâka, hatta siyasete bile bel bağlamamak gerekir!

Bunun tersi de eşit derecede doğrudur: Ahlâk veya siyasetin yerini alması için piyasaya da güvenmeyelim! Aşırı liberalleri haksız çıkaran tam da budur. Krizler dışında, servet yaratmak konusunda piyasa etkilidir, ancak servet, bir medeniyet ya da insani açıdan kabul edilebilir bir toplum yaratmak için yeterli değildir. Dolayısıyla başka bir şeye ihtiyaç vardır. Neye? Bireyler için ahlâka, halklar için siyasete... Peki ama birinin diğerine kıyasla sosyal açıdan daha verimli olduğunu kim değerlendirir? Devlet her şeyi yapamaz, ancak bir şeyler yapabilir. Diğer ülkeler bizden daha iyi yapıyor. Daha fazla erdemli olduklarından mı? Daha çok istedikleri için mi? Sanmıyorum. Fakat daha az volontarizmle, daha az iyimserlikle, daha az ideolojiyle, ancak daha fazla pragmatizm ve açıklıkla.

Partiyle bağınızı koparak, Marksist olmayı bırakarak, insanlığın ilerlemesi ve en iyiye doğru yürüme fikrinden vazgeçtiğinizi söyleyebilir miyiz?

– Kesinlikle hayır. Üstelik on bin yıldan beri ilerleme bana o kadar muazzam, iki yüzyıldan beri o kadar hızlı, otuz yıldır dünya ölçeğinde o kadar itiraz götürmez görünüyor ki, bu, benim bakış açımdan kesindir. Tahmin edebileceğiniz gibi, tarih öncesine, Ortaçağ'a ya da 19. yüzyıla yönelik hiçbir nostaljim yok! Ve hatta anlata anlata bizi bıktırdıkları şu ünlü "Şanlı Otuz"a bile yok. Son dönemleri tümüyle olumsuz olarak değerlendiremeyiz. Dünyada yoksulluk son otuz yılda şimdiye dek görülmemiş bir kapsamda ve hızda gerilemiştir. Franco'dan, Salazar'dan, Yunan albaylardan, Şilili, Brezilyalı veya Arjantinli generallerden kurtulduk; totalitarizm Avrupa'da kayboldu, Çin'de geriledi; Güney Afrikalılar Apartheid'ı yendi; yaşam standardı, Fransa'da bile önemli ölçüde gelişti (1970'den beri iki katına çıktı), yaşam süresi oldukça arttı; demokrasi ve insan hakları gerilemekten ziyade ilerledi. Ellili ya da altmışlı yıllarda büyüme bugünküden daha güçlü müydü? Kuşkusuz. Ancak, daha kötü yaşam şartları ve daha kısa bir yaşam süresi söz konusuydu; evlerimiz bundan iyi değildi, daha iyi sağlık hizmetleri alıyoruz artık; Çinhindi'nde ve daha sonra Cezayir'de

savaşıyorduk, medya daha az özgürdü, sendikalar daha az korunuyordu veya daha az bağımsızdı; ne işsizlik maaşı ne de genel sağlık sigortası vardı, Paris kapılarında gecekondu bölgeleri vardı ve şiddetle bastırılan her gösteride Seine Nehri'nden Arapların cesetleri toplanıyordu! General de Gaulle'e selam olsun. Fakat bana Charonne'un ve 17 Haziran 1961'in ölülerini unutturamazlar; Papon'un, Marcellin'in, Foccart'ın ve Massu'nun, SAC'ın ve UNR'nin eski güzel günlerini özlemle anmamı sağlayamazlar!

Mesele yalnızca tarihsel değildir. Yıllarca, gençlerimizi gerçekten şanslı olmadıklarına inandırmaya çalıştılar: Yanlış yerde ve yanlış zamanda doğmuşlardı. "Ah! Eğer altmışları, Şanlı Otuzları, küreselleşmeden önceki güzel zamanları bir bilseydiniz!" Bundan daha cesaret kırıcı, daha umutsuzluk verici bir söz olamaz! Bugünün gençlerinin durumunun zor olduğunun bilincindeyim (benim üç oğlum da genç yetişkindir). Bu krizin son derece zorlu olduğunu hepimiz biliyoruz, ancak bu duruma bir de karamsar, bozguncu bir tablo mu eşlik etmeli? Son otuz-kırk yıl boyunca sağlanan ilerlemeler de dahil olmak üzere ilerleme konusunda ısrar etseydik, gençleri de mücadele etme arzusuna sahip olmaları ve yeni ilerlemeler sağlamaları için şevklendirmiş olurduk!

Ben gençken, solcu olmak öncelikle ilerici olmak demekti; bir başka deyişle tarihin, Marx'ın söylediği gibi belki de "kötülüklerle" de olsa (ahlâk veya iyi duygularla değil karşıtlıklar, güç mücadeleleri ve krizlerle) ancak sizin de söylediğiniz gibi iyi yönde –"en iyiye doğru" veya daha az kötüye doğru– ilerlediğine inanmak demekti. Ben her zaman solcuyum ve daima ilericiyim. Fransız solunun bir kısmının nostaljiye kapıldığını gördüğümde beni kızdıran şey, sadece kazanılmış olanların korunması (bunlara sahip olamayanlara zarar verdiğinde dahi: işsizler, dışlanmışlar ve gençler), atalet ya da muhafazakârlıktır! İlerleme ne doğrusal ne de kesindir; tarih bize bunu yeterince öğretti. İlerlemeden feragat etmemek için uyanık, şeffaf ve hareket halinde olmak gerekir.

Siyasi partileri lağvetmeli miyiz (Simone Weil) veya demokratik yaşama canlılığını geri kazandırmak için onları yasaklamalı mıyız (André Breton)? Bir partiye angaje olmak, kendi başına düşünmeyi bırakmak, "biz"de erimek ve her koşulda boyun eğmek gereken bir otoriteye kendimizi teslim etmek değil midir?

– Siyasi partileri lağvetmek mi? Daha neler! İktidarda olduğunuz sürece neden sendikaları, parlamentoları, seçimleri de kaldırmayalım! Breton'un bahsettiğiniz metnini ben bilmiyorum. Ancak sizin sayenizde Simone Weil'in "Siyasi partilerin lağvedilmesine ilişkin not"unu yeni okudum. Tam bir Platonculuk: yeryüzünde "iyinin, adaletin, hakikatin" hükümranlığını kurma iddiası. Ama onları kim biliyor, kim karar verecek, ne adına? "İyilik, adalet, hakikat" bize işsizlik, işgücü piyasası, dış politika, savunma bütçesi, vergilendirme, göç, evlilik hakkı, ötenazi ve kürtaj konusunda ne anlatıyor? Ve neden her üçü de aynı şeyi söylesin ki? Neden iyilik veya adalet hakikat olsun? Neden hakikat iyi ya da adaletli olsun? Ahlâki hayalcilik: erdem diktatörlüğü ya da erdeme sahip olduğunu iddia edenlerin diktatörlüğü! Bu ahlâkla siyaseti karıştırmak ve siyaseti olduğu haliyle düşünmeyi yasaklamak anlamına gelir.

Simone Weil'in metafizik düşüncesine –ona katılmaksızın– ne kadar hayran olduğumu biliyorsunuz. Fakat onun sosyal ve siyasi düşüncesine hayran değilim. 1930'ların büyük demokrasi krizinin ve onun solda olduğu gibi sağda da doğurduğu totaliter teşebbüslerin esiri olmuştur. Siyasi partileri lağvetmek mi? Pétain, muhtemelen buna karşı olmazdı. De Gaulle, bunların zararlı olabilecek etkisini sınırlamak için ve onların esiri olmaksızın onları kullanmadan önce, belki de bunun hayalini kurmuştur. Ya sol? Jaurès'in, Blum'un veya Mendès France'ın, siyasi partilerin lağvedilmesini önerdiğini hayal edebiliyor musunuz?

Alain'den sonra Simone Weil'in de dediği gibi, bireylerin gruplardan daha değerli olduğunu kabul ediyorum. Ama bir partiye üye olsanız da birey olarak düşünmeyi bırakmaya sizi zorlayan bir şey yoktur. Ve eğer siz herhangi bir partiye ka-

tılmıyorsanız, ne hakla başkalarına bunu yapmayı yasaklarsınız? Simone Weil'in, bu korkunç küçük metinde önerdiği, sadece siyasi partilerin yok edilmesi, terk edilmesi, lağvedilmesi –ki bu düşünülebilir– değil, ancak bunların "cezai müeyyide" öngörülerek tamamen yasaklanmasıdır! Bunu kim destekleyebilir? Bunu kim arzulayabilir? Bunu kim kabul edebilir? Simone Weil hatırlatmakta haklı (yine Alain'den sonra), "kolektif tutkulara" karşı dikkatli olmamız gerekiyor. Fakat organize olmadan, gruplaşmadan nasıl siyaset yapılacak? Siyasi partileri şeytanlaştırmak, onları putlaştırmak kadar gülünçtür. Onlar sadece araçtır, amaç değil. Zaten onları gerekli kılan şey de budur. Bir partiye katılmak hata değildir; ona ruhunu, düşüncesini, yargısını teslim etmek hatadır. Ancak hiçbir şey militanlara bunu zorunlu kılmamaktadır. Alain, daha ziyade şöyle derdi: İstediğin partiye katıl ya da hiçbirine katılma (Radikal Parti'ye katılmaksızın onu desteklemeyi hiç bırakmadı), ama zihnini özgür bırak!

Aristoteles'in kelimeleriyle ifade edecek olursak, "ortak iyilik" diye bir şeyin varlığına inanıyor musunuz? Bu da açıkça sınıf mücadelesi fikrini reddetmektir.

– Reddetmek sözcüğünü kullanmazdım. Sınıf mücadelesi bence yadsınamaz bir gerçek. Aynı şirkette, çalışanlarla hissedarların daima aynı çıkarlara sahip olduğunu düşünebilir miyiz ? Bu pek olası değildir. Peki, çıkarları hep çatışır mı? Bu da doğru değil (birileri gibi diğerlerinin de firmanın devamlılığından, gelişmesinden, para kazanmasından, yatırım yapmasından menfaati bulunmaktadır). Ancak nihayetinde çalışanlara verilen ya da onların kopardıkları, örneğin ücret artışı şeklinde, hissedarlara temettü şeklinde verilemeyecek bir şeydir ve bunun tersine hissedarlara verilen şeyler de çalışanlara verilemez. İki yüz yıldan bu yana gerçekleşen temel sosyal güvenlik kazanımlarını düşünün: çalışma süresinin azaltılması (19. yüzyılda 72 saatti), örgütlenme özgürlüğü, grev hakkı, vergi muafiyetleri, emeklilik, ücretli izin, sosyal güvenlik, asgari ücret... Sol ve işçiler bunları mücadelelerinin hedefi haline getirdiğinde, sağ

ve işverenler, başlangıçta ülkelerin çoğunda bunlara karşıydı. Bunun tesadüfen olduğuna inanıyor muyuz? Beni şu ya da bu seminere davet ettiklerinde şirket yöneticileri sık sık şöyle derler: "Çalışanlar, yöneticiler, hissedarlar, hepimiz aynı gemideyiz." Her zaman onlara şu şekilde cevap veririm: "Doğrudur, ama aynı yerde değil!" Eskiden bir kadırga batınca, çoğunlukla kimse kurtulamazdı. Bu, aynı teknedeki kürekçilerle subayların daima aynı çıkarlara sahip olduklarını göstermez.

O halde "ortak iyi" arayışından vazgeçmek mi gerekir? Bu intihar olurdu: Gemidekileri kurtarmak için gemiyi batırmak gibi bir şey... Aristoteles'in *Politika* kitabının ilk cümlesinden itibaren gösterdiği şey şudur: "Her site bir topluluktur ve her topluluk da belli bir iyilik için kurulmuştur" Hangi iyilik? Aristoteles bunu "Yüce İyilik" olarak cevaplandırır; bir başka deyişle sitenin ve onun sakinlerinin mutluluğu. Bu konuda ben daha az iddialı olurdum. Bana öyle geliyor ki siyasetin işlevi insanları mutlu etmekten ziyade (kimse bunu onlar için yapamaz) mutsuzluğun nesnel sebepleriyle (sefalet, baskı, dışlama, şiddet, adaletsizlik...) mücadele etmektir. Fakat bu, en azından dolaylı olarak, "ortak bir iyilik" resmetmeye yeterlidir: sefaleti veya onun sebeplerini toplu olarak ortadan kaldıran her şey (en azından toplumsal olanlar). Zaten devletin işlevi de budur. Ayrıca farklı sosyal kategorilerin çıkarları her zaman kendiliğinden çakışmadığı için (neden bir işsizle bir çalışanın, bir çiftçiyle bir büroktratın, bir öğretmenle bir öğrencinin, bir işçiyle bir patronun her zaman aynı çıkarlara sahip olmasını isteyesiniz ki?), mümkün olduğunca onları bir araya getirmek için ya da en azından onların barış içinde birlikte yaşamasını sağlamak adına her birine, topluca veya bireysel olarak sorumluluk yüklemek için bir devlete ihtiyaç vardır.

Politikanın esas meselesi güçtür, ama devletin esas meselesi dayanışmadır: Çıkarların yakınlaşması veya bunların toplumsal olarak etkin bir şekilde birlikte varolmasıdır (cömertlikle karıştırılmaması gereken bir dayanışma). Vergilerimi ödemek benim çıkarıma mıdır? Bunun böyle olması ve bunu benim kavrayabilmem arzulanır. Şayet kendiliğinden bunu kav-

rayamıyorsam, devletin beni buna ikna etmesi esastır (vergilerimi ödemediğim ya da eksik ödediğim zaman bir etkili yaptırım sistemini devreye sokmak da buna dahildir). İşsizliğin azalması, şirketlerimizin gelişmesi, Fransız tarımının ekonomik ve ekolojik açıdan verimli olması, kamu borcunun azalması benim yararıma mıdır? Bana öyle geliyor ki, her zaman doğrudan olmasa da, evet. Her halükârda, devletin beni buna ikna etmesi ve beni buna katılmaya zorlaması –gerekirse, evet, zorla– gerekir. Kısacası karşıt veya farklı grupların çıkarları arasında çatışma olduğu için (toplumsal olarak baskın şekli sınıf mücadelesi olan çatışma), mümkünse demokratik olarak ortak bir iyi tanımlamak ve onun korunmasını sağlamak için bir devlete ihtiyacımız vardır. Bu açıdan Aristoteles ve Marx asla birbiriyle çatışmaz: İkisi de hakikatin bir parçasını ifade eder. Birincisinin hatası, şüphesiz, sitenin çatışma boyutuna gereken önemi vermemesi (kölelerin devre dışı bırakılması) ve belki de site *sevgisinin* önemini abartmasıdır. "Birlik siyasi dostluktur" diye yazar *Nikomakhos'a Etik* kitabında. Her iki durumda da aynı yanılsama payıyla bizim kardeşlik dediğimiz şey bu değil midir? Şayet biz kardeş veya arkadaş isek devlete ihtiyaç duyar mıyız?

Marx'ın hatası, aksine, sınıf mücadelesinden bahsetmek değildi (kaldı ki kavramı icat eden de o değildi), ama buna son vermek –dahası bilimsel olarak ispatlanmış bir gerçek olarak– sınıfsız ve devletsiz bir toplum (komünizm) önermesiydi. Ben buna inanmayı bırakalı uzun zaman oluyor. Eğer arzu bizzat insanın özüyse, çatışma da bizzat toplumun özüdür. Bu çatışmalardan biri veya çatışmanın sosyal boyutunun en belirleyicisi olan sınıf mücadelesi tarihte bir an değildir. Tarihin bizzat kendisi veya en azından işbölümünden beri onun başat yönlerinden biridir ve ben yakında ya da ileride kaybolacağını düşünmüyorum. "Sınıf mücadelesi tarihin motorudur" diyordu Marx, başka bir deyişle onu –"kötü tarafı"ndan ancak eğilim olarak doğru yönde ilerleten şeydi. Bu motoru ortadan kaldırırsak, onun yerine neyi koyabiliriz? Bilimi mi? Bilim insanlarının diktatörlüğü! Aşkı mı? Hayal kurmayı bırakın! Raymond

Lévesque'in güzel şarkısını bilirsiniz (Vigneault ve Charlebois ile üçlü olarak söylediğinde o kadar acı vericidir ki): "İnsanlar aşkı yaşarken / Artık sefalet olmayacak / Askerler ozan olacaklar / Ama kardeşim biz öleceğiz." Buna cennet denir ve ben ondan vazgeçeli uzun zaman oldu. Bu dünyada cehennemle mücadele etmeyi veya elimizden geldiğince acıyı sağaltmayı diliyorum. İşte politika buna yarar.

Bugünkü siyasi hayat hakkındaki görüşünüz nedir?

– Birçoğundan daha az hayal kırıklığına uğradığımı söyleyebilirim. Politikacılarımızı bunaltan alay, horlama ve saygısızlıktan sıkıldım. Hepsinin kusurlu, sıklıkla vasat, bazen yozlaşmış oldukları açıktır. Ne yani, biz yalnızca dâhiler, kahramanlar veya azizler tarafından mı yönetilmek istiyoruz? Demokraside, hak ettiğimiz siyasetçilere sahip olduğumuzu hatırlayalım. Hoşunuza gitmiyorlar mı? Onları değiştirmek için mücadele edin. Ayrıca onları kim seçti? Fransızların, bir sürü aptal tarafından yönetilen istisnai bir toplum olduğuna beni inandıramazlar. Popülizm ve demagojiye, vazgeçişe ve umutsuzluğa karşı koymak için, bence siyasetin itibarının acilen iade edilmesi gerekiyor. Bunu yapanlara sürekli olarak sövmekle bu konuda başarılı olamayız. Alaylara ne demeli? Bazen, hak ettikleri takdirde... Kişi kültünden ve hatta kutsal birlikten iyidir, fakat saygın ideolojilerin sonuncusuna gülmüş oluyoruz! *Homo comicus* kitabınızda[1] bunu şiddetle kınadınız, gayet de iyi başardınız. Politikacılara ders verecek kadar hızlı, onları küçük düşürecek kadar becerikli; her tür iktidara alay, nefret ve küçümsemeyle bakan, sonunda demokrasiye zarar veren, hatta bazen demokrasi karşıtı bir hale bürünen –çoğunlukla istemeden– çok sayıda komedyenimiz var. Bunlar beni gittikçe daha az eğlendiriyor ve daha çok endişelendiriyor.

Bu üzüntü verici evrimde, politikacılarımızın da sorumluluk payının olduğu oldukça açıktır. Dolandırıcılık veya yolsuzluk vakalarına değinmiyorum bile. Bu konuda görev yargı-

1 François L'Yvonnet, *Homo comicus, ou l'intégrisme de la rigolade*, Fayard/Mille et une nuits, 2012.

ya düşer. Siyasal krizin daha derin ve daha ciddi nedenleri var. Düşünülmeden verilen, bu nedenle de kaçınılmaz olarak yerine getirilemeyen çok fazla vaat var (ve onları yerine getirememekten daha kötü olanı, o tür vaatlerde bulunmaktır, çünkü yerine getirilemeyeceği bilinir). Çok fazla polemik, öfke ve basitlik... Çok fazla dogmatizm ve kötü niyet... Özellikle solda fazlaca duygu ve özellikle de sağda çok fazla kötülük... Açıklık, samimiyet, netlik, cesaret eksikliği... Hiçbir şey yapmayacak ya da hiçbir işe yaramayacaksa bir sonraki seçimleri kazanmak neye yarar?

İnsanın kendisine "solcu" demesinin hâlâ bir anlamı var mı?

– Alain, 1930 tarihli bir açıklamada şöyle demiştir: "Sağ partilerle sol partiler, sağcılarla solcular arasındaki ayrışmanın hâlâ bir anlamının olup olmadığı bana sorulduğunda, aklıma ilk gelen fikir, bu soruyu soran adamın kesinlikle bir solcu olmadığıdır." Bu asimetri ayrıca merak uyandırır. Neden her zaman sağ, asla sol değil, ikisini belirleyen ayrışmanın geride kaldığını iddia eder? Bu konuda çok şey söylendi. Sol cömert, merhametli, ahlâklı olmak ister. Sağ da etkili, açık ve güçlü olmak ister; ki bu daha az yücelticidir. Solcu olmakla gururlanılır. Sağcı olmakla bilinilir (ve bu hâlâ da böyledir). Solun muhalefette, sağın ise iktidarda daha rahat olması şaşırtıcı değildir. Ancak ben burada öncelikle sol için bir tuzak görüyorum: İyi niyet politika üretemez. İki saf arasındaki karşıtlık, az da olsa devam ediyor. Bu çok eski ve yaygın bir şey. Neredeyse tüm dünya ülkelerinin, önce Fransız olan (1789 Kurucu Meclisi'nde) bu topografyaya eninde sonunda katılmasının bir tesadüf olduğuna inanıyor musunuz? Ben bunun tam tersi olduğuna, tüm parlamenter demokrasiler için bir çeşit bir yapılandırma ihtiyacı olduğuna ikna oldum. Çoğunluk oyu için ödenecek bedel budur. İktidar için oyların yarısı artı bir gerekliyse, oyların tamamı, neredeyse kaçınılmaz olarak, birtakım ittifaklar vasıtasıyla da olsa, çoğunluğu ve muhalefeti oluşturan iki kamp arasında dağılmaya eğilimlidir. Bu da çok değerli ve çok gerekli olan değişimi mümkün kılar.

Merkezde kalarak yönetmek mi? Ancak bu durumda iki aşırılığın birinin –en kötüsünden daima korkulmalıdır– iktidara gelmesi dışında nasıl bir değişim olacak ki? Ilımlı olduğum için merkezci değilim. Ben ne bir tarafta ne de diğer tarafta olma iddiasından ziyade –her zaman tarih tarafından yalanlanmıştır– cumhuriyetçi sağın ve solun dönüşümlü olarak iktidara gelmesini isterim. Ben tarafımı seçtim ve sık sık ona atıp tutsam da onu değiştirmeye ya da tümden reddetmeye niyetim yok. Waldeck-Rousseau'nun şu güzel formülünü bilirsiniz: "Ben ılımlı bir cumhuriyetçiyim, ancak şöyle böyle cumhuriyetçi değilim." Ben de aynı şeyi söyleyebilirim. Solda bazıları, sağın yalnızca namussuzları ya da aptalları bir araya getirdiğini düşünüyor gibi görünüyor. Bunlar ancak "gericilik" kesin olarak yenildiğinde, hatta tamamen yok edildiğinde tamamen tatmin olurlar. Ve sağdaki diğerleri, solun sadece bir grup aptal ve tembel insandan oluştuğuna ikna olmuş durumda ve aynı şeklide onun yok olmasını hayal ediyorlar. Bu kendi tarafını en üste, demokrasiyi de en aşağıya koymak demektir. Bu türden nefret dolu yanılsamaları dağıtmak için ben değişime bağlı kaldım. Sağ ve sol arasındaki muhalefet ne geçicidir ne de rastlantısal, o yapısal bir sabittir. Her iki tarafın da olması iyidir. Düzen partisi, hareket partisi... Hangi demokratik toplum bundan vazgeçebilir? İkisinden birinin yok olmasını hayal etmeyi bırakalım. Bu yalnızca totaliter bir kâbusa neden olabilir.

Kendinizi "solun filozofu" olarak tanımlıyor musunuz?

– Kesinlikle hayır! Hakikat taraf tutmaz, felsefe de aynı şekilde. Ben solcuyum, ama solun filozofu değilim. Sadece insanlığın yarısına yönelik yazarsam kendimi suçlu hissederim. Ancak bu durum beni her seçimde, bir parti yerine diğerini seçmekten bağışık kılmaz. Bu noktada neredeyse elli yıldır tercihim daima sol olmuştur. Liderlerine bağlılıktan mı? Programlarını beğendiğimden mi? Ne yazık ki her zaman değil! Daha ziyade, bir çeşit genel sadakatle, her ne kadar bu durum benim felsefi eserlerime kıyasla kişisel tarihimle, fikirlerimden ziyade

görüşlerimle ilgili olsa da –bunu ısrarla vurgulamak istiyorum– bu konudaki konumumu açıklamak zorundayım.

Temelde solcu olmak nedir? Muhafazakâr veya gerici olmaktan ziyade ilerici olmak demektir (durumu muhafaza ya da *önceki statükonun (statu quo ante)* yeniden tesisinden ziyade hareket taraftarı olmak); adaleti düzenden daha yüksek bir seviyeye koymaktır (daha yükseğe ve bununla birlikte düzenden vazgeçmeden, zira düzen olmadığı müddetçe adalet mümkün değildir); son olarak güçlülere ya da bir blok olarak kabul edilen ulusa değil, en zayıf ve en fakir olanlardan başlayarak en çok sayıda kişiye fayda sağlayan bir politikayı istemektir. Benim bakış açımdan solu tanımlayan şey –sosyal adaletle başlayan– bazı değerler veya amaçlardır; bazılarının inandıkları gibi bu amaçları gerçekleştirmek veya bu değerlere erişmek için kullanılan araçlar değildir.

Sosyalist Parti içinde bile birçokları François Hollande'ı veya Manuel Valls'ı yeterince solda olmamakla, hatta sağın adamı olmakla suçluyorlar. Merak ediyoruz, hangi ölçütlere göre ve hangi üstünlük (ahlâki? entelektüel? siyasi?) adına, Hegel'in söylediği gibi bu "güzel ruhlar", kimin solda olduğuna ve hangi ölçüde kimin olmadığına karar verme hakkına sahip olduklarını iddia ediyorlar? Neredeyse her zaman kullanılan araçlara göre hüküm veriyorlar. Buna göre devletin müdahalesine, kontrole, bölüşüme, bugün dendiği gibi "talep siyasetine" dayanan her şey solun izlediği politikalardır; buna karşılık pazara, dolayısıyla üretime, "arz siyasetine", rekabete ve özgür girişime dayanan her şey sağın izlediği politikalardır. Bu, her şeyi devlete yükleyen bürokratların ideolojisidir. Ben bunda büyük bir bakış açısı hatası görüyorum. Benim gözümde bir politikayı solun izlediği bir politika yapan şey, kullandığı araçlardan ziyade izlediği amaçlardır; kendimi tekrar ettiğim için özür dilerim. Solcu olmak, ilerlemeyi, adaleti, zayıf kişilerin korunmasını istemektir diyordum. Devlet buna yeterli olduğunda çok iyi. Ancak, bunun her şeyi ve esas olanın başka yerde cereyan ettiği küresel bir ekonomide bile çözülemediğini görüyoruz. Sol, önümüzdeki yıllarda sağdan daha iyi sonuç alacak mı? Bunu

hiçbir şey garanti edemez. Hiçbir şey de onu yasaklayamaz. Ancak, asla ideolojiye göre değil, etkinliğe göre değerlendirmek gerekir. Asla kullandığı araçlara göre değil, kendine koyduğu hedeflere ulaşma becerisine göre değerlendirmek gerekir. Ekonomiyi liberalleştirmek, emek piyasasını esnekleştirmek, rekabetçiliği artırmak, açıklarla mücadele etmek mi? Bunlar, en fazla sayıda insan için ve öncelikle yoksullar için elverişli ise, solun izlediği bir politika olabilir. Millileştirmek, şirketleri vergiyle ezmek, her şeyi vergilendirmek, elde olmayan parayı dağıtmak, açıkları daha da derinleştirmek, çocuklarımızı borçlandırmak mı? Bu politikalar şayet ülkeyi daha da yoksullaştıracaksa, istihdamı yok edecekse, milyonlarca vatandaşımızı perişan ve yardıma muhtaç duruma sokacaksa, son olarak, giderek işlevsiz bir sosyal model finansmanı için gelecek nesilleri yük altına sokacaksa, bunların solla nasıl bir ilgisi olabilir ki?

O halde sizi sosyal liberal olarak değerlendireceğiz...

– Önemli değil. Şahsen, ben kendimi liberal solcu olarak tanımlıyorum; şu an daha az tartışmalı olan budur. Ancak şimdiki polemiklere nazaran kendimi konumlandırmamı isterseniz, neden olmasın... Sosyal liberalizm nedir? Küreselleşmenin kısıtlamaları ve fırsatlarıyla karşı karşıya kalan ve bunu üstlenen sosyal demokrasidir. Pascal Lamy, geçtiğimiz günlerdeki bir röportajda, küreselleşmeye uyum sağlayamamak, ülkemizde "kamu maliyesinde kırk yıllık, işsizlikte yirmi yıllık bir gecikmeye ve rekabet edebilirliğimizde on yıllık bir erozyona sebebiyet verdi" diye belirtiyordu. Bundan gerekli sonuçları çıkarmanın zamanıdır. Solda bunun yadsındığını düşünmüyorum. Araçları değiştirmek, izlediğimiz amaçlardan vazgeçmek anlamına gelmez. Onlara ulaşma ya da onlara yaklaşma konusunda – olduğu şekliyle dünyaya adapte olarak– kendine bir şans vermektir. Sosyalist Parti en azından sözlü olarak piyasa ekonomisini kabul etti; ancak Avrupa'daki sosyal demokrat partilerin çoğundan elli yıl gecikmeyle. Küreselleşmeyi ve kısıtlamaları –aynı zamanda onunla birlikte giden fırsatları, bu konuda ısrar ediyorum– kabul etmesi için elli yıl beklemek mi ge-

rekecek? Umarım hayır. Bu anlamda, bana sosyal liberal denmesini isterim; şayet bununla benim sosyal demokrasi değerlerine (ilerleme, sosyal adalet, bireysel özgürlükler, fırsat eşitliği, bölüşüm, kamu hizmetleri, müzakereler, laiklik, dayanışma...) bağlı kalmaya devam etmem kastediliyorsa, özellikle de küreselleşme ve daha önce az gelişmiş olan Çin, Hindistan, Brezilya ve Güney Afrika gibi ülkelerin yükselişiyle günümüz dünyasına gerekli adaptasyon konusunda açık olmaya çabalayarak... Aşırı liberalizmin sirenlerine direnmenin, bana ne kadar önemli geldiğini bizzat kendim size söyledim. Ancak piyasa ekonomisinin, kapitalist biçimi de dahil olmak üzere, daha verimli çalışıp, onun yerine koymak istediğimiz her şeyin daha az zarar görmesini sağlamayı reddetmek gerekiyor mu? Aşırı liberalizm ile kolektivizm arasında bir üçüncü yol var; o da açık ve liberal bir sosyal demokrasi yoludur. Bu açıdan genellikle kendimi Jacques Delors, Michel Rocard, Daniel Cohn-Bendit, Pascal Lamy, Jacques Attali ve Gracquelara (sol görüşlü entelektüel ve bürokratlardan oluşan bu düşünce kuruluşunun müdahaleleri şimdiye kadar bana her zaman makul ve yerinde geldi) daha yakın hissediyorum. Her neyse, bugünkü popülerlikleri ne kadar düşük ve muhtemel başarısızlıkları ne olursa olsun, François Hollande ve Manuel Valls'den çok uzak değil –her ne kadar bana göre birincisi beş yıllık dönemin başlangıcında on sekiz ay kaybetse de (krizin ciddiyetini açıkça hafife almıştı) ve ikincisi de şu an ülkeyi gerçekten reforme etmekten çok solun söylemini dönüştürdüyse de... Bununla birlikte, onları savunmak için, başka bir çağın ideolojik tartışmalarına saplanmış olan kendi partilerinin onların ilerlemelerine yardımcı olmak için çok az şey yaptığını kabul edelim. Onlara felaket bir ekonomik durum bırakan sağ da görevlerini karmaşıklaştırmak için her zamanki gibi elinden ne geliyorsa yaptı. Tekrar belirtmek isterim, bunlar benim yetkinlik alanıma girmeyen konular, sadece görüşlerimden bahsediyorum. Beni siyasi pozisyonlarım konusunda sorgulayacaksınız. Bu alanlarda herhangi bir uzmanlık iddiasında bulunmaksızın size cevap vereceğim. Haklı mıyım, haksız mı? Buna karar veren ne

akıl (ne sağcıdır ne de solcu), ne de ahlâktır. Temelde, hakikatin ve iyinin kendi safında olduğuna ikna olan sağcı ve solcuların vicdanlarına olan tahammülüm gittikçe azalıyor. Rakiplerle mücadele, demokrasinin bir parçasıdır. Ancak ne hakla onların tamamını pislik, aptal ya da cahil olarak nitelendiriyoruz? Bu ahlâki açıdan kabul edilebilir veya entelektüel olarak makul değildir. Bu demokratik ideallerimizle de tutarlı değildir. Doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü oylamıyoruz. Eğer politika yalnızca bilgi ve ahlâk birlikteliği ise, genel oy hakkı neye yarar?

Neredeyse tamamı solda olan arkadaşlarımın çoğu, beni bir kez daha aşırı ılımlı, aşırı uzlaşmacı ve aşırı tereddütlü bulacak. Bu onların fikri, bir şey diyemem. Kesinlik, vicdanen rahatlık ve radikalizm konusunda gençliğimde yeterince yol katettim. Bunu sakin bir şekilde başkalarına bırakıyorum. Zekâ, nüans ve karmaşıklık, bugün benim için daha önemli.

Ahlâk siyasete müdahil olmalı mı? Ya da Machiavellici bir ruhla, kesinlikle pragmatik bir yaklaşımla mı yetinmeliyiz?

– Ahlâkı siyasete dahil etmek, evet, elbette! Ayrıca neden sadece kendi ahlâki değerlerimiz adına siyaset yapıyoruz ki? Sadece kendi kişisel çıkarlarımızı savunmak söz konusu olsaydı kariyerizm daha etkili olurdu. Ancak ahlâk yargılamaya yarar, anlamaya değil –kendini yargılamaya, başkalarını yargılamaya değil. Bu tam da ahlâk ve siyasetin, ihtiyacımız olan iki farklı şey olması nedeniyledir. Düzenlerin farklılığı, derdi Pascal: Siyaset ahlâki değildir (en erdemli olanlar değil en güçlü olanlar yönetiyor; örneğin demokraside sayıca çok olanlar yönetiyor), ahlâk da siyasi değildir (ne sağcıdır ne de solcu). Bu, ahlâkı veya siyaseti bırakmak için bir neden değildir, fakat onları birbirine karıştırmayı bırakmak için çok güçlü bir nedendir. Ahlâk işsizlik hakkında ne diyor? Hiçbir şey; sadece onunla savaşmanın bir görev olduğunu belirtiyor. Ancak nasıl? Hangi araçlarla? Hangi önceliklerle? Bu konularda ahlâk hiçbir şey söylemez, bu konularda karar vermek siyasete düşer.

Bununla birlikte, araç tercihinden ziyade amaçların sağı ve solu karşı karşıya getirdiğini söylüyordunuz.

– Bu konudaki görüşümü muhafaza ediyorum: Sol-sağ karşıtlığı önce değerler veya amaçlarla ilgilidir. Ahlâk ne sağcıdır ne de solcu diyordum. Ancak sağ ve sol, ahlâk konusunda nadiren aynı görüşte olur. İki taraf arasında değerler çatışması mı vardır? Her zaman değil. Sıklıkla da yoktur. Ancak, onlar için ortak olabilecek değerleri farklı şekilde sıraladıkları için. Örneğin genelde birbiriyle zıt üç çift değer alın: adalet ve düzen, dayanışma ve sorumluluk, ilerleme ve muhafaza. Sol bu üç çiftteki ilk terimleri ayrıcalıklı kılacaktır; sağ da, geleneksel olarak ikincileri. Çok güzel. Ancak sağın adaletsizliği adalete, orman kanununu dayanışmaya, gerilemeyi ilerlemeye tercih ettiğine inanıyor muyuz? Solun yozlaşma, sorumsuzluk ve yıkım amaçladığına inanıyor muyuz? Elbette hayır –her tarafın diğeri hakkında yaptığı karikatürler hariç! Aslında, bu altı değer genellikle her iki taraf için de ortaktır; ancak birbirine ters iki hiyerarşide. Sağ, düzeni adalete nazaran daha yüksek bir düzeye, sorumluluğu dayanışmadan daha yüksek bir düzeye, muhafazayı ilerlemeden daha yüksek bir düzeye koyma eğilimindedir. Sol ise kültürel açıdan tam tersi eğilimdedir: Adaleti düzene nazaran daha yüksek bir düzeye, dayanışmayı sorumluluğa nazaran daha yüksek bir düzeye, ilerlemeyi muhafazaya nazaran daha yüksek bir düzeye koyma eğilimindedir.

Dolayısıyla, burada, değerler veya amaçlar fark yaratır. Sağ-sol karşıtlığı öncelikle aksiyolojiktir. Fakat eğer düzeni, sorumluluğu ve muhalefeti ya da adaleti, dayanışmayı ve ilerlemeyi savunmakla yetinirseniz, henüz siyaset yapmıyorsunuz demektir. Yalnızca bunu, bu hedeflere ulaşmak veya sizin olan değerlerin hiyerarşilerine saygı göstermek için şu ya da bu aracı seçerek yapabilirsiniz. Ve araçlar söz konusu olduğunda, ideolojiden çok etkinlik önemlidir. Deng Xiaoping'in formülünü bilirsiniz: "Kedinin rengi önemli değil; fareyi yakalarsa o iyi bir kedidir." Bunun tam tersi de geçerlidir: Başarısız bir politika sağda da olsa solda da olsa, kötü bir politikadır. Geriye dönük olarak başarılı bir politika iyi sayılabilir; ancak yine de iyi bir *sağ*

politika veya iyi bir *sol* politika olacaktır. Aktivistler, bu son ifadeleri, kendi tarafları söz konusu olduğunda pleonazm, karşı taraf söz konusu olduğunda çelişkili bulma eğilimindedirler. Yanılıyorlar. "Sağın iyi bir politikası" olduğuna hükmetmenin bir pleonazm ve "solun iyi bir politikası" olduğuna hükmetmenin bir çelişki olduğunu değerlendirmek sadece sağcı olmak anlamına gelmez; aynı zamanda fanatik ya da aptal olmak anlamına gelir. Tabii ki, aynı şey "solun iyi bir politikası" olduğuna hükmetmenin bir pleonazm ve "sağın iyi bir politikası" olduğuna hükmetmenin bir çelişki olduğunu değerlendirenler için de geçerlidir: Onlara da aptal ya da fanatik solcu denebilir.

Kısaca, sağı soldan ayırmada hedefler ve değerler, araçların seçiminden daha önemlidir. Fakat iyi bir politikayı kötü bir politikadan ayırmada araçların etkinliği, benimsenen hedeflerden veya değerlerden daha önemlidir. Bu ayrım, öyle görünüyor ki, birçok kişinin gözünden kaçıyor. Bazıları araçların etkinliğini sorgulamak yerine onları doktrinal ölçütlere göre değerlendirir (ideolojik körlük: dogmatizm); diğerleri ise araçların varsayılan verimliliğinin, amaçların değerlerini sorgulamaktan bağışık kıldığını düşünmektedir (teknisyen körlüğü: dar görüşlü pragmatizm). Gerçek şu ki, bu iki bakış açısını –biri değerbilimsel, diğeri pragmatik– dikkate almalı, ancak birbirine karıştırmamalıyız. Araçların verimliliğini sağlamak için amaçların saflığını dikkate almak gibi, araçları amaçlar yerine ikame etmeyi (piyasanın sağın politikasına, devletin yaptığı her müdahalenin solun politikasına hizmet ettiğini düşünmek) bırakalım! Başarısız bir politika, ister sağın ister solun politikası olsun, kötü bir politikadır diyordum. Fakat (etkili araçlarla) başarılı bir politika yine de (hedeflediği amaçlar veya değerlerle) sağa veya sola ait bir politika olarak kalacaktır.

Bu nedenle, "tümüyle pragmatik" bir yaklaşımdan bahsetmeyeceğim; çünkü verimlilik bazı değerlerin hizmetindeyse bir anlam taşır. Örneğin büyüme: Büyüme sadece onun arzulanan bir şey olduğunu düşünenler için bir değere sahiptir; ancak küçülmeyi savunan bazıları buna itiraz etme hakkına sahiptir. "Tümüyle pragmatik bir yaklaşım" yerine, her türlü meşru

yaklaşımın pragmatik boyutundan bahsederdim. Verimlilik tek başına bir politikayı tanımlamaz, onun değerini garanti edemez. Ancak etkin olmayan bir politikanın ne değeri olabilir ki?

Evet, elbette bu bakış açısından kendimi Machiavelli'ye Rousseau'dan daha yakın hissediyorum –ve Montaigne veya Spinoza'ya Machiavelli'den daha yakın. Siyaset bilimi, bir beşeri bilim olarak, ahlâkla ilgilenmek zorunda değildir. Ama siyasi eylem, evet! Ne yapacağınıza karar vermek, araçları seçmek, bir program ya da strateji hazırlamak için değil, amaçları ve sınırları belirlemek için; hatta siyasette ne için gayret ettiğimizi ve neyi kendimize yasakladığımızı belirlemek için ahlâka ihtiyacımız vardır.

Piyasaya karşı değilsiniz (basın çoğulsa, bir piyasa olduğu içindir diyorsunuz), ama piyasa kendi kendini düzenleyemez. Bir devlete, yasalara, kurallara ihtiyacımız var. Bu her çeşit mal için geçerli. Fakat bugün devlet, yasalar, paranın gücüne karşı, Brüksel bürokrasisine karşı, neoliberal ideolojiye karşı ne yapabilir? Siyaset ve ekonomi ilişkileri sorunu her zamankinden çok daha önemli bir şekilde ortaya çıkmış durumda.

– Piyasa neden kendi kendini düzenleyemesin ki? Hiç durmadan bunu yapıyor (karşılaştığımız bu kriz, bir kendi kendini düzenleme sürecidir). Ancak mevcut bu iç düzenlemeler, krizlerin, çağdaşlarımızı meşru bir biçimde şoke eden birtakım olumsuz etkilerini bertaraf edemiyor. Toplu işten çıkarmalar, işsizlik, sefalet bir tarafta; diğer tarafta olağanüstü *hisse senedi opsiyonları* (*stockoptions*), inanılmaz büyük maaşlar, yüksek primler, ölçüsüz emeklilik hakları... Kısacası, piyasa kendi kendini düzenliyor; ancak bu, sosyal olarak yeterli olmaktan çok uzak. Güçlü ve kendine yeterli bir piyasa fikri çelişkilidir: Her piyasa, işleyebilmek için, kendisini mümkün kılan ve dışarıya karşı onu sınırlayan başka bir şeye ihtiyaç duyar. Kapitalizmi ele alalım. Kapitalizmi nasıl tanımlarız? Üç temel özellikle: üretim ve mübadele araçlarının özel mülkiyeti, piyasa serbestliği, ücretli kesim (bu kesim, ilk iki özelliğin iş piyasasına

uygulanmasından başka bir şey değildir). Bu, mülkiyet hakkını, ticaret hakkını ve çalışma hakkını varsayar. Oysa bu üç hak, tabii ki, meta değildir; bunlar satılık değildir. Bir davayı kazanmak için yargıça rüşvet vermek yeterli olduğunda, artık kapitalizmden bahsedemeyiz; bu mafyatik bir ekonomidir, SSCB'nin Yeltsin döneminde biraz olduğu gibi...

Piyasa ne şeytandır ne de Tanrı. O sadece mallar için bir değer taşır: sadece satılan ve satın alınan şeyler için (mal ve hizmetler için dolayısıyla; ancak bir hizmet satıldığı ya da satın alındığı anda sadece diğerleri gibi bir emtiadır). Her şeyin satıldığını ve satın alındığını düşünüyorsanız o zaman aşırı liberal olursunuz: "Artık devlete ihtiyaç yok, piyasa her şeye yeter." Büyük bir hata! Piyasa bu durumda hayatta kalamayacak, artık sadece şiddet ve zorla gasp söz konusu olacaktır. Devletin müdahalesini yalnızca egemenlik işlevleriyle sınırlamak (adalet, polis, diplomasi...) başka bir çıkmazdır. Bu konudaki yaklaşımımı *Kapitalizm Ahlâki midir?* kitabımda uzunca açıkladım. Ayrıntılarını tekrar etmeyeceğim. Sadece bende yer almayan bir örnek: Bir yuvarlak masa toplantısı esnasında, iyi ekonomistlerimizden ve daha ziyade Keynesçi olan Jean-Paul Fitoussi'den şunu duydum: "Devletin ekonomiye asla müdahale etmediği aşırı liberal bir ülkede tam istihdamın sağlanacağı bilimsel olarak kanıtlanmıştır [bunu kanıtlayan hangi Amerikalı ekonomisttir bilmiyorum]." Ancak şu soru akla geliyor kuşkusuz: "İnsanlar ölmeden önce onlar için biz ne yapıyoruz?" Bu soruya ekonomi cevap veremez. Bu yüzden bunu yapmak politikanın işidir. Ekonominin ahlâki veya dürüst olması söz konusu olamaz; ama ahlâk da siyasetin veya düzenlemenin yerini alamaz. Birlikte, kabul edilebilir bir toplum inşa etmek için piyasanın ahlâkı göz önünde bulundurmayan işleyişine piyasa dışı ve pazarlanabilir olmayan bir dizi dış sınır koymaya ihtiyacımız var. Bunu yapma yeteneğine sadece devlet sahiptir, buna sadece siyaset karar verir.

Dolayısıyla ne aşırı liberalizm ne de güdümlü ekonomi, ne yalnız piyasa ne de tek başına devlet yeterlidir; aksine bunlar birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Sağın devlete karşı ve piyasaya

meyilli olduğu ve diğer yandan, tam tersine solun da piyasaya karşı ve devletçi olduğu şeklindeki Thatcher ya da Reagan yıllarının eski ikiliğini sonlandırmanın zamanı geldi. Neden birini ya da diğerini seçmeliyiz ve madem ikisine de ihtiyacımız var, bunu nasıl yapabiliriz? Satılabilir her şey için piyasaya ihtiyaç vardır; satılık olmayan her şey için de (yaşam, adalet, özgürlük, onur, sağlık...) devlete ihtiyacımız vardır. Ok nereye meyledecektir? Her seçimde buna karar veririz. Fransa'da solun daha çok devlete, sağın da piyasaya güvenmesi bir gelenektir. Neden olmasın? Ancak devletin veya piyasanın her şeyi yapabileceğini iddia ederek birer karikatüre dönüşmemeleri şartıyla.

Fransa'da –sol da dahil olmak üzere– sonunda devletin servet yaratmada çok etkili olmadığı anlaşıldı: Piyasa ve işletmeler bunu daha çok daha iyi yapıyor. Sağ da dahil olmak üzere, piyasanın adalet dağıtmak konusunda daha verimli olmadığını anlamanın zamanıdır: Sadece devletlerin bunu yapma şansı vardır. Bu Lionel Jospin'i haklı kılar: "Piyasa ekonomisine evet, piyasa toplumuna hayır" diyordu. Bir piyasa toplumu, her şeyin satılık olduğu bir toplumdur ve elbette ahlâki olarak kabul edilemezdir. Bu nedenle, tekrar ettiğim için özür dilerim, piyasanın ahlâkı göz önünde bulundurmayan işleyişine, piyasa dışı ve pazarlanabilir olmayan bir dizi sınır koymak gerekir. Bunlar ne olabilir? Buna karar vermek siyasete düşer ve onu –ekonomik açıdan olduğu kadar ahlâki açıdan– vazgeçilmez kılan şey de budur. Devletler ne yapabilir, diye soruyordunuz. Bir sürü şey! Yirmi yıldır en zengin ülkelerin evrimini karşılaştırın: Bunun büyük oranda alınan siyasi kararlara bağlı olduğunu göreceksiniz. Schröder'in Almanya'daki reformlarına ya da Kanada ve İskandinav ülkelerinde yapılan reformlara bakın. Bu devletler köhneleşmiş olmaktan oldukça uzaktır. Bununla birlikte, gerçek olan şey, devletlerin güçlerinin azalma eğiliminde olmasıdır. Neden? Çünkü ekonomik düzende karşı karşıya olduğumuz sorunların hemen hepsi küresel ölçektedir –oysa bu sorunların birçoğuyla ilgili olarak eylem, karar alma ve denetleme araçlarımız, sadece ulusal düzeyde mevcuttur (veya en iyi durumda, inşa halindeki Avrupa'yı düşünecek olursak kıtasal

düzeydedir). Bu nedenle, sorunlarımızın küresel ölçeğiyle, eylem araçlarımızın ulusal veya kıtasal ölçeği arasında bir uçurum yaratılmıştır. Bu uçurum, siyaseti artan bir güçsüzleşmeye sürüklemektedir; dolayısıyla ölümcüldür. Bu nedenle bundan kurtulmak gerekir. Nasıl mı? Sorunların küreselleşmesinden vazgeçerek mi? Bunu kim yapabilir? Bu, çağa, gerçeğe, dünyaya sırtını dönmek olur. Dolayısıyla geriye sadece bir çözüm kalıyor: bir dünya politikası için araçlar oluşturmak. Bana mümkün ya da arzu edilir görünmeyen bir dünya devletinden bahsetmiyorum; ancak devletlerarası müzakereler, güç mücadeleleri, uzlaşmalar, bazen de anlaşmalar yoluyla küresel bir politika diyorum. Birleşmiş Milletler'de, Dünya Ticaret Örgütü'nde, IMF'de, Dünya Bankası'nda, Uluslararası Çalışma Örgütü'nde, UNESCO'da veya küresel ısınma üzerine müzakereler sırasında olanlara bakın. Asla yeterince hızlı ve yeterince yol alınmış değil. Sizin gibi ben de bunu eleştiriyorum. Fakat bana göre ilerlemeye devam etmemiz gereken doğru yön bu. Daha az küreselleşmeye ihtiyacımız yok, ancak daha geniş ölçekte bir politikaya, daha fazla hakka ihtiyacımız var. İşte bu yüzden söylemiş olalım, ben federal bir Avrupa'yı kesinlikle destekliyorum. Çünkü bana öyle geliyor ki zamanın bahis konularıyla –neredeyse tümü dünya çapındadır– daha fazla ilgilidir. Bu, ekoloji için olduğu kadar ekonomi ve ikisi arasındaki eklemlenme için de geçerlidir. "Sürdürülebilir kalkınma" bence gelecek on yılların en büyük mücadelesi olacak.

Bahsettiğiniz "Brüksel bürokrasisi"ne gelince, onu yargılama konusunda yetkili değilim. Ancak demokrasiyi ilerletmeden bürokrasiyi nasıl gerileteceğiz ki? Bürokratların gücüne karşı halkın gücü... Bu yüzden ben hükümranlık taraftarıyım, ancak kelimenin alışılmış anlamıyla değil: Ben Avrupa halkının hükümranlığından yanayım!

Güncel siyasetin ve siyasallığın, özellikle gençler ve daha özel olarak günümüzde kullanılan ifadeyle göçmen ailelerin çocukları nezdinde saygınlığını yitirmesini nasıl yorumluyorsunuz?

– Bu beni korkutuyor. Siyasetten vazgeçtiğimizde, geriye kolektif olarak bizi taşıyacak ne kalıyor? Din ya da hiçbir şey: fanatizm (şayet din siyasetle alakalıysa) veya nihilizm... Veba veya kolera! Bu yüzden, tekrar ediyorum, siyasete saygınlığını geri kazandırmak acil bir görevdir. "Göçmen ailelerin" çocuklarına gelince, bunlar benim pek tanımadığım çevrelerdir (biliyorsunuz uzun zamandan beri öğretmenlik yapmıyorum). Kendilerini Fransız hissetme ya da bizim demokratik hayatımızla ilgilenme konusunda biraz zorluk çekebileceklerini anlıyorum. Yer yer dendiği gibi, entegre olabilmeleri için onlara yardımcı olmak gerekir, en azından onlara yönelik ayrımcılığı durdurmak gerekir, bu oldukça açık. Ancak aynı zamanda pek çok şey onlara da bağlı. Bana öyle geliyor ki, çok fazla konuşulmasa da bunun farkında olanların sayısı oldukça fazla.

Demokrasinin krizde olduğu fikrini paylaşıyor musunuz? Özellikle siyasetten soğuma, kabuğuna çekilme, bencillik, yalnızca maddi refah arayışı üzerine Tocqueville'in tezlerine az çok doğrudan atıfta bulunan analizleri kastediyorum.

– Yunancada *krisis* kelimesinin "karar" anlamına geldiğini bilirsiniz. Bu nedenle kriz, neredeyse yapısal olarak, demokrasinin bir parçasıdır. Nihai analizde, halkın karar vermesi hiçbir zaman kolay değildir. Bununla birlikte, şu sıralarda, demokrasi pek sağlıklı değil: siyasetten uzaklaşma, popülizm (özellikle aşırı sağda), hükümet partilerinin itibar kaybı, "hepsi çürümüş" havasındaki genel istihza... Bunlar kötü belirtiler, size hak veriyorum. Ancak onlara karşı koymalı, savaşmalı ve onları yenmeliyiz. Fakat bu durum, demokrasinin kendisini mahkûm etmez. Ayrıca demokrasinin yerine ne koyacaksınız? Mutlak monarşi, aristokrasi, diktatörlük, totalitarizm? Merhaba ilerleme! Anarşi? Merhaba ütopya! Churchill'in meşhur sözünü bilirsiniz: "Tüm diğer rejimler hariç, demokrasi rejimlerin en kötüsüdür..." Bu yüzden açık arayla en iyisidir bence. İki ya da üç asır sonra, dünya üzerinde demokrasinin ortadan kaybolması imkânsız değil. Aynı biçimde, bugün kötülemenin moda olduğu bu rejimi bazılarının kıskanması da imkânsız değil. De-

mokraside yaşamak bir şanstır: Onu boğmak yerine göz bebeğimiz gibi korumalıyız.

Fakat incelikli ve derin bir düşünür olan Tocqueville'den söz etmekte haklısınız. Gösterdiği şey, en azından hukuki olarak demokrasinin tesis ettiği "koşulların eşitliği"nin (ve Tocqueville'in Amerika'da etkilerini tespit ettiği) bireyciliğe, özel alana çekilmeye, sosyologlarımızın söylediği gibi kendi kabuğuna çekilmeye, aynı zamanda konformizme de götürdüğüdür: "Bireyi diğer herkesten bağımsız kılan da aynı eşitliktir, onu yalıtılmış ve kitlelere karşı savunmasız hale getirmektedir"; o kadar ki "ortak kanıya duyulan inanç, çoğunluğun peygamber olduğu bir din" haline gelme riski de taşımaktadır. Oldukça isabetli bir saptama... Ve açıktır ki bu "ortak kanıların insanların zihni üzerindeki muazzam baskısı" (biz buna bugün "kamuoyu" diyoruz), demokrasinin tesis ettiği varsayılan bu özgürlüğü tehdit etmektedir ve bu tehdit, devletin müdahale ettiği durumlarda "demokratik despotizme" kadar gidebilir. *Amerika'da Demokrasi* kitabında herkesin okuyabileceği ünlü ve çok güzel pasaj buradan gelir; biraz uzunca bir alıntı yapmanın faydasız olmadığını düşünüyorum:

> Çok sayıda, birbirine benzeyen ve eşit insanlardan oluşan, kendi küçük zevklerini tatmin etmek için didinen ve ancak onlarla mutlu olan bir kalabalık var karşımızda. Her biri bir yana ayrılmış ve diğerlerine tümüyle yabancılaşmış gibi: İnsanlık sanki sadece çocuklarından ve arkadaşlarından oluşmakta; yurttaşların geri kalanı aslında yanı başında ama onları görmüyor: O yalnızca kendinde ve kendi için var olmaktadır ve eğer bir ailesi varsa bile en azından vatanı olmadığını söyleyebiliriz.
>
> Bunların üstünde, sadece onların zevklerini ve mutluğunu sağlamakla kendini sorumlu tutan muazzam ve himayeci bir güç yükselir. O mutlak, detaylı, düzenli, öngörülü ve yumuşak bir güçtür. Amacı oğlan çocuklarını erkekliğe hazırlamak olan babanın gücüne benzer; ancak babanın aksine, onları yalnızca geri döndürülemez şekilde çocukluğa sabitlemeye çalı-

şır. Yurttaşlarının zevk almasını önemser, yeter ki onlar sadece kendi zevklerini düşünsünler... Onların mutlulukları için çalışır, ancak yine onların tek temsilcisi ve tek üst makamı olmak ister. Onların güvenliklerini sağlar, ihtiyaçlarını öngörür ve temin eder, zevklerini kolaylaştırır, ana işlerini yönlendirir, endüstrilerini yönetir, miraslarını düzenler, paylaştırır. Onları düşünmenin sancılarından ve yaşamın acılarından kurtarır.

Böylece her geçen gün özgür iradenin kullanımını daha az kullanışlı ve daha nadir hale getirir; iradenin eylemini küçük bir alana hapseder ve kendi hesabına her yurttaştan kademeli olarak çalar.

Bir kez daha oldukça isabetli bir saptama... Ancak, bizim liberal filozofumuz bu "demokratik despotizmi" bir alınyazısı olarak değil, bir tehdit olarak sunar. Tocqueville için, Ayn Rand tarzında "bencillik erdemini" övme, kendi kabuğuna çekilmiş, konformizm ve tüketimcilik sarmalı içinde yaşamak değil, aksine bunların sınırlarının, zayıf yönlerinin, tehlikelerinin altını çizmek söz konusudur. Arkadaşım Jean-Michel Besnier gayet iyi göstermişti: Diğer liberaller gibi "kamusal alanın siyasetten arındırılmasının" savunusunu yapmaktan uzak olan Tocqueville, "*Homo democraticus*'un vurdumduymazlığını sarsmak ve bireyciliğin baştan çıkarmalarına karşı onu korumak ister." Bu yüzden demokrasiden daha iyisini bulmak için değil, daha açık, daha özgür, daha uyanık bir demokrat olmak için onu okumak gerekir.

Régis Debray tarzında, cumhuriyet ile demokrasi arasında bir ayrım yapmak gerekir mi? "Aydınlanma'yı çıkardığınızda demokrasi cumhuriyetten arta kalan şeydir" demişti. Kendi ifade sanatıyla, (Amerikan tarzı) iki demokratik yapı olan eczane ve Kilise ile iki cumhuriyetçi yapı olan okul ve belediyeyi karşı karşıya getiriyordu.

– Bu sorunun Fransa dışında bir anlam taşıyıp taşımadığını kendime soruyorum. Sempatik bir adam ve en yetenekli deneme yazarlarımızdan biri olan Régis Debray'i çok severim. An-

cak bana öyle geliyor ki bu durumda, her ne kadar farklı olsa da açıkça birbiriyle bağlantılı olan *cumhuriyet* ve *demokrasi* kavramları arasındaki farkı abartıyor. Tamamen kurumsal olan sorunu bir kenara bırakalım: Cumhuriyet değil de monarşi rejimine sahip olan İngiltere ya da İspanya, açıkçası tıpkı Almanya gibi, Birleşik Devletler gibi (Régis, onu demokratik rejim olarak anar) veya (cumhuriyet idealinin 1789'dan beri taşıyıcısı olan) Fransa gibi demokratiktir. Bunu not edelim. Peki, geri kalanlar? Fransa'da daha fazla mı özgürlük var? Okullarımız onların okullarından daha mı iyi çalışıyor? Alışveriş merkezlerimiz, onların eczanelerinden daha mı az çirkin ve istilacı, belediye binalarımız onların kiliselerinden daha mı güzel ve saygıdeğer? Bana öyle görünüyor ki bu, iki modelden biri ya da diğeri için sözde bir tercihten ziyade duruma, ülkelere, alanlara ve tarihe bağlıdır.

Bununla birlikte, gerçek olan, *res publica* fikrinin genel oy ve bireysel özgürlüklere saygıdan başka bir şey içermesidir. Az önce söylediğiniz gibi, demokrasinin tek başına sağlayamayacağı bir "ortak iyilik" gereksinimi... Cumhuriyetten bahsetmek, devletin, bireysel veya topluluk çıkarlarının toplamını veya ortalamasını değil, bölünemez birliği içinde düşünülen halkın çıkarını gözetmesini istemektir. Bu anlamda kelime, kurumsal olmaktan ziyade siyasidir; betimleyici olmaktan ziyade normatiftir. Bir değer yargısı ve bencilliklere, ayrıcalıklara, korporatizmlere, lobilere, kiliselere, sendikalara, topluluklara ve hatta bireylere direnmek için kararlı bir irade varsayar. Özgürlük? Çok güzel. Fakat eşitlik, akıl ve adalet pahasına değil! Topluluklar? Mümkün. Ama ulusu ya da evrenselliği devre dışı bırakmak pahasına değil! Tolerans? Kesinlikle. Ama laiklik karşılığına değil! İnsan hakları? Şüphesiz. Ancak yurttaşlık ödevleri pahasına değil! Bütün bunlar üzerine Régis Debray güçlü ve doğru şeyler söylüyor. Bu bağlamda cumhuriyet, bir yönetim biçiminden çok bir ideal veya düzenleyici ilkedir: Cumhuriyetçi olmak, demokrasinin, onun doğal meyli olan çoğunluğa değil halka hizmet etmesini istemektir. Ancak bu, demokrasiye saygı duymamız gerekmediği anlamına

gelmez, halkın çıkarına bile olsa bize bireysel özgürlükleri ihlal etme yetkisi vermez, Fransız modelinin Anglosakson modeline üstünlüğünü kanıtlamaz. Kısacası, kendi adıma demokrasi ve cumhuriyet arasında bir seçim yapmayı reddediyorum ve bazen Debray'in yaptığı gibi birini savunmak için ötekini aşağılama eğiliminde olduğumuz zamanlarda da daima dikkatli olurum. Fazlasını yapabilen azını da yapabilir. Bir cumhuriyetçi için demokrasi gerekli olan minimumdur; cumhuriyet, arzulanan maksimumdur.

Peki, sizi sokağa indirecek şey ne olabilir?

– Öncelikle, gösteri yapmanın vereceği zevk tabii! Size söylediğim gibi, gençlik günlerimden güzel anılarım var: Bu sükûnet ve coşku, gevşeme ve kararlılık karışımını, büyük bir bayram, laik bir hac, militan bir gezinti, bir savaş yolculuğu gibi severim. Yine de sloganların çok budala ya da kindar olmaması gerekir. 1968'de diğer birçokları gibi "CRS-SS" [Fransız Çevik Kuvveti=SS] diye bağırdım. Samimiyetle söylüyorum, bundan gurur duymuyorum.

Son katıldığım gösteri, *Charlie Hebdo*'ya ve koşer süpermarkete karşı İslâmcı saldırılardan sonra düzenlenen 11 Ocak 2015 tarihli gösteriydi. Ondan bir önceki de birkaç ay önceydi: Ötenazinin yasallaştırılması için bir dernek tarafından düzenlenen bir mitingdi. Herhangi bir adaletsizliğe karşı savaşmak ya da herhangi bir özgürlüğü savunmak için de yapabilirim (terörist saldırılar ve ötenazide her ikisi de söz konusuydu). Ama eğer sadece öfkeyi nefretle, aşırılığı basitlikle taçlandırmak içinse, hayır teşekkürler; yapacak daha iyi şeyler var.

7

Sanat

Sanatla ve sanatçılarla ilgili birçok metin yazdınız: *Traité du désespoir et de la béatitude* kitabınızın üçüncü bölümü, Chardin hakkında bir deneme (*Chardin ou la matière heureuse*), çağdaş ressam Sylvie Thybert ile birlikte hazırladığınız bir çalışma (*La Vie humaine*), sırasıyla Mozart, Schubert ve Schumann üzerine üç uzun makale (*Impromptus* kitabınızda), Vermeer'in "Açık Pencere Önünde Mektup Okuyan Kız" adlı eseri üzerine bir "konuşma", Beethoven'ın "Dokuzuncu Senfoni"si ve "Beşinci Piyano Konçertosu" üzerine iki yazı daha (*Le Goût de vivre et cent autres propos* kitabınızda)... Ve değişik mecralarda müziğe dair yayımlanan çok sayıda metniniz bulunuyor; özellikle de Mozart, Beethoven veya Schubert üzerine... Sanatın, hayatınızdaki ya da felsefenizdeki yeri nedir?

– Sanat sanırım felsefemden ziyade hayatımda daha önemli bir yer tutmuştur ve hâlâ da öyle. Kavramsal olarak, sanatı varoluşun veya insanlığın en üstün ifadesi olarak yorumlayanlara şüpheyle yaklaşırım. Bu yaklaşımın yeni (19. yüzyıla kadar pek görülmez) ve zararlı bir yanılsama olduğunu düşünüyorum. Estetizm ve nihilizm birlikte yürür veya estetizm nihilizmin maskesinden başka bir şey değildir. Villiers de l'Isle-Adam'ın

budala ifadesini bilirsiniz: "Yaşamak mı? Bunu bizim yerimize hizmetçiler yaparlar." Bu, sanatı oldukça yüksek bir mertebeye, hayatı da oldukça aşağı bir konuma yerleştirmek demektir. Ya da Mallarmé'nin sözleri: "Dünya, sonunda güzel bir kitap olmak için yaratılmıştır." Bu, yazının icadından önceki binlerce yılı, okuma yazma bilmeyen milyonlarca insanı ya da nihayetinde yaşamın kendisini göz ardı etmektir. Sanatçılık iddiası veya iddia olarak sanat: romantizm ve dekadans. Klasik yazarlar sanatın dünyayı güzelleştirmek için, bu dünyada yaşamamız, onu kabul etmemiz, sevmemiz konusunda bize yardım etmek için var olduğunu düşünüyorlardı. Onlar sanatı din yerine koymuyorlardı. Onlar için işlerini iyi yapmak yeterliydi. "Hiçbir şeyi, kimseyi göz ardı etmedim" derdi Poussin. Deha asla kendini beğenmiş değildir. Haliyle, çalışmak onun tevazusunun bir parçasıdır. Sanat asla kendini beğenmiş değildir. Onun tevazusu, asaletinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bence bu Bach veya Mozart'a da uyuyor. Onlarda asla *kendini beğenmişlik* yoktur. Müzikleri egolarının hizmetinde olmadığı gibi kendi kendini de yüceltmez. Onların müzikleri, kendilerinden daha büyük olduğunu düşündükleri ve müzikten daha büyük bir şeyi selamlar. Kuşkusuz sadece sanatlarının uygulanmasında değil (değerli olduklarının farkındadırlar), fakat sanatın yankıladığı ana unsur karşısında –Tanrı, doğa ya da yaşam, nasıl adlandırıldığının önemi yoktur– da mütevazı oldukları için bizi daha çok etkilerler; zaten sanat bunun için yapılır, ancak o yüceliklerin yerini tutamaz.

Yani felsefi olarak estetizmden kuşku duyarım. Bu, daha önce de belirttiğim gibi, beni Nietzsche'den ayıran noktalardan biridir. *Güç İstenci* kitabında yazdıklarını hatırlarsınız: "Sanat ve sadece sanat! Yaşamamıza izin veren, bizi yaşamaya ikna eden, bizi yaşamaya teşvik eden sadece odur." Bu, insan yaşamının, örneğin bilim, duygusal yaşam, ahlâk, siyaset, maneviyat gibi diğer boyutlarının aleyhine sanata aşırı bir yer atfetmektir. Ya da *Putların Alacakaranlığı* kitabında, Nietzsche'nin bir diğer formülü şöyledir: "Müzik olmadan hayat bir hata olurdu." Böyle bir şeyi yazmak için hayatı ya da mutluluğu bil-

mek gerekir! Bu yüzden bu cümle beni çok etkiler. Ona katılmıyorum ama bu cümlede kendimi ya da zaaflarımın, üzüntülerimin bir parçasını görüyorum. Evet, genel olarak sanat ve özellikle de müzik, hayatımda felsefemden çok daha büyük bir yer işgal etti; bazen benim için temel nitelikte, hatta esas tutkum olacak kadar...

Uzun yıllar süren bu durum, Normal Sup'teki eğitim hayatımın sonlarında başladı. O dönemdeki en yakın arkadaşımla Saint-Michel Bulvarı'ndan iniyorduk. Kaldırım kenarında plak satan bir tezgâhın önünde durduk, indirime girmiş bazı plaklara bakıyoruz. Arkadaşım bana birini gösterdi: "Tanıyor musun?" diye bana sordu. Tanımıyordum. Arkadaşım, "Bunu satın almalısın; harika ve gerçekten çok ucuz!" Ben de satın aldım. Schubert'in on dördüncü kuarteti olan "Genç Kız ve Ölüm"dü. Eve gittim, plağı dinledim. Kupkuru, sert, neredeyse tiksinti verici geldi bana. Ama arkadaşıma çok güveniyordum, hatta kendimden çok ona güvenirdim. Plağı bir, iki, üç kez dinledim. Duygu, kademeli olarak ortaya çıktı, sonra da her şeyi istila etti. Daha önce sanki böylesine güzel, böylesine derin, böylesine güçlü, böylesine dokunaklı bir şey dinlememiştim. Onunla hayatım bana aniden gülünç, havai ve yüzeysel gelmeye başladı; gerçekten de öyleydi. Dönüşmeye başladığım insandan utanç duymaya, gençlik düşlerimi (yazmak!) yeniden keşfetmeye başladım. Sanki aniden dönemin entelektüel havasından sıyrılıvermiştim. Bütün hayatım değişiyordu; bunun için yıllar gerekecekti ama sonuçta bunun tümüyle bilincine varmak normal olarak uzun zaman alır. Schubert beni Mozart'a, Mozart da beni Beethoven'a geri götürdü (çocukluğumda severdim onu) ve o da beni Bach'a, Brahms'a, Ravel'e, sonra diğer sanatlara götürdü. Bütün gün ve her gün müzikle yaşıyordum, düzenli olarak konserlere gidiyor; müze, galeri ve sergileri geziyordum. Bunlardan biri özellikle beni çok etkiledi: 1979'daki büyük Chardin sergisi. Yirmi yıl sonra da onun hakkında bahsettiğiniz kitabı yazdım.

Biyografik ayrıntıların üzerinde fazla durmak istemiyorum. Bir ressam arkadaşım –Rilke'yi keşfetmemi sağlayan– burada

önemli bir rol oynadı. Yine de, o yıllarda uzun bir süre devam edecek olan estetikleştirici ve arkaik bir döneme girmiştim (ikisi el ele gidiyordu: Hayranlık duyduğum üstatların seviyesinde hiçbir çağdaş sanatçı olmadığını düşünüyordum). Bundan yeni yeni çıkıyorum. Felsefe sayesinde mi? Kuşkusuz, kısmen. Fakat başka bir şey daha vardı, daha hayati ve daha güçlü: çocuklarımın doğumu. İlki –bir kız çocuğuydu– altı haftalıkken öldü ve diğer üçü –üç erkek– hayatımı altüst etmeye yetti. Sartre bunu bir yerlerde yazmıştı: "Ölen bir çocuğun yanında *Bulantı* kitabının hiçbir önemi yoktur." Ölen ya da yaşayan bir çocuğun yanında hiçbir başyapıt önemli değildir. En azından o dönemde sahip olduğum ve derin biçimde beni etkileyen his budur. Hayat bir sanat eseri değildir; ancak hepsinden daha değerli, daha yeri doldurulamaz, daha kırılgandır. Sanat benim için ön planda olmaktan çıktı. Esas olan artık başka yerlerdeydi: Benim gözümde bir eser ancak Proust'un dediği gibi "gerçek hayat, nihayet keşfedilen ve aydınlanan hayat" olarak tanımlanan bu esası ifade etme yeteneği ölçüsünde değerliydi. Bu onun iddia ettiği gibi edebiyat değil, edebiyatın, tıp resim ve müzik gibi, *bahsettiği* şeylerdi. Müzik ve resim sanatlarının bunu anlatmak için kelimelere ihtiyacı yoktur. İşte felsefe bunu anlamamda bana yardımcı oldu. Sanat hayatın bir parçasıdır ve ancak hayatla değer kazanır.

Sanatı tanımlamanız gerekse, ne söylersiniz?

– Latince olan *ars*, Yunanca *tekhnè*'nin karşılığıdır: Her iki sözcük de öğrenilmiş bir sürece işaret eder (doğal veya rastlantısal süreçlerden farklı olarak). Bu nedenle bir miktar teknik bilgi ifade eder. Bu anlamda sanatçı, önce bir zanaatkâr veya bir teknisyendir. Ancak bu kişiler faydalı, işlevsel eserler üretirler; kişisel eserlerinin sayısı ya çok azdır (zanaatkâr) ya da hiç yoktur (teknisyen). Sanatçı için bunun tam tersi geçerlidir: Fayda güzellikten, işlev de tekillikten daha az önemlidir. Bir teknik veya zanaat nesnesi her zaman aynı işlevi yerine getirecek bir başkasıyla değiştirilebilir. Bir teknisyenin yaptığını, bir başkası –aynı beceriye ve aynı araçlara sahipse– her zaman

tekrar yapabilir. Sanatta durum tersidir; başka bir eserin ya da bir sanatçının yerini başka hiçbiri alamaz. Bir Fidias'ın ürettiği eserleri, başka hiçbir heykeltıraş yapamaz. Hiçbir müzisyen, otuz bir yaşında hayatını kaybeden Schubert'in yaratacağı eserleri yaratamaz. Sanat, *yaratmayla* bağlantılıdır; (bilim gibi) *keşifle* ya da (teknikler gibi) *icatla* bağlantılı değildir. Einstein'ın, de Pretto'nun ve Henri Poincaré'nin doğum sırasında öldüklerini düşünün: Başka bir insan kütle ile enerjinin eşdeğerliğini ($E=mc^2$) keşfedebilirdi. Alexander Bell veya Antonio Meucci doğmasalardı, bugün daha az telefonumuz olmazdı. Ancak Michelangelo ya da Baudelaire doğmamış olsaydı, Davud heykeli ya da *Kötülük Çiçekleri* olmayacaktı. Bir tanım mı istiyorsunuz? Şunu öneriyorum: Sanat, yararlı olana kıyasla güzel olana daha meyilli, başka bir deyişle (burada Kant'tan kurtulmak çok zor) kavramsız ve fayda gözetmeyen bir zevke yönelmiş, tekil ve değiştirilemez bir bilgi birikiminin yaratıcı bir şekilde uygulanmasıdır.

Bu zirve noktalarında, sanat zevki içimizi dolduruyor. Paul Valery, "Güzel, umutsuz olan şeydir" derdi. Üzgün olduğundan mı? Aksine. Fakat umutlanmak için hiçbir şey bırakmadığı için. Çok güzel bir manzara, çok güzel bir tablo veya çok güzel bir müzik için de bu geçerlidir. Ancak sanat bize doğal güzelliklerden daha çok benzer ve kendimizle ilgili olarak bize daha fazlasını öğretir.

Sanatın amacı nedir? Zevk almak mı (Poussin)? Ruhu uyandırmak mı (Hegel)? Yücelmek mi (Freud)? Gerçekliğin ortaya çıkışı mı (Bergson)? Bir davanın savunusu mu (Brecht veya Sartre)?

– Kant size sanatın "sonuçsuz bir ereksellik" olduğunu söyleyecektir: Bir sanat eserinin kendisinden veya sunduğu güzellikten başka bir amacı yoktur, ancak bu amaç kendisinden önce mevcut değildir. Bu açıkçası, şu ya da bu sanatçının ya da amatörün, şu ya da bu hedefi bilinçli olarak ya da olmayarak izlemesini engellemez: ün, zenginlik, güç, zevk, heyecan, hakikat, yücelme, Bourdieu'nün söylediği gibi ayrım, ahlâklaştır-

ma (örneğin Diderot'ta, ancak kendisi pek öyle değildir), politikleşme (angaje sanatçılar arasında), yenilik, özgünlük, şaşırma, kopuş, skandal... Bana öyle geliyor ki, şu ya da bu amacı kesinlikle ayrıcalıklı kılmaya gerek yok: Bu, sanatçılara ve halka bağlıdır. Tam tersine, haz, tatmin (Kant'ın söylediği gibi) veya zevk almak (Poussin'in söylediği gibi) boyutunu tamamen göz ardı etmek bana zor ve tehlikeli görünüyor. Kimseye, hatta yaratıcısına bile zevk vermeyen bir eser, nasıl sanatsal olur ki? Bu zevk paradoksal olabilir –dehşetin ya da hüznün de keyfine varabiliriz– ve her zaman paradoksal olsa da (madem fayda gözetmeyen bir zevktir, o halde tüketimden ziyade hayran olunsun diye vardır) estetik duyguyu oluşturduğunu düşünürüm. Sanatta ne güzel bir şey yaratma, ne de daima izleyiciyi, okuru memnun etmek söz konusudur. Goya'nın "kara tablolarına" ya da Géricault'nun "delileri"ne bakın, Francis Bacon veya Lucian Freud'a bakın. Resmi düşünerek Kant, bir sanat eseri "güzel bir şeyin temsili" değil (bu sadece kartpostalın estetikliği olacaktır) ancak "bir şeyin güzel bir şekilde temsil edilmesidir" demiştir. Ancak güzelliğin de –çelişkili, acı verici bile olsa– olması gerekir. Freudcu terimlerle ifade edecek olursak, sanat zevk prensibinden bağışık değildir: Acı verdiği zaman bile olsa daima zevk alma söz konusudur.

Sanatın hakikatle nasıl bir ilişkisi vardır?

– Çelişkili olsa bile yine de kesin olduğuna inandığım bir ilişki... Sanat, bilgiden çok tanıma eğilimindedir. Chardin ya da Cézanne'ın bir natürmort resimini ele alalım: Bunlar bize resmedilen şeyle (bir bakır kazan, gümüş kadeh, üç elma...) ilgili hiçbir şey öğretmez; bununla birlikte, gördüğümüzde heyacan duymadığımız ve bildiğimiz nesneleri o resimlerde tanırız –bu defa sanatçı tarafından gözler önüne serilmiş ve yüceltilmiş olarak. Kendi kendimize şöyle deriz: "Evet, işte bu, tam da bu!" Ve sanki varlık, kendi gizeminde, kendi açıklığında, kendi ortaya çıkışında, varoluşun sıradanlığının ötesinde kendini ortaya koymuş gibi olur. Pascal bundan rahatsız olmuştur: "Özgün halleri hayranlık uyandırmayan nesnelerin, resimde özgün

hallerine benzerlikleri nedeniyle hayranlık uyandırması ne boş bir heves!" Bu tabir, esasın çok yakınından, ancak onu ıskalayarak geçer. Doğa kendini taklit etmez: Bir ağaç, bir ağaç imgesi değildir; bir armut, olduğu meyveye benzemez. Doğa figüratif değildir; o hiçbir şeyi temsil etmez, hiçbir şeyi taklit etmez (bazı böceklerin veya bitkilerin taklit yeteneği doğal seçilimden kaynaklanır); bizzat mevcut durumdaki *sunumu* ona yeterlidir. Taklidin sadece insani olduğunu mu söylemeliyiz? Hayır, değildir (maymunların da birbirlerini taklit edebildiklerini, hatta insanı taklit edebildiklerini biliyoruz). Ancak dar anlamda, yalnızca bilinçli bir varlık için taklit söz konusudur. Bu alanda insanlığın diğer tüm hayvan türlerinden daha ileri gitmesi şaşırtıcı değildir.

Bu, antik teorinin söylediği *mimesis* olarak, başka bir deyişle taklit olarak sanattır.

– Evet, genellikle iddia edildiğinden daha az eskiymiş gibi geliyor bana –özellikle Aristoteles'te. Tabii ki, varolanı yavan bir şekilde, hatta tam olarak taklit etmek söz konusu değildir. Zaten daha önceden varolanın benzerini üretmek neye yarar? Ve ressamlar iki boyutlu bir yüzeyde, heykeltıraşlar mermer veya bronz gibi malzemelerle bunu nasıl yapabilirler ki? Hipergerçekçiliğin sınırı budur, hatta bazen gerçekçiliğin de – Char'ın söylediği gibi şiiri, yani hakikati olmadığında ("şiir ile hakikatin eşanlamlı olduğunu biliyoruz"), fakat öznel, insani ve keşfedilmek yerine yeniden icat edilmiş olduğunda... Sanatta taklit yalnızca bir andır; gerekli olabilir ancak asla yeterli değildir. Nesnellik yalnızca imkânsız ve boş bir idealdir. Resimde bir göz yanılmasından daha sınırlı ne vardır? Bir fotoğraf makinesinden daha nesnel ve bir fotoğrafçının tekil bakışı yoksa daha sıkıcı ne olabilir?

Pascal'a geri dönelim. Figüratif bir resimde, özgün olan yani temsil edilen nesnede bulunmayan ne vardır? *Taklit* tam da bu noktada işin içine girer; başka bir deyişle, resim en azından bazı açılardan gerçekliğin ilgilenmediği şeye benzer. Tam da bu yüzden bize tanımamız üzere sunduğu şey ile kendini tanı-

tır. Bu yüzden kendisini sadece temsil olarak takdim eder. Tek kelimeyle o basit bir *gerçeklik*ten ziyade bir *hakikat*tir. Bu yüzden Pascal'a rağmen biz sanata hayranlık duyuyoruz. Herhangi bir şeyin gerçekliğine herkes ulaşabilir, ama hakikatine değil. Ya da benim inandığım gibi her şey hakikiyse bile bir temsilin olabileceği anlamda hakiki değildir. Gerçekliğin mevcudiyeti yeterlidir: O, kendisini temsil etmeden sunar. Bu onun hakiki olma tarzıdır; ancak bilmeden ve istemeden. Sadece bir özne, gerçekliğin kendisine sunduğu şeyi temsil edebilir ve sonra onun temsilinin hakikiliğini sorgulayabilir. Bu anlamda (temsili hakikat olarak) hakikat, yalnızca tekil bireyin ruhunun menzilindedir. Öznesi kim olursa olsun, tüm resimlerin ruhsal (zihinsel, derdi Leonardo) bir yönü olmasının nedeni budur. Hegel'in gördüğü gibi tüm sanatlarda da durum aynıdır: Her zaman ruhsal olanı maddi olanda, mantıkla algılanabilir olanı hissedilebilir olanda, hakiki olanı gerçekte cisimleştirmek söz konusudur. Bu noktada aslında sanat "ruhu uyandırır", çünkü yine Hegel'in dediği gibi "insanı insani olan hakkında bilgilendirir", zira "zihinde varolanı, insanın hakikatini, ruhu heyecanlandıran şeyi önseziyle erişilebilir kılar." Figüratif bir resim, ne temsil ettiğinden daha gerçek, ne de ondan daha güzeldir. Fakat en azından bu anlamda daha insani ve hakikidir; çünkü o öyle olmak ister, çünkü olduğu, gördüğü ve hissettiği şeyi bir insan dışsallaştıracaktır ve bize dünyanın ve insanlığın bir yansımasını, dolayısıyla kendi kendimizi bulmamıza izin verecektir. "Düşüncede olduğu gibi sanatta da aradığımız şey, hakikattir" diye yazar Hegel. Oysa yalnızca ruh için (temsil olarak) hakikat vardır. Örneğin Paris'teki Cognacq-Jay Müzesi'nde bulunan Chardin'in *natürnort kazan* resmini görmeye gidin. Bu resimde bizi etkileyen ne kazan ne kâse ne de iki soğandır; resimdir, Chardin'dir ve sonsuzluğun ya da mutlak olanın bir parçası olarak orada ortaya çıkan hakikattir. Bir tablonun, yüksek ya da düşük olabilecek ruhsallığı, temsil ettiği nesneye bağlı değildir; sunduğu temsilin –insana dair, zorunlu olarak insana dair– hakikatine bağlıdır.

Yine de soyut veya figüratif olmayan ve hiçbir şeyi temsil etmeyen tablolar vardır.

– Hiçbir şeyi taklit etmeyen "enstrümantal müzikler" olduğu gibi –çoğunlukla en güzelleri... Her halükârda, nesnel ve dışarıya dair hiçbir şey yoktur bunlarda. Onlar rekabet etmedikleri doğayı daha az taklit eden sanatlardır: Burada hiçbir şeyi *temsil etmeyen* eserler kendilerini *takdim* ederler. Bana öyle geliyor ki, müziğin burada bir avantajı vardır. Çünkü soyut bir resim, doğanın bizi bolca sunduğu çok güzel bir manzaradan, çok güzel bir gökyüzünden, çok güzel bir bitkiden her zaman daha az güzel olacaktır. Oysa müzisyenler doğadan daha iyi –çok daha iyi– yaparlar. Bach'ın ya da Mozart'ın yanında bir bülbül veya deniz sesi çok zayıf kalır. Çok güzel bile olsa, soyut resim, bana bir paradoks içinde hapsolmuş gibi görünüyor. Soyut resim, en azından benim zevkime göre, müziğin ondan daha iyi yaptığı bir şeye (temsili olmayan bir güzelliğin sunumu) kendini münhasıran adamak için, resmin birçok sanata nazaran daha iyi yaptığı şeyden (doğanın taklidinden) vazgeçer. Onunla, sözcüğün dar anlamıyla taklitçi müzik arasında bir simetri görüyorum (şan veya operayla ilgili her şeyi bir kenara bırakarak). Taklide dayalı müziğin de kendi güzelliği vardır ancak kendini aynı türden bir paradoksa hapseder: O, doğada bir örneği veya dengi olmayan bir sesin temsilini yapmaktan vazgeçerek –ki bu onun mükemmellik alanıdır– aslında iyi yapamadığı bir şeyi, doğanın taklidini seçer.

Bu, her iki durumda da başyapıtlar ortaya çıkmasını engellemez (örneğin Vivaldi'de veya Haydn'da, Rothko veya Zao Wou-Ki'de), ancak yine de kapsamı sınırlar –en azından benim zevkime göre, her defasında bunu tekrar etmeme konusunda bana izin verin. Soyut bir tuval, figüratif bir tuvalden fazla bir şey içermez (her zaman "belli bir düzenlilikle bir araya getirilmiş renklerle kaplanmış düz bir yüzey", Maurice Denis'in ünlü formülüne göre); ancak daha az bir şey içerir ki bu da figürasyondur. Soyutlamayı tercih eden kimseyi suçlamıyorum, ama figüratif resmi tercih ettiğim için ben de özür dilemek zorunda değilim. Bir Soulages ya da Rothko tablosunu gördüğümde he-

yecanlandığım olur; ama asla bir Vermeer, Chardin ya da Corot tablosunu gördüğüm kadar değil. Her iki türü de uygulayan de Staël'e gelince, figüratif resimlere geri döndüğünde, ondan uzaklaştığından daha çok beni etkiler. Dünya, beni resimden daha çok ilgilendirdiğinden mi? Hayır değil, ya da sadece değil. Çünkü resim, dünya ile yüzleştiği zamanki kadar asla beni heyecanlandırmaz. Önemli olan temsil edilen konu değildir, ama benim için bir konu olması önemlidir. Bu Leiris'in bahsettiği "boğa boynuzu"na benzer: gerçekliğin ve tehlikenin ciddiyeti, göze alınması gereken bir tehlike gibi...

Kaldı ki, bence soyut resim ve enstrümantal müzik, herhangi bir şeyi temsil etmese de sanatçının hissettiği veya ortaya çıkarmak istediği bir şeyi ifade ederler: bir tür bireysellik, bir hassasiyet, belirsiz bile olsa belirli bir etki, hatta dalgalı olsa da bazı duygular, dünyada olmanın belirli bir şekli, kendisi veya başkalarıyla, zamanla veya sonsuzlukla, hayatla veya sanatla belli bir ilişki... Sanat daima otobiyografik değildir elbette. Bir sanatçının, neşesini ifade etmek için neşeli olmaya, üzüntüsünü ifade etmek için üzgün olmaya, sükûnetini ifade etmek için sakin olmaya ihtiyacı yoktur. Ancak neşeli ya da hüzünlü bir müzik, geçmişte ya da şimdi olsun, gerçek ya da hayal olsun, şu ya da bu tür bir sevincin ya da hüznün taklidini yapmaz mı? Sakin bir müzik –onun biçimini değiştirme pahasına– bir sükûnet deneyiminin ya da hayalinin taklidini yapmaz mı? Bu bir kopya (sanatçı kopyalamaz, yaratır) ya da bir temsil değildir (Mozart'ın "Klarnet Konçertosu"nu düşünün); daha ziyade sanatçının hissettiği, sezdiği, hayal ettiği, tasarladığı şeylerin maddi bir eserde ifade edilmesidir, ki bizi etkileyen de budur, zira onda kendimizden bir şey buluruz. Soyut bir resim veya enstrümantal müzik hiçbir şey temsil etmez, onlar sadece kendilerinin sunumudur. Ama bir şey ifade etmiyor olsalardı son derece sıkıcı ve faydasız olurlardı.

Yani bir ifade, dolayısıyla aynı zamanda bir iletişim söz konusu olduğunda hakikat sorunu ortaya çıkar. Nietzsche, Wagner'in müziğini yalancılıkla suçlar ("Onun müziği kötü oyunculuk gibidir, asla doğru değildir" diye yazar) ve kendimi

onu dinlemeye zorladığımda bende uyandırdığı duygu budur. Onun müziğinde bizim bildiğimiz insanlık yoktur –ne yazık ki çok yetenekli olduğumuz böbürlenme veya büyüklenme, mütevazı hakikatimizi gizler. Ancak tersine Bach'ı veya Mozart'ı, Beethoven'ı veya Schubert'i dinlerken, yüce bir hakikate ulaşma duygusu uyanır bende ve bu bir temsil değil, daha ziyade, insanlığın, besteci nezdinde indirgenemez bir şekilde tekil, dinleyici nezdinde evrensel olan bir parçasının, müzikle ve müziğin içinde örtüsünün kaldırılmasıdır. Paradoksal hakikat, zira önerme içermez (*veritas*'tan çok *alèthéia*'ya bağlı olduğunu memnuniyetle söylerim): Doğru ya da yanlış, insanlığın hakikatine dair bir şey dile getirilir burada.

Sanatın anlamla nasıl bir ilişkisi vardır?

– Yine paradoksal bir ilişki... Terimin dar anlamıyla, bir sanat eserinin, edebiyat hariç, bir anlam ifade etmesi gerekmez. Örneğin Michelangelo'nun "Çıplak Köleler"i, Rembrandt'ın otoportreleri veya Beethoven'ın "Dördüncü Kuartet"i hiçbir şey ifade etmez, her halükârda bir söylem üretmezler. Ancak bu, anlamsızlık değildir. Görsel sanatlarla ve müzikle uğraşan sanatçıları, *belirtmek* zorunda kalmadan *anlam üretme* yetenekleri nedeniyle kıskanırım. Tersine, açıkça bir anlam ifade etmek isteyen görsel sanatlar (örneğin tarihle ilgili veya dinsel resimler) sıklıkla beni rahatsız eder. Neyse ki başyapıtlarda anlam, eserin açıkça gösterdiği içeriği aşar. Michelangelo'nun "Pieta"sına, Champaigne'in "Ölü Mesih"ine veya Delacroix'nın "Sardanapalus'un Ölümü"ne bakın: Bunların bir şeyler söylemek istediğini biliyoruz; ama biz daha ziyade ifade ettiği, ancak söylemediği şey karşısında heyecanlanıyoruz.

Beğeni sadece bir sınıf, sembolik sermaye ve habitus meselesi değil mi? Bourdieu'nün benimsediğimiz analizleri, konuyla ilgili olarak size yerinde görünüyorlar mı?

– Evet, geçmişte "benimsiyorduk" Ben, ilk çıktığı anda *Ayrım* kitabını satın aldığımı (1979'da, estetik dönemimin tam ortasındaydı), stilinin ağırlığına rağmen ilgiyle ve sıklıkla onay-

layarak bir hayli uzun pasajları okuduğumu hatırlıyorum. İtiraf edeyim ki asla geri dönmek istemediğim analizleri tartışmama izin vermeyecek kadar uzak ve belli belirsiz şeyler hatırımda kaldı. Beğeni nedir? İşte benim cevabım: tarihsel ve sosyal olarak belirlenmiş arzu. Kişinin ait olduğu veya geldiği sosyal sınıfa (veya "sınıf fraksiyonuna"), sahip olduğu sembolik sermayeye, içselleştirilen eğilimlere veya habitusa bağlı olması, tanımın bir parçasıdır. Bourdieu'nün gösterdiği, daha doğrusu doğruladığı gibi, estetik beğenilerin toplumsal ve hiyerarşik olarak yapılandırılmış bir alanda ayrım vasıtası olduğuna asla itiraz etmiyorum. Mozart'ı veya Michael Jackson'ı, "İyi Düzenlenmiş Klavye"yi (Bach) ya da "Dört Mevsim"i (Vivaldi) tercih etmek ne genetik ne de özgür veya tamamen bireysel bir seçimdir. Ayrım, kelimenin her iki anlamında (zarafet ve farklılaşma olarak), kültürel bir olgudur; dolayısıyla kişisel bir yaklaşım olmaktan önce sosyal bir olgudur. Bunu akılda tutalım. Bourdieu'nün analizleri ayrıntılarda eskimiş olabilir; ancak esasta onun yaklaşımı, kısmi olduğu ve diğer analizleri yadsımadığı müddetçe beni şaşırtmıyor.

Evet, beğeni *aynı zamanda* bir sosyal sınıf meselesidir. Ancak bunun *sadece* böyle olduğu sonucuna mı varmak gerekir? Böyle bir ifade –Bourdieu'de olup olmadığını hatırlamıyorum–bana çok indirgeyici görünüyor. Önce beden, entelektüellik, insanlık ve dünya vardır; tüm sınıflar bunları varsayarlar ve ortadan kaldıramazlar. Mozart'ı veya Bach'ı Vivaldi'den veya Michael Jackson'dan daha çok sevmenin daha şık olması bir sosyal veridir. Ama birilerinin ya da diğerlerinin dehası ya da yeteneği üzerine fazla bir şey söylemez, dahası bizde uyandırdıkları beğeni ve heyecanı da tüketmez. "Dört Mevsim"i çok fazla duymamız veya gündelik olarak onun kulağımıza çalınması (telesekreterde, otoparkta, süpermarkette...), kesinlikle prestijini veya sosyal olarak ayrım yaratan etkisini azaltmaz. Ancak bununla birlikte eser ortadadır; takdire şayandır ve zevklidir. Kısacası, ayrım her şeyi açıklamaz. Bu bana Sartre'ın *Yöntem Araştırmaları* kitabında yazdıklarını anımsatıyor: "Paul Valéry bir küçükburjuva entelektüelidir; hiç şüphesiz. Fakat her kü-

çükburjuva entelektüeli Valéry değildir." Çağdaş Marksizmin sezgisel yetersizliği bu iki cümlede yatıyor. Bana öyle geliyor ki beğeni hakkında da aşağı yukarı aynı şey söylenebilir. Kültürlü burjuvalar genelde operayı severler, bu ampirik olarak doğrulanabilir bir tespittir. Ancak eğitimli burjuvaların tamamı opera sevmez ya da sadece onlar sevmez. Sosyolojinin –veya daha ziyade sosyolojizmin– estetik yetersizliği bana bu iki cümlede yatıyormuş gibi görünüyor.

"Sihirli Flüt"teki gece kraliçesinin veya "Figaro'nun Düğünü"ndeki Barbarina'nın kavatinasının (*"L'ho perduta"*) veya "Norma"daki "Casta Diva"nın veya "Nabucco"daki "Köleler Korosu"nun ya da "Lakmé"deki "Çiçekler Düosu"nun veya "Çanların Havası"nın ezgilerini tekrar dinleyin. Onlara dair beğenilerimizin sosyal entegrasyonumuzla bir ilgisi olduğu kuşku götürmez. Ama kim böyle harika yapıtları açıklamak için sosyolojinin yeterli olduğunu düşünebilir?

Enstrümantal müziği tercih ettiğinizi düşünüyordum.

– Aslında öyle. Opera, sahnede bile olsa beni çabucak sıkıyor. Çok fazla kelime, çok fazla jest, çok fazla mimik, çok fazla anlam... Evde yalnızca kısa versiyonları dinlerim. Ama işte tam da bu; bu harika melodileri sanki enstrümantal müzikmiş gibi dinlerim. Anlamadığım sözler beni neredeyse ilgisiz kılar. Şarkıdan ve duygudan ziyade sadece müziği ve sesi dinlerim.

Siz, sadece birkaç isim sayacak olursak Lévi-Strauss, Baudrillard, Jean Clair, Luc Ferry, Benoît Duteurtre gibi, çağdaş sanatın (nihayetinde o şekilde adlandırılan sanatın) çıkmazlarını ortaya koyan, bunu açıkça dile getiren nadir seslerden birisiniz. Sanat politikasına yön veren ve doğru beğeninin ne olduğunu belirleyen bir çevrede böyle şeyler söylemek, kurulu düzene karşı gerçek bir suçtur. Şu ya da bu enstalasyon, şu ya da bu performans karşısında kendinden geçmek, Duchamp'ın "ready-made"lerini, Andy Warhol'un on beş dakikalık şöhret meselesini, Mondrian geometrisini veya Malevich'in "cesur" işlerini beğenmek şimdi moda. Figüratif resmin, tonal müzi-

gin değerini düşürmeye eşlik eden resmî bir söylem, genellikle mesleğin değersizleştirilmesiyle, güzellik fikrinin tartışmaya açılmasıyla birlikte gitmiyor mu? Sormak istiyorum: Buraya nasıl geldik?

– Bu, sıkça kendime sormuş olduğum bir sorudur. Sebepleri muhtemelen çoktur, birçoğu da çok önemlidir. Vasatlık her şeyi açıklamaz, çünkü onu da açıklamak gerekir. *Le Mythe d'Icare*'da üzerine yorum yapmadan (ben bir ekonomist değilim) Marx'taki "kâr oranlarındaki düşüş eğilimi yasası"nı kendime örnek alarak yaratım oranlanndaki düşüş eğilimi hipotezini ileri sürdüm. Türlerin yozlaşmasından mı bahsediyoruz? Hayır. Fakat her yeni yaratım (benzetme yoluyla sanatın "değişken sermayesi" diyebiliriz), önceden varolan eserler kütlesini oransal olarak gittikçe daha az artırır (Marx'ın kelimelerini aynen kopyalayarak buna sanatın "sabit sermayesi" diyebiliriz). Sabit sermaye, değişken sermayenin payını –dolayısıyla yaşayan yaratımı– sürekli artırdığından, onu eğilimsel ve orantılı olarak sadece azaltır.

Ben kaba ve şematik bir hesaplamayla, geriye dönük bir düşünme deneyimiyle ortaya koyuyorum meseleyi. MÖ 7. ya da 8. yüzyılda *İlyada* destanının ortaya çıkışını, Yunan medeniyetinde gerçekleştirdiği altüst oluşu bir düşünün –tek bir günde ya da muhtemelen tek bir yazar tarafından üretilmiş olmasa da. Modelimizi aşırı bir şekilde basitleştirmek için, önceden varolan sözlü şiiri bir kenara bırakarak, onun ilk Yunan edebi eseri olduğunu varsayalım: Hiçbir şeyden, neredeyse sıfırdan, on beş bin mısralık yüce bir şahesere ulaşıyoruz! Antik Yunanların yüzyıllar süren bir altüst oluş yaşamaları şaşırtıcı olmasa gerek! *Odysseia*'nın birkaç yıl veya onlarca yıl sonra ortaya çıkması, aynı etkiyi yaratmaz. Ancak mevcut literatürü yüzde yüz arttıracaktır. Sonra Hesiodos'un *İşler ve Günler*'i vardır. Bu çalışmanın niteliksel ve niceliksel olarak önceki ikisine göre eşit olduğunu varsaysak bile Yunan edebiyatını en iyi durumda sadece yarı yarıya artıracaktır. Sonra aynı yazarın *Theogonia*'sı gelir: Artım artık yüzde otuz üçten fazla değildir. Bir sonraki şaheser, Arhilohos şiiri diyelim, bunun öncekilerin her birine eşde-

ğer olduğunu varsayarsak bile sadece yüzde yirmi beşlik bir artış oluşturacaktır; bir sonraki yüzde yirmi, bir sonraki yüzde on yediden biraz daha az (Sappho, belki?), bir sonraki yüzde on dört (Eshilos?), bir sonraki yüzde on iki (Pindaros?), bir sonraki yüzde on bir (Sofokles?)... Hesaplama açıkçası kabacadır ve benim burada hayal etttiğimden daha karmaşık olan o dönemin edebi gerçeklerinden çok uzaktır. Bu önerdiğim soyut bir modelden ziyade sadece bir kurmacadır. Ama bana öyle geliyor ki ekonomide olduğu gibi temel ve geri dönüşsüz bir birikim-değersizleşme hareketini aydınlatıyor. Lévi-Strauss'un yazdığı gibi, "insanlığın en başlarında gerçekten çok şey yarattığı" mı yoksa benim ikna olduğum gibi onun tersi mi (17. yüzyılda resimde, 18. yüzyılda müzikte, 19. yüzyılda edebiyatta) diye sorarsanız, onu bilmiyorum. Bununla birlikte, bir sanat eserinin özünde bulunan büyüklüğü, en azından nitel indirgemenin aşamalı sürecinin tamamını ve dolayısıyla geçmiş ve daima mevcut eserlerin artmasından kaynaklanan nispi değer kaybını geçersiz kılamaz: Her yeni eser, harika bile olsa, orantılı olarak, gittikçe daha az katkıda bulunur. Hiçbir edebi eser, bu durumu kendi dönemlerinde *İlyada* ya da *Odysseia* kadar altüst etmeyecektir. Hiçbir heykeltıraş, Fidias ya da Polykleitos'un yaptığı kadar sanata damga vuramaz. Hiç şüphe yok ki sonraki müzisyenler de Bach ya da Beethoven kadar damga vurmamıştır. "Çok yaşlı bir dünyaya, çok geç geldim" diye sızlanıyordu Musset. İnsan olarak, aynı şeyi kimse hissetmek zorunda değildir. Fakat eğer bir sanatçıysa, bundan tamamen nasıl kaçabilir ki? Nietzsche'nin dediği gibi biz "geç kalanlarız", "torunlarız", "varisleriz", "epigonlarız": Bizim bugünümüz, geçmişin ezici kitlesi önünde nasıl değersizleştirmesin ki?

Modern sanatın gelişimiyle bunun ne ilgisi var? Şöyle bir ilgisi var: Sonradan gelen sanatçılar, büyüyen öznel farklılaşma (yenilik, özgünlük, gerçek veya sözde cüretkârlık) ile, en azından göreli bir biçimde, kaçınılmaz olarak eserlerinin konusu oldukları değer kaybını telafi etme eğiliminde olacaklardır. Her çalışma nicel olarak çok sayıda mevcut esere kıyasla gitgide daha az önemli hale geliyor. Sadece istatistiksel açıdan baksak bi-

le, nitel olarak en iyiler arasında yer alması da daha az muhtemel görünüyor. Bu nedenle yenilik veya özgünlükle, hatta 20. yüzyılın başından itibaren kopuşla ya da "tabula rasa"yla öne çıkmak –daha fazlasını ve çok daha iyisini getiremediği için– daha kolay geliyor. Daha iyi yapamayacağımız zaman, farklı yapmakla yetiniriz.

Bu tutum eskiye dayanır. Eshilos, Sofokles ve Euripides'i karşılaştırın. İlkinin orijinal olmaktan başka yapacak bir şeyi yoktur. Üçüncüsü de kendini ilk ikisinden ayırmakla yükümlüdür; ki gerçekten öyle de yapmıştır. Daha fazla tekillik arayışı, daha az büyüklük... Bana öyle geliyor ki az ya da çok tüm sanatlarda ve her zaman bu doğrudur, fakat daha ziyade daha sonra geldiklerinden... Beethoven'dan sonra nasıl müzik yapılabilir? Heykelde Michelangelo veya Bernini'den sonra? Resimde Cinquecento'dan sonra (Raphaël, Titien, Véronèse, Caravage...), ardından İspanyol veya Hollanda altın çağlarından sonra, ardından romantiklerden sonra ve en son izlenimcilerden sonra? Daha iyisini yapamayız. Dolayısıyla başka bir şey yapmalıyız. Böylelikle, Batı müzik ve resim tarihi klasik kurallardan (yani sıklıkla uyumsuzluklarla lezzetlenen bir oyun gibi) ve figürasyondan (deformasyonlar, basitleştirmeler, perspektiften ve benzerlikten vazgeçme) kademeli olarak uzaklaşma şeklinde analiz edilebilir; ki bu birinden ve diğerinden feragat etme noktasına kadar gider (atonal müzik, soyut resim). Bu, icat, cüretkârlık ve özgürlük dolu, uzun ve güzel bir hikâyedir. Bugün kim müzikte –takdire şayan olmasına rağmen– Rameau veya Couperin'e, resimde –eşit derecede takdire değer– Van Eyck veya Poussin'e geri dönmek ister? Sanatta ilerleme yoktur; ancak geri döndürülemez bir tarih vardır. Oradan bir baştan çıkarıcılık ve bir tehlike gelmektedir: Kendisini ayırt etmek, yeni bir şeyler yapmak, Beethoven'dan veya Wagner'den, Rodin veya Brancusi'den, Manet veya Monet'den, Cezanne veya Picasso'dan daha ileri gitmeyi istemek, bazıları için anlamsız şeyler yapma riski doğurur. Bu risk, saçmalığa ya da provokasyona gideceği bilinen bir yarış içinde, sadece yeniliği, şaşırtıcılığı, skandalı aramak için güzellikten ve heyecandan vazgeçme-

ye kadar gider. Biz bu aşamadayız. Şaşırtmak, şok etmek gittikçe daha zorlaşıyor. Bu nedenle her zaman daha fazlasını yapmalıyız (kopuş), gittikçe daha az yapma pahasına (eserle ilgili olarak), tüm gelenekten (gelenek karşıtı olmak), her tür zanaattan, her tür bilgiden, hatta sanatın layık olduğu her şeyden vazgeçme noktasına kadar... "Absürd de özgün olabilir" diyordu Kant. Bugünkü sanat, ne yazık ki, onun haklı olduğunu gösteriyor.

Plastik sanatlar örneğini alalım. Eğer sadece Duchamp'ın pisuarı veya Klein monokromları varsa, bu o kadar önemli değildir. Özellikle sonrakiler hayal kırıklığı uyandırıyor. En prestijli müzelerimizde boş tuvaller, çerçeveli veya istiflenmiş paspaslar, yere yerleştirilmiş plastik leğenler (buna enstalasyon diyorlar), bir paket sigara, kavanozlarda dışkı, moloz yığınları sergiledik; hatta çok katlı ve ayrıntılı bir katalogla Beaubourg'da, tamamen boş bir sergi sunmaya kadar gittik! Ben burada başımdan geçen son örnekleri alıyorum. Ama en kötüsü daha eskidir. 1978'de, Beaubourg'daki büyük Malevich sergisini ziyaret ettiğimi hatırlıyorum. Sanat tarihinde lisans yapıyordum. İşimi ciddiye alıyordum. Oldukça bilgili ve sempatik bir gencin rehberliğinde bir tur için kayıt oldum. Rehberimiz özellikle Malevich'in "Beyaz Zeminde Beyaz Kare" tablosu önünde heyecanlanmıştı. Okuyucularımızdan, resmi hatırlamayanlara hızlı bir şekilde anlatayım. Aslında başlık esası anlatıyor: Beyaz bir arka plan üzerinde beyaz bir kare; her ikisi de donuk, zayıf, düz biçimde boyalı, asla örneğin siyahlarında elde edebileceği Soulages kalitesinde değil... Muhtemelen sanat tarihi hocası olan tercümanımız övgüler düzüyordu. Tuvale ne kadar çok baktıysam, onu o kadar çok gülünç buluyordum. Rehberimize sordum: "Siz bunu güzel buluyor musunuz?" Bana cahil biriymişim gibi baktı ve şöyle cevap verdi: "Ne münasebet, bu soru sorulmaz bile!" Oysa ben tam da bu soruyu soruyordum ve ne hakla bunu reddetme iddiasında olduğunu merak ediyorum. Ancak en komik an, ziyarete katılan bir kadının şu soruyu sorması oldu: "Malevich beyaz bir zemin üzerinde beyaz bir kare yerine beyaz bir zemin üzerinde beyaz bir *nokta* resmi yapsaydı

daha da güçlü olmaz mıydı?" Bu sözle heyecanlanan genç hocamız, coşkuyla ona şu şekilde cevap verdi: "Evet, haklısınız, beyaz bir zeminde beyaz bir nokta, daha da güçlü olurdu! Ama biliyorsunuz, en büyük dâhiler bile, bazen kendi cüretlerinden korkar ve geri çekilirler. İşte, beyaz bir zemin üzerine beyaz nokta, Malevich, buna cesaret edemedi!"

O günden sonra, belirli bir söylem türünü ciddiye almayı ve sonra "çağdaş sanat" olarak adlandırılan konuyla ilgilenmeyi bıraktım. Bu Balthus, Bacon veya Lucian Freud'a (kaldı ki her üçü de çağdaş sanat konusunda benim kadar acımasızdır) hayran olmamı, Gérard Garouste veya Karol Beffa gibi bazıları neredeyse ünlü, diğerleri ise isimlerini verdiğim birçok ressam veya heykeltıraş arkadaşım gibi pek bilinmeyen birçok günümüz sanatçısını takdir etmemi engellemez: yakınlarda vefat eden Jean-Claude Janet ve Pierre Eychart, Paul Balme, Yves Clerc, Jean-Charles Detallante, Marie Laurence Gaudrat, Jean-Paul Letellier, André Maigret, Geneviève Parizot, Jean-Paul ve Malo Proix, Gilles Sacksick, Sylvie Thybert... Hemen hepsinin ortak noktası, bugünün sanatını desteklediği söylenen medya ve kurumlar tarafından görmezden gelinmeleridir. Onlara yöneltilen eleştiri neydi? "Çağdaş sanat" yapmamaları! Onlar için de bizim için de pek kötü. Ancak benden mevcut anaakımı veya piyasayı –ya da daha ziyade onu kontrol eden birkaç teknokrat ya da spekülatörü– takip etmemi istemesinler. Çağdaş sanatı yorumlama konusunda bana güvenmeyin. Bu konuda ciddiyetle konuşmak bana zevk yoksunluğu ve entelektüelliğe hakaret gibi geliyor.

"Çağdaş sanat" teriminin normatif kullanımı sizin için kabul edilebilir görünüyor mu?

– Asla! Bu bir çeşit barbarlık aslında: Zevksizlikten önce bir dil hatası! Dar anlamda çağdaş olmak, aynı devirden olmaktır. Çağdaş sanat bizim için bugünkü sanattır, başka bir şey değil. Aslında, bu olgusal bir meseledir, doktrin veya estetik meselesi değil. Halen yaşayan sanatçıların tümü, yetenekleri olsun olmasın, zanaatları olsun olmasın, yaptıkları sanatın türü ne

olursa olsun, çağdaştır. Bu anlamda kullanılan kavramın hiçbir normatif içeriği yoktur. Bir sanatçının çağdaş olması, onun değerine ilişkin hiçbir şey ifade etmez. Betimleyici içeriği bile yoktur. Birisi hakkında "Çağdaş bir ressamdır" demek, onun resmi hakkında hiçbir şey öğretmez. Resim soyut mu figüratif mi, kavramsal mı değil mi, brüt mü rafine mi, dışavurumcu mu içselci mi? Hiçbir şey bilmiyoruz. Sadece onun son yıllarda veya son on yıllarda yapılmış bir resim olduğunu biliyoruz.

Resmî sanatın çelişkisi, tamamen olgusal olan "çağdaş sanat" gibi bir kavramdan önce betimleyici (belli bir sanat türünü belirlemek için), sonra normatif, hatta emredici bir kavram inşa edilmiş olmasıdır. Sonra ondan ideolojik bir kavram ve bir değer yargısı oluşturuldu. Kurumlarımızın ve eleştirmenlerimizin çoğu için çağdaş sanat, çeşitliliğiyle, artık bugünün sanatı değil, belli bir estetiğe, belirli bir ideolojiye karşılık gelen sanattır; çağdaş olarak adlandırılmayı "hak eden" sanat bugün meşru kabul edilen tek sanattır. Bu, sanatta kronolojinin –aksi takdirde bu isim saçma olurdu– bir değer yargısı olduğunu ima etmektir. Bu başlangıçta yapılan yanlış bir yorumdur ve geri kalanın tamamı buradan kaynaklanır.

Tespite katılıyorum. Ancak size tekrar soruyorum: Buraya nasıl geldik? Modern sanattan (bahsettiğiniz bu birikim-değersizleştirme süreci ile birlikte) "çağdaş sanata" nasıl geçildi? Bu yanlış anlaşılma, bu hatalı yorum nereden kaynaklanıyor?

– Tarihten, her zaman olduğu gibi; fakat sanat tarihinden değil. İlerlemeden, ancak sanatsal ilerlemeden değil. Dolayısıyla bu, özellikle tarihçiler ve ilericiler için bir tuzaktır. Bu hatalı yorumlama –olgu olarak çağdaşlıktan norm olarak çağdaşlığa geçiş– aslında güzel sanatlar dünyasına *ilerleme* düşüncesinin üçü de aşırı olan üç kavramının ithal edilmesinin bir sonucudur. Kuşkusuz kavramın yerinde olduğu bir ya da birkaç alan vardır. Ancak üç alanda ağırlıklı olarak vardır. Bilim tarihinde ilerlemeden bahsetmek meşrudur, siyasi tarihte polemikli olarak meşrudur ve iktisat dünyasında ticari olarak meşrudur. Fa-

kat sanatta? Bach veya Beethoven'dan beri müzikte ne ilerleme var? Heykelde Michelangelo ya da Rodin'den beri? Resimde Titian veya Rembrandt, Rubens veya Velázquez, Manet'den ya da Monet'den beri? Üç kez tekrarlanan hatalı yorumlama, sanat dünyasının bilim, siyaset ve piyasa dünyasına tamamen yersiz bu üçlü asimilasyonundan gelir.

Biraz ayrıntılara girelim. Bu üç "aktarım" çağdaş sanatın geleceğini nasıl etkilemiştir?

– Bilimle başlayalım. Gaston Bachelard bilim tarihinin mutlaka normatif ve devirli olduğunu göstermiştir. Normatiftir, çünkü geçmiş bir teori üzerinde çalışırken doğru olan ile –örneğin Galileo'nun söyledikleri ile– yanlış olan arasında bir tasnif yapmak gerekir. Devirlidir, çünkü tasnif sadece güncel bilimin bakış açısından yapılabilir: Devirli bir tarih, günümüzden başlayarak geçmişi değerlendirmek için norm haline getirilen bir tarihtir. Bilimler alanında bu meşrudur, çünkü bilimler ilerlemektedir. Bachelard, bilimsel düşünce için ilerleme kanıtlanabilir ve kanıtlanmıştır diye açıklıyor; bu "bilim kültürünün bizzat dinamiğidir" Bu nedenle bilim tarihinde gelenek bir argüman değildir (geçmişin bilimi daima eskide kalmıştır), kronoloji ise bir argümandır: Günümüz bilim insanları geçmiştekilerden daha fazla bilirler, yannkilerden de daha az. Kısacası şu ya da bu bilimde en modern olanlar, en eskilere karşı mutlaka haklıdırlar.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazıları bu modeli sanat tarihine ithal etmek istediler. Geleceğin (tanım icabı anlamı olmayan bir kavram ya da daha ziyade içeriği boş) sanatına yönelik olmayan bir modernliğe, yeniliklere doğru yarış buradan geliyor. Gelenek bir argüman olmaktan çıkıyor (daha ziyade ondan kopuş söz konusudur); normatiflik iddiasındaki kronoloji kuralı uygulanır: Rimbaud'nun tekrar edilen formülüne göre "mutlak olarak modern" olmak uygundur. Fakat eğer inandığım gibi sanatta ilerleme yoksa (en azından belirli düzeyde teknik gelişmeye bir kez ulaştığında), bu aktarım açıkça uyumsuzdur. Ya da teknik veya entelektüel araç-

ların ustalığı konusunda ilerleme olabilirse (örneğin resimde perspektifin veya müzikte "akordun" icadı), bu hızla sınırlarına ulaşır ve esası dokunulmamış olarak bırakır. Şüphesiz Véronèse'in resimde nasıl yapılacağını bildiği, ancak Giotto ya da Mantegna'da yapılması olanaksız olan şeyler vardır. Ama bu ona sanatsal bir üstünlük sağlamaz. Liszt veya Wagner'de, Bach veya Mozart'ta bulunamayan harmonik cüretkârlıklar vardır. Birinin diğerinden daha düşük seviyede olduğuna karar vermek gülünç olur. Tarih, sanatta norm oluşturmaz. Manet'nin veya Monet'nin, sanatlarının gidişatını değiştirdikleri açıktır; ancak bunu Ingres veya Delacroix'ya nazaran bir ilerlemeyi temsil ettiklerinden yapmamışlardır. Burada, bugünkü durumu sanki "şimdiye kadarki her şeyin anlamı ve amacı"ymış gibi (*Seconde considération intempestive*'de Nietzsche gibi konuşmak gerekirse) norm olarak kabul etmek isteyen geriye dönük yanılsamalardan sakınmalıyız. Teleolojik vizyon, bilim tarihinde olduğu gibi sanat tarihinde de aldatıcıdır (tekrarlama bu sonuncusunda herhangi bir amaçsallığı haklı çıkarmaz), ancak daha saçma ve daha zararlıdır. Cézanne'ın kübizmi ilan ettiği için harika bir ressam olduğu söylendiğinde, bilim tarihiyle aynı şekilde ilerliyoruz demektir (dolayısıyla tekrar eder tarzda; şimdiyi geçmişin normu haline getiriyoruzdur) ve bu bir hatalı yorumlamadır. Cézanne'ın büyük bir ressam olduğu açıktır, fakat bunun nedeni kübizmi ilan etmesi değildir.

Aynı şey müzikte de geçerlidir. Tonal müziğin, özellikle (onu mükemmel haline getiren) Bach'tan (onu çözme eğiliminde olan) Wagner'e kadar bir tarihi olduğuna kimse itiraz etmez. Ancak bu, ne Mozart'ın Bach'dan, ne Beethoven'ın Mozart'tan, ne Brahms'ın Beethoven'dan, ne Wagner'in Brahms'tan, ne de Schoenberg veya Stravinsky'nin Brahms'tan veya Wagner'den bir adım ileri gittiği anlamına gelir! Boulez'in Bach'a kıyasla bir ilerleme olduğunu söylemek de... Bilimler ilerliyor: Geçmişin tüm bilimleri modası geçmiş bilimlerdir. Sanatlar ise, hayır: Geçmişin dâhileri sonsuza dek rakipsizdir.

İkinci bir modelin sanata aktarımından bahsetmiştiniz: siyasi model...

– Evet ve o da önceki kadar hatalıdır. Eğer benim şahsen yaptığım gibi, toplumlarımızda yalnızca teknik ya da ekonomik açıdan değil, bunu söylemeye bile gerek yok, aynı zamanda sosyal ve siyasi açıdan (yani bugünkü toplum, kusurlarına rağmen, geçtiğimiz yüzyıllardaki toplumlardan daha iyidir) bir gelişme olduğunu kabul edecek olursak, siyasette öncü olmanın mümkün olduğunca ilerici olmak olduğu sonucuna varılabilir. Tarih ilerliyorsa tarihin önünde olmak en iyisidir! Bu, herhangi bir siyasi konumun geçerliliği hakkında bir şey söylemez (Maurice Thorez, Leon Blum'dan "önde miydi", yoksa geride miydi?). Bu, bazı sapmaları engellemedi; hatta bazılarının güçlenmesine bile yardımcı oldu (Leninist gelenekte bildiğimiz etkileriyle "öncü parti" gibi). Ancak bu sapmalar tarihsel ilerleme fikrini geçersiz kılamaz. Sağcı seçmenler arasında bile hiçbir makul akıl Ortaçağ'a geri dönmek ya da genel oyu, ücretli tatil hakkını veya sosyal güvenlik uygulamalarını kaldırmak istemez. Burada ilerleme tartışılmaz ve norm olarak meşrudur. İçeriğini tartışabiliriz (şu önlem bir ilerleme midir, değil midir?) ancak değerini değil.

Fakat sanatta ilerleme olmadığı için, özellikle 20. yüzyılda o kadar çok konuşulan avangard kavramı artık anlamsız hale gelmiştir. İlerlemeyen ordunun öncüsü olur mu? Sürrealizm ve komünizm arasındaki uzun zamandır süren flörte bakın. Breton, siyasi avangarda (komünizme) paralel olarak bir estetik avangard (sürrealizm) önermişti. Bir yüzyıldan kısa bir süre sonra, politikada trajik bir başarısızlığın hatırasından, sanatta ise genelde olduğu gibi daha kararlı bir şekilde avangard olmak istediği ölçüde daha çabuk eskiyen bazılarının anısından başka ne kaldı elimizde? Aynı muğlaklık, bazen çok samimi ve dâhiyane de olsa Picasso'da da vardır. *L'Humanité*'de Ekim 1944'te "Komünist Parti'ye üye olmam, benim tüm hayatımın ve tüm eserlerinin mantıklı bir devamıdır" diyerek şöyle devam etmişti: "Ben, gerçek bir devrimci olan resmim aracılığıyla mücadele ettim..." Belki... Ancak, şu ya da bu tür bir devrim siyasi açı-

dan gerekli görülse bile sanatsal açıdan norm oluşturamaz. Picasso'nun yeteneklerinin sınırsızlığı gibi gücü ve yaratıcılığı da etkileyicidir. Ama bazen "devrimci" veya "avangard" olmakla biraz daha az meşgul olsaydı daha büyük bir ressam olurdu diye düşündüğüm oluyor.

Üçüncü hatalı aktarım, ticaret veya reklam modelinin aktarımı...

– Belki de en ağır sonuçları olan budur. Pazarlama alanında yenilik meşru bir argümandır, kuşkusuz her zaman asla yeterli olmasa da neredeyse daima gereklidir. Otomobil endüstrisini ele alalım. Bir üretici yeni bir şey sunmuyorsa, yeni bir araba lansmanından nasıl başarı elde edebilir? Yenilik, sanayicilerimiz için hayati bir zorunluluktur; yenilik yapmayan bir şirket mahkûm bir şirkettir. Bu, öncelikle teknik ilerlemeyle (arabalarımız eskiye nazaran daha verimli, daha güvenilir ve daha çevre dostudur), fakat aynı zamanda tamamen ticaretle haklı kılınır. Bu da daha ziyade moda, reklamcılık, değişim veya yenilik zevkiyle, kısacası iyi bilinen şu formülle özetlenen pazarlama ideolojisiyle ilgilidir: "Bu yepyeni, az önce çıktı!" Bu formülün iş dünyasına veya reklamcılığa uygun olduğuna şüphe yok. Ancak sanatı bu "sürekli yenilik" gerekliliğine tabi tutmak istediğimizde bir felaketle karşı karşıya kalırız: Herkes gelenekten kopmak isteyerek yeni bir şeyler yapmak, şaşırtmak ve tercihen şok etmek için hızlı bir biçimde saçma şeyler yapmaya başlar. Bu öncelik-sonralık meselesi, aptallık, bayağılık ve iddia dolu bu "çağdaş sanat" olmasaydı Duchamp'ın "ready-made"leri, zamanında (yüz yıl önce!) eğlenceli ve boş işler olarak kalırdı. Ben kendi adıma bunu bugünün resmî veya bayağı sanatı olarak adlandırıyorum ve neyse ki tüm yaşayan sanatçılar bu tür bir sanatı benimsemiyor.

Bu arada, ticaret veya reklam mantığıyla düşünülen bu sürekli inovasyon yüceltisinin çağdaş sanatta gelecekten ziyade günümüz için uygulandığını not edelim (avangardlar, günümüzde aniden gelen medyatik veya finansal başarılardan daha az hayal kurdururlar). Yine de gelecekle ilgili tüm ilişkiler orta-

dan kalkmamıştır. Ancak bu ilişki, bilimsel veya politik modellerden ziyade ticaret modeli üzerinden düşünülmektedir. Buna spekülasyon denir: Bunun sonucunda bir eseri halihazırda bize vereceği zevkten ziyade ondan bir beklentiyle satın alırız; estetik bir bakış açısıyla bugünkü değerinden ziyade birkaç on yıl içinde finansal olarak kazanacağı değer umuduyla satın alırız... Bu, doğrusu, ticaretle geleceği uzlaştırmaktadır: Spekülatif bir pazarda, bugün satılan şey, gelecekte fiyatının artacağını umduğumuz için daha da önemlidir.

Dolayısıyla üç hatalı yorum...

– Ancak bunlar birbiriyle ilgilidir: Bilim tarihinde geçerli olan ispatlanmış ilerleme mefhumunu (dolayısıyla devirli tarih), toplumların tarihinde savunulabilecek siyasi ilerleme mefhumunu (yani öncüler), nihayet piyasa ekonomisinde hüküm süren inovasyon ve spekülasyon mefhumunu sanat dünyasına, yani kendi alanları dışına aktarmak söz konusudur. Bu üç hatalı aktarım en azından kısmen çağdaş sanatın ya da çağdaş sanat olarak düşünülen olgunun halini açıklıyor; herkesin gördüğü ve bizim de çok üzüldüğümüz sapmalarla birlikte...

Bunu söyleyen çok sayıda insan yok.

– Kendini modern, "trend" veya avangard hissetmek çok daha tatmin edicidir. Çekimser kaldığınızda, sessiz kalmak ya da başka şeyler hakkında konuşmak çok daha rahattır. Bourdieu, "Ayrım kendi rolünü oynuyor" derdi, korkaklık da öyle. Bununla birlikte, özellikle felsefeciler arasında istisnalar bulunmaktadır. Mükemmel bir piyanist olan Sartre, çağdaş müzik adına yaptıklarının önemsiz olduğunu gizlemedi. Bir ressamın oğlu ve sanat uzmanı olan Lévi-Strauss, ressamların "kaybolan zanaatına" hayıflanmayı hiç bırakmadı. Castoriadis, doğru hatırlıyorsam, şu cümleyle başlayan bir metin yazdı: "Çağdaş kültür, tahminen sıfırdır." Şu soruyu sorun: Çağdaş bir sanatçı Bach veya Beethoven'a, Velasquez veya Rembrandt'a eşit olduğunu iddia ederse, onu ciddiye alır mısınız? Baudrillard, *Libération*'da çağdaş sanatın "geçersizliği" üzerine ünlü bir makale yaz-

dı. Jean-François Mattéi de çağdaş sanatın "anlamsız" olduğunu vurguladı. Luc Ferry'ye gelince, o bugünkü sanat konusunda benim kadar acımasızdır ve bazen daha da şiddetlidir.

Bu konu aslında filozofları aşar. Birçok sanat eleştirmeni ya da tarihçisi son yıllarda "çağdaş" sanat üzerine bilgi dolu ve çok acımasız kitaplar yayımladılar. Örneğin Jean Clair'in *Considérations sur l'état des beaux-arts* [Güzel Sanatların Durumu Üzerine Değerlendirmeler] kitabı, Jean-Philippe Domecq'in *Artistes sans art* [Sanatsız Sanatçılar] kitabı, Benoît Duteurtre'ün *Requiem pour une avant-garde* [Bir Avangard İçin Ağıt] kitabı, Michel Schneider'in *La Comédie de la culture* [Kültür Komedisi] kitabı, Christine Sourgins'in *Les Mirages de l'art contemporain* [Çağdaş Sanatın Serapları] kitabı, Marc Fumaroli'nin *Paris-New York et retour* [Paris-New York ve Dönüş] kitabı, Aude de Kerros'un *L'Art caché* [Gizli Sanat] kitabı, Nathalie Heinich'in *Le Paradigme de l'art contemporain* [Çağdaş Sanatın Paradigması] kitabı ve Pierre Souchaud liderliğindeki *Artension* dergisi... Her ikisi de dikkat çekici olan en az iki oyun (Jacques Mougenot'dan *L'affaire Dussaert* [Dussaert Davası] ve Yasmina Reza'dan *Art* [Sanat]) büyük derinlik ve mizahla bu sorunu ele aldı. Ancak, nihayetinde günümüz sanatını kurtarmak entelektüellerin işi değildir. Bu konu sanatçıların sorumluluğundadır. Şimdi bu arada şunu da söylememe lütfen izin verin: Sanatçılar, "çağdaş sanat"ın sapmalarını reddettikleri zaman bile, daha genel, belki de uygarlığımızı kapsayan bir krizin içinde kalmaya devam ediyorlar. Bugünün yüz ressamını sorgulayın; onlara yaşayan en büyük ressamın hangisi olduğunu sorun, yüz ya da yüze yakın farklı cevap alırsınız. Bu durum, zamanımızın muğlaklığı hakkında çok şey söylüyor. Rubens Anvers'e taşındığında, altı ay sonra kentin ressamları onun kendi aralarında en büyükleri olduğunu fark ettiler. Aynı şey Amsterdam'daki Rembrandt, Roma'daki Raphael, Madrid'deki Velázquez veya bize daha yakın olan, çağdaşlarının çoğunun kabul veya itiraz ettiği gibi zamanının en büyük ressamı olan Picasso ile ilgili olarak da söylenebilir. Peki ama bugün? Gerçekten, bir diğerine hayran bir ressam bulmak çok nadirdir, yani yaşayanlar

arasında demek istiyorum. Hepsi tarafından takdir edilen birini ise hiç bulamayız. "Çağdaş sanatın" sapmalarını kınayanlar, eleştiriden uzak durabildikleri ve hep birlikte tartışmasız bazı dâhileri kutlayabildikleri takdirde daha güçlü ve daha iyi anlaşılacaklardır. Eleştiri, sanatta hayranlık kadar önemli değildir.

Siz çağdaş sanat hakkında fazla yazmadınız.

– Bazen ressam veya heykeltıraş arkadaşlarımla ilgili yazdığım oldu; sadece arkadaşlıktan değil, medya ve kurumların görmezden geldiği gerçek sanatçılara saygımı sunmak için. Ancak günümüzün resmî sanat biçimi olan "çağdaş" sanatta sesimi duyurmak istemiyorum. Yaşam kısa ve başyapıtlar eski de olsa sayısız. Neden sevmediğim eserleri incelemek, eleştirmek, onlarla mücadele etmek için haftalar harcayayım ki? Beğendiklerim hakkında konuşmayı tercih ederim. Özellikle sanatta fikirlere pek inanmam. Ancak tersine, pek çok sanatçının ve çağdaş eleştirmenin yaptığı gibi, bir eserin öneminin, uyandırmaya muktedir olduğu söylemlerin bolluğuyla ölçülmesi gerektiği hatasına düşmemeliyiz. Hiçbir söylem, içi boş bir eseri kurtaramaz. Fakat aynı sebepten dolayı hiçbir söylem de güzel bir eseri çürütemez. Beyaz zemin üstünde beyaz bir kareye, monokroma, bir kavanozdaki pisliğe, tamamen boş bir sergiye itiraz etmemden neden rahatsız oluyorsunuz? Çağdaş sanatın çürütülmesi imkânsızdır, çünkü bu, sanatın bir kavram meselesi (bazı "kavramsal" sanatçıların inandığı gibi) olduğu anlamına gelir; oysa sanat, ifade edebileceği ya da ortaya çıkarabileceği fikirlere indirgenemeyeceği için etkileyici ve eşi bulunamazdır. Molière'in dediği gibi, bu alanda ilk ve son sözü zevke, duygusallığa, heyecana ve hazza ("Kuralların kuralı, memnun etmektir"), Poussin'in dediği gibi "zevkini çıkarmaya", Chardin'in söylediği gibi "duygu"ya bırakmak gerekir; söylemlere ya da kavramlara değil.

Mozart'ın, Beethoven'ın geniş bir dinleyici kitlesi vardı, Wagner için ya da ona karşı mücadele edilebilirdi; ancak örneğin Pierre Boulez, sadece deney veya tahrip arayışı içindeki ba-

zı aydınların ilgisini çeker. O, kesinlikle izleyici kitlesinden yoksundur. Büyük yaratıcıların kendi dönemlerinde yalnız kaldığı iddiası gerçeklerle pek uyuşmuyor. Boulez iktidar tarafından desteklendi; çoğunlukla maddi olarak da... O münzevinin tam tersiydi. Buren ile ilgili olarak da aynı şeyi söyleyebiliriz. Özellikle, sanat ile iktidar arasındaki ilişki sorunu hakkında ne düşünüyorsunuz?

– Haklısınız. Dâhilerin yaşarken takdir görmediği iddiası sık rastlanan, hatalı bir düşüncedir. Tarihsel olarak tam tersi çok daha yaygındır. Geçmişin üstatlarından çoğu, çağdaşları tarafından ve çoğunlukla halk tarafından beğenilmiştir. Rubens ve Rembrandt, Raphaël ve Velázquez'den bahsediyordum. Ama aynı şeyi Michelangelo veya Rodin, Shakespeare veya Molière, Goethe veya Hugo gibi Bach, Haydn veya Mozart, Beethoven, Brahms veya Verdi hakkında da söyleyebiliriz. Elbette bunların başarıları birbirine denk değildir ve yanlış anlaşıldıkları da olmuştur. Bach yeterince modern olmadığı için, Beethoven da aşırı modern olduğu için eleştirilmişti. Ama ikisi de lanetli sanatçı ilan edilmemişti. Durum 19. yüzyılın ikinci yarısına doğru değişti. Burjuvazi ve kurumlar, izlenimciliği "kaçırdıklarından" (en azından başta, Van Gogh sefalet içinde öldü, ancak Monet saygınlığa ve servete sahipken hayatını sonlandırdı) kendilerine en cesur, en provokatif ya da en avangard görünen şeyi sistematik olarak destekleyerek meseleyi yakalamak istiyorlardı. Bu, rahatsız edici veya şaşırtıcı şeyleri sistematik olarak reddetmek kadar aptalcaydı. Bir ideolojiden ziyade zevk sahibi olan kurumlar hayal ediyoruz. Ancak teknokratlarımız buna muktedir mi? Kalbimi özlemle dolduran bir örnek: Papa II. Julius, 1508'de Vatikan'ın "Oda"larını süslemek istediğinde, önce bu çalışmayı Michelangelo'ya yaptırmayı düşünür. Ancak Michelangelo Sistine ile meşguldür. Papa, bunun üzerine, bu çalışma için yirmi beş yaşında ve o dönemde daha az tanınan genç bir sanatçı olan Raphaël Sanzio'ya başvurur. Bugün hangi devlet adamı zevkine bu denli güvenir?

Yani evet, haklısınız, bu durum sanat ile para arasında olduğu gibi sanat ile iktidar arasında da bir ilişki sorununu ortaya

koyuyor. "Buraya nasıl geldik?" diye soruyordunuz. Ben esasa ilişkin bazı açıklamalar önerdim, ancak bunlar bireyleri sorumluluklarından kurtarmaz. Suçun kime yaradığına bakmak gerek. Birkaç tüccar, birkaç spekülatör, birkaç teknokrat, iyi giden birkaç sanatçı ve aralarında sadece zamanın ideolojisini izlediklerinde kendilerine ucuza bir modernlik, cesaret, yenilikçilik etiketi sağlayan birçok siyasetçinin bulunduğu pek çok snob. Para ve bayağılık, fazlaca konformizm ve boş heves. Bugün milyarder Arnault ve Pinault'nun yaptıkları gibi Pompidou, Chirac ve Lang'ın "çağdaş" sanatı desteklemeleri, söz konusu cesaret hakkında çok şey söylüyor.

"Altüst etmek"ten bahsediyordunuz. Fakat tam tersi doğrudur. 19. yüzyılın sonlarında sıradan ressamlar gibi, sözde devrimci ve avangard sanatçılar aslında en koyu muhafazakâr eşraf tarafından destekleniyorlardı. Bunların muhtemelen onlardan daha uzun süre varlık gösteremeyeceği düşünülebilir. Bununla birlikte, çağdaş sanatı kurtarmak için devlete güvenmeyelim. Onun görevi bu değil. Dahası, cumhuriyet kurumlarından (örneğin kamu müzelerinden ve Çağdaş Sanat Bölgesel Fonları'ndan), akımların, ekollerin ve yaratıcıların çeşitliliğine daha fazla saygı göstermesini, sistematik olarak en gülünç olanın, en çirkinin ya da en değersizin yardımına koşmamasını isteyebiliriz.

"Modern bir güzellik"ten bahsedilebilir mi?

– Evet, bunun farkına varmak için caddelerde dolaşmak yeterlidir: Günümüz kadınlarının güzelliği (bazıları benim bu gözlemimi cinsiyetçi bulacak, fakat erkekler genellikle daha az güzelse ve giyinmeyi bilmiyorlarsa bu benim hatam değil), modanın ya da daha sıklıkla tasarımın güzelliği, bazen en yenileri de dahil olmak üzere binalarımızın güzelliği... Bugünün mimarisi, en azından Fransa'da, 1960'lı yıllara kıyasla bana daha üstün görünüyor. Bu bir umutlanma nedeni. Her zaman en kötü olacak diye bir şey yok; çöküş her zaman geri döndürülemez değil. Dahası, gerçekten halka bağımlı olan sanatların –kurumlara veya spekülatörlere değil– görsel sanatlardan veya aka-

demik müzikten daha iyi durumda olduğunu gözlemliyorum. Edebiyata, sinemaya ya da caza bakın: Bu alanlarda birçok yetenek var ve bunlar sıklıkla popüler başarıyla ödüllendirilmiştir. Bana öyle geliyor ki, bu olası bir yolu gösteriyor: kurumlar ve gelecek hakkında biraz daha az, halk ve şimdiki zaman hakkında biraz daha fazlaca endişelenmek!

"Hayalî müze"nizi dolduran, tüm zamanlardan ve tüm yerlerden bazı eser başlıkları verebilir misiniz?

– O kadar çok var ve o kadar çok değişti ki! Daha önce konuştuğumuz edebiyatı bir kenara bırakalım. Gençliğimde en sevdiğim üç ressam Greco (birçok reprodüksiyon resmi odamı süslerdi), Van Gogh ve Picasso'ydu. Elbette onlara hayran olmaya devam ediyorum; ancak Vermeer, Chardin, Corot veya Degas beni bugün daha çok etkiliyor ve duygulandırıyor.

Sizden eser başlıkları istemiştim; sanatçı isimleri değil...

– Michelangelo'nun "Davut" veya "Çıplak Köleler"i, Rembrandt'ın otoportreleri, Vermeer'in "İnci Küpeli Kız"ı, Velázquez'in "Eğirici Kızlar"ı, Champaigne'in "Ölü İsa"sı, Chardin'in "Gümüş Kadeh"i, Corot'nun "Mantes Köprüsü" tablosu, Degas'nın "Absent İçenler"i, Roma'daki Pantheon, Paris'teki Notre Dame ya da Enstitü Sarayı (yine de Eyfel Kulesi'nden farklı bir şeydir), Venedik, Bach'ın "Solo viyolonsel süitleri" (veya solo keman sonatları ve partitaları), Pergolesi'nin "Stabat Mater"i, Haydn'ın "Mesih'in Son Yedi Sözü" (özellikle yaylı kuartet için olan versiyonu), Mozart'ın "Klarnet Konçertosu" (aynı zamanda onun üçlü tellisi, K. 563 ve son piyano konçertosu), Beethoven'ın "Ondördüncü Kuarteti" (İmparator, Keman Konçertosu, Dokuzuncu Senfoni... gibi), Schubert'in "Yaylı Beşlisi" (ancak solo piyanp için, trioları, kuartetleri veya "Arpeggione" sonatı da harikadır), Berlioz'un "Harold İtalya'da"sı, Brahms'ın ilk triosu (ve onun neredeyse tüm oda müzikleri, "İkili Konçerto"su ve "Alman Requiemi"...), Fauré'nin "Requiem"i, Satie'nin "Gymnopedies" veya "Gnosiennes"i, Ravel'in iki piyano konçertosu...

Sorunuzu cevaplarken, müziğin beni görsel sanatlardan daha fazla etkilediğini tekrar anladım. Oysa bir müzik eseri, bir tuval veya heykelin aksine, yorumlanmadan olmaz. Bu, ilkini tamamlayan veya değiştiren ikinci bir seçim gibidir. Örneğin, sizin dediğiniz gibi, benim "hayalî müzem"de, onlarca kez dinlediğim, yıllarca bana eşlik eden plakları unutamam; her ne kadar onlarda yer alan eserler kendi başlarına, benim favorilerim olmasalar bile. Örneğin Dinu Lipatti'nin son resitali (Busoni tarafından aktarılan "Jésus que ma joie demeure" ve Mozart'ın sekizinci sonatı): Piyanistin beni besteciler kadar etkilediğine inanıyorum. Ya da Musorgski'nin "Bir Sergiden Tablolar" adlı eserinin Sviatoslav Richter tarafından, 1958'de Sofya'da yapılan efsanevi bir kaydı vardır: tartışmasız bir başyapıt. Bunun Ravel tarafından yönetilen ve başkaları tarafından çalınan kayıtları da vardır; eserin kendisinden çok Richter'in yorumu benim "hayalî müze"min bir parçasıdır. Veya –ancak biz bu durumda olan on binlerceyiz– "Goldberg Çeşitlemeleri"nin Glenn Gould tarafından 1981'de yapılan ikinci kaydı: Aynı eser, bir başkası tarafından ve esasında olduğu gibi harika bir şekilde çalınsa da kalbimizde aynı yeri işgal edemez. Özellikle sanatçı ve besteci bir olduğunda bu doğrudur: Keith Jarrett'ın 1975'teki Köln konseri benim "hayalî müze"min (özellikle ilk bölüm) bir parçasıdır, ama aynı notaların, bir başkası tarafından ya da –Keith Jarrett tarafından başka bir gün– çalındığında beni o kadar etkileyeceğinden emin değilim. Müzik zamanın sanatıdır ve hiçbir anı diğeriyle aynı değildir. Bu, iki katına çıkarılmış eşsizliktir; zaten daha önce eserin altüst eden eşsizliğinin yanı sıra yorumun eşsizliği. Bu, aynı zamanda müziğin paradokslarından biridir: Bu zaman sanatı, diğerlerinin hepsinden daha iyi bir şekilde sonsuzluk hissi verir – bu ses sanatı, beni sessizliğe daha çok yaklaştırır (sesin değil anlamın yokluğu veya daha ziyade anlamlandırmanın yokluğu).

Bana bu iki paradoks hakkında biraz daha bilgi verebilir misiniz?

– İkinciden başlayalım. Partisyon üzerine yazılan notalar, göstergelerdir. Fakat işitilen notalar gösterge değildir; onlar ne

gönderge ne de gösterilendir. Onlar hiçbir şeyi *temsil etmeden* kendilerini *sunarlar*; onlar (bir birey, bir duygu, bir heyecan) *ifade ederler*, fakat bir *anlama gelmezler*. Bu nedenle müzik hayata son derece yakındır: O ne bir söylem, ne belirti, ne de bir semboldür; sadece bir canlının dolaysız ifadesidir. Hayvanlar bu konuda bize fikir verebilir: Onların davranışı nadiren göndergesizdir (anlaşılabilir veya yorumlanabilirler), ama bir istisna vardır ki, bir şeyler ifade etmek isteyen bir gösterge yoktur ortada. Onlar gösterilenden ziyade duygulara, temsilden ziyade sunuşa, yüklemden çok yüklem öncesine, söylemden çok gerçekliğe yakındırlar. Bu açıdan müzikte, en akademik olanda bile hayvani bir yön vardır ve bu da onun üzerimizdeki etkisini bir anlamda açıklar. Bu, özellikle bizi sürükleyen en canlı, en ritmik veya en coşkun anlarda belirgin biçimde ortaya çıkar (örneğin Rameau'nun "İyi Yürekli Hindistanlılar"ında "vahşilerin dansı" veya Beethoven'ın Atina Harabeleri'ndeki "Türk Marşı" ya da Wagner'in haklı olarak "dansın tanrılaştığını" gördüğü "Yedinci Senfoni"si ya da Stravinsky'nin "Bahar Ayini"...). Fakat en yavaş, en huzurlu veya en Apolloncu hareketler, o çelişik güçten bir şeyleri, yani dilden kurtulmuş olarak ve gerçek ruhun cisimleşmiş hali olan ruhtan bir şeyleri korurlar: En güzel olanlar farklı bir şekilde olsa da bizi sürükler (melodiden daha az ritmi ve bazen de armoniden daha az melodiyi etkiler). Saf haldeki yaşama benzer bu; artık savaşması gerekmediğinde ya da dans etmek istemediğinde, kendi kendine yeterli olduğunda... Tatlı bir mutluluk ya da kapıda bizi bekleyen bir talihsizlik gibi dünyanın veya hakikatin huzuru içinde... Müzik, seslerin sanatıdır, işaretlerin değil. Sessizlik benim anladığım anlamda onun tersi değil, ancak ögesidir.

Şimdi zaman ve sonsuzluğa gelince, paradoks en azından benim bakış açımdan, göründüğünden daha küçüktür. Müzik, gerçek her şey gibi, sadece uzamda ve zamanda vardır. Ancak uzam onun için lüzumsuz bir şey olarak kalır. Örneğin bir konserde... Kemanların ve çelloların konumlarını tersine çevirdiğimizi düşünelim, bu durum eserin niteliğini değiştirmeksizin seste bir denge sorunu ortaya çıkaracaktır. Notaların sıralama-

sını tersine çevirin, tamamen farklı bir müzik ortaya çıkacaktır. Hepsini aynı anda çalın, ortada müzik diye bir şey kalmayacaktır. Müzik esasen zamansaldır. Oysa benim fikrime göre –dokuzuncu bölümümüzde maneviyat söz konusu olduğunda tekrar bahsedeceğiz– zaman ve sonsuzluk bir ve aynı şeydir. Nedir peki? Devam eden ve değişen şimdiki zaman. Bana öyle geliyor ki müzikte duyduğumuz veya müziğin bizim sezmemize izin verdiği budur: zaman ve sonsuzluğun şimdiki zamanı. Schubert'in "Yaylı Beşlisi"nin yavaş hareketini dinleyin ya da Beethoven'ın 111 numaralı opusunun "titreşimlerini" Burada zaman askıya alınmış gibidir; sadece akan ve devam eden şimdiki zaman, sadece sonsuzluk vardır.

Bernard Sève'in dediği gibi müzik "her şeyden önce zamanın sanatı"dır.[1] Neden? Çünkü onu sadece bize kendini empoze eden ve bizi sürükleyen şimdiki zamanda dinleyebiliriz. Bana, bunun tüm sanatlar için geçerli olduğunu söyleyeceksiniz. Bir tabloya sadece şimdiki zamanda bakabiliriz kuşkusuz. Ancak seçtiğimiz ve bize kendini empoze etmeyen bir zamanda. İster otuz saniye, ister on dakika bakın, bu bakışınızdaki bazı şeyleri, eser hakkındaki bilginizi değiştirir, ancak otuz saniye bile görseniz, eserin kendisini değiştirmez. Ve her şeyden önce seçeneğiniz vardır. Tabloya *biraz daha uzun ya da daha kısa* bakabilirsiniz. Bir müzik parçası söz konusu olduğunda seçeneğiniz yoktur. Hepsini dinlemek isterseniz, onun zamanına riayet etmelisiniz. Bach'ın (Svyatoslav Richter tarafından yorumlanan) "İyi Düzenlenmiş Klavye"sinin ilk prelüdü ve füg dört dakika yirmi yedi saniye (Glenn Gould'un kaydında dört dakika on beş saniye); Beethoven'ın "Keman Konçertosu" kırk dört dakika (Menuhin ve Furtwängler'in efsanevi kaydı), Schubert'in "Yaylı Beşlisi" kırk yedi dakikadan biraz fazla... "Uzam, gücümün; zaman, güçsüzlüğümün işaretidir" derdi Lagneau. Ben de müzikten ziyade bir resmin "önünde" daha özgürüm. Çünkü onda zaman önemli değildir, oysa müzikte önemlidir. Ya edebiyat? O da zamanla ilişkilidir, çünkü okunması için zamana ihtiyaç vardır. Eğer Flaubert'in *Duygusal Eğitim*'ini an-

1 *L'Altération musicale*, Seuil, Paris, 2002.

latırsanız, bir tabloyu tarif etmek için yapacağınız gibi "solda, sağda, ortada" demezsiniz, ama müzikte olduğu gibi, "başında, ortasında, sonunda" dersiniz. Evet, edebiyat da bir zaman sanatıdır, ancak müzikten daha az özsel olarak. Bir kitaba sıra takip etmeksizin göz atabiliriz, geri dönebilir, birkaç sayfa atlayabilir, sonuna gidebiliriz. Aynı şeyi bir konserde yapmaya çalışın, hatta bir plak dinlerken! Edebiyat *zamanla* oynar, çünkü onun karşısında belli bir özgürlüğe sahiptir. Bernard Sève, yine çok iyi söylüyor: Bir romanda kronolojik kaymalar olabilir (Gérard Genette'in "önceleme" dediği), geri dönüşler olabilir, diğer bir deyişle geçmişe dönüşler... Yazar, tek bir günü birkaç yüz sayfada (Joyce'un *Ulysses*'inde olduğu gibi) veya birkaç yılı birkaç satırda (örneğin *Duygusal Eğitim*'in sonunda olduğu gibi) anlatabilir. Ancak Bernard Sève, "zamanla bu oyun olasılıkları müzikte imkânsızdır" diye vurgular. İlerlemeler ve geri çekilmeler "aslında, iki zaman düzleminin ayrımını varsayar", bir yandan "anlatılan hikaye" (gerçek veya hayalî olaylar) ve öte yandan ondan üretilmiş hikâye. Müzikte böyle bir şey yoktur; sadece bir zamansal düzlem vardır, o da eserin zamanıdır. Bu nedenle, bir roman özetlenebilir, ancak kimse bir senfoniyi, hatta müzikal bir temayı özetleyemez.

Bernard Sève'in gösterdiği gibi müzik, zamanla oynayabilen bir metin değildir: Müzik "hiçbir şey anlatmaz", "anakronileri (ilerlemeler, geri dönüşler) kullanamaz", onun sadece tek bir zamanı vardır; "anlatılan zamandan daha özgün, daha öze dair, kuşkusuz daha bedensel, daha eski bir zaman" Bana göre bu, daimi hareketi içinde (bir müziği durdurursanız, örneğin bir diski veya bir orkestrayı, artık müzik yoktur; sadece sessizlik vardır), geri döndürülemezliğinde (bir parçayı tersine çalarsanız bu farklı bir müzik olur), her zaman değişen sürekliliğinde, geçen ve devam eden, şimdiki zamandır. Bernard Sève'in de söylediği gibi müzik, "zamanın olaysallığının saf bir şekilde ele geçirilmesidir"; Francis Wolff'un söylediği gibi müzik "saf olayların dünyasını" ortaya serer.[2] Onun zamanı Heraklitos'un ve dünyanın zamanıdır, o gerçektir ve bizimkidir.

2 *Pourquoi la musique?* başlıklı harika çalışmasında...

Ancak sadece şimdiki zamanda müzik dinlenebiliyorsa, Aziz Augustinus'un gördüğü gibi bunu sadece geçmiş notaların hatırlanmasıyla, gelecek olanların beklentisiyle takdir edebiliriz (bu yüzden daha önce duyduğumuz bir melodiden zevk almak daha kolaydır). Müziğin şimdiki zamanı, süresi olmayan bir an değildir; aksine kabaca Bergson'un söylediği gibi, yakın geçmişin ve geleceğin, süren, devam eden şimdiki zamanıdır. Oysa müziğin yansıttığı şey, şimdiki zamanın bu sürekli ve geri dönüşü olmayan devamlılığı, yaşanmış olan şimdiki zamandır (geçmiş ile gelecek arasındaki mesafe olarak zamansallık). Aynı zamanda gerçek zamana, objektif zamana en yakın olandır; ki bu kuşkusuz şimdiki zamandan başkası değildir, ancak kesinlikle devam etmeyi, varlığında sebat etmeyi bırakmaz. Bu da varlığın bizzat kendisi ve süresidir: "belirsiz devamlılık" (Spinoza'nın dediği gibi) ve her zaman değişen bir varlık –eylemde hazır ve nazır olma, "Varoluş Zamanı" dediğim şey. Böylece müzik nesnel zamanla (doğanın şimdisi) öznel zaman (her zaman geçmiş ile gelecek arasında kalan zamansallık) arasında bir çeşit uzlaşma sunmaktadır: O bizim içimizdeki doğa ya da doğadaki biz gibidir. Bu, sanki hafızaya ya da ruha sahip olan bir ebedi şimdiki zaman gibidir –doğanın zamanı... Bunun nedeni şudur: Müzik, "öncelikle zamanın sanatı"dır ve o aynı zamanda öncelikle sonsuzluğun sanatıdır (zira zaman ve sonsuzluk tek ve aynıdır, şimdiki zaman değişir ve devam eder).

Hegel gibi, "Nihai varış noktası düşünüldüğünde, sanat geçmişte kalmış bir şeydir" diyebilir miyiz?

– Hayır. Ne kadar etkileyici olursa olsun, Hegel'in estetiği, ayrıntıda olduğu gibi genelde de, hem sanat anlayışından hem tarih felsefesinden çok etkilenmiştir ve her ikisi de beni tatmin edemeyecek kadar teleolojiktir. Eğer sanatın çoğu geride kalmışsa, ona göre bunun nedeni dinin, sonra da felsefenin onun yerini almış olmasıdır. Onun bakış açısından bunu anlayabiliriz. Sanat sadece fikrin, hatta "Tanrısal" ya da "mutlak" olanın "bir tezahürü" olduğu için, dinin ve felsefenin ona tercih edilmesi meşrudur. Her üç durumda da içerik aynı olması gerek-

tiği için (anlaşılır, özsel, mutlak), ona maddi açıdan daha hafif bir şekil vermek gerekir: Onu, temsil (din) veya kavrayış (felsefe) unsuru içinde ifade etmek daha iyidir.

Buna karşılık benim inandığım gibi, sanat daha ziyade duyarlılığın, dolayısıyla baştan itibaren ve nihai olarak bedenselleşmiş bir ruhsallığın ifadesiyse (fikrin, Tanrısallığın veya mutlak olanın değil), mükemmellik alanını tamamen korur, bu da tam olarak maddi olmasına bağlıdır (taş, renkler, sesler, kelimeler). Sanat da kuşkusuz din veya felsefe gibi, kendisinin içinde öngörüde bulunabildiği ve kendisini tanıdığı insanlığın bir üretimidir. Ancak, onun indirgenemez maddiliği, hatta dil sanatlarında bile (bir edebi eseri, özellikle bir şiiri tercüme etmek dinsel veya felsefi bir metni tercüme etmekten daha zordur) onun üzerindeki gücünün önemli bir kısmını açıklar –duyguların, zevkin, tanımanın gücü. Din ve felsefe, bedenden farklı olarak zihne hitap ederler. Sanatlar ise ruh olarak daha ziyade bedene hitap eder. Hegel'e göre (din ya da felsefe tarafından) aşılması gereken bu durum onu daha ziyade aşılamaz kılar. Hiçbir dinsel veya felsefi metin Michelangelo'nun "Davut"unun veya Beethoven'ın kuartetlerinin yerini alamaz. Sanatta ilerleme kaydedilmemesi, onun düşüşe mahkûm olduğunu ima etmez. Asla Bach'tan daha iyisini yapamayacağız. Ancak hiçbir şey bazen onun kadar iyi yapmamızı yasaklamaz –bkz. Mozart ya da Beethoven. Sanatta yaratım konusunda aşağı yönlü bir eğilimin olması, en azından nicel bir bakış açısıyla, mevcut sanatı boşluğa mahkûm bırakmaz. Bu yüzden ben çağdaş sanatın *çöküş*ünden ziyade *kriz*inden bahsetmeyi tercih ediyorum; aksi takdirde bu, geleceği mahkûm etmek olacaktır. Bununla birlikte, sorunuz bana "hayalî müze"me dahil etmeyi unuttuğum Yunan heykel sanatını hatırlattı. Hegel, en azından plastik sanatlar açısından bu sanatı her şeyden üste koyar ve bana da aşılmaz gibi görünüyor. Roma'da, birkaç yıl önce Latin heykellerine ayrılmış olan, ismini hatırlamadığım bir müzeye gittim. Tam bir güzellik, güç, gerçekçilik... Ancak başka bir şey daha vardı: Şiirden çok katılık, ruhtan çok madde... Sonra aniden, benden sadece birkaç adım uzakta, gerçekten yüce, zarif ve istisnai ruh-

sallık yüklü bir heykelle karşılaştım. Yaklaştım. Lejandı okudum: "Bir Yunan heykelinin kopyası." Aynı müzede aynı şey yaklaşık on defa başıma geldi: Ön plana çıkmış görünen, neredeyse mucizevi bir güzelliğe sahip tüm heykeller, Yunan heykellerinin taklidiydi! Bu yüzden hayatımda ilk kez Yunanistan'a gittim ve orada gördüğüm heykeller, Roma'da veya Louvre'da hissettiklerimi teyit ettiler; bunu Hegel'in sözleriyle söylememe izin verin: "Görülmüş ve görülecek olan daha güzel bir şey yok." Hiçbir zaman daha iyisini yapamayacağız. Ancak bu, ne heykeltıraşlıktan vazgeçmek ne de abuk subuk şeyler yapmak için bir sebeptir!

Sanat nasıl eskimiş bir şey olur ki? Bunun için artık bedene sahip olmamak ya da ruhtan vazgeçmek gerekir: idealizm veya nihilizm... Hegel ya da kavanozda dışkı! Nostalji veya hiçlik! Şimdiki ve gelecek sanatçıların bize başka bir şey sunmalarını dört gözle bekliyorum.

8

Ahlâk ve Etik

Sizin temel bir fikriniz var: ("Pratik dogmatizmin" birleştirdiği) değerler düzeni ile hakikatler düzenini ("sinik" bir düşüncenin yaptığı gibi) birbirinden ayırmamız gerekir. Değer bir hakikat değildir. Hakikat de bir değer değildir. Onları birlikte düşünmeyi bırakmalıyız. Bu da ahlâkı bilgiye, hatta herhangi bir şeye dayandırmayı yasaklar.

– Bu gerçekten de belirleyici bir noktadır ve çoğu zaman hatalı bir şekilde algılanır. Değer nedir? Bir arzunun nesnesi veya onun mutlaklaştırılmış bağıntısı. Hakikat nedir? Bir bilgi nesnesi ya da onun imkânsız ve varsayılan tamamlanışı. Ama arzu etmek bilmek değildir, bilmek de arzu etmek değildir. Bunlar birlikte gidebilir (bildiğimizi arzulamak, arzuladığımızı bilmek), ama yine de her ikisi birbirinden bağımsız kalmaya devam ederler. Yaşamın ölümden daha iyi olduğunu matematiksel olarak göstermeye ya da bilimsel olarak, örneğin biyolojiyle kanıtlamaya çalışın. Peki, hakikat tutkusunun kanıtlanabileceğine kim inanabilir? Ne bilmek için arzulamak ne de arzu etmek için bilmek yeterlidir. Doğru olan hakikati yansıtmadığı gibi hakikat de doğru olmak zorunda değildir. Hakikat yargılamaz. Hiçbir değer hakikat değildir.

Değerler konusuna gelince, bu bizim ikinci bölümde ele al-

dığımız rölativizmle bağlantılı bir meseledir. En radikal formülasyon Spinoza tarafından verilmiştir. *Ethica*'nın üçüncü kitabında yer alan ifadelerini hatırlatmama izin verin: "Herhangi bir şey için çabalamamız, onu istememiz, arzulamamız, onun iyi olduğunu düşünmemizden kaynaklanmaz; tam tersine bir şeyin iyi olduğuna karar verdiğimiz için onu elde etmek adına çaba sarf eder, onu ister, onu arzularız" –daha aşağıda Spinoza, "iğrendiğimiz şeyi kötü olarak adlandırdığımız gibi" eklemesini de yapar. Arzuyu belirleyen şey arzu nesnesinin içkin değeri değildir; tam tersine, söz konusu amaca değer kazandıran şey arzudur. Montaigne, "Şeylerin ederini ona dair görüşümüz verir" ve "onların değeri, taşıdıkları değil bizim onlara kattığımız bir şeydir" demiştir.

Oysa hepimiz bunun tersini düşünüyoruz. Örneğin arzuladığım ya da güzel olduğunu düşündüğüm bir kadın, gerçekten çok güzel ve arzu edilir değil midir? Gerçekten de benim için, hatta her insan için öyledir (hızlı ilerlemek için bireysel beğenilerin çeşitliliğini, sosyal, tarihsel veya coğrafik değişkenliğini bir kenara bırakıyorum). Ancak nesnel ya da mutlak olarak, onun bizzat kendinde güzel veya arzulanır olduğunu söylemenin anlamı nedir? Ben buna asla akıl erdiremedim ve ayrıca Kant, bu noktada bana hak verir: Beğeni yargısı "bilgiye dayalı bir yargı değildir" diye yazar. Onun "belirleyici ilkesi ancak öznel olabilir." Kant rölativist midir? Kesinlikle hayır; o aşkın özne ve yaratıcı Tanrı düşüncesi nedeniyle estetik konusunda dahi rölativizmden uzaktır. Ama ben ne birine ne de ötekine inanıyorum. Bana ne kalıyor? Herkesin bildiği gibi tüm beğenileri içeren, ancak hiçbirini onaylamayan veya kınamayan doğa... Bir maymun, en güzel kadını değil dişi maymunu tercih edecektir. Onu haksız bulabilir miyiz? Olası uzaylıların estetik beğenileri hakkında ne biliyoruz?

Ahlâk alanında bahis konuları kesinlikle daha ciddidir. İyi'nin ne olduğu konusunda anlaşamıyor olsak da –bundan hâlâ çok uzağız– sık sık ve çok da zorluk çekmeden şu ya da bu vahşet konusunda mutabakata varırız; kimse onu onaylamaz ve neredeyse herkes kınar. Neyin doğru ya da iyi olduğunu ke-

sinlikle bilmiyor olsak da "kötünün ve yanlışın ne olduğunu biliyoruz" derdi Pascal. Örneğin gazetelerimizin verdiği üçüncü sayfa haberleri: tecavüz ve işkence sonrası bir çocuğun öldürülmesi. Bu olayı oybirliğiyle kınamak, gösterilebilecek en hafif tepki olur. Suçlunun pişman olması ya da suç hakkında bilgi sahibi olan duyarlı bir uzaylının bizim korkunç öfkemizi paylaşması mümkündür. Ancak evrensel nefret yine de bir *nefrettir*, derdi Spinoza ve nefret ancak bir özne, özellikle de duyarlı ve arzulu bir özne söz konusuyda mümkündür. Oysa ne doğa ne de hakikat bir öznedir ve her ikisi de duyarlı ya da arzulayan varlıklar değildir. Wittgenstein'ın tüm hakikat önermelerini içerecek "büyük kitabı"[1] veya daha ziyade bir kitap değil de doğanın kendisi söz konusudur: ister *sub specie temporis* (gerçek, oluş) ister *sub specie aeternitatis* şeklinde (hakikat) olsun. Rölativizm ve natüralizm birlikte hareket eder: Yalnızca özne için değerler söz konusudur ve doğa da bir özne değildir; mutlak sadece doğadır ve o da yargılamaz.

Bilmek için de bir öznenin varlığı gerekir diyerek bana itiraz edeceksiniz ve buna katılıyorum. Ancak bir hakikatin hakikat olmak için bilinmeye ihtiyacı yoktur –aksi takdirde ne keşfedilebilir ne de inkâr edilebilirdi; oysa bir değerin değerli olabilmesi için arzulanması gerekir. Hakikat olası bir keşfin nesnesidir: değer ise bir yaratımın (Nietzsche), bir icadın (bkz. Lucretia, adalet üzerine) veya bir hayalin (Spinoza) değeridir. En azından başka türlü düşünemem (bu ikinci bölümde bahsettiğim "*non possumus*"a gönderme yapar). İki öneri ele alalım: "Dünya güneşin etrafında döner"; "Bütün insanlar haklar ve haysiyet açısından eşittir." Her ikisi de insanlık tarihinde geç ortaya çıkmış önermelerdir. Fakat ilki *homo sapiens*'in ortaya çıkmasından önce de bir hakikatti, ikincisi ise –ki bence ne doğru ne de yanlıştır (bir tezden çok önermedir)– insanlar onu düşündükleri, arzuladıkları ve onun için savaştıkları andan itibaren geçerli olmaya başlamıştır. Birincisi ebedidir (dünya ve güneş yok oluncaya kadar doğru olarak kalacaktır), ikincisi tarihseldir. Birincinin hakikat olması için kimseye ihtiyacı yoktur, ikincinin ise ge-

1 *Conférence sur l'éthique*'de belirttiği gibi.

çerli olması için bize ihtiyacı vardır. "Hakikatin taşıyıcıya ihtiyacı yoktur" derdi Frege. Ancak değer öyle değildir.

Descartes, "Hakikat varlıktan ibarettir" derdi ve varlığın, olduğu şey olmak için bize ihtiyacı yoktur. Bu noktada hakikat, her ne kadar göreli bir bilgimiz olsa da mutlak olanla bağlanır. Değerlere hakikatle aynı statüyü vermek için, onların sadece bizim için değil kendilerinde bir varlıkları olduğunu kabul etmek, dolayısıyla Platon tarzı, anlaşılabilir bir dünya ya da mutlak bir özne –ki bu Tanrı olacaktır– vaysaymak gerekir. Ancak bunlara inanmıyorum. Bana göre değer sadece bir idealdir. Oysa ideal denen şey bizim içimizde ve bizim tarafımızdan oluşturulmuştur ve akıldan, bilgiden çok arzu nesnesi ya da imge olarak mevcuttur. Platon'a karşı Epikuros'a katıldığımı söyleyebilirim, Spinoza ile Leibniz'e karşı, Hume ile Kant'a karşı ve Nietzsche ile bir kereliğine Marcel Conche'a karşı. Elbette bu benim haklı olduğumu ispatlamaz, ancak bu konuda aklın karar veremeyeceğini doğrular. Dolayısıyla bu durum, değerler konusunda rölativist olsalar da (Epikuros, Spinoza) olmasalar da (Leibniz, metafiziği "bilimin güvenli yoluna" soktuğunu iddia ettiği ölçüde dogmatik olan Kant) dogmatikleri haksız çıkarır. İyiyi ve kötüyü bilebiliyor olsaydık, eşit derecede makul ve bilgilendirilmiş bireyler arasındaki değerlendirme farklılıklarını nasıl açıklayabilirdik?

Fakat rölativizmle ilgili olarak daha önce yaptığımız bu tartışmayı bırakalım. Değer ile hakikat arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, olası dört pozisyonu ayırt etmeyi öneriyorum. İlk ikisi bu iki kavramı *birleştirir*, fakat zıt bir biçimde: Biri değerin bir hakikat olduğunu ifade eder (iki kere iki dört eder gibi, doğru doğrudur: Ben buna pratik dogmatizm diyorum. Mesela Platon'da). Diğeri ise hakikatin sadece bir değer olduğunu savunur (doğru doğru olduğu için iki kere iki dört eder; dolayısıyla belirli bir bakış açısına göre: Ben buna sofist bilgi diyorum. Mesela Nietzsche'de).

Diğer iki pozisyon, tersine değer ile hakikati *birbirinden ayırır*. Daha iyi bir kelime olmadığı için ben buna sinizm diyorum. Fakat onlar bunu iki farklı şekilde yaparlar: Biri değerin egemenliği altında yapar bunu (iyi, hakikat değildir; ancak bu ne-

denle daha az iyi değildir ve bilgiden daha önemlidir: örneğin Diogenes'deki ahlâki sinizm), diğeri hakikatin egemenliği altında yapar (hakikat iyi değildir, ancak bu nedenle daha az hakiki değildir ve ahlâktan daha önemlidir: Spinoza gibi, hakikate ayrıcalık tanıyarak ya da Machiavelli gibi siyasi anlamda faydaya ayrıcalık tanıyarak sinizmin teorik ya da pragmatik birer versiyonunu sunarlar).

Bu sadece çok kaba bir özettir,[2] ancak önemli bir noktayı vurgular: Konuda birbirleriyle zıtlaştıkları için dogmatizm ve sofizm birbirlerini dışlasa da, karşı olmaktan ziyade birbirlerine koşut olan her iki sinizmle (en azından bahsettiklerini birbirinden ayırma konusunda mutabıktırlar) el ele gidebilirler. Diogenes, Machiavelli ve Spinoza'nın üç farklı noktada haklı olduklarını düşünebiliriz: Diogenes ahlâk konusunda haklıdır, Machiavelli siyaset konusunda ve Spinoza bilgi konusunda... Dolayısıyla *Kapitalizm Ahlâki midir?* kitabımda uzunca tartıştığım düzenlerin ayrımı fikri buradan gelir. Daha önceki *Valeur et vérité* kitabımda da bu konuyu tartıştım. Benim kullandığım anlamıyla sinik, düzenleri ayıran kimsedir: Ne (nesnel hakikati olmayan) değer konusunda ne de (içsel değeri olmayan) hakikat konusunda yanılsamaya düşer, ancak ne birinden ne de ötekinden vazgeçer. Hakikat, yalnızca ona değer veren kişi için geçerlidir, değer ise yalnızca kişi ona boyun eğdiği ölçüde hakikat olarak görünmektedir. Bu yüzden birine değer vermek ve ötekine de boyun eğmek o kadar önemlidir. Hakikatin kendi kendine değer vermesini (o halde Tanrı olacaktır) ya da bizim yerimize ahlâki olmasını bekleyemeyiz.

Ancak temelinde hakikat yoksa, bir hakikati dayanak almıyorsa ahlâktan bahsedebilir miyiz?

– Temel ya da dayanak dediğiniz şey nedir? Ne olmadığını söyleyerek Marcel Conche'la başlayalım:[3] O ne (bir tümdenge-

2 Daha fazla ayrıntı için şu makalelerime bkz. "Le bon, la brute et le militant (morale et politique)", *Une éducation philosophique*, s. 121-141 ve "La volonté cynique (vertu et démocratie)", *Valeur et vérité*, s. 25-53.

3 Bkz. *Le Fondement de la morale*, Mégare, 1982, tıpkıbasım PUF, 1993, Introduction, II, s. 20 vd. (her iki baskıda da sayfa numaraları aynıdır).

limin başlangıç noktası olan) bir ilke, ne (bir hakikati açıklayan) sebep, ne de (bir oluşu mantıklı kılan) kaynaktır. Dayanak, basit bir teorik, olgusal ya da tarihsel başlangıç değildir; ancak bu ilkelerin, bu olguların veya bu tarihin bizde bıraktıklarının *değerini* doğrulayan ve garanti eden şeydir. Ahlâkın temelini tesis etmek onu açıklamak anlamına gelmez; onun geçerliliğini gerekli ve mutlak bir şekilde garanti etmek anlamına gelir: Bu, bizimle mutabık olmayan kişinin *haksız olduğunu ortaya koymamızı* sağlayacak şeydir. Deneyin, görün. "Bir temel dayanak yoksa, bir Nazi'nin Nazi olduğu için haksız olduğunu nasıl ispat edeceğiz?" diye sık sık bana soruluyor. Ben bunun, ispat etmekten ziyade mücadele etme ve galip gelme meselesi olduğunu söylüyorum. "Ama sonra, o da uğruna ölmeye hazır olduğu kendi değerleri (ulus, ırk, düzen, itaat...) adına sizinle mücadele edecektir" diye bir cevapla karşılaşıyorum. Bu, bana hak veren gerçekliğe itiraz etmek anlamına geliyor. Kant'ın okuyucularının (en iyi yorumcularından biri olan Heidegger de dahil olmak üzere) Nazi olması, ahlâk konusunda her türlü sözde *temelin ya da dayanağın* kırılganlığını teyit ediyor. Ve sayısız kahraman da, herhangi bir temele ihtiyaç duymaksızın Nazizme karşı ölümüne mücadele etmiştir.

Ama işin özüne gidelim. Ahlâkın temel dayanağı hakkında konuşabilmek için teorik ya da epistemik düzlemin (hakikatlerin veya bilgilerin düzeni) ve pratik veya emredici düzlemin (değerlerin veya buyrukların düzeni) bir bütün olması ya da en azından başka herhangi bir şeye bağlı olmayan bir noktada, başka bir deyişle nihai mutabakatlarını garanti edecek olan mutlakta bir araya gelmeleri gerekir. Bana öyle geliyor ki bu nokta sadece Tanrı olabilir; o yüzden yoktur ya da varlığı doğrulanamaz. Çünkü Tanrı, tüm insanlık ahlâkı için ancak varlığı *olası* bir temeldir ve *olası* bir temel, olası bir dayanak, dayanak değildir. Bizim ihtiyacımız olan, gerekli ve yeterli bir dayanaktır. Ve mantıksal, metafiziksel, ahlâki ve tarihsel düzlemde, o dayanak Tanrı olamaz.

Mantıksal bir bakış açısından, Hume'un argümanı aslında geçerli olmaya devam ediyor. Tanrı'nın varlığı, hatta onun son-

radan kurulduğunu varsaysak bile, sadece bir olgu olacaktır. Ondan nasıl bir görev devralınabilir? O kendisinde hakikati ve iyiyi mi barındırıyor? Öyle olduğunu varsayalım. Ancak bu eşlik etme, ona inananlar ya da onu kabul edenler için bile, yalnızca fazladan bir olgu daha olacaktır. Neden Tanrı olmayan ben ona teslim olmak zorundayım? Cezalandırılma korkusundan mı? Bir ödül umuduyla mı? Bu durumda artık bir görev söz konusu olmaz, ancak pazarlık olur; artık özgürlük değil, ancak Kant'ın dediği gibi "mekanizma" söz konusu olur; artık erdem değil ancak bencillik söz konusu olur. Aşk için mi? Bu durumda artık görev değil duygusallık söz konusu olacaktır; artık ahlâk değil psikoloji devreye girecektir. İtaat için mi? Bu, tüm mantıksal geçerliliğin varsayılan temelini boşa çıkaracak bir kısır döngü olacaktır (itaatle itaat etmek gerekir).

Metafizik açıdan bakıldığında durum daha iyi değildir ya da aksine daha kötüdür. Tanrı, ancak var olması ve bilinmesi şartıyla ahlâka temel oluşturabilir. Ancak onun varlığı şüphelidir. Ve kabul ediliyor olsa bile, bilinemeyecek varlık olarak kalır. Onu sadece akılla veya vahiy yoluyla bilebiliriz. Oysa akıl onun varlığını ispatlamada başarısız kalır ve vahiy yalnızca ona inananlar için geçerlidir ve varsaydığı inancın temeli olamaz. İman bir erdem veya alışkanlıktır; nasıl bir temel oluşturacak ki? Dahası, Tanrı anlaşılamaz, bilinemez ve sözle anlatılamaz. Gerçek ahlâk O'nun ya da O bile olsa, onun ne olduğunu nasıl bilebiliriz ki? –burada da yine akıl veya vahiy yoluyla olabilir, ki bu da bizi önceki çıkmazlara götürür. Çokeşlilik ahlâki olarak kabul edilebilir mi, edilemez mi? Farklı dinler ve hatta tektanrılı olanlar bile, bu konuda mutabık olmaktan uzaktır. Birinin gerçek din olduğunu varsaysak bile hangisinin haklı olduğuna nasıl karar vereceğiz? Ve fanatikler dışında, Tanrı'nın bu konuda ne düşündüğünü bildiğini kim iddia edebilir? Faizli kredi ahlâki olarak kabul edilebilir mi, edilemez mi? Yahudiler her zaman buna izin verdiler; Hıristiyanlar önce yasakladılar, ancak sonra hoşgörüyle karşıladılar; çoğu Müslüman bunu kınamaya devam ediyor. Tanrı bu konuda ne düşünüyor? Varlığına inansam bile, bu soruyu cevaplayamam.

Örnekleri çoğaltabiliriz. Kadın-erkek eşitliği, dinsel özgürlük, ölüm cezası, kapitalizm, oral seks, alkol tüketimi veya deniz ürünleri, sakal bırakma veya peçe takma konularında Tanrı'nın hükmü ya da Tanrı'nın Yasası nedir? Farklı tektanrılı dinlerin cevaplarının –diğer dinlerden bahsetmiyorum– hem kararsız hem de birbiriyle uyumsuz olduğunu kabul edelim. Aralarındaki geleneksel mutabakat noktalarına gelince (örneğin eşcinsellik veya ötenaziyi yasaklama), en azından diyebiliriz ki çağdaşlarımız, hatta inananlar bile onları tamamen kabul etme konusunda zorlanmaktadırlar. Kısacası Tanrı yalnızca – yine de!– ona inananlar için (bu nedenle dayanak şarta bağlı ya da döngüseldir, bu da onun gerçek bir dayanak ya da temel olmasını engeller) ve sadece yasalarını ya da iradesini kesin olarak bildiğimiz ölçüde (bu da tecrübe tarafından reddedilmiştir) güvenilir bir temel oluşturabilir. Neden "yine de"? Çünkü Tanrı'nın yasası, bilindiği varsayılsa bile, önce ahlâklı olmak koşuluyla geçerli, hatta ilahî olarak kabul edilir. Bu ahlâka üçüncü bakış açısıdır. Kant, bu konuda aşılmazdır. Bir buyruk Tanrı'dan geldiği için ahlâki değildir (çünkü o zaman İbrahim'in İshak'ı boğazlaması ahlâka uygun olabilirdi); buyruk ahlâki olduğu için onun Tanrı'dan geldiğini düşünürüz. Kant şöyle yazar: "İncil'deki azizler bile, kabul edilmeden önce, ahlâki mükemmellik idealimizle karşılaştırılmalıdır." Bu, Aydınlanma, laiklik ve modernite ruhudur; bunlardan vazgeçmek söz konusu değildir. Ahlâkın temeli din değildir; bazılarına göre, dini öngören veya meşrulaştıran, ahlâktır. Şayet Tanrı ahlâkın temeli olsaydı, artık ahlâk diye bir şey olmaz, sadece dindarlar olurdu.

Son olarak, tarihsel bir bakış açısıyla, ahlâk için dinsel bir temel fikri, bugün ülkelerimizde sosyal olarak geçersiz olurdu. Zira bugün dünyada diğerlerinden daha az erdemli olmayan çok fazla farklı dinden, çok fazla ateist ya da agnostik insanlar mevcut. Tanrı sosyal olarak ölmüştür. Ortak değerleri nasıl onun üzerine kurabiliriz? Teolojik politikanın sonu teolojik ahlâkın da sonudur: Toplumsal düzen ve dinsel düzen bizim için bir olmaktan çıkmıştır; siyaset ve ruhsallık bundan

böyle ayrıdır ve ahlâkı ne birinin ne de diğerinin üzerine kurmak mümkündür. Max Weber'in dediği gibi dünyanın *büyüsü bozulmuştur* ve onunla birlikte bizim de...

Peki nihilizmden nasıl kaçınacağız?

– Buna yönelik girişimler, tarihsel olarak, tabii ki özellikle 18. yüzyılda Akıl ve Doğa gibi, 19. yüzyılda Hayat gibi, 19. ve 20. yüzyıllarda Bilim, Tarih ya da Özgürlük gibi alternatif tanrılar aramak şeklinde oldu. Fakat bu ikame tanrılar, hakikat ile iyiyi, varlık ile olması-gereken'i, gerçeklik ile değeri, her halükârda bizi tatmin edecek şekilde birleştirmeyi başaramadılar.

Akıl? Hume aklın hiçbir zaman "eylem için bir neden" olmadığını göstermiştir ve ben buna katılıyorum. Kaldı ki böyle bir temel dayanak, ancak akıl kadar değerli olacaktır. Oysa aklın değeri rasyonel olarak belirlenemez. Akıl için ve akıl aracılığıyla bir temel dayanak oluşturulabilir elbette, ancak bu aklın kendi kendisinin dayanağı ya da temeli olmasına engeldir. Kaldı ki, mümkün olduğunu varsaysak bile, bir görüşün hakikat ile iyi arasındaki, varlık ile ideal arasındaki boşluğu nasıl doldurabileceğini göremiyoruz. Temel olsa da olmasa da Hume'un argümanı uygun olmaya devam etmektedir: Mantıksal olarak geçerli bir akıl yürümeyle, asla *varolan*dan *ideal olan*'a geçilemez. Başka bir bakış açısıyla, Bergson'un teyit ettiği husus da budur. Ahlâki hayatın akılcı olması gerekir, bu gayet açıktır, "fakat ahlâki davranışın rasyonel niteliğini tespit etmemizden hareketle, ahlâkın kökeninin ya da temelinin saf akla dayandığı görüşüne varılamaz." Hiçbir şey, aklın anlayabildiği şeyin (rasyonel olanın), onun kaynağı ya da temeli olduğunu kanıtlamaz. Bergson, ahlâkı akla dayandırmayı istemek ve hatta kısaca *herhangi bir şeye dayandırmayı* istemek, onu "mantığa saygı üzerine temellendirmeyi istemektir" diye yazar. Ama neden mantığa saygı duymalıyız? Rasyonel olmak için mi? Ben her halükârda rasyonelim (bencillik de bu şekilde açıklanır ve cömertlikten daha kolay açıklanır). Rasyonel olmak için mi? Ama eğer ben rasyonel değilsem bunun benim için ne önemi olabilir? Ahlâkı akıl üzerine temellendirmeyi iddia etmek, onu temellendiri-

lemeyecek bir şey üzerine temellendirmek demektir. Tekrarlayalım, sadece akıl bir temellendirme yapabilir ve ahlâken, yalnızca aklı aşan nedenlerle kendini dayatır. "Makul ol" buyruğu, bir buyruk olduğu sürece, aklın kendisinden kaynaklanamaz: Spinoza'da da görüldüğü gibi, bu buyruk ancak ve ancak akla duyulan arzu nedeniyle bir değere sahiptir ve akıl kuşkusuz bunu anlayabilir ve yönlendirebilir, ancak tek başına ortaya çıkaramaz veya kuramaz. Dahası, böyle bir temel sadece imkânsız değil, aynı zamanda boşunadır. Dürüst adamın buna ihtiyacı da yoktur, bir alçağı ise hiç ilgilendirmez. Bir kadına tecavüz eden kişi için, çelişmeme ilkesini ihlal etmesinin ya da etmemesinin ne önemi olabilir ki?

Bana tecavüzcülerin nadir olduğunu söyleyeceksiniz. Evet, ancak dürüst insanlar arasında bile, ahlâki farklılıkların akıl aracılığıyla bir şekilde çözüldüğünü, ne de her iki taraf kabul etse bile bir dayanak sayesinde yok olduğunu asla görmedim. Örneğin Kant, ölüm cezasına taraftardı. Kantçıların çoğu bugün buna karşı. Onlar Kant'tan daha mı zeki? Kant'tan daha mı fazla Kantçılar? Bundan şüpheliyim. Sadece aynı çağda yaşamıyorlar. Değişen, âdetler ve duygulardır, asla akıl değil. Farklılaşmaları son derecede rasyoneldir (tarihsel olarak açıklanabilir) ve aralarındaki anlaşmazlıkları aklın çözmesini yasaklayan şey de budur.

Ahlâki farklılıklarımızdan bazılarını değerlendirelim; örneğin kürtaj, ötenazi, eşcinsellik, fahişelik, kapitalizm, dine küfür, intihar ya da boğa güreşleri... Bu konularda birbiriyle çatışan pozisyonların farklı nedenleri (tarihsel, sosyolojik, psikolojik) ve önerileri vardır (çoğu zaman yerinde ve iyi niyetli argümanlar). Fakat akıl, bu alanlarda çatışanları, hem kendi adına hem de onların kabul edecekleri bir temel üzerinde olsa bile uzlaştıramaz. Marcel Conche'un tüm öğrencileri gibi tüm Kantçılar da kürtaj ya da ötenazi konusunda birbirleriyle mutabık olmaktan oldukça uzak. Çatışma olmayan konularda ise, onlarla ilgili mutabakatımız hangi açıdan bir temelden kaynaklanır? Cömertliğin bencillikten daha iyi olduğunu filozofların çoğu savunurlar. Ancak buna ikna olmamız için onları okuma-

mız gerekmez, dahası onların da aralarında mutabakata varmaları için bir temele ihtiyaçları yoktur; aksine bu temel konusunda çoğu zaman ihtilafa düşerler. Bu, felsefenin ahlâk konusunda faydasız olduğu anlamına gelmez (inandığı veya istediği bir konuda düşünmek iyidir), ancak bu faydalılık asla bir temelden kaynaklanmaz. "Ahlâkın Mont Blanc'dan daha yüksek bir yere kurulması gerekmiyor" derdi Lévy-Bruhl. Bu, gerçekliğin ağırlığını dikkate almaktır. Ve gerçekliği temellendirmeyi istemekten daha nafile ne olabilir? Mümkün olduğunda onu anlamak ve bizi şaşırttığında ya da bizi yaraladığında onu dönüştürmek daha iyidir.

Tarihsel olarak ön plana çıkan muhtemel diğer dayanaklardan bahsettiniz: Doğa, Yaşam, Bilim, Tarih, Özgürlük...

– Doğa ile başlayalım. O gerçekliğin tümüdür. Onu herhangi bir şeye tabi kılabilir miyiz? O kendi kendini yargılayamaz ya da herhangi bir yargının teminatı olamaz. Spinoza'nın *Deus sive Natura* (Tanrı, yani Doğa) önermesini düşünelim. Bu önerme büyük infial yaratmış olsa da, bu sayede çağdaş düşünürler Spinoza'ya göre doğanın ahlâka sahip olmadığını iyi anlamışlardır. O varoluş düzenindendir, ideal düzende değil... Bilim insanlarımızın bildiği ya da bizim deneyimlediğimiz şekliyle günümüzde doğa hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz. Kafelerde bazen, eşcinselliğin doğal olup olmadığı, hayvanlarda da görülüp görülmediği, doğuştan mı yoksa sonradan mı olduğu gibi konular tartışılır. Sorun, kuramsal bakış açısından yararsız değildir, ancak buradan hareketle şu ya da bu cinsel pratiği yargılamak – haklı çıkarmak ya da kınamak şeklinde– yanlıştır. Eşcinselliğin "doğal" olup olmaması, onun değeri hakkında hiçbir şey söylemez. Büyük olasılıkla, tabii ki burada da doğa ve kültür birbirine karıştırılır. Ayrıca heteroseksüelliğin eşcinselliğe göre "daha doğal" olması neyi kanıtlar ki? Bazen ya da çoğu kez bizim de hayvanlar gibi davranmamız muhtemeldir (zira biz de hayvanız), ancak bunda ahlâkın zirvesini görmek gene de paradoksaldır! "Doğal olduğu için ahlâkidir" veya "doğal olmadığı için ahlâka aykırıdır" şeklinde düşünmek, kendimizi hayvani bir ah-

lâkla değerlendirmek anlamına gelir. Buna karşılık, doğal olanın tamamının ahlâkın dışında olduğunu düşünmek de gerçekdışı bir tutum benimsemek ya da kendimizi imkânsız veya yanıltıcı bir varoluşa hapsetmek anlamına gelecektir.

Hayat? Burada haklı olan Nietzsche'dir. Hayat parçalar, hayat öldürür. Hayat temelde ahlâka aykırıdır ya da daha doğrusu ahlâkdışıdır. Görmezden geldiği bir ahlâkı onun üzerine nasıl kurabiliriz ki?

Bilimler? Büyük matematikçi Henri Poincaré, bilimlerin sadece "bildirme niteliğinde" konuştuklarını, asla emir kipinde konuşmadıklarını tespit etmiştir. En iyi durumda, varolanı, sıklıkla olması muhtemel olanı söylerler, olması gerekeni değil. Örneğin insanlığın kalıtsal mirasını ileten gamet hücrelerini genetik olarak değiştirmeye ahlâken hakkımız var mıdır? Biyoloji buna cevap vermez ve asla cevap vermeyecektir. Bu konu onun sorunu değildir. Bunu sorgulamaz bile... Ve bu, bütün bilimler için doğrudur. Fizik, nükleer santrallerin ve atom bombalarının gerekli olup olmadığını, hangi koşullar altında ahlâki olarak bunları kullanma hakkımız olup olmadığını söylemez. Bilimselciliğin başarısız olduğu yer burasıdır ve bilim insanlarının bu konuda artık fazla yanılsama içinde olmadığını fark ediyoruz. Bilimlerin bazen anlamaya yardımcı olduğunu biliyorlar, ancak asla yargılamaya değil. Ve en kötü ihtimale karşı bile, bilim asla bir teminat sunmuyor.

Tarih? Hegel'in veya Marx'ın bazı öğrencilerinde görülen bir tür tarih dini, sonu olmayan bir süreci "nihai amaç" kavramlarıyla açıklamak ve yargılamak iddiasında olan bir erekçiliğe düşer –bu da sonucun sebeple, yönün anlam ya da değerle karıştırılması anlamına gelir. Marx'ın haklı olduğunu kabul etsek ve komünizm tarihin sonu olsa bile, bu komünizmin değeri hakkında ne söyleyebilir? Bu süreci hızlandırmak, mümkün olan en kısa sürede bu kaçınılmaz sona ulaşmak için neden harekete geçmeliyiz? Tüm hayat zorunlu olarak ölüme doğru yol alır: Bu, mümkün olan en kısa sürede ölmek, başka bir deyişle intihar etmek için geçerli bir sebep midir? Tarih, Tanrı değildir. Neden ona itaat etmeliyiz?

Özgürlüğe gelince, mutlak olsa bile, ki ben buna inanmıyorum, kendine dayatılan bir şeyi o nasıl kurabilir ki? Hiç şüphesiz Sartre'ın kendi ahlâk anlayışını asla kaleme dökmemiş olması şaşırtıcı değildir. *Varlık ve Hiçlik* kitabında şu soruyu sorar: "Özgürlüğün kendisini bir değer ya da tüm değerlerin kaynağı olarak alması mümkün müdür?" Kuşkusuz bu mümkündür, ancak buna neden ihtiyaç olsun? Descartes'ın tanrısı gibi değerleri yaratan özgürlük ise (Sartre'ın "Kartezyen özgürlük" üzerine "Situations I" başlıklı güzel bir makalesinde bulunan bir karşılaştırmadır) neden başka bir şeyi değil de bunu yaratır? Şayet ben tamamen özgürsem, "otantik" olarak bencilliği cömertliğe, nezaketi şiddete, merhameti zulme tercihten beni ne engeller? Ve hangimiz şimdiye kadar bir değer *yarattığını* iddia etmiştir?

Yine de Nietzsche'nin formülünden bahsediyordunuz: "Değerlendirmek, yaratmaktır."

– Fakat bu toplumsal, tarihsel ve kolektif bir yaratımdır, bireysel bir karar değildir. Gereklilikten kaynaklanır (doğanın, tarihin gereklerinden), özgürlükten değil. Rölativizm ne bir kararcılık ne de öznelciliktir. Normlar bizden önce gelir. Peki doğada? Asla (ne doğal hukuka ne de doğuştan gelen ahlâka inanıyorum). Ancak kültürde, tarihte –Freud'un dediği gibi "medeniyetin geçmişi"nde evet ve bu tam da medeniyetin kendisidir.

Hedonistler gibi ahlâkı haz üzerine veya faydacılar gibi çok sayıda insanın mutluluğu üzerine kurmanız beklenebilirdi.

– Herkes gibi ben de hazdan yanayım; ancak benim onda ahlâk için bir dayanak görmemi yasaklayan tam da budur. Epikuros'un gördüğü ve Freud'un teyit ettiği gibi tüm eylemler ondan kaynaklanıyorsa, öyleyse haz bir eylemin diğerine üstünlüğünü nasıl kurabilir? Michel Onfray sıklıkla Chamfort'un şu güzel formülünü dile getirir: "Ne kendine ne de kimseye zarar vermeden hazzın tadını çıkar ve başkalarının da haz almasını sağla, işte bence bütün ahlâk budur." Pratikte ve ana hatlarda mutabıkım. Ayrıntılara daha yakından bakmamız gere-

kir. Kimseye zarar vermeyen, hatta herkesi mutlu eden bir eylem, ahlâki açıdan değersiz, hatta kınanılacak türden bir eylem dahi olabilir. Örneğin kibirle söylenen bir yalan: Hayalî bir başarınızla övünüyorsunuz. Bu size de sizi dinleyene de haz verebilir ve nihayetinde kimseye zarar vermez. Bunun yine de ahlâken kötü olmasını değiştirmez. Her şeyden önce, bir kişinin kendi zevkini bazen başkasının zevki için feda etmesi görevinin haz üzerine nasıl kurulabileceğini bilemiyorum. Chamfort kadar hedonist olan Sade, bundan karşıt sonuçlar çıkarmıştır. Aralarında karar vermek için hazzın nasıl yeterli gelebileceğini anlayamıyorum.

Bu aynı zamanda ve daha genel olarak faydacılığın sınırıdır; ki Guyau bunun kendi tarzınca Epikurosçu hedonizmin devamı olduğunu görmüştür. Bir eylemin değerini, en çok sayıda kişinin mutluluğuna katkısıyla değerlendirme metodu, çoğu zaman uygun ve bazen de en iyisidir. Ancak neden bu ilkeye uygun davranmak zorunda olayım? En çok sayıda kişinin mutluluğu için faydalı olduğundan mı? Bu kendini bir kısır döngüye hapsetmek anlamına gelir. Dahası, bir adaletsizliğin –örneğin masum bir kişiyi suçlamak– bazen en çok sayıda insanın mutluluğu için faydalı olması, ihtimal dışı değildir. Böyle bir durumda bu suçlama haksız olmayacak mıdır? Ahlâki açıdan kabul edilebilir mi olacaktır? Ben aksini düşünüyorum. Faydacılık, genellikle diğerlerinden daha aydınlatıcı ve daha etkin büyük bir doktrindir. Ancak burada bir temel olmaktan ziyade bir araç veya karar almaya bir yardımcıdır.

Ahlâkı Apel veya Habermas gibi iletişim üzerine veya Marcel Conche gibi diyalog üzerine kurmaya girişebiliriz.

– Birinde ya da diğerinde, temellendirilecek şeyi baştan koyarsak daha kolay yapılabilir. "Evrensel olan dışında, hiçbir şeyi önceden varsayamayız" diye cesurca yazıyordu Marcel Conche, *Fondement de la morale* [Ahlâkın Temeli] kitabının başlarında. Peki, evrensele neden boyun eğmem gerekiyor? Diyalog, bütün insanların hakikat önünde hukuken eşit olmasını varsaydığı için mi? Ben buna ikna olmaktan oldukça uzağım (şa-

yet Tanrı benimle diyalog kurmayı kabul etseydi ya da ben bir maymunla diyalog kurmayı başarabilseydim bu beni hangi açıdan onlarla hukuken eşit kılacaktı?), ancak yine de bu böyle olsaydı, bir *varsayımın* hangi açıdan bir *yükümlülük* tesis edebileceğini bilemiyorum. Kendisiyle çelişmeyi reddetmesiyle mi? Fakat bu ret akla uygun bir şekilde yaşama iradesini gerektirir, dolayısıyla onu kuramaz. Hukuk önünde eşitlik için de aynı şey geçerlidir: Bu bir diyalog biçiminde öngörülmüşse, onu ahlâkta da bulmak şaşırtıcı değildir. Ancak bu durumda kurulan şey ahlâk değildir, en başından beri ahlâkileştirdiğimiz şey, diyalogtur. Ben bundan mutluluk duyuyorum, ancak erdemli bile olsa temellendirmede bir çerçeve olarak onu alamıyorum.

Apel veya Habermas'ta görüldüğü şekliyle iletişim etiği veya daha doğrusu ahlâkın iletişimsel temeli bana aynı zayıf yönlerden muzdarip görünüyor. Ernst Tugendhat *Conférences sur l'éthique*'de [Etik Üzerine Konferanslar] bunu çok iyi gösteriyor: "Gerçek tartışma" ya da "ideal konuşma durumu"nda, akılcılık (evrensel) gerekliliğini ve herkesin hukuken eşitliğini baştan varsaydığımızda, öngördüğümüz ahlâkı bulmamız şaşırtıcı değildir. Bu eşitliği ve bu gerekliliği baştan varsaymamamız durumunda bunları hayata geçirmek için hiçbir tartışma yeterli olmayacaktır.

Ayrıca *hukuk önünde* eşitlikten kastımız nedir? Tespit edilmekten ziyade beyan edilen veya karara bağlanan, bilinmekten ziyade tez olarak öne sürülen ve nihayet ortaya konmaktan ziyade arzu edilen bir şeydir belki... Bu nedenle, çoğul kipinde *haklar açısından* bir eşitlikten bahsetmek daha iyidir; bu da söz konusu eşitliğin daima politika yoluyla fethedilecek veya savunulacak bir şey olduğunu ima eder ve hiçbir temel ona yeterli olamayacak ya da yerini alamayacaktır. Burada eylem temel dayanaktan daha önemlidir. İrade akıldan daha önemlidir. Siyaset ahlâktan daha önemlidir. Tüm insanların haklar ve haysiyet açısından eşit olması, diyalog veya iletişimin önkoşulu (çünkü Yunanlar o dönemde bunun farkına varmışlardı) olmaktan ziyade genel olarak Aydınlanma'nın ve özellikle de Fransız Devrimi'nin tarihsel olarak belirlenmiş bir mük-

tesebatıdır –ki bunu Marcel Conche da kabul eder. İnsan hakları, parlamentolarımızın kabul ettiği deklarasyonlardan gelir; bir gerçekliğin ortaya konuşu değildir –oybirliğinden kaynağını alır, bilgiden değil.

Kısacası akıl, yaşam, bilim, doğa, tarih, özgürlük, haz, fayda, diyalog veya iletişim, ölen ya da başarısız olan bir Tann'nın yerini alamaz. Artık bizim için toplumsal olarak mevcut veya inanılır bir temel dayanak yoktur. O kadar ki şimdi mutlak boşlukta, hem teorik (artık mutlak kesinlikler yoktur) hem de pratik açıdan (artık mutlak değerler yoktur) yaşamak zorundayız. Bu durum adeta iki doruk noktası –bilgi ve ahlâk– arasında bir uçurum yaratır; her biri artık kendinin ve ötekinin kırılganlığını ve onları birbirinden ayıran boşluğu bilmektedir. Doğru olan iyi olan değildir; iyi olan da doğru olan değildir. Ve kimse birini veya diğerini kesinlikle elinde bulundurduğunu iddia edemez. Teorik veya epistemik düzenle (hakikat, bilgi) ve pratik ya da normatif düzen arasında (değer, irade), bundan böyle içinde yaşamamız gereken bir boşluk açılmıştır. Bundan rahatsız olmak, korkmak gerekir mi? Öyle olduğunu düşünmüyorum. Dinsel bile olsa Mutlak'ın geri dönüşünü istemek mi? Nihilizme yuvarlanmak mı? Ne biri ne de diğeri... Ahlâktan vazgeçmek mi? Asla. Mutlak temel olmadan –yani temelsiz olarak– mutlak bir ahlâktan bahsedemeyebiliriz, fakat göreci olmak, daha önce de belirttiğim gibi, hiçlikten iyidir. Matematikçilerimize bakalım: Matematiği bir temele dayandırmaya çalışmaktan vazgeçmelerinden bu yana uzun zaman geçti. Bu onların matematik yapmasını asla engellemiyor, tam tersine! Ahlâk, gerçek olan her şey gibi, şartlandırılmış, belirlenmiş ve tarihseldir: Belirli bir tarih ve belirli bir çevre uyarınca, yalnızca göreli olarak vardır. Bu onun varlığını açıklar, onu yürürlükten kaldırmaz. Bir çocuk suya düşüyor ve yardım istiyor, onu kurtarmak için güvenilir bir temel mi bekleyeceksiniz?

Ama yine de soruma geri dönüyorum: Gerçekte hiçbiri kurulmamışsa o zaman hangi ahlâktan bahsedeceğiz? Hangi değerler adına yargılayacak ve harekete geçeceğiz?

– Bu, konferanslarımı takip eden tartışmalar sırasında sıklıkla sorulan bir sorudur. Daima şu şekilde cevap veririm: "Edindiğiniz veya icat ettiğiniz değerler adına..." Ardından şunu eklerim: "Bir değer icat edenler ellerini kaldırsın..." Hayal edebileceğiniz gibi hiç el kalkmaz. Değerler biliniyor: Onları kurmak ya da yenilerini icat etmekten ziyade edindiğimiz değerlere sadık kalma ve dolayısıyla onları iletme yükümlülüğü söz konusudur. Bu değerler ebedi değildir, tarihleri vardır ve bunlar kuşkusuz binlerce yıl içinde kademeli olarak ortaya çıkmışlardır; çoğu zaman çok yavaş olsa da evrimleşmeyi bırakmazlar. Fakat eğitimle aktarılan bu tarih bizim şimdimizin bir parçasıdır. Bizi oluşturur ve bizi zorlar (veya bize daha ziyade bir yükümlülük hissi verir). Cömertliğin bencillikten daha iyi olduğunu, dürüstlüğün yalandan daha iyi olduğunu, cesaretin korkaklıktan daha iyi olduğunu, nezaketin şiddetten daha iyi olduğunu, merhametin zulümden daha iyi olduğunu, sevginin nefretten daha iyi olduğunu düşünmek için bir temele mi ihtiyacınız var? Ve bunun tersini iddia eden tek bir uygarlık biliyor musunuz?

Elbette hayır. Ancak bu, sizin rölativizminize bir darbedir!

– Mutlak veya metafiziksel olarak hayır: Ahlâk, insanlık ve onun tarihiyle ilgilidir. Ancak pratikte evet, haklısınız. Benim rölativizmimin, göreciliğimin kendinde göreli hale geldiğini söyleyebilirim ve ben bu konuda mutluyum. Ahlâk hem *kesinlikle göreli* (sadece insanlık için ve tarihinin bir döneminde vardır; mutlak, sonsuz ya da kendiliğinden değil) hem de *nispeten mutlaktır* (hukuken herkes için geçerli olduğuna dair bir fikrimiz vardır ve bunun gerçekten bütün uygarlıklarda bir şekilde yaygınlaşma eğiliminde olduğunu tespit ediyoruz). Ne ala! İnsanlığın hukukta evrenselleşebilen bir ahlâk yaratması binlerce yıl aldı. Onu gittikçe daha fazla evrensel hale getirmek bize düşüyor. Bugün insan hakları dediğimiz şey, ahlâki açıdan insanlığın ödevidir. Ancak hikâye en azından çok önceden, MÖ 6. yüzyıldan itibaren (Jaspers'e göre "eksensel çağ") ve muhtemelen çok daha erken başladı. Büyük medeniyetlerin çoğu,

çoğunlukla önemli ahlâki farklılıkları ne olursa olsun (örneğin cinsel etik, kadının statüsü veya Tanrı'ya yönelik iddia edilen ödevler gibi), eğilim olarak dünyanın dört bir köşesinde – farklı isimler altında ve kuşkusuz farklı biçimlerde– bulunan az ya da çok miktarda ortak veya komşu değerlere doğru yönelmiş durumdadır. Rousseau'nun Montaigne'e karşı çıktığı ve en azından kısmen haklı olduğu konu budur. Bu yakınlaşma eğilimi tesadüf değildir. Kendi içinde karşıt değerleri öne çıkarmayı seçmiş bir toplum düşünün; örneğin bencillik, yalancılık, korkaklık, şiddet, zulüm, cinayet, hırsızlık, nefret... Bu toplumun gelişme şansı yoktur; bu değerleri gezegen ölçeğinde genişletme şansı da çok azdır: Bu toplum kendi kendini yok etmeye mahkûmdur. Bütün büyük medeniyetlerin, devam etmesine ve genişlemesine izin veren bir dizi ortak veya yakınsak değer üzerinde anlaşmaya varmaları şaşırtıcı değildir. Hangi değerler? Birbirimize çok fazla zarar vermeden birlikte yaşamamıza izin veren değerler...

Bir nevi Darwinci bir ahlâk açıklaması...

– Tamamen! Ahlâk gerçeğin bir parçasıdır. Bu nedenle, temeli olmadığı zaman, en azından nedenlere sahip olmalıdır. O ebedi değildir. Bu nedenle bir veya birkaç kökeni olmalıdır. Ben hepsi kısmi, hepsi hazır ve nazır, hepsi göreli beş temel köken görüyorum: yaşam, toplum, eğitim, akıl, nihayet duygusal yaşam, özellikle de merhamet ya da sevgi. Mutlak olarak kurulmasa da, ahlâk gene de biyolojik, sosyal, kültürel, rasyonel ve duygusal olarak açıklanabilir. Bu farklı noktaları biraz netleştirmeye çalışalım.

Bu nedenlerden birincisi gerçekten ilham kaynağını Darwin'den alır. Yalnızca canlı bir varlık, büyük olasılıkla hayatta kalmasına, bu durumda türün korunmasına yarayacak ahlâka sahip olmalıdır. Cinayet ve ensestle ilgili yasaklar, onlara izin veren bir insan grubunun, yeterince hızlı bir şekilde biyolojik açıdan önemli sorunlarla karşılaşmasıyla muhtemelen ilişkisiz değildir. Daha genel olarak ahlâk seçici bir avantaj sağlayabilir: bazen kendisine karşı dönme pahasına (Patrick

Tort'un "ters etki" dediği şey) doğal seçilimle "seçilmiş" olmak. Ben buna Darwin'e göre ahlâk diyorum: Bu açıdan bakıldığında doğrudan veya dolaylı olarak türün yararına olan, ahlâki açıdan iyidir.

Ancak sorun, sıklıkla inanıldığından daha karmaşıktır. Camus veya Bergson'da olduğu gibi Kant ve Dostoyevski'de de rastlanan bir soru vardır: "Tamamen yok olmaya mahkûm olan insanlığı kurtarmak için bir çocuğa işkence yapmak gerekse bunu yapmak gerekir mi?" Kant gayet güzel bir şekilde böyle bir feda karşılığında hayatta kalacak olan insanlığın, hayatta kalmayı hak etmediğini yazar. Ve eğer hayat yüce bir değer olsaydı, ne uğruna feda edilebilirdi veya kendini feda edebilir miydi? Ve ne değer ifade ederdi? Biyolojiden ve vitalizmden uzak duralım. Eski kültlerin az ya da çok vitalist paganizmine karşı Yahudi tektanrıcılığının dersini unutmayalım. Hayatı putlaştırmayalım! Nietzsche, ahlâkın hayatla zıtlığını net olarak görmüştür, fakat onu bunun için suçlamak yanlıştır. Şayet hayat her şey olsaydı ahlâka ihtiyacımız olmazdı; biyoloji yeterli olurdu. Şayet hayat yüce değer olsaydı değerlere ihtiyacımız olmazdı.

Aynı şey toplum için de geçerlidir. Onun da ahlâkın kökenlerinden biri olduğu açıktır. Ahlâk, bu açıdan, bir toplumun iç ahengini, hayatta kalmasını ve mümkünse refahını sağlayan şeydir. Benim Durkheimcı ahlâk dediğim budur. Ancak ahlâkın toplumsal kökeni bir temel olarak değer ifade etmez; toplum tapıncına yani totaliterliğe ya da popülizme, Simone Weil'in Platon'dan sonra "büyük hayvan" diye adlandırdığı, diğer bir deyişle sadece kitle, sosyal beden, kalabalık, çokluk olarak toplum kültüne sürüklenmedikçe... Toplum, ahlâkın temelini veya hatta biricik kökenini oluştursaydı, toplumsal açıdan yararlı olan her şey ahlâki açıdan da iyi olurdu: Kârlılık hesabı vicdanın yerini alırdı. Ahlâkın böyle bir toplumda hayatta kalamayacağını biliyoruz.

Üçüncü kaynak eğitimdir. Ben buna Freud'a göre ahlâk derim: Üstbenlik, dolayısıyla "ebeveyn yasaklarının içselleştirilmesi", "medeniyetin geçmişi" ("türün geçmişi"), kısacası can-

lı tutulması ve iletilmesi gereken kültürel miras... Bu aynı zamanda Montaigne'e göre de ahlâktır: "Bizim doğadan kaynağını aldığını söylediğimiz vicdan kuralları aslında gelenekten doğar: Etrafınca kabul edilmiş ve onaylanmış âdet ve görüşlere içsel hürmeti olan her kişi, vicdan azabı çekmeksizin onlara tabi olamaz, onlan alkışlamaksızın uygulayamaz." Eğitim, bilinçli olarak iletilen, düşünülen, bazen de eleştirilen (ancak diğer gelenekler adına ya da kendileri adına) bir dizi gelenek değilse nedir peki o zaman? Hakikat ancak cehalet veya sahtekârlık karşısında tercih edilirse geçerlidir –bu gerçeklikte değil gelenekte gerçekleşir. Bu yüzden çocuklarımızı bir eğitimden geçiriyoruz ve aksi takdirde ahlâk diye bir şeyden bahsedemeyiz.

Dördüncü kaynak akıldır. Ben buna Kant'a göre ahlâk derim: Öznel ilke, çelişkisiz biçimde evrenselleştirilebilirse eylem "ahlâki" olarak adlandırılır. Kant bu noktada haklıdır ve herkesin hissettiğini kendi tarzında tekrar etmektedir. Ahlâklı davranmak, aşağı yukarı her zaman kendini başkalarının yerine koymaktır. "Evrensel olarak tek başına..." derdi Alain. Ama yine de temel olarak ya da yeterli bir norm olarak geçerli olamaz. Kant'ın örneğini alalım: "Yalan söylememelisin." Yalan evrenselleştirilemez diye açıklar Kant; zira böyle bir durumda kimse kimseye inanmayacak ve yalanın kendisi imkânsızlaşacaktır. Eğer herkes yalan söylerse artık yalan söylemek mümkün olmaz. Ancak bu, Kant'ın düşüncesine bakılmaksızın, *asla* yalan söylenmemesi gerektiğini ispatlamaz. Burada Benjamin Constant haklıdır: Bazı durumlarda yalan söyleme hakkına sahip olunabilir (örneğin ölmekte olan bir kişiye) ve hatta yalan söylenmesi gerekebilir (örneğin bir katil, öldürmek istediği kişinin saklandığı yeri size sorduğunda veya mahallemizde Yahudilerin bulunup bulunmadığını soran Gestapo'ya...). Akıl bizi evrensel olana açar; o kendi başına onu mutlak olarak yönetemez. Akıl ahlâk için gerekli bir şarttır, ancak asla ne tek ne de yeterli şarttır.

Son kaynak duygusal yaşamdır, özellikle sevgi veya merhamet. Ben buna memnuniyetle İsa'ya veya Buda'ya göre ahlâk diyebilirim. Hatta size bir itirafta bulunabilirim. Yapmam gereke-

ni bilmek için eylemimin özünün evrenselleştirilebilir olup olmadığını (bu ölçüt pratikte pek uygulanabilir görünmüyor), ne de istisnalar dışında türün, toplumun veya medeniyetin yararının ne olduğunu kendi kendime sormam. Benim daha basit bir ölçütüm var: Eğer sadece sevgi veya merhametle davransaydım ne yapardım diye kendi kendime sorarım. Cevap genellikle korkutucu bir şekilde açıktır: Çoğunlukla ne yapmam gerektiğini ve neyi yapabileceğimi ya da buna muktedir olmak için istemenin yeterli olduğunu ve yine de bunu istemeyeceğimi bilirim.

O halde sevgi olası bir temel olabilir mi? Hayır, o yalnızca seven kişi için bir değer ifade eder. Şayet siz sevgiyi sevmiyorsanız, eğer zulmü (Sade), gücü (Nietzsche) veya ataraksiyi (Pyrrhon) tercih ediyorsanız, size haksız olduğunuzu gösteremem. Sevgi diğerlerinden daha mutlak değildir. Onu sevmemizi sağlayan onun kendi değeri değildir; bunun nedeni, onu sevdiğimiz için en azından bizim için değerli olmasıdır. Neden onu seviyoruz? Çünkü biz küçükken onun içine düştük: Biz süt gibi aynı zamanda sevgiyi de emdik, neredeyse hepimiz ve neredeyse her zaman, iki belirleyici şeyi anladık. Birincisi, sevgi en üstün değerdir – şarkının söylediği gibi "aşksız biz hiçbir şeyiz"; ikincisi, bu sevgiden sürekli olarak yoksun olacağız, daimi sevgiden mahrum olacağız ve *sanki* seviyor*muşuz* gibi hareket etmeye –olmadığı zaman bile aşk sevgisiyle– çağrılacağız. Bu ahlâkın kendisidir. Her zaman rölativizm: Bizi onu sevmeye iten şey sevginin sözümona mutlak değeri değildir; ona değer veren, bizim sevgiye duyduğumuz arzudur. Sevilecek olan değer değildir; sevdiği şeyleri değerli kılan sevgidir.

Sevgi mi arzu mu? Her ikisi de ve birinden diğerine geçiş! Memeyi emen çocuğa ve onu veren anneye bakın. O anne önceden bir çocuktu. O, sevgiyi alarak başladı, herkes gibi, arzunun mantığı budur. Sonra vermeyi öğrendi ve bu, sevginin ufkudur. Sevgi bir temel değildir, çünkü yalnızca onu seven için değerlidir ve başka bir şey üzerine temellendirilemez, çünkü o kendinde bir değer değildir (sevgi için önerilebilecek bazı temeller, örneğin biyolojik veya rasyonel temeller, yalnızca

onu sevmemiz durumunda geçerlidir: Örneğin hayatı ya da aklı sevmemiz şartıyla...). Ancak sevginin bir temele dayandırılması gerekmez. Çocuklarınızı sevmeniz için bir dayanağa ihtiyacınız var mı? Arkadaşlarınızı sevmek için? Kendinizi sevmek için? Sevginin dayanağa ihtiyacı yoktur: Var olmak ona yeterlidir. Bu bir dayanak değil, bir lütuftur (hiçbir zaman hak edilmeyen bir hediye) ve tektir.

Burada beni çok etkileyen bir yolu takip ettim. Fakat aynı şeyi veya buna çok yakın şeyleri, bana daha az uyarıcı ve daha gerçekçi görünen Buda'nın yolunu takip ederek de söyleyebilirim. Önemli değil. Sevgiyle veya merhametle hareket edin, sıklıkla aynı şekilde davranırsınız ve iyi yaparsınız. Bu sadece bir ideal mi? Olabilir. Ancak en azından bir yön belirtir. Ona mutlak olarak ulaşamaz mıyız? Olabilir. İşte bizi ahlâka adayan budur ve bu nedenle onu ortadan kaldıramayız.

"Hangi değerler?" diye soruyordunuz. Şimdi size cevap verebilirim: Kısaca bahsettiğim gibi ahlâkın farklı kökenlerine sadık olan değerler, imgesel anlamda norm olarak işlev görürler: yaşamın, toplumun, toplumsal menfaatlerin, aldığınız eğitimin, aklın, evrensel olanın, nihayet sevgi ve merhametin doğrultusunda olan değerler –ve ben tümüyle içsel ve tarihsel olan bu farklı normların karşılıklı olarak birbirilerine etkilediklerini ekleyeceğim. Hiç biri tek başına yeterli değildir. Arzunun önceliği (nesnel olarak en önemli olanı bedenin yasasıdır) ve sevginin önceliği altında (öznel olarak en üst değer olma eğiliminde olan ruhun yasasıdır) hepsine ihtiyacımız vardır.

Tarihsel açıdan karşı karşıya olduğumuz geçiş, Nietzsche'nin de inandığı gibi bir değer ölçeğinden diğerine geçiş değildir. Bu, aşkın olduğunu iddia ettiği için dinsel nitelikte olan bir ahlâktan içkin ve daha değerli olan hümanist ahlâka bir geçiştir. Tanrı var olsaydı ahlâk daha önemsiz olurdu, çünkü iyi olanın zaferi uzun vadede teminat altında olurdu. Ama eğer yoksa? Dolayısıyla hiçbir zafer teminat altında, hatta muhtemel bile değildir. Biz, nihai olarak iyi ile kötü *arasında* (*ötesinde* değil) yaşarız. Ahlâk, Guyau'nun istediği gibi, yalnızca "yükümlülük veya yaptırım olmaksızın" var olamaz. O bir temele dayanmaz

ve teminatı da yoktur. Bu onu kırılgan hale getirir, bunda size hak veriyorum. Ancak bu, üzerine titrememiz, ona değer vermemiz için bir neden daha oluşturur. Neden Sokrates'in veya İsa'nın, Konfüçyüs'ün veya Buda'nın, Montaigne'in veya Spinoza'nın, Voltaire'in veya Marx'ın, Gandi'nin veya Cavailles'in, Etty Hillesum'un veya Mandela'nın, ebeveynlerimiz veya ustalarımızın değerlerini altüst edeceğiz ki? Onları temellendiren herhangi bir mutlaklık veya teminat yoktur. Sadece bizim için ve bizim aracılığımızla vardırlar ve bu nedenle de onları iletmek önemlidir. Bunun için bir temele ihtiyaç yoktur. Sadakat yeter ve daha iyidir.

"Ahlâki olgudan" bahsedilebilir mi? Bu Platon'un, *Devlet*'in ikinci kitabında sunduğu Gyges'in yüzüğü efsanesinin anlamıdır. Hiçbir cezanın öngörülmediği durumlarda bile kendimize yasaklayacağımız şeyler var mıdır?

– Elbette vardır. Gyges, tesadüfen sihirli bir yüzük bulan şanslı bir çobandır. Yüzüğün taşını avuç içine doğru çevirdiğinde görünmez olur, dışarıya doğru döndürdüğünde ise görünür olur. Ve dürüst bir adam olarak kabul edilen çobanımız, kana susamış bir zalim olmak için bu büyülü gücü kullanır. Bu bir masaldan daha fazlasıdır: Herkesin yapabileceği bir düşünce deneyidir. Platon'un dediği gibi, istediğiniz zaman sizi "tanrılara ve insanlara" karşı görünmez kılacak Gyges yüzüğüne sahip olduğunuzu düşünün. Muhtemelen dikkat ve sağduyunun bugün cesaretinizi kırabileceği bazı şeyleri yapmak için bundan faydalanırsınız. Bu hareketlerin neler olabileceğini hayal edin. Ancak tamamen ahlâki sebeplerden ötürü bazılarını kendinize yasaklamaya devam edeceğinizden eminim –çünkü size onlar menfur veya hakir görünecektirler. Hatta –görünür olduğunuzda– çok riskli olan bazı erdemli eylemleri yapmanız da ihtimal dışı değildir. Kahraman olmayı kim hayal etmez? *Devlet* kitabında Glaucon, böylesine bir güçle (görünmezlik) donanmış olan herkesin aynı davranışları sergileyeceğini iddia eder; ki bu durumda "artık hiçbir şey iyiyi kötüden ayıramaz." Buna kim inanabilir? Klaus Barbie ve Jean Moulin'in yüzüğe sa-

hip olduklarını hayal edin. Hayatları çok farklı olurdu ve asla eylemleri birbirine benzemezdi. Göründüğümüzden daha az iyi olduğumuz kesindir. Gyges efsanesinin bir düşünce deneyi olarak açığa çıkardığı da budur. Ancak korkulduğundan daha az kötü olduğumuzu da gösterir: Görünmez olsak bile her şeyi yapma izni vermeyiz kendimize ve en kötüyü yasaklamaya devam ederiz.

Ahlâki olgudan söz edebilir miyiz diye soruyordunuz. Bu kuşkusuz Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabındaki formülüne bir göndermedir: "Olguların ahlâki yorumundan başka ahlâki olgu yoktur." Ahlâka çok kısıtlayıcı bir tanım vermezsek (örneğin ahlâkın vicdanın ayrılmaz parçası olduğunu varsaymak), böyle bir öneri bizim düşünce deneyimimizle ve hatta kısaca tecrübeyle çelişir. Cavaillès gibi, diğer birçok isimsiz kahraman gibi, Jean Moulin'in işkence altında konuşmayı reddetmesi de gerçek bir olgudur. Ahlâkın olgusal varoluşu yoksa bunun nasıl farkına varabiliriz?

İnsan, Kant'ın aldığı anlamda ahlâki bir varlık mıdır? Örneğin "doğal olarak" "mükemmelleşme"ye yazgılı bir varlık?

– Kant'a göre insan ancak ahlâkı benimsemesi şartıyla ahlâki bir varlıktır. Buna katılıyorum. Bu, doğadan çok kültürle ilgilidir. "İnsan olarak hedefimiz, sadece bir hayvan olarak parçası olduğumuz saf haldeki doğadan çıkmaktır" diye yazar Kant. İşte insanın insan-oluşu budur. Ancak buna karar veren ne "doğa", ne de doğaüstü bir yetenektir; bireysel olduğu kadar kolektif de olan ve her an arzunun icat ettiği amaçlar dışında bir amacı olmayan tarihtir. 400.000 yıl önce (bazı paleoantropoloğlara göre çok daha önce) ateşi kullanmaya başlayan ilk hominidlerin amacı insan olmak ya da kendini geliştirmek değildi. Sadece soğuktan korunmak istediler. Ve çoğunlukla yaşamları pahasına küçüklerini korumaktaydılar; onların amacı ahlâklı olmak değildi. Ancak zayıfları korumayı öğreten ahlâk hiç şüphesiz orada doğmuştur.

Rousseau'dan esinlenen Kant haklıydı: "Mükemmelleşebilme" bizim türümüzün en önemli özelliklerinden biridir. Önce-

likle beyin, doğal bir veridir. Ancak ondan kaynaklanan gelişme sürecinde ahlâk önemli bir rol oynar. Bu rol en önemli öncelik değildir (hayati ihtiyaçlar şüphesiz daha belirleyicidir), fakat onun izi de silinemez. Büyük maymunlarda da bazı "fedakârca" davranışların gözlemlendiğini biliyoruz; ki bu da ahlâkın en azından kısmen doğal kaynağına işaret eder. Bu çok olasıdır (kültürel olan her şeyin zorunlu olarak en azından kısmen doğal bir kaynağı vardır). Belki insan bebeklik döneminde, aynı yaştaki küçük şempanze kadar ahlâka ihtiyaç duymaz. Ancak ondan sonsuz derecede daha fazla mükemmelleşebilir. Onun "mükemmelleşmesi", başka bir deyişle ilerlemesi, insan olması, insanlığın bin yıllar boyunca kabul ettiği bu ahlâkı içselleştirmesi için gerekeni yapmak, biz yetişkinlere düşüyor. Ebeveynlere ve eğitimcilere...

Ahlâki sorumluluk ve dolayısıyla "özgürlük" olmadan ahlâki hayat yoktur. Valéry'nin "şakıyan" sözcük dediği bu sözcük üzerinde anlaşmaya varmak zor. Bir materyalist olarak, özgür irade fikrini reddediyorsunuz –hiçbir şey tarafından belirlenmeme gibi bir durum olabilir mi?– ancak örneğin beyin tarafından belirlenmek, "kendini belirleme gücü" olarak tanımladığınız özgürlüğü dışlamaz.

– Evet, Paul Valéry için "özgürlük, anlamından daha değerli, konuşmaktan ziyade şarkı söyleyen, cevap vermekten çok isteyen, nefret edilen kelimelerden biridir." Titiz olmaya çaba göstermek için bir neden daha! Deneyelim...

Özgür olmak, istediğini yapmaktır. Ne zaman dış kısıtlama olmaksızın hareket edersek biz tartışmasız bir şekilde özgürüzdür. Buna eylem özgürlüğü denir. Geriye iradenin kendisinin özgür olup olmadığını bilmek kalır. Ben buna evet diye cevap veriyorum, çünkü istediğimizi isteyebiliyoruz. Ben bunu isteğin kendiliğindenliği olarak adlandırıyorum. Eskiler arasında, örneğin Lucretius'ta veya Epiktetos'ta düşünülmüş olduğu gibi: kendi kaderini tayin etme gücü. Fakat özgür irade taraftarları daha fazlasını talep ederler. İstemediğim şeyleri de isteyebileceğimi veya istediğimi istemeyebileceğimi de iddia ederler. De-

neyin... Ben kendi adıma, bunu asla başaramadım! İradem her zaman benim dışımdaki nedenlerle belirlendiği için mi? Kuşkusuz kısmen. Fizyolojik nedenler (vücut, beyin), sosyal, tarihsel, psişik nedenler; ki bunların çoğu bilinçsizdir. Mutlak özgür irade fikri –kendi kaderini tayin etmede belirsiz bir güç – bana hiçbir zaman akla yatkın gelmemiştir. Ancak nedensellik ilkesinden kaçabilsem bile, bu defa kimlik ilkesi geçerli olmayı bırakmazdı. Ben benim, yaptığımı yapıyorum ve bu nedenle başka bir şey olamam veya yapamam. Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*'te [D'Alembert'in Rüyası] bunu çok iyi görmüştür: "Bir şey yaptığımda veya söylediğimde başka bir şey yapabilme ya da söyleyebilme olasılığımı teminat altına almak, benim hem kendim hem de bir başkası olabileceğimi teminat altına almaktır." Ben on yıl öncekiyle ya da on gün öncekiyle aynı insan değil miyim? Olmadığımı varsayalım. Ancak bu benim, her an, tam olarak olduğum şekilde var olmamı, dolayısıyla tam olarak yaptığım şeyi yapmamı engellemez. Aristoteles, sadece geleceğin seçilebileceğini göstermiştir; ama ben sadece şimdiki zamanda seçilebileceğini de ekleyeceğim. Olan şey, var olduğuna göre nasıl tam zıddına dönüşebilir? Nasıl şu anda istediğimden başka bir şey isteyebilirim? Değiştirebilir miyim? Kuşkusuz! Ancak bir başkası değişmez veya farklı bir şekilde değişir. Başka türlü *yapabilir miydim*? Kuşkusuz, hareket etmediğim sürece. Ancak gramercilerimizin söylediği gibi, bu "geçmişin gerçekdışı" denen şey meseleyi açığa çıkarır: Olasılık sadece hayalî bir gerçekliktir. Şu an herkes neyse odur, istediğini ister, yaptığını yapar. Ancak yalnızca şu an vardır; yalnızca o gerçektir, günceldir ve aktiftir. Dolayısıyla özgür irade, sözümona mutlak özgürlük gibi, sadece bir tuzaktır. Özgür irade, oluş ya da nedensellik yasasından, hatta varlık yani kimlik yasasından kaçabileceğimi varsayar. Bu yüzden Sartre, özgürlüğü hiçlik olarak tanımlamakta haklıdır. Ancak ben orada bir reddiye görüyorum: Özgürlük sadece var olmamak koşuluyla mümkündür.

Dolayısıyla hiçbir özgürlük mutlak değildir. Bununla birlikte biz otomat da değiliz. Lucretius'nın tespit ettiği gibi, biz "tamamen pasif duruma indirgenemeyiz", aksine (başka arzuların

zıtlaşması durumunda) kendi arzularımıza karşı bile "mücadele edebilir ve direnebiliriz" Bu tecrübeyle sabittir. İstemekten ve görüş değiştirmekten, hareket etmekten ve tepki vermekten, tutkularımıza boyun eğmekten ya da eğmemekten, bizzat kendimizi dönüştürmekten, hatalarımızdan dersler çıkarmaktan, ilerlemekten ve bazen de gerilemekten asla bıkmayız. Dolayısıyla ne özgür irade ne de kadercilik vardır. Örneğin bu diyaloğumuzun, doğumumuzdan binlerce yıl önce evrende bir yerlerde yazılmış olduğuna kim inanabilir? Bunun esasen bize, yıllar içindeki dönüşümümüzle ilgili olduğunu (halihazırda devam etmekte olan kitabımızı yirmi yıl önceki ilk görüşmelerimizle karşılaştırın: ne kadar farklılık var!) kolayca görebiliriz. Kısacası bizim bundan, bu değişimden *sorumlu* olduğumuz bir gerçektir. Ancak sizin ve benim dışımda, iyi ya da kötü kimse bu sonucu elde edemezdi. Ancak siz ne zaman kendiniz olmayı seçtiniz? Ben ne zaman kendim olmayı seçtim? Hiçbir zaman, elbette... "İnsan özgürdür ama varoluşundan önce hiçbir şey değildir" derdi Sartre. Ben hiçbir zaman "hiçbir şey" olmadım – sadece var olmadığım, dolayısıyla özgür olmadığım zaman, yani anne rahmine düşmeden öncesi hariç. Doğumundan bu yana veya doğumumdan aylar önce, ben hep "bir şeyler" oldum ve bu benim şimdi olduğum ben olmamın koşullarını hazırladı. Ben buna (Sartre'ın varoluşçuluğuna karşıt olarak) *diretme* diyorum: Var olmak, kişinin kendi varlığı içinde diretmesi, dolayısıyla varlığında ısrar etmesi, ayak diremesi, direnmesi –eylemesidir. Öz, varlıktan önce gelir veya öz ve varoluş, şimdiki zamanda birdir. Aristoteles'in dediği gibi, herhangi bir şeyi seçmek için önce var olmalı ve eylem halinde olmalıyız. Bu hareket halindeki varlık, bedendir ve hareket halinde olmazsa varlığı da gücü de yoktur.

O zaman ben bedenimin kölesi miyim? Açıkçası değil, çünkü bu benim başka bir şey olduğumu varsaymak anlamına gelirdi. Ben onu mutlak olarak yönetebilir miyim? Yine hayır ve aynı nedenle! Gerçek şu ki, beden kendi kendini mümkün olduğu kadar yönetir (Henri Atlan'ın dediği gibi beyin "kendini düzenleyen açık bir sistemdir"); ben kendi kendimi mümkün

olduğu kadar ve daima kısmi olarak yönetirim. Bu iki "yönetim", iki farklı açıdan bakıldığında birdir: Beyin potansiyel haldeki ruh olduğu gibi, ruh da eylem halindeki beyindir. Kendi kendini yönetmek, özgürlüğün olası tanımlarından biridir. Daima göreli özgürlük, bunda ısrar ediyorum, bitimsiz bir özgürleşme sürecinden ayrılamaz. Özgür ya da tutsak doğulmaz; olunur ve bu süreç asla bitmez. Bu konuda Spinoza'ya, Marx'a ya da Freud'a bakın. Üçü de ne özgür iradeye inanıyordu, ne de özgürlükten vazgeçti! Benim de konumum budur. Benim mutlak olarak özgür olmam için, kendimi seçebilmem gerekir, Platon'daki Er efsanesinde gördüğümüz gibi, Kant'ta "anlaşılabilir karakter"de olduğu gibi veya Sartre'da "hiçlik"te olduğu gibi... Ancak seçen özneyi kim seçebilir? Burada da hiçbir şey olmak gerekir, başka bir deyişle, olmamak... Ne olduğumuzu kabul etmek ve onu değiştirmeye girişmek daha iyidir.

Spinoza, insanların özgür olduklarına inandıkları kadar birbirlerinden nefret ettiklerini söylüyor.

– Haklı. Canımı sıkan kendini beğenmiş bir adam, mesleğin onurunu kirleten biri, nefret dolu bir ırkçı... onlar ne olduklarını özgürce seçtiyse –aptal, cahil, ırkçı– onları nasıl olur da suçlayamayız? Tersine, eğer halihazırda olduklarından başka bir şey olamayacaklarını, davrandıkları tarzdan başka bir şekilde davranamayacaklarını anlarsam, onlardan nefret etmeye daha az meyilli olurum. Onlar, olduklarından başka bir şey değildirler. Bir aptal, aptal olmayı seçmemiştir; bu onu daha akıllı yapmaz. Bir cahil, ırkçı olmayı seçmemiştir; ama bu onu daha az cahil veya daha az ırkçı yapmaz. Özgür iradenin inkârının her türlü değer yargısını yasakladığını düşünmek hatadır. La Mettrie'nin istediği gibi, insanlar makine olsalar bile (bunların yaşayan, bilinçli, kendilerini dönüştürme becerisine sahip makineler olduklarını belirtme dışında bu tabii ki indirgeyicidir), birbirlerinden daha az farklı değillerdir. Değer yargıları öznel kalmaya devam ediyor mu? Hiç şüphesiz. Ancak nesnel olarak varolan farklılıklar temelinde... Bir makine, bir diğerine göre daha verimli veya daha güvenilir olabilir. Bu, eğer be-

ğenilerinize uygunsa, eski bilgisayarınızı daha yeni, daha güvenli başka bir bilgisayara tercih etmenizi engellemez; ancak o olduğu için onu suçlamanızı, ona kızmanızı (bazen benim başıma geldiği gibi), ondan nefret etmenizi anlamsız kılar. "Kuduz olan bir köpeğin kuduz olması onun hatası değildir, ancak onu öldürme hakkımız vardır" derdi Spinoza. Ancak insanlarla ilgili olarak, durum tabii ki farklıdır. Bir insanın bir başkasına zarar vermesini önlemek, kendini korumak ya da onların kendilerini iyileşmelerine yardımcı olmak için genellikle daha yumuşak yollar mevcuttur. Bu, Marcus Aurelius'un bilgeliğiyle buluşur: "Onları eğitebilirsen eğit. Eğer eğitemezsen, onlara tahammül et" –veya şunu ekleyeceğim: Onlarla mücadele etmek için başkalarıyla birlikte harekete geç!

Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'deki ünlü ifadesini akılda tutarak ve Sartre'ın izinden giderek, Tanrı yoksa her şeye izin vardır diyebilir miyiz?

– Hayır, zira ben kendime her şeyi yapma hakkı tanımıyorum. Neden? Çünkü ben olduğum halimle benim; işleyen bir insan beyniyle, belirli bir uygarlıkta, aldığım eğitimle, tarihimle, beğenilerimle, değerlerimle, arzularımla, itkilerimle... *Her şeyi yapma hakkı*, bana uymaz! *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* [Kant Felsefesi Üzerine Sergio Solmi'ye Mektuplar] kitabında Alain'in güzel formülü şu şekildedir: "Ahlâk, zihin olduğunu bilmektir ve bu nedenle mutlak olarak zorunlu halde olduğunu bilmektir; çünkü asalet bunu gerektirir. Ahlâkta, onur duygusu dışında hiçbir şey yoktur." Zihin nedir? Düşünme, isteme, sevme, yargılama, gülme gücü... Alain bu açıdan, "Zihin bir hipotez değildir" diye yazmakta haklıdır (çünkü sadece zihin için hipotez vardır). Zihnin, benim inandığım gibi eylemdeki beyin olması ya da bazılarının iddia ettiği gibi maddi olmayan bir töz olması, metafizik açıdan pek çok şeyi değiştirir ancak ahlâki açıdan pek bir şey değiştirmez. Olduğumuz ya da olmak istediğimiz şeyi, başka bir deyişle insanlığın kendisini ve bizim için yaptıklarını hak etmediğimiz anlamına gelmez. Ben bunu sadakat olarak adlandırıyorum ve bu ba-

na imandan daha önemli geliyor, ya da erdem olarak adlandırıyorum ve bu bana ödevden daha önemli geliyor. Ne kötü bir şey yapmamı engellemek için, ne de beni biraz iyilik yapmaya itmek için Tanrı'ya gerek vardır.

Peki sizce ahlâk sorunu gerçekten merkezî önemde midir? Onu alaşağı etmek adına soykütüğünü çıkaran Nietzsche bu konuda şüpheliydi. Hatta iyi duygular ile kötü bir vicdanın karşımı olarak ahlâk "zehrini" tanımlamak için "ahlâkbaz" diye bir kelime bile icat etmişti.

– Bana bugün vicdan rahatlığı, vicdan azabından daha büyük bir tehdit gibi görünüyor. Ancak aslında Nietzsche her zaman haksız değildir ya da içimizi kaplayan güzel duyguların kabarması karşısında ona kısmen hak verdiğim de olur. Örneğin Fransa'da *politically correct* olan büyük sıklıkla "ahlâki açıdan da *correct*"tir; bu da düşünceyi ve eylemi desteklemek yerine engeller. Herhangi bir sosyal sorunu çözmek için ahlâka güvenmek hatalı bir yorumdur. Sadece politikanın bunu başarmak için bir şansı vardır ve o da cömertlik veya sevgiden ziyade menfaat ve tutkular tarafından yönlendirilir. Ben herkes gibi Peder Pierre'e çok saygı duyuyorum. Ancak ülkemizin zorlu durumuyla ilgili olarak Machiavelli, Tocqueville, Marx veya Hayek bana daha faydalı ve aydınlatıcı görünüyorlar.

Ahlâki sorun gerçekten merkezî midir? Büyük sıklıkla hayır... Metafizik daha temel bir meseledir. Bilgelik veya maneviyat, bireysel olarak beni daha çok ilgilendiriyor ve daha ileri gittiklerini düşünüyorum. Kolektif olarak ise, siyaset daha belirleyicidir. Ahlâki sorun yalnızca ahlâk söz konusu olduğu zaman merkezîdir; yani başkalarına nazaran kendime yüklediğim ya da kendime yasakladığım şeyler söz konusu olduğu zaman. Bu, Nietzsche'nin itibarsızlaştırmakta ya da "altüst etmekte" haksız olduğu, gerekli bir boyuttur. Ancak konu sadece bu değildir, üstelik en önemli konu da bu değildir. Neyse! Sadece görev icabı hareket etmek gerekseydi ne kadar üzücü olurdu.

Örneğin Clément Rosset, bizi ahlâki tasarruf yapmaya davet ediyor. "Beni ahlâki olarak sarsan tek şey ahlâkın kendisidir, çünkü onda bir yanılsama, aldatma ve utanmaz bir yalancılık, ilkeler adına gerçeklerin baştan savılmasının bir yolunu görüyorum"[4] diyor.

– Evet, Rosset tüm ahlâk karşıtları ya da öyle oldukları iddia edilenler gibi, ahlâkı yalnızca ahlâk adına eleştirmektedir. Bu, onsuz yapamayacağımızı teyit ediyor. Bu arada Clément, tersini iddia ediyormuş gibi görünse de tecavüz, işkence veya kölelik karşısında daha az sarsıldığına beni inandıramaz. Eğer öyleyse, onu nasıl onaylayabiliriz? Ve madem durum böyle değil, bahsettiğiniz nükteyi nasıl ciddiye alacağız?

Her türlü ahlâkta bir miktar yanılsama vardır, buna katılıyorum; neredeyse alt edilemez bir özgür irade yanılsaması, koşulsuz bir görev, mutlak bir ahlâk kanunu, kolektif sorumluluk, benzersiz ve evrensel bir ahlâk yanılsaması... Fakat bu gerekli yanılsamalar insanlığın, dolayısıyla gerçeğin bir parçasıdır. Ondan vazgeçme iddiası, en azından tasarruf ettiklerini iddia ettikleri ahlâk kadar şüpheli olan felsefi ilkeler adına (insanlığın bir parçası olduğu) gerçekleri, Rosset'nin dediği gibi "baştan savmak" değil midir? "Ancak dünyaya ilişkin ideolojik bir anlayış, ideolojisi olmayan toplumlar tahayyül edebilir" derdi Althusser. Ben de aynısını söyleyeceğim: Sadece yanılsamalı bir insanlık anlayışı, yanılsamasız insanlar tahayyül edebilir. Spinoza ve Marx, bu noktada Nietzsche veya Rosset'den daha farklı bir şekilde aydınlatıcıdır. Doğanın ahlâkı yoktur, evet ve doğadan başka bir şey de yoktur; her şey doğaya dahildir. Ancak doğanın felsefesi ya da siyaseti de yoktur. Peki bu durumda felsefe ya da siyaset yapmaktan vazgeçebilir miyiz? Doğa canlı değildir (tüm canlıları içerir, ancak onlardan biri değildir). Bu yüzden yaşamaktan vazgeçebilir miyiz? Doğa hiçbir şeyi veya kimseyi sevmez. Bu yüzden onu sevmekten vazgeçebilir miyiz? Trajik bir düşünür için, her şeye evet demenin tuhaf bir sonucu olurdu bu!

Doğanın ahlâkı yoktur ancak ahlâk –hayat, siyaset veya felsefe gibi–, gerçekliğin ve bu nedenle tarihinin belirli bir anında

4 "Puritain, mais dans le bon sens", *Question*, sayı 105, Albin Michel, 1996, s. 44.

doğanın da parçasıdır. Onları neden birbirinden ayıralım? Bu nasıl yapılabilir? Benim fikrim, Kant'ın ahlâk konusunda fenomenolojik olarak doğru konumda olduğudur: Ahlâkı, bize göründüğü gibi, yaşadığımız gibi, içerdiği gerekli yanılsama kısımlarıyla –ki bu yanılsamalar ne kadar yanıltıcı olurlarsa olsunlar, zira öyledirler, insanlığın bir parçasını oluştururlar– tasvir etmiştir. Bu durum Kantçı olmayı gerektirmez, bildiğiniz gibi ben böyle olmaktan oldukça uzağım. Bu, ahlâkın doğuşunu, evrimini, tarihini anlamaya çalışmaktan ve birtakım yanılsamaların maskesini düşürmekten bizi alıkoymaz. Ancak farkına vardığımız yanılsama her şeye rağmen kaybolmaz (yanılsamayı hatadan ayıran budur). Rosset istediğini yazabilir. Onu yeterince tanıyorum, somut davranışlarında diğerleri kadar ahlâki olmaktan geri durmaz ve kuşkusuz ağızlarında sadece "zorunluluk" ya da "erdem" sözcükleri dolaşan ahlâkçılardan çok daha ahlâklıdır!

Ahlâktan ahlâkçılığa sadece bir adım yok mu?

– Yalnızca bir adım olduğunu varsaysak bile bu büyük bir adımdır: Öznel olarak gerekli yanılsama olarak ahlâkı, onu herkese dayatılacak nesnel bir hakikat haline getirmek isteyen ahlâkçılıktan ayıran bir adım. Ahlâklı olmak, kendi ödeviyle meşgul olmaktır. Ahlâklaştırıcı olmak, başkalarının ödevleriyle meşgul olmaktır. Bunlar birbirinden tamamen farklıdır. Ahlâk, sık sık söylediğim gibi, sadece kişinin kendisi için meşrudur. Başkalarına yönelik bakışımızda haklar ve merhamet yeterlidir.

Bazı filozoflar tarafından tanımlandığı gibi, başkalarına zarar vermemek şeklinde tek bir ilkeye indirgenen "minimal etik" fikri hakkında ne düşünüyorsunuz? Ne istersek yapabiliriz miyiz?

– Bu genellikle doğru, ancak biraz indirgemeci... Bunun *minimal* bir ahlâk olduğunu varsayalım: mecburi bir minimum! Ancak başkalarına zarar vermemek ilkesi yeterli değildir. Gerektiği durumlarda onlara yardım etmek için elimizden gele-

ni yapmalıyız. İncitmemek, biraz da iyilik yapmaya çalışmak... Örneğin son dünya savaşı sırasında başkalarına zarar vermeme ilkesi Nazi veya işbirlikçi olmayı yasaklıyordu; ancak bu Direnişçi olmayı, Yahudileri saklamayı, hayatını tehlikeye atma pahasına Normandiya sahillerine çıkartma yapmayı gerektirmiyordu. Kahramanlar ya da azizler yokmuş gibi yapmayalım, bu fazlaca kolaycılık olur.

Hiçbir ahlâki boyutu olmayan felsefe size eksik, hatta savunulamaz geliyor mu?

– Savunulamaz gelmiyor, Heidegger'e bakın. Ama kesinlikle tatmin edici değil ve eksik... Elbette her felsefenin her zaman eksik veya tatmin edici olmayan bir yanı vardır; asla her şeyi düşünemeyiz, ne de bizi tamamen tatmin edecek şekilde... Fakat kendi felsefesini böyle önemli bir boyuttan mahrum bırakmak, eksikliği biraz ileri götürmek anlamına gelir. Heidegger'in durumu ilginçtir. Yahudi karşıtı ve Nazi olması, bugün herkesin bildiği tarihsel bir gerçektir. Bu onun felsefesinin zorunlu bir sonucu muydu? Bilmiyorum. Fakat her halükârda, felsefesi onu engellemedi. Varlığı düşünmek yeterli değildir; ancak tümüyle değilse bile (asla tamamına ulaşılamaz) en azından ahlâkın bir parçasını oluşturduğu ana boyutlarıyla insanlığı düşünmek gerekir. Bu noktada ele alınan konular özellikle belirleyicidir. Metafizik veya estetik olmadan felsefe de tam olamaz. Ancak pratikte daha az tehlikeli olur.

Kötülük sorusunun sorulması gerekir mi? "Ahlâki" kötülük, ne bir acıdır ne de kusur... Ancak sizin için kötü nedir? Elbette iyiliğin olmaması, ama dahası var mı? Örneğin aynı Clément Rosset, "ahlâki" kötülüğün kendisi için "kesinlikle önemsiz" olduğunu söylüyor.

– İşte Clément ile benim aramda bir fark daha. Ahlâki kötülük benim için asla önemsiz değildir: Duruma bağlı olarak onunla her zaman mücadele ederim. Haftalık bir dergi birkaç yıl önce benden "büyük günahlar" üzerine bir makale istemişti. Geleneksel listeyi biliyorsunuz: kibir, cimrilik, şehvet, kıs-

kançlık, oburluk, öfke, tembellik. Bu liste eskidi tabii. Şu an kırbaçlanacak başka şeytanlarımız var! Bu yüzden başka bir liste önermek zorunda kaldım, burada onu hatırlatmakla yetineceğim: bencillik, zulüm, korkaklık, kötü niyet, kendini beğenmişlik, fanatizm, gevşeklik. Başka bir yerde ele aldığım için burada esasa girmiyorum.[5] Ancak bu yedi kötü ya da kusurlu şey (eğer istenirse "günah" da denebilir) gerçekten benim için ahlâki kötülüğün inkâr edilemez yedi olgusudur –zira ister içimde olsun isterse de başkalarında olsun, sürekli olarak onlarla karşılaşıyorum.

Kötülük nedir? Leibniz, *Theodicee*'de kelimenin "metafiziksel, fiziksel veya ahlâki olarak" alınabileceğini açıklıyor: "*Metafizik kötülük* basitçe kusurlarla, *fiziksel kötülük* acıyla ve *ahlâki kötülük* de günahla ilişkilidir." İyinin yokluğundan ibaret olan ilki, icabında bir kenara bırakılabilir: "Mükemmellik ve kusurluluk yalnızca düşünme biçimleridir" diye açıklar Spinoza; başka bir deyişle "aynı türdeki ya da aynı cinsteki bireyleri, aralarında karşılaştırdığımız için oluşturmaya alıştığımız kavramlardır." Doğayı, saçma bir şekilde doğanın olmasını istediğimiz biçimle ya da polemikli bir tarzda sonsuza kadar iyi bir Tanrı'nın yaratabileceği biçimlerle karşılaştırmamız neye yarar? Fakat fiziksel zarar? Ahlâki kötülük? Acının var olmadığını ve kötü olmadığını kim iddia edebilir? Zulüm ve korkaklık yok mu ya da onlar kötü değil mi? Bu hikâye uydurmaktır ve Rosset'nin buna rıza göstermesine şaşırdım.

Evet, elbette kötülük sorusu da sorulmalıdır. Aksi takdirde acıyla, şiddetle, adaletsizlikle veya bahsettiğim "büyük günahlardan" herhangi biriyle (listeyi genişletebiliriz) nasıl mücadele edeceğiz? Başkaları tarafından işlendiği zaman etkileriyle başa çıkmak gibi, onlara karşı kendi içinde direnmek de önemlidir. Onlarla ne adına mücadele etmek gerekir? Belli bir insanlık fikri adına (Spinoza'nın dediği gibi: *Ethica*, IV, Önsöz) veya kendimiz adına. Bu sizin için yeterli değil mi? Öyleyse Tanrı'ya inanın veya en kötüye razı olun!

---

5 *Dictionnaire philosophique*, PUF, Paris, 2001, "Péché capital" maddesi.

Denemelerinizden birinde, *Valeur et vérité*'de [Değer ve Hakikat] (ayrıca *Kapitalizm Ahlâki midir?* başlıklı çalışmanızda) toplumla ilgili olarak, Pascal tarzında (ama onun önerdiği üçlü düzen yerine) dört "düzen"i birbirinden ayırmayı öneriyorsunuz. Dördüncü düzeni, sevgi ya da aşk düzenini, etik düzeni ahlâkın üzerine yerleştiriyorsunuz. Ahlâki hayatın zorunlulukları, bizim sevme yetersizliğimiz ile orantılı mıdır? Aziz Augustinus'un şu cümlesinin anlamı da bu yöndedir: "İstediğin şeyi yap ve sev." *Büyük Erdemler Risalesi* de "sevgi" ile sonlanıyor.

– Evet, dört farklı düzen var ama bunlar Pascal'ınkiler değil. Bedene dair düzeni, zihin ya da akıl, kalp ya da yardımseverlik düzeninden ayırmak gerektiği konusunda *Düşünceler*'in yazarıyla hemfikirim. Ama benim önermem farklı; insandan çok topluma yönelik. Ayırt ettiğim bu dört düzen buradan geliyor. Her biri diğer üçünden bağımsız iç yapılanma ilkesine tabi ama bununla birlikte kendisini sınırlamaktan aciz ve bu da –onlar arasında birinin egemen olmasını engellemek adına– tamamını hem zorunlu hem yetersiz kılıyor. Onları aşağıdan yukarıya, en alttakinden –grup için nesnel olarak en önemlisidir– en üsttekine –öznel olarak kişi için en değerlisidir– doğru takdim edelim. Önce teknik-bilimsel düzen vardır: Doğru ve yanlış, mümkün ve imkânsız karşıtlığı tarafından içsel olarak yapılandırılmıştır. Ardından hukuki-politik düzen (yasal / yasadışı), sonra ahlâk düzeni (görevler / yasaklar), son olarak etik düzen veya sevgi düzeni (sevinç / hüzün) gelir. Bunlara bir de bana göre sıfır düzeni (diğerlerini de içeren tabiat düzeni) ya da bazılarına göre beşinci bir düzen eklemek gerekir; ki bu da doğaüstü ya da ilahî düzendir. Bu düzen diğerlerini bir şemsiye gibi örtecek ve tamamının bütünlüğünün yanı sıra uyumunu da sağlayacaktır. Bu düzenlerin hiçbiri tek başlarına çalışamaz; her biri yalnızca kendisinden önce gelen düzen tarafından mümkün kılınmıştır (bu nedenler düzenidir ve buna "önceliklerin aşağı yönlü hiyerarşisi" diyorum) ve onu izleyen düzen tarafından anlamlı hale getirilir (bu amaçlar düzenidir; "önceliklerin yukarı yönlü hiyerarşisi"). Ancak hiçbiri bir diğerinin ne yeri-

ni alabilir ne de onu dışarıdan keyfince yönetebilir; aksi takdirde barbarlık (eğer en yükseği en düşüğe tabi tutarsak) veya bönlük olur (şayet en düşüğü en büyüğü adına lağvedersek). Bu nedenle bunları karıştırmadan birlikte almak önemlidir. Bunları birbirine karıştırmak gülünç ya da zorbaca olacaktır. Öte yandan bunlardan biriyle de yetinmemek gerekir, aksi takdirde bu bizi tekrar bönlüğe (yüksek düzenlerden biri seçilirse) veya barbarlığa (rahat bile olsa kendimizi, alt düzenlerden birine hapsedersek) sürükler. Çok hızlı gittiğim için üzgünüm. Bu, birçoklarının operatif bulduğu bir okuma çerçevesidir, ancak burada analizin tekrarlanması ve etkilerinin gösterilmesi çok uzun olur. Konunun özünü *Kapitalizm Ahlâki midir?* başlıklı çalışmamda söylediğimi düşünüyorum.

Onun yerine daha ziyade Aziz Augustinus'a gelelim. Onun güzel formülünü aktarmakta haklısınız: "Sev ve istediğini yap." Bu formül hem doğrudur hem de yetersiz, hem derindir hem de eksik. Derinliği ve doğruluğu, sevgiyi ahlâktan daha yüksek seviyeye koymasından kaynaklanır. Fakat eksik ve yetersiz olması, sevginin yeterli olabileceğini ima etmesinden kaynaklanır. Durum böyle olsaydı ya da böyle olduğu an, ahlâka ihtiyacımız yoktur. Yalnızca sevgiyle hareket edenin (ötekine duyulan sevgi, kendine değil) görev, yasak, emir ve itaate ne ihtiyacı vardır? Hangi anne çocuğunu *görev icabı* besler? Ve "*evlilik vazifesi*" ifadesi ne kadar üzücü bir ifadedir... Evet, sevgi hâkim olduğunda ahlâk artık gerekli değildir. Ancak aksine sevginin eksik veya yetersiz olduğu her durumda ahlâk gereklidir, başka bir deyişle sık sık! Ahlâka sadece sevginin eksik olduğu durumda ihtiyacımız vardır. Bu yüzden ona çaresizce ihtiyacımız var. Zira aslında bizim sevgimiz o kadar az, o kadar kötü ve biz sevgiye o kadar nadiren muktediriz ki...

Biz sevgiyi seviyoruz, ancak sevmeyi bilmiyoruz. Bizi ahlâka sarılmaya iten de budur. Bu, sevgi eksik olduğunda, sadece yokluğuyla parladığında, sevgiye gösterdiğimiz bir saygı gibidir. *Le Sexe ni la mort* başlıklı çalışmamda bu konuda kendi yaklaşımımı açıkladım. Ahlâk sevginin benzeridir: Ahlâklı davranmak seviyormuş *gibi* davranmaktır. Bu nedenle Aziz Augus-

tinus haklıdır: "Sev ve ne istersen yap..." Bu İncil zihniyetidir. Ancak şunu eklemeliyiz: "Ve sevgiyle hareket edemediğin zaman, yapman gerekeni yap." Veya dinler tarihi terimleriyle ifade edecek olursak, bir sevgi etiği sunan Yeni Ahit seviyesinde yaşama gücümüz olmadığı zaman, en azından Yasa'nın ahlâkını bize sunan Eski Ahit'e sadık olmak düşer bize. Veya felsefe tarihi terimleriyle ifade edecek olursak, Spinozacı olamıyorsak, yani mutlu bir şekilde, açıkça ve sevgiyle hareket edemiyorsak, bize az çok Kantçı olmak kalır; yani üzerimize düşen görevi yapmamız gerekir.

Dolayısıyla genel kullanımda birbiriyle karıştırılan, ancak sizin üzerinde ısrarla durduğunuz "ahlâk" ve "etik" ayrımı buradan geliyor.

– Genel kullanım etimolojik açısından yersiz değildir. Latincedeki *mos* ya da *mores* gibi, Yunancada *ethos* da âdetler, karakter, yaşama ve davranış tarzları anlamlarına gelir. Ayrıca antik dönemde *èthikos* ve *moralis* kelimeleri gerek Yunancadan Latinceye, gerekse Latinceden Yunancaya çeviride tam anlamıyla birbirine karşılık gelen kelimelerdi. Madem bu iki kelimemiz var, o halde daha net görmeye çalışmak için bunları kullanalım. Kendi adıma, Gilles Deleuze ve Marcel Conche'un gözlemlerine dayanarak, modern felsefe tarihinin önerdiğini düşündüğüm anlamda bu iki kavramı ayırt etme alışkanlığım var; özellikle de Spinoza'da (ki kendisi etiğin büyük filozofudur) ve Kant'ta (ahlâkın filozofudur). *Valeur et vérité* kitabında tekrar yayımlanan "Ahlâk mı, etik mi?" başlıklı makalemde bu konudaki yaklaşımımı uzunca açıkladım. Hızlıca ilerlemek adına şöyle diyebiliriz: Ahlâk, mutlak veya aşkın değerler olarak görülen İyilik [*le bien*] ve Kötülük [*le mal*] karşıtlığından doğar. Bu, ödevlerimizin ve yasaklarımızın ya da olduğu haliyle yaşadığımız şeylerin tamamıdır. Ahlâkın bir ve evrensel olduğu, kayıtsız şartsız bir şekilde hükmettiği (Kant'ın kategorik zorunluluğu) ve bu bakımdan herkes için üstün değer olması gerektiği duygusuna sahibiz. Ahlâk, "Ne yapmalıyım?" sorusuna cevap verir. O erdeme eğilim gösterir ve kutsallığa yücelir (terimin dinsel olmayan

ve ahlâki anlamında: Kant'ın dediği gibi "ahlâki yasaya tam olarak uygun" bir irade olan "kutsal irade" anlamında). Oysa etik, farklı olarak bizim için iyi [*bon*] ve kötü [mauvais] olan arasındaki, yani göreli ve öznel değerlerin karşıtlığından kaynaklanır: Bu arzularımızın tamamıdır. Bir etik –çünkü birçok etik vardır– "Ne yapmalıyım?" sorusuna cevap vermez, fakat "Nasıl yaşanır?" sorusuna cevap verir. O daima bir birey veya gruba özeldir. O hükmetmez, tavsiye eder (yalnızca varsayımsal buyruklardan oluşur, derdi Kant). Bu bir yaşam sanatıdır; büyük sıklıkla mutluluğa eğilim gösterir ve bilgeliğe yücelir.

Bu iki tanım etiğe özel bir önem veriyormuş gibi görünüyor, en azından çağdaşlarımız böyle değerlendireceklerdir. "Arzuların tamamı, bir yaşam sanatı, mutluluk..." Bundan daha sempatik bir şey yoktur herhalde. Özellikle etik her zaman özel olduğundan ve öyle olması gerektiğinden, hoşgörüsüzlük veya totaliterlik şüphesi barındırmaz. Ahlâk ise aksine, endişe verici gözükür: "Koşulsuz olarak herkese yüklenen birtakım ödevler, yasaklar..." Oradan koşarak kaçmak gelir insanın içinden.

Ancak bu o kadar basit mi? Basit bir tavsiye her zaman yeterli midir? Hoşgörü her zaman hoş görülebilir mi? Temelde, bir eylemin etiğe mi ahlâka mı tabi olduğunu anlamak için en işlevsel kriter kuşkusuz şudur: Söz konusu eylem hem birlikte yaşama ilkesine hem de göreli bir ilke olan "*Bir şeyi sevmiyor olsanız bile başkalarını da onu sevmemeye zorlayamazsınız*" ilkesine tabi olabiliyorsa, buna etik deriz. Eğer böyle değilse, ahlâkla ilgilidir.

Hayat yaşanmaya değer mi? Etik sorun: Bir şeyi sevmiyor olsanız bile başkalarını da onu sevmemeye zorlayamazsınız.

Başarıyı mı yoksa eğlenceyi mi tercih etmeliyiz, şöhreti mi huzuru mu, gücü mü mutluluğu mu? Bunlar etik konulardır: Bir şeyi sevmiyor olsanız bile başkalarını da onu sevmemeye zorlayamazsınız. Evlenmeli miyiz yoksa bekâr mı kalmalıyız, çocuk yapmalı mıyız yoksa yapmamalı mıyız, aşkta özgür mü olmalıyız yoksa sadık olmayı mı tercih etmeliyiz? Bunlar etik konulardır: Bir şeyi sevmiyor olsanız bile başkalarını da onu sevmemeye zorlayamazsınız.

Çok güzel. Peki ya tecavüz, ırkçılık, kölelik, zulüm? Kim, "Bunları sevmiyor olsanız bile başkalarını da onu sevmemeye zorlayamazsınız" demeye cesaret edebilir? Bunlar yaşadığımız şekliyle ahlâki sorunlardır. Onlarla ilgili yargılarımızın tarihsel, sosyal ve kültürel olarak göreli olduğunu bilmemiz bir şeyi değiştirmez; bu yargıların mutlak olarak işlev gördüklerini hissederiz (pratik mutlak dediğim şey budur; Hume'un dediği gibi bilgiye değil "duygu"ya, Pascal'ın dediği gibi akla değil "kalbe" tabidir). Onlardan vazgeçebilir miyiz? Ve kim vazgeçebilir? Daha önce bahsettiğim hata ve yanılsama arasındaki fark budur. Dünyanın güneşin etrafında döndüğünü bilen kimse, en azından her sabah güneşin doğudan doğduğunu görür. Yanılsama bu durumda algısaldır; kişinin üzerinde veya kişiyle birlikte devam eder. Fakat yanılsamalar hakkında kendini aldatmaz (işte *büyüsünü bozma* olarak adlandırdığım budur: kendi yanılsamaları hakkında yanılsamaya düşmemek). Bu, kendi yanılsamasını nesnel bir gerçekmiş gibi değerlendiren cahillerin durumundan iyidir.

Aynı şeyi ahlâk ve etik açısından da söyleyebiliriz. Ahlâk, yanılsamalar barındıran bir etik gibidir, onu bir mutlaklık olarak deneyimleriz. Etik, yanılsamadan kurtulmuş bir ahlâktır ya da daha doğrusu büyüsü bozulmuştur ancak ortadan kaybolmamıştır. Güneşin doğudan doğduğu doğru değildir, fakat onun doğduğunu görmem doğrudur. Ahlâkın mutlak olduğu doğru değildir, ancak onu öyle gördüğüm doğrudur. Etik, ahlâkın hakikatidir; ahlâk, kendisinin mutlak olduğuna inandığında (büyüleme) ya da onu öyle yaşadığımızın bilincine vardığımızda etiğin imgesel dayanağı gibidir.

Etik yeterli midir? Bilge adam için, belki... Bunun, pratikte ve bizim için asla yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Etik, ahlâkın büyülü olmaktan çıkarılmış hakikatidir diyelim. Ve ahlâk, etiğin zorunlu yanılsamasıdır (her zaman gizemleştirici değildir). Dolayısıyla biri ile diğeri arasında seçim yapmak mümkün değildir. Etiğin yeterli olduğunu iddia etmek, her türlü yanılsamadan azat olduğuna inanmaktır; ki elbette bu da bir yanılsamadır. Ahlâkın yeterli olduğunu iddia etmek, mutluluktan vaz-

geçmektir; ki yapabileceği tek şey budur. Kant bile o kadar çok şey istememiştir.

Kaldı ki etik sadece ahlâktan daha gerçek değildir, ayrıca ahlâktan daha geniştir; zira onu da içine alır. "Nasıl yaşanır?" sorusuna cevap vermek, diğerleri arasında "Ne yapmalıyım?" sorusuna da cevap vermektir. Oysa "Ne yapmalıyım?" sorusuna cevap vermek, "Nasıl yaşanır?" sorusuna cevap vermek için asla yeterli değildir. Ne mesleğimizi, ne arkadaşlarımızı, ne hobilerimizi, ne eşimizi, ne de sürdürmeye çalıştığımız yaşam tarzını görev icabı seçeriz. Yaşamın büyük bir kısmında karar veren ahlâk değildir ve bu çok iyidir. Veya müdahale ederse, bize şu veya bu pozitif yükümlülüğü dayatmaktan ziyade bizim için bir dizi sınırlama veya yasaklama belirlemek içindir. Ahlâk Sokrates'in iblisi gibidir: O ancak *hayır* demeyi bilir. İstisnalar dışında, ahlâkın ne yapmanız gerektiği konusunda size ne diyeceğini hesaba katmayın, örneğin evlenmek ya da evlenmemek, şu ya da bu mesleği seçmek, seçimlerde şu ya da bu adaya ya da rakiplerine oy vermek... Ahlâk ne etiğin, ne politikanın, ne de ihtiyatlılığın (pratik bilgelik: *phronèsis* anlamında) yerine geçebilir. Ancak sizi cezbeden bu tür davranışlar karşısında (örneğin Don Juan gibi asla evlenmeyi düşünmediğiniz birine evlilik sözü vermek ya da kötü bir meslek seçmek veya ahlâki açıdan kabul edilemez bir oy vermek), vicdanınız size sadece "Hayır! Bu değil! Sen değil!" diyecektir.

Bir çocuk boğulur veya istismar edilen bir kadın yardım ister. Hiçbir şey görmemiş, hiçbir şey duymamış olmayı tercih edebilirdiniz. Ama çok geçtir. Sanki hiçbir şey olmamış gibi yolunuza devam etmeyi istersiniz, başka bir deyişle kaçmak... Ahlâk size sadece, "Hayır! Bu değil! Sen değil!" diyecektir. Bu, çocuğu kurtarmak veya kadına yardım etmek için strateji yerine geçmez (suya dalmalı mıyız yoksa yardım mı çağırmalıyız, saldırgana saldırmalı mıyız ya da onu yumuşatmaya mı çalışmalıyız?). Bu, bize ne yapılması gerektiğini söylemez. Ama size açıkça hiçbir şey yapmamayı yasaklar. Kimsenin kahraman olması gerekmez. Kimseye, kötülük karşısında, hiçbir şey yapmamaya izin verilmez. Ahlâk, hayır der. Etik, evet der. Dola-

yısıyla sıradan hayat koşullarında en kullanışlı olan etiktir. Ve bazen, en acil, en bağlayıcı, en uzlaşmaz olan ahlâktır. Arkadaşım Marc Wetzel'in yazdığı gibi, "En azından hayır diyebiliriz" Neye hayır diyeceğiz? Benliğin öngörülemez veya tolere edilemez kısmına hayır... Ve bilge adam dışında kim sadece *evet* diyebilir?

Bu nedenle ahlâk *veya* etik değil, fakat ahlâk *ve* etik! Marcel Conche, burada, Deleuze'den daha mantıklıdır. Ve Yahudiler, genellikle Hıristiyanlardan daha mantıklıdır. Bazen, İncil'in ahlâkı yoktur denir: İnciller sadece yasadan kurtaran sevgiyi öğretir. Belki... Ancak, tekrar edelim, bu, yalnızca sevgi yeterliyken geçerlidir; ancak sevginin yeterli olması da nadirdir. Diğer tüm durumlarda, bize en azından görevimizi yapmak düşer. Unutmayalım ki Mesih "Düzeni ortadan kaldırmaya değil tamamlamaya" gelmiştir. Bu yasanın geçerli olmaya devam ettiğini söylemek anlamına gelir. Bu konuda en aydınlatıcı olan Spinoza'dır. İsa "havarilerini yasadan kurtarmış, ancak yine de onu teyit etmiş ve onu kalplerinin derinliklerine sonsuza dek kazımıştır." Geleneksel olarak itaat ederek yapmamız emredilen şeyi –bundan sonra sevgiyle– yapmak söz konusudur. Etik, ahlâktan kurtarır, ancak sadece muktedir olduğumuz sevgi ve hakikat ölçüsünde. Bu ölçü daima sınırlıdır, onu ne kadar tekrar etsek az, dolayısıyla ahlâkın –her birimiz için ve nihai olarak– yerini belirler.

Büyük Erdemler Risalesi'ni neden ahlâkla ilgisi olmayan *nezaket* başlığıyla (kötü biri de nazik olabilir) başlattığımı ve neden artık ahlâki olmayan *sevgi* ile ("Sev ve ne istersen yap") bitirdiğimi anlamışsınızdır. Nezaket, görünüşte ahlâka benzer: Nazik davranmak, birinin erdemli biri *gibi* davranmasıdır. Ahlâk ise görünüşte sevgiye benzer: Ahlâklı davranmak, birinin seviyormuş *gibi* davranmasıdır. Biz ne zaman "-mış gibi" davranmayı bırakırız? Nezaketten bile vazgeçince (bunlar bizim barbarlık anlarımızdır) veya sevgi yeterli olduğunda (bilgelik veya kutsallık anları). İkisi arasında, diğer bir deyişle çoğu zaman, nezaket ve ahlâk geçerli olmaya devam eder. Ne biri ne de diğeri sevginin yerine alabilir. Fakat ondan gelirler (taklit yoluyla)

ve genellikle onu ortaya çıkarmaya veya güçlendirmeye katkıda bulunurlar. Kibar ve erdemli insanlar diğerlerine göre daha kolay sevilir ve genellikle onlar daha sevecendir.

Ödev üzerine yapılan bir çalışma yerine erdemler üzerine bir kitap yazmış olmam tesadüf değildir (Kant'a karşı Spinoza). Ahlâkı dışlayan ya da ondan "kurtulmuş" yaşam biçimlerinden ziyade erdemler üzerine bir kitap yazmış olmam da asla tesadüf değildir (Nietzsche'ye ve dönemine karşı Spinoza). Ahlâk asla mutluluk için yeterli olmamıştır. Ama ahlâkı olmayan bir mutluluğun ne değeri vardır ki?

9

Bazen, Sonsuzluk

Ateist olmak –sizin gibi– her türlü aşkınlığı reddetmektir. Dünyanın dışında hiçbir şey yoktur. Dünya dinine geçmemiz gerek, diyorsunuz...

– "Dünya dinine geçmek" mi? Ben böyle ifadeyi veya hangi bağlamda kullandığımı hatırlamıyorum. Bu benimseyemeyeceğim ve kullanamayacağım kadar dinsel bir ifade. Dünya Tanrı değildir. Varlığı aşikâr olduğuna göre ona *inanmamız* diye bir durum söz konusu olamaz. Vicdanı, iradesi ve sevgisi olmadığına göre ona ibadet etmemiz de söz konusu olamaz. Ben bu konuda Stoacılar ve hatta Spinoza'dan daha çok Lucretius'a yakınım. Panteizm beni hiç cezbetmedi; o sadece bir doğa tapıncıdır. Şayet "dünya dinine geçmek" ifadesini kurtarmak gerekirse, onu etimolojik anlamda almak gerekecektir: Tanrı'ya veya kendine dönmek yerine dünyaya dönmek (*vertere*). Bu, Alain'in *Cahiers de Lorient* kitabında bulduğumuz bir fikirdir: "Düşüncenin yuvası kendisi değil tüm evren olmalıdır; o sadece orada özgür ve doğrudur. Kendisinin dışında! Dışarıda!" Ancak bu dış aslında bir içtir: kendi dışında, ancak dünyada (her yerde bulunma). Aziz Augustinus'un yaklaşımının tam tersi: "kendimde, kendimden daha içeri" bir Tanrı bulma meselesi söz konusu değildir, aksine –bilgi, eylem yoluyla– bizi içe-

ren (o bizim dışımızdadır, fakat biz onun içindeyiz) ve bizi taşıyan dış dünyaya açılma söz konusudur. Kabul edelim ki –doğa karşısında, yine de onun içinde– hayranlık duyulacak, şaşırılacak, bazen de altüst olacak şeyler vardır. Evren ne kadar geniş! Dünya ne kadar güzel! Doğa ne kadar değişken ve yaratıcı! Bu beni bütün teolojilerden daha çok heyecanlandırır. "İki şey kalbimi daima yeni, daima artan bir hayranlık ve saygıyla doldurur, o derece ki tefekkür ona bağlanır ve ona dayanır: *üstümde yıldızlı gökyüzü ve içimde ahlâk yasası*" derdi Kant. Ama dürüst olmak gerekirse, bu beni diğerinden daha fazla şaşırtıyor. Biz ebediyetin kalbindeyiz (ortasında değil, kalbinde!), varlığın kalbinde, gizemin kalbinde, her şeyin kalbinde. Her şey orada olduğuna göre neden başka bir şey arıyoruz? Karşılaştırmalı mistisizm risalelerinin dediği gibi aşkınlığın, *enstasisin*, coşkunun, (dünyayla) birliğin, (Tanrı'yla) karşılaşmanın değil daha çok içkinliğin maneviyatı. Yani evet, ben ateistim, ancak ateist olmanın çok farklı yolları vardır. Kendimi *dogmatik olmayan ve sadık* bir ateist olarak tanımlıyorum. Şimdi bunun ne anlama geldiğini açıklayalım. Neden *ateist*? Çok basit; çünkü hiçbir Tanrı'ya inanmıyorum. Bana inanmama nedenlerim üzerinde durmamaya izin verin; bu bizi konusu metafizik değil spiritüellik olan bölümümüzden uzaklaştıracaktır. Kaldı ki bu konudaki tutumumu *L'Esprit de l'athéisme* kitabımda açıkladım. Bu konuyla ilgilenenler oraya bakabilirler; orada beni Tanrı'nın var olmadığı düşüncesine götüren altı ana argümanı göreceklerdir.

Neden *dogmatik olmayan* ateist? Açıkçası ben ateizimimin bir bilgi olmadığını biliyorum. Nasıl olabilir ki? Hiç kimse, kelimenin dar anlamıyla Tanrı'nın var ya da yok olduğunu *bilmez*. İşte bu yüzden inanma ya da inanmama sorusu ortaya çıkar. Ancak bu soru iki farklı şekilde ortaya konabilir. Eğer bana, "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" diye sorulursa cevap son derece basittir: "Hayır, inanmıyorum". Ama eğer bana, "Tanrı var mıdır?" diye sorulursa cevap kaçınılmaz olarak daha karmaşık olacaktır, çünkü entelektüel dürüstlükle söylemeliyim ki, bu konuda hiçbir şey bilmiyorum. Kimse bilmiyor. Bunu *L'Esprit de l'athéisme* kitabımda da yazdım: Biri size, "Ben Tanrı'nın var

olmadığını biliyorum" derse, bu kişi ateist değil, aptaldır. Gerçek şu ki, *bilmiyoruz*.

Benzer şekilde, siz, "Ben Tanrı'nın varolduğunu biliyorum" diyen biriyle karşılaşırsanız, o da iman sahibi bir aptaldır ve aptal bir biçimde, inancını bilgi yerine koyar. Onun inancının olması beni rahatsız etmez. Ama onun inancını bilgi yerine koymasında iki hata görüyorum: bir teolojik hata, çünkü sağlam bir teolojide (her halükârda Hıristiyan teolojisinde) inanç bir lütuftur, bilgi olamaz ve bir de felsefi hata, çünkü iki farklı kavramı karıştırır: *inanç* ve *bilgi*. Kısacası, ben Tanrı'nın var olup olmadığını *bilmiyorum*. Onun olmadığına *inanıyorum*. Dogmatik olmayan ateizm, olumsuz biçimde inanç olarak kendini ortaya koyan bir ateizmdir: Dogmatik olmayan ateist olmak Tanrı'nın var olmadığına inanmaktır (bilmek değil).

Bu, ateizmden ziyade bir tür agnostisizm biçimi değil midir?

– Hayır, değildir. Yunanca olan *agnôstos*, bilinmeyeni veya bilinemeyeni ifade eder. Sıklıkla, agnostik kişinin Tanrı ya da mutlak konusunda bir şey bilmediğini kabul eden kişi olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak bu hesapta "agnostik", "aklı başında" veya "zeki" ile eşanlamlı olurdu, oysa böyle değildir. Bilmediğini kabul etmek, agnostiklerin münhasır özelliği değildir. Pek dogmatik olmayan inananlar veya ateistler de bunu kabul etmektedir. Kant'a bakın: "İnanca yer bırakmak için bilgiyi sınırlandırmak zorunda kaldım" derdi. Oysa o yeterince Hıristiyandı. Agnostik kişi, bilmediğini kabul eden kişi değildir; o, mutlak olanın ne olduğunu bilmediğini kabul etmekle birlikte bu cehalet itirafıyla yetinen kişidir. Ona, "Tanrı var mıdır?" diye sorduğunuzda şu şekilde cevap verecektir: "Bu konuda hiçbir şey bilmiyorum ve bilmediğim için karar vermeyi reddediyorum. Sorunun yanıtı yoktur. Tanrı'nın varlığıyla ilgili büyük metafiziksel araştırmada 'görüş belirtmedi' kutucuğunu işaretlerim." Ancak benim konumum bu değil. Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediğimi memnuniyetle kabul ediyorum. Fakat ben "görüş belirtmedi" kutucuğunu işaretlemiyorum. Tanrı'nın varlığı konusunda benim çok açık,

çok belirli bir fikrim var. Benim fikrim, hatta benim inancım şu ki, Tanrı yoktur.

Şahsen ben kendimi ateistten ziyade agnostik olarak kabul ediyorum. Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorusu bana yabancıdır. Hiçbir zaman bir inancım olmadı, gençliğimde bile... Buna karşın daha çok Kilise karşıtıyım. Katolik bir eğitim aldım (annem din eğitimi veriyordu) ve papazlar benim üzerimde genelde oldukça kötü bir izlenim bıraktılar. Kuşkusuz Burgonya'da özverili ve bilge bir papaz olan kuzenim gibi istisnalar vardır. Ama aynı zamanda, bu çelişkili görünebilir, dinsel düşünceye çok ilgi duyuyorum (Bloy, Bernanos, Claudel, Massignon ve diğerleri). Onlar eşsiz bir ruha sahiptir. Büyük mistiklerle olduğu gibi, onlarda da, ateist yazarlarda nadiren bulabildiğim oldukça büyük bir entelektüel ciddiyet ve derinlik var.

– Aynı papazlarla karşılaşmadık sanırım. Biraz daha yakın görüştüğüm –François Villon Lisesi'nin birbirini izleyen iki papazı olan P. Jaffres ve Feillet– hem sempatik, hem de takdire şayandı. Bu nedenle kuşkusuz Kilise karşıtlığı beni hiç cezbetmedi. Ve aynı okumaları da yapmadık sanırım. Massignon'u neredeyse hiç bilmem. Bloy, Bernanos ve Claudel'e gelince, onları biraz okudum ama beni çabucak yordular. Büyüklüğe ve yeteneğe bir itirazım yok, ancak onlarda beni endişelendiren bir çeşit yüceltme var; aşırı gergin, görkemli veya heyecanlı bir tarzla birlikte... Daha esnek, daha özgür, daha alçakgönüllü, daha sade yazıları daha çok seviyorum. "Eşsiz bir ruh" olarak nitelendirdiğiniz şeyde, her zaman hileden şüphe ederim. Ama muhtemelen yanılıyorumdur: Onları benden daha iyi tanıyorsunuz, sevdiğimiz şeyleri, sinir bozucu ya da hoşnutsuzluk duyduğumuz şeylerden hep daha iyi anlarız.

Kendiniz de sorguladığınıza göre Tanrı'nın varlığı sorusuna geri dönebiliriz. Agnostisizm en makul tutum değil midir? Madem onun ne olduğunu bilmiyoruz, o halde neden varlığı hakkında karar verelim ki?

– Pascal'ın dediği gibi, bu işe girdiğimiz için... Agnostiğin tutumu makuldür diyebilir miyiz? Evet, elbette; ancak diğerleri de eşit derece makuldür. Kendinize sadece cevabını önceden bildiğiniz veya hatta bilgi anlamında cevaplanabilecek soruları sorduğunuzda konuşmak faydasız olacaktır. Çünkü onlar, bilimin veya tecrübenin bize öğrettiği ifadelere indirgeneceklerdir.

> –Gördün mü sevgili dostum, dünya güneşin etrafında dönüyor. –Evet, harika! Ve bu arada $E = mc^2$... –Bastille'i 14 Temmuz 1789'da almış olduğumuzu unutmayalım...–Ve bugün hava çok güzel!

Daha ne söyleyebiliriz? Yağmurdan, güzel havadan ya da fizikten, biyolojiden, tarihten bahsedecek, en dar pozitivizme, Nietzsche'nin söylediği gibi dümdüz bir "olguculuğa", başka bir deyişle olguların basit bir kaydına hapsolacağız. Çünkü davetlilerimizden biri aniden, "Fakat özünde bilimlerin doğru olduğundan emin miyiz? Bastille'in alınması iyi bir şey miydi?" diye sorgularsa hiçbir bilginin cevap vermediği veya asla cevaplayamayacağı sorular sormuş olacaktır. Sadece bilebildiklerimiz hakkında konuşsaydık bunları sorgulayamazdık. Dostlarla böyle bir akşam yemeğini hayal edin... Ne sıkıcı olurdu.

Ve o zaman çocuklarımızı yetiştirmek zor olurdu. Çünkü onlar bize hiçbir bilginin cevaplamadığı soruları sormaya devam ederler. Aksi, aile sohbetlerini sınırlandırırdı:

> –Baba, anne, hayat yaşanmaya değer mi? –Hiçbir bilgi bunu yanıtlamaz oğlum; *görüş yok* kutucuğunu işaretliyorum. –Tamam. Peki ama şimdi, mutluluk var mı? Bu mümkün mü? –Oğlum, kızım, hiçbir bilim buna cevap vermez: *görüş yok* kutucuğunu işaretliyorum. –Peki ya adalet, özgürlük? –Bunlar inanç konuları, bilgi değil: *görüş yok* kutucuğunu işaretliyorum...

Çocuklarımızı bu temeller üzerinde nasıl eğitebiliriz? Kısacası, herhangi bir bilginin karşılık vermediği sayısız –ahlâki, politik, felsefi– soru hakkında bir tutum takınmaya mahkû-

muz, çünkü insanız. Bundan vazgeçmek yanlış olurdu; bu, insanlıktan vazgeçmek olurdu.

Schopenhauer, insanın metafizik bir hayvan olduğunu söylerdi ve bunda haklıydı. Felsefe, bildiklerinin ötesini düşünmektir. Metafizik yapmak, bilebileceğinden daha da ilerisini düşünmektir. Ben bunun insanlığın önemli özelliklerinden biri olduğunu düşünüyorum. İnsan hiçbir bilginin asla karşılık veremeyeceği soruları kendine soran ve onlara cevap veren bir hayvandır. Biz buna mecburuz: Rilke veya Heidegger gibi konuşmak gerekirse, Açıklığa açık olmak. Açıklık benim için dünya, evren, doğa, hepsidir. Bizim açıklığımız, akıldır. Kısacası bilmemek, kendine düşünmeyi yasaklamak için bir neden değildir. Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak, yokluğuyla ilgili olandan daha fazla kanıt yoktur. Ancak çeşitli argümanlar vardır ve yokluğu yönünde olanlar (ben bu konudaki yaklaşımı *L'Esprit de l'athéisme* kitabımda açıkladım) bana karşıt argümanlardan daha güçlü geliyor.

Dogmatik olmayan bir ateist için bu anlaşılır bir tutum. Peki ama neden "sadık" sıfatını kullanıyorsunuz?

– Sadık ateist; çünkü ben ateist olarak tüm varlığımla belirli bazı ahlâki, kültürel ve manevi nitelikteki, birçoğu büyük dinlerden ve özellikle Avrupa'da Yahudi-Hıristiyan geleneğinden doğmuş değerlere bağlı kalmaya devam ediyorum, çünkü bu bizim tarihimiz. Arkadaşım Michel Onfray ile ayrıldığım hususlardan biri de budur. Ateist olduğum için iki bin yıllık Hıristiyan uygarlığına veya üç bin yıllık Yahudi-Hıristiyan uygarlığına küfredecek değilim! Tanrı'ya inanmadığım için İncil'in mesajının büyüklüğünü, en azından insani boyutunu görmeyi reddedecek de değilim! Temelde ben Tanrı olmayan, Tanrı'nın oğlu da olmayan bir çeşit içsel Mesih'i kendi içimde tesis ettim (Saint Paul'ün değil Spinoza'nın İsa'sı). O bana her daim eşlik ediyor ve beni aydınlatıyor. O tek değil –Buda, Lao Tzu ya da Diyojen onun ardından yürüyor–, ancak şüphesiz beni en çok etkileyen kişi odur.

"İnanmak" ile "bilmek", "umut etmek" ile "sevmek" fiillerini karşı karşıya koydunuz. Ancak umut olmadan yaşanabilir mi ve bu arzu edilir bir şey mi? Ve her tür inanç kötü müdür?

– İnanç, umut, sevgi... Bunlar sizin de bildiğiniz gibi Hıristiyan geleneğinin üç teolojik erdemidir. Bu yüzden muhtemelen kendimi onlara göre tanımlamışımdır. Bütün dünyada ateistler var, ancak Hıristiyan topraklarında ve Budist topraklarda, Konfüçyüsçü veya Müslüman topraklarda aynı şekilde ateist olunmuyor. Ben hiçbir Tanrı'ya inanmıyorum. Ancak net olalım; gerçekten beni ilgilendiren Tanrı inanmadığım, filozofların, Şankara'nın ya da Muhammed'in tanrısı olmayan Tanrı'dır. Söylemeye cesaret edebilirsem, benim Tanrım, varlığını özellikle inkâr ettiğim, ateisti olduğum Tanrı, Pascal'ın dediği gibi "İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısıdır", "İsa Mesih'in Tanrısıdır" Çünkü ben Hıristiyan topraklarında ateistim. Benim ateizmim, benim olan, bizim olan bu tarihe nazaran tanımlanır. Ben Brahman'a veya Allah'a da daha fazla inanmıyorum. Ama bu tanrıları, sadece kulaktan dolma biliyorum; onlar ne benim sorunum ne de benim kültürümdür. İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı, Pascal'ın ya da İsa Mesih'in Tanrısı ise, evet, benim kültürümdür. Ben özellikle *ona* inanmıyorum.

Madem Hıristiyan topraklarında düşünüyorum, madem ben bu Tanrı'nın ateistiyim, o halde yöneldiğim maneviyatı sunmak için sizin sorunuzda belirttiğiniz üç teolojik erdemden hareketle akıl yürütmek benim için daha uygundur: Daha sıklıkla Katoliklerin dediği gibi inanç, umut ve yardımseverlik veya Protestanların memnuniyetle dedikleri gibi inanç, umut ve sevgi (her iki gelenekte de "yardım" ve "sevgi" Yunanca *agapè* kelimesini tercüme etmeye yarar). Onlara *teolojik* denir, çünkü onların nesnesi dahi Tanrı'dır. Bu, onların ahlâktan daha ziyade maneviyatla ilişkili olmaları demektir (bundan hareketle onlar, ortadan kaldırmadan tamamladıkları Antik Dönem'in ve Ortaçağ'ın dört temel erdeminden ayrılırlar). Bir ateist, eğer Batı kökenli ise, onlarla yüzleşmekten, onlardan hangi biçimde ve neyi muhafaza edebileceğini veya edemeyeceğini kendi kendine sormaktan kaçamaz.

O halde inançla başlayalım. Bir ateist için inançtan geriye ne kalır?

– Hiçbir şey kalmadığı söylenir genellikle; zira ateist, tam da Tanrı'ya inanmayan birisi olarak tanımlanır. Ancak sadece inanç yoktur (aramızda kalsın, Yahudi arkadaşlarım inançla Hıristiyanlardan daha az ilgileniyorlar: Dinleri onlara neye inanacaklarından ziyade ne yapmaları gerektiğini söylüyor). Ayrıca çocukluk veya gençlik dönemimdeki inancımdan hiçbir şeyi koruyamadığımı iddia etmek yalan söylemek olur. *İnanç* olmayınca geriye *sadakat* kalır. Bu iki kelimeyi bilerek kullanıyorum. Dilbilimcilerin dediği gibi, Fransızcada bunlar aynı etimolojik kökene sahip kelimelerdir. Latince *fi des* kökeninden gelirler, ancak anlamları farklıdır. Benim için önemli olan bu farktır: Sadakat, inanç kaybedildiğinde inançtan arta kalandır.

Ben Tanrı'ya inanmıyorum ve diğer yurttaşlarım da Tanrı'ya gittikçe daha az inanıyor (bu bütün dünya için değil Avrupa için geçerlidir: Buna Hıristiyanlıktan kopuş deniyor). Bununla birlikte halk arasında günlük dilde söylendiği gibi, "İyiyle kötüyü ayırt etmeyecek miyiz?" Bunu ben de reddederim. Nietzsche taraftarı bir sosyolog, Tanrı toplumsal olarak öldü diyebilir. Bu, toplumsal olarak ölen Tanrı ile aynı zamanda paylaştığımız değerlerden vazgeçmenin bir sebebi değildir. Bu değerlerin birçoğunun büyük dinlerle (Batı söz konusu olduğunda özellikle üç büyük tektanrılı dinle) doğduğunu ve yüzyıllar boyunca din tarafından aktarıldığını (ülkemiz için özellikle Katolik Kilisesi tarafından) iyi biliyoruz, ancak hiçbir şey bunların varlığını sürdürebilmesi için Tanrı'ya ihtiyacı olduklarını göstermiyor. Tam tersine, insanca kabul edilebilir bir şekilde varlığımızı sürdürebilmemiz için biz onlara ihtiyaç duyuyoruz.

Bu, diğer medeniyetler için de geçerlidir. Eğer biz Çin'de, Hindistan'da ya da İran'da doğmuş olsaydık, sadakat duyacağımız daha farklı geleneklerimiz olacaktı. Fakat sonuçta istesek de istemesek de biz Avrupa'dayız ve Batılıyız. Kaderimizin bir parçası olan bu tarihi ve coğrafi boyutu üstlenmemiz gerekiyor. Mutlak ruh yoktur. Kimse evrensel olana tek bir yolla erişilebileceğini söyleyemez.

Bizim medeniyetimizle ilgili olarak, gerçek soru somut olarak şudur: Artık Hıristiyan olmadığımızda Hıristiyan Batı'dan geriye ne kalacaktır? Ve o noktada bana iki şey aynı görünüyor: Ya hiçbir şey kalmadığını düşünürsünüz ve o noktadan sonra hiçbir şey yapılamaz. Kitap yazmaya devam edebilirsiniz; bu benim çok ilgimi çekiyor, ancak bu uzun süremeyecektir. Bizler ölü ve her halükârda ölmekte olan bir medeniyetiz. Ne dış cephede fanatizme, ne de iç cephede nihilizme karşı gelemeyiz. Ve inanın bana, nihilizm en büyük tehlikedir. Ya da ikinci olasılık, artık Hıristiyan olmadığımızda Hıristiyan Batı'dan geriye yine de bir şeyler kalacaktır. Ve bu durumda arta kalan, artık ortak bir *inanç* olmayacaktır (zira aslında ortak olmaktan çıkmıştır: Bugün iki Fransızdan biri ateist, agnostik veya dinsiz, on dörtte biri Müslümandır), yalnızca ortak bir *sadakat* olabilir. Yani bize kalan ve bu nedenle iletmek zorunda olduğumuz şey, değerlere bağlılıktır. Çünkü bize miras kalan şeylere gerçekten sadık kalmanın tek yolu onu aktarmaktır. Beşinci bölümde daha önce de belirttiğim gibi, laikliğin bize sunduğu büyük avantaj, aptalca ya da kısır bir biçimde birilerinin inancı üzerinden diğerlerinin inancına veya üçüncülerin inancının olmamasına muhalefet etmeksizin, bu ortak değerler içinde iletişim kurmamıza izin vermesidir.

Özellikle bizi okuyacak olan Hıristiyanlara şunu söylememe lütfen izin verin: Siz ve ben, sadece bilmediğimiz şeyler nedeniyle ayrılıyoruz –çünkü ne siz ne de ben Tanrı'nın var olup olmadığını biliyoruz. Tüm hücrelerimizle bildiğimiz ve bizi birleştiren şeylerden ziyade, bizi ayıran ve bilmediğimiz şeylere – Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu– fazlaca önem vermek pek akıllıca değil. Bir insanın varlığını değerli kılan, onun inanıp inanmaması değil, muktedir olduğu sevgi, adalet ve cesarettir.

Veya başka bir deyişle; Hıristiyanlar ve ben yalnızca üç gün ile birbirimizden ayrılırız –Mübarek Cuma'yı Paskalya'dan ayıran üç gün. İncil'i tekrar okurken, neredeyse hayranlık duyuyorum. "Neredeyse" diyorum çünkü mucizelerle ilgilenmiyorum ve kimseye sağ yanağıma tokat atmasını tavsiye etmem: sol yanağımı da uzatmam... Ancak mucizeler İncil'in temeli değil-

dir (İsa ne bir fakir, ne de bir sihirbazdır) ve şiddetsizlik İncil mesajının bir boyutudur; ancak "Barış getirmek için değil, kılıç kuşanmak için geldim" gibi diğer pasajlarla dengelenebilir. Dolayısıyla farklılıklar yüzeyseldir. İşin özüyle ilgili olarak, İsa'nın tebliğ ettiği ahlâk, kendimi tanıdığım veya sadık kalmaya gayret ettiğim bir ahlâktır.

Hıristiyanlarla benim aramdaki fark şudur: Benim için tarih, İsa'nın çarmıhta, Mezmurlar'dan, "Tanrım, Tanrım, neden beni terk ettin?" ayetini okurken inlediği an durmuştur. Oysa Hıristiyanlar için tarih üç gün daha devam eder: boş mezara ve dirilişe kadar... Yeniden dirilişle bu üç günün sonsuzluğa açılması ölçüsünde, kutsal bir farklılık ya da farklı bir kutsallık ortaya çıkar, ki ben bunu lağvedemem. Onlar Hıristiyan, bense ateistim; onlar Mesih'in dirilişine inanırlar, oysa ben hiçbir şekilde inanmıyorum. Peki ama yine de efsanevi bile olsa, coşkulu anısını paylaşabileceğimiz önceki otuz üç yıldan ziyade bizi ayıran bu üç güne daha fazla önem vermek akıllıca mıdır gerçekten?

İnanç yok olduğunda geriye sadakat kalır. Bu manevi hayatın tamamı değildir, ancak önemli bir boyutudur. Bu açıdan bakıldığında, Tanrısız bir maneviyat nasıl tanımlanabilir? Bu, inançtan ziyade bir sadakat maneviyatıdır –dinden ziyade ahlâk ve etik.

İkinci teolojik erdem: umut... Bir ateist için ondan geriye ne kalır?

– Çok fazla şey değil! Hayır, kelimenin düz anlamıyla, ateist mutlak olarak umutsuzdur. Ateistler de herkes gibi gelecek hafta sonu havanın güzel olmasını veya solun (ya da sağın, her birinin görüşüne göre) bir sonraki seçimleri almasını, lotoyu kazanmayı umabilirler. Bu umutlar ateistler için olabildiğince mütevazı ve saygı duyulacak türden umutlardır, ancak yine de Andre Gide'in "ölümün kapkaranlık yüzüne" toslayacaklardır. Çünkü sevgili François, önümüzdeki hafta sonu hava güzel olsun veya olmasın, bir sonraki seçimleri ister sol isterse sağ alsın, lotoda kazansanız da kazanmasanız da, asıl gerçek şu ki hepimiz öleceğiz.

Dolayısıyla ateist için umutsuzluk boyutu söz konusudur. Dördüncü bölümde de bahsettiğimiz gibi ben bu noktadan hareket ettim. Tanrı ve ölümden sonra hayat yoksa, bu, insan için umutsuzluk kaynağı olabilir. Bu noktada Pascal'a, Kant'a ve Kierkegaard'a katılıyorum: Aklı başında bir ateist bir miktar umutsuzluktan kaçamaz. Ama üçünün de hataları, bence, umutsuzlukla mutsuzluğu karıştırmış olmalarıdır. Beni onlardan farklı kılan budur. Umutsuzluk, mutsuzlukla aynı şey değildir; aynı şekilde umut da mutlulukla aynı şey hiç değildir. Mutlu musunuz? Pek güzel... Ancak eğer mutluluğunuzun devam edeceğini umuyorsanız, onun sona ermesinden korkarsınız. Acı işte buradadır. Mutluluğunuzdan geriye hiçbir şey kalmaz. Umut varsa korku da vardır; huzur olmadan ise tam bir mutluluk olamaz. Onun için umut ve mutluluk farklı, hatta birbirine zıt iki şeydir. Mutlu olmayı umduğumuz sürece, mutlu değiliz demektir. Mutlu kalmayı umduğumuz sürece de, artık tamamen mutlu değiliz demektir. Umut mutluluk değil, mutluluk beklentisi veya onun eksikliğinin farkına varılmasıdır.

Ölmekte olan çocuğuna bakan insanları düşünün. Onlar hiçbir zaman o anda oldukları kadar güçlü bir şekilde umutlu olmamışlardır: "Yeter ki iyileşsin! Yeter ki ölmesin!" Ve onlar hiçbir zaman o anda oldukları kadar mutsuz da olmamışlardır –umut ve korku arasında korkunç bir şekilde parçalanmışlardır. Tersine, hayatlarında bir an için gerçekten mutlu olanlar, o mutluluk anında hiçbir şey ummamış ve hiçbir şeyden korkmamışlardır. Hatta ölüm fikri, Marcel Proust'un belirttiği gibi en azından bir defalığına onlar için "önemsiz" hale gelmiştir.

Umudumuz devam ettiği sürece korkarız; dolayısıyla mutlu veya tamamen mutlu değilizdir. Tam anlamıyla mutluyken, umutlanacak başka hiçbir şey yoktur. İlk kitabım için seçtiğim başlık buradan gelir: *Traité du désespoir et de la béatitude* [Umutsuzluk ve Sonsuz Saadet Üzerine]. O çalışmada, aynı madalyonun iki yüzü gibi umutsuzluğun ve mutluluğun birlikte gidebileceğini ve gitmesi gerektiğini göstermek istedim. Sadece taşıyabileceğimiz umutsuzluk oranında mutluluğa sahip oluruz.

Mythe d'Icare'ın başını tekrar okuyun. Orada Kierkegaard'ın kendi *Traité du désespoir*'ından şu cümleyi aktarmıştım: "Umutsuzluğa düşmenin tersi, inanmaktır." Ben bu cümleyi tersine çevirdim: "İnanmanın tersi, umutsuzluğa düşmektir." Burada Hıristiyanlığın tam aksi yönde olduğumu düşünüyorum.

Olmayanı, bilmediğimizi ya da bize bağlı olmayan bir şeyi (bunlar umudun üç özelliğidir) arzulamayı bıraktığımız zaman geriye ne kalır? Geriye şimdi mevcut olanı, bildiğimizi (bu artık umut değil sevgidir) ya da bize bağlı olan bir şeyi (bu artık umut değil iradedir) arzulamak kalır. Bu yine sadakata eklenen ve onu anlatan manevi hayatımızın önemli bir boyutudur. Sevgi ve irade... Ateistler bildiğim kadarıyla sevme ve isteme konusunda başkalarından daha az kabiliyetli değildirler. Artık inancımız kalmadığında geriye sadakat kalır. Artık umudumuz olmadığında geriye sevgi ve eylem kalır. Tanrı olmadan maneviyat nedir? Bu inanç maneviyatından ziyade sadakat maneviyatıdır, diyordum. Şunu da ekleyebilirim: Bu umut maneviyatından ziyade sevgi ve eylem maneviyatıdır. Tekrar ediyorum: Bu, daha az umutlanmak ve bilhassa bilmek, sevmek ve biraz daha fazla eylem halinde olmak anlamına gelir.

Peki ama buradan hareketle, sizin yaptığınız gibi, "zaten Cennet'teyiz" denebilir...

– Bu yüzden onu hemen söylemedim! *Le Mythe d'Icare*'da daha ziyade Hıristiyanlıkla taban tabana zıt olma hissi içindeydim. Bu benim, dinden dönme öfkesi dediğim şey. Katolik Kilisesi gibi bir kurumdan ayrılırken kapıyı çarparak terk etme ihtiyacı duyuyor insan. Ve sonra yaşama, okumaya, çalışmaya, düşünmeye devam ettim. Bir gün Aziz Augustinus'tan bir pasajla karşılaştım, Pavlus'un Korintlilerine ilk mektubundan alıntı yapıyordu. "Sevginin Üstünlüğü" olarak adlandırılan bu güzel metinde Pavlus tüm erdemlere, dağları yerinden oynatacak bir imana, dil ve kehanet melekesine vb. sahip olabileceğimi açıklıyor, ama "şayet sevgim yoksa [*agapè*], bunların bir işe yaramayacağını" söylüyor.

Bu metinde Pavlus, daha sonra üç teolojik erdem olacak olan

"bu üç şeyden" bahsediyor: bunlar inanç ya da iman, umut ve sevgidir. Üçü arasında en büyüğünün "sevgi" olduğunu belirtiyor (Hıristiyan dostlarım, Pavlus'un sözlerinden de anlaşılacağı üzere biz en önemli konuda ayrılmış değiliz). Sonra şu unsurları ekliyor: Her şey son bulacak ve sadece sevgi kalacak.

Çoğumuz bu metni, bizim için bir sorun teşkil etmeksizin, onlarca kez, örneğin dinsel ayinler vesilesiyle duymuşuzdur. Neyse ki düşünmemize yardım eden büyük düşünürler var! Augustinus, aynı pasajı yeniden okuyarak kendi kendine şu belirleyici soruyu sorar: Eğer sadece sevgi "asla bitmeyecek" ise, inanç ve umut son mu bulacak? Ve Aziz Augustinus, onu karakterize eden cesaret ve dehayla, gerçekten Hıristiyanlığın ruhunun bu olduğunu açıklar. Kutsanmış olanlar, Cennet'te olduklarında artık onların ne inancı, ne de umudu olacaktır. Artık inançları olmayacaktır; Cennet'te Tanrı'ya inanmaya gerek yoktur, çünkü onu yüz yüze göreceklerdir; artık inanç olmayacak ama kutsanmış bir bakış olacaktır. Ve artık onların umutları da olmayacaktır, çünkü Cennet'te, tanım gereği, umutlanacak hiçbir şey yoktur.

Cennet bu şekilde bilinir: Artık inanca veya umuda ihtiyaç yoktur, çünkü sevgi yeter! Eh işte, sadık bir ateist olarak veya olmaya çalışan biri olarak benim için bu şekilde tanımlanan Cennet, burada ve şimdidir. Hiçbir şeye inanılması gerekmeyen, zira her şeyin bilinmesi gereken, hiçbir şeyin umut edilmesi gerekmeyen, zira herşeyin yapılması veya sevilmesi gereken, hem maddi hem de manevi bu uzamda yaşıyoruz. Stoacıların dediği gibi, bize bağlı olan şeyleri yapmak, bize bağlı olmayan şeyleri sevmek için... İnanca ihtiyaç yok, umuda ihtiyaç yok: Biz zaten Cennet'teyiz!

Aynı fikri Aquinalı Thomas'ta da buluruz. Aziz Augustinus'tan yedi asır sonra, *Summa Theologica*'sının uzun pasajlarını üç teolojik erdeme ithaf eder. O da Aziz Pavlus'un "Sevginin Üstünlüğü"nde söylediklerini yorumlar; o da Aziz Augustinus'tan alıntı yapar ve onu onaylar. Evet, Cennet'te artık ne inanç, ne de umut; sadece sevgi olacaktır. Thomas bunun dışında, aynı *Summa Theologica*'nın başka bir pasajında şunu ek-

ler –ben bunu Augustinus'ta ya da başka hiçbir yerde okumamıştım ve onu keşfettiğimde güçlü bir şekilde sarsıldım: İsa Mesih'in, asla "inancı ya da umudu" olmamıştı, ancak "son derece sevgi doluydu" diye yazar.

Beni yanlış anlamayın. Bir ateist olarak Aquinalı Thomas olma gibi bir iddiam yok, onun da kesinlikle ateist olduğunu iddia etmiyorum. Ona göre, eğer İsa inanç ya da umut sahibi değilse, bu Tanrı olduğundandır. Oğlu ve bizzat Tanrı'nın kendisi olduğu için Tanrı'ya inanmak zorunda değildir. Herhangi bir şey umut etmek zorunda da değildir, çünkü yalnızca bilmediğimiz şeyi (oysa Tanrı, her yerdedir, onun bilmediği bir şey yoktur) ve bize bağlı olmayan şeyi (oysa her şey Tanrı'ya bağlıdır, zira Yaradan ve Kadir'dir) umut ederiz. Yine de bu durum, sadık bir ateistin gözünde, artık okunmayan ünlü bir kitaba özel olarak güçlü bir anlam veriyor: O kitabın adı, *L'Imitation de Jésus-Christ* idi. İsa'nın inancı ya da umudu olmadığına göre onun örnek alınacak özelliği inancı ya da umudu değil, uyandırdığı sevgi ve eylemler olmalıdır.

Ateist olmak, sonsuzluktan bahsetmenizi engellemiyor. Terimi oldukça paradoksal bir şekilde, her halükârda dinsel olmayan anlamda kullanıyorsunuz. Sonsuzluk, sürdüğü müddetçe zamanın bizzat kendisidir. Şimdiki zamanın sonsuzluğu; zira yalnızca şimdiki zaman vardır. Şimdiki zaman varlığını sürdürür. Sizin güzel formülünüze göre "Sonsuzluk, şimdiki zamandır".

– Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ının on birinci kitabındaki nefis analizinden yola çıktım. Zaman nedir? Geçmişin, şimdinin ve geleceğin toplamı... Ancak geçmiş yoktur, diye gözlemliyor Augustinus, zira geçmiş bitmiştir. Gelecek de yoktur, çünkü henüz gelmemiştir. Ayrıca eğer geçmiş ve gelecek var olsalardı (veya daha doğrusu *varlarsa*, zira yalnızca şimdiki zamanda olabiliriz), ne geçmiş ne de gelecek olurlardı; şimdiki zamana dahil olurlardı.

Geçmiş yok, zira şimdi artık yok. Gelecek yok, çünkü henüz gelmedi. O halde geriye sadece şimdiki zaman kalıyor. Bunun

dışında, bu şimdiki zaman *durmuyor* diye ekliyor Augustinus: Anbean kendini ortadan kaldırıyor! Görünüşte bu hepimizin tecrübesi: Şimdiki zaman, gerçekleştiği anda geçmişte kalır. Augustinus bunu güçlü bir şekilde şöyle ifade ediyor:

> Bu iki zaman, geçmiş ve gelecek, nasıl var olabilir ki, geçmiş artık yoksa ve gelecek henüz gelmediyse? Şimdiki zamana gelince, eğer hâlâ şimdiki zamanda bulunuyorsa, geçmişe katılmamışsa, o, zamana ait olmayacak, sonsuzluk olacaktır. Dolayısıyla, şimdinin zamana dair olabilmesi için geçmiş olması gerekiyorsa, o ancak şimdi olmayı bırakmak suretiyle var oluyorsa biz nasıl onun *şimdi* var olduğunu ilan edebiliriz? Öyle ki bize zamanı teyit etmeye izin veren tek şey, artık olmama halidir.

Burada Aziz Augustinus'tan ayrılıyorum. Geçmiş ve gelecek hakkında kuşkusuz haklıdır (onlar şimdiki zamanda değiller, çünkü artık yoklar veya henüz yaşanmamışlar), ancak şimdiki zaman konusunda bana göre yanılıyor. Şimdiki zaman ortadan kaybolmaz, durmaz: Aksine devam eder, her zaman kalır ve tanım gereği tamamen aktüel ve mevcuttur. Tecrübeyle sabittir; ben asla şimdiki zamanın kaybolduğunu veya sona erdiğini görmedim. Her geçen saniye artık geçmiş mi olmuştur? Elbette. Ancak şimdiki zaman her zaman oradadır. Aramızdan hangimiz şimdiye kadar şimdiki zamanın sona erdiğini görmüştür? Sahneyi hayal edebiliyor musunuz? "Tüh! Şimdi yenice kayboldu! Şimdi, artık burada değil!" Durum böyle olsaydı, kim onu tespit edebilirdi? Kimse; zira artık hiçbir şey mevcut olmayacaktı! Olmak, şimdi var olmaktır. Eğer şimdi artık mevcut olmasa orada artık hiçbir şey olmayacaktır, bu da deneyim tarafından yeterince reddedilmiştir. Heraklitos'un dediği gibi her şey değişir, her şey akar ("*Panta rhei*"). Ancak bu, sadece şimdiki zaman devam ettiği için mümkündür. Her şey geçse de şimdiki zaman kalır. Yakında altmış üç yaşında olacağım. Bu, yaklaşık yirmi üç bin geçmiş gün demektir. Ancak bu 22.900 gün boyunca şimdiki zaman asla benim için eksik olmadı. Hatta şimdiye kadar kaybetmediğim tek şey budur! Para, güç, sev-

gi, sevinç, cesaret kaybedebilirim... Ama şimdiki zamanı, hayır. Zaman kaybedilir mi? Hiç şüphesiz. Ama düşünün; kaybedilen zamandır, asla şimdiki zaman değildir; bazen geçmiş (pişmanlık veya nostalji olarak), daha sıklıkla gelecek (sabırsızlık ya da aciliyet durumunda). Örneğin, bir treni yakalamak için koşuyorum, ona yetişeceğimden eminken, o gelecek birkaç dakika içinde kaçıyor. Ama şu an daima orada, daima şimdiki zamanın tamamında, benim adımlarımın her birinde!

Aziz Augustinus, şimdi olduğu haliyle kalırsa, artık o zaman değil, sonsuzluktur diyerek size itiraz edecektir.

– İtiraz, yalnızca zamanın ve sonsuzluğun iki farklı şey olması durumunda geçerlidir, ancak Aziz Augustinus bunu ispatlamamıştır ve bu o kadar kolay da değildir.

Ancak "şimdi" –etimolojik olarak elimizde bulunan şey–, Heraklitos'un nehri gibi parmaklarımızın arasından daima akıp gitmiyor mu?

– Halihazırdaki an, evet, elbette! Ama siz şimdiki zamanın bir an olduğunu nerede gördünüz? "Aynı nehirde asla iki kez yıkanamayız" derdi Heraklitos, zira su her an ve daima farklıdır. Loire Nehri'nde iki kez yıkandınız mı? Diyelim ki evet. Bu ne demektir? Her iki yıkanmanız sırasında da nehrin isminin aynı ("Loire") olması anlamına gelir. Ancak siz nehrin isminde yıkanmadınız ki, suda yıkandınız ve o da ikinci yıkanmanız sırasında ilkinin aynısı değildi. Bir öğrencisi de, "Aynı nehirde asla iki kez yıkanamayız, *hatta bir kez bile yıkanamayız*" diye eklemiştir. Evet, çünkü suyun içine girdiğiniz zamanla dışarı çıktığınız zaman arasında su akmıştır, artık aynı su değildir. Kesinlikle katılıyorum. Ancak, sizin –daima şimdide–yaşamaya devam ettiğiniz gibi, su daima akmaya devam ediyor. Heraklitos'un bizzat kendisi bundan paradoksal sentez biçiminde bir sonuç çıkarır: "Biz aynı nehirlere giriyoruz ve girmiyoruz, biziz ve biz değiliz." Biz değiliz, çünkü değişmeye devam ediyoruz. Ve yine de biziz, çünkü değişiyoruz. Var olmadan nasıl değişilir ki? Değişmeden nasıl var olunur ki? Şimdi için de aynı

şey geçerlidir: O değişir ama yine de devam eder. "Şimdi, parmaklarınızın arasından akıp gidiyor" diyorsunuz. "Tüh! Şimdi, parmaklarımın arasından akıp gitti, artık burada değil!" Buna kim inanabilir? Su metaforu yanıltıcıdır. Montaigne'in dediği gibi "suyu yakalamaya" çalışın: Parmaklarınızın arasından akıp gidecektir (o elinizdeydi, artık değil). Ama şimdiki zaman daima vardır! Değişmeden ellerimiz arasında tutmak kastediliyorsa kimse onu yakalayamaz. Ayrıca kimse onu ortadan da kaldıramaz. Parmaklarınızın arasından akıp giden, şimdiki zaman değildir (onun sizi asla terk etmediğinden eminim), artık olmayan zamandır; şimdi değil, yakın geçmiştir.

Eğer şimdiki zaman bir an değilse, o zaman nedir? Bir süre mi?

– O da değil... Şimdiki zaman devam eder, bununla eğer süre kastediliyorsa, o bir süre değildir. Zira süre, tanım gereği, az çok uzundur; en azından hukuken onu ölçebilmek gerekir. Peki ama şimdiki zamanı kim ölçebilir? Ona ne kadar bir süre verilmelidir? Bir saniye? Elbette hayır! Şu anın, bir saniyenin ortasında olduğunu düşünelim; ilk yarısıyla son yarısı arasında. Peki bu aralıkta ne vardır? Hiçbir şey! Bu hiçbir şey, şu andır. Bu, bir süre oluşturamaz. Bir zamanı da oluşturamaz. 0 + 0 = 0

"Süreyi anlarla oluşturmak, sıfır ekleyerek bir sayı oluşturmayı istemek gibidir" derdi Spinoza. Haklıydı. An sadece bir soyutlamadır: Aristoteles'in gördüğü gibi, bir süre değil, "iki süre arasında bir sınırdır" Bu sınır zaman değildir, gerçek de değildir; sadece düşüncede vardır. Bu yüzden –Stoacıların, Spinoza'nın veya Bergson'un yaptığı gibi– sadece düşünce için varolan soyut zamanla, varoluşun kendisi olan ve onsuz hiçbir düşüncenin mümkün olmadığı somut süreyi (süre olarak değil, ancak devam etme eylemi olarak: Spinoza'nın d*uratio*'su) ayırt etmek esastır.

Soyut zaman (Yunanca *aiôn*), artık var olmayan geçmişle henüz gelmemiş bir geleceğin toplamıdır: kalınlığı olmayan bir an ile ayrılmış iki hiçliğin toplamı. Bu Aziz Augustinus'un zamanıdır; iki boşluk arasında (artık var olmayan geçmişle henüz gel-

memiş bir gelecek) bir yok olma sürecidir (şimdi, anbean kaybolur). Bu zaman yalnızca bizde vardır ve bizimle var olur (bu bizi geçmişle gelecek arasında "bölüştüren", "ruhun bir mesafelenişidir" derdi Augustinus). Hatta onun sonsuz olduğunu varsayarsak bile (buna ezeli ve ebedi [*sempiternité*] diyebiliriz) bu, Laforgue'un gayet güzel dediği gibi, sonsuzluktan daha ziyade daimi yokluk [*éternullite*] olurdu: Gelecekten geçmişe sürekli bir geçiş, bir başka deyişle bir hiçten ötekine!

Somut süre (Yunanca *chronos*, özellikle de Stoacılarda) başka bir şeydir. Artık var olmayan geçmişle henüz olmayan bir geleceğin toplamı değil, şimdinin eylemde devam etmesidir: var olma sürecinde olmak, başka bir deyişle oluş. Spinoza, süre "bir varlığın süresiz olarak devam etmesidir" derdi. Geçmişle geleceğin bir toplamı değil, ancak şimdinin devam etmesidir.

Saatin ve takvimlerin zamanı olarak soyut zaman bölünebilir, dolayısıyla ölçülebilirdir. Her gün, mutat olarak saatlere, her saat dakikalara, her dakika saniyelere, vb. bölünebilir. Bu da örneğin yüz metreyi veya bir maratonu koşmak için ihtiyacınız olan zamanı ölçmenizi sağlar. Somut süre (şimdiki zaman) bölünemez ve ölçülemez. Şimdiyi bölümlemeyi bir deneyin. Onu ölçmeyi bir deneyin. Şimdiki zaman devam eder, ancak ona herhangi bir süre belirleyemeyiz. Bu nedenle Spinoza'nın Latince kelimesini aktararak *duration*'dan bahsettim: ölçülebilir bir süre değil (zaman), ancak olduğu haliyle bölünemez ve ölçülemez olan bizzat devam etme eylemidir (eylem halindeki şimdi). Bu zaman bizde değildir; biz onun içindeyizdir. O ruhta değil dünyadadır: O, devam ettiği sürece dünyanın kendisidir –*zamanda oluş* [*l'être-temps*] dediğim şey. Geçmiş ile gelecek arasında bir şişme değil gerginliktir (Stoacıların *tonos*'u), bir varoluş ve hareket etme gücüdür (Spinoza'nın *conatus*'u), eylem halindeki bir kuvvettir (Epikuros'un *energeia*'sı), başka bir deyişle daima mevcut bir enerjidir. Materyalizm bugüne odaklanır. Şeyler, varlıklar zamanda var oldukları için varlıklarını devam ettirmezler, varlıklarını devam ettirdikleri için zaman vardır.

Aziz Augustinus'un ifadesini tersine çevirmeme izin veren şey budur. "Zamanın olduğunu ifade etmemize izin veren tek şey, onun artık olmama eğilimidir" derdi. Augustinus soyut zaman konusunda haklıydı. Ama kronolojik zamansallığa (somut zamana) gelince, söylenmesi gereken bunun tersidir: Zamanın var olduğunu ifade etmemize izin veren tek şey, onun durağan olmamasıdır.

O halde şimdiki zaman asla durmaz ve hep şimdi olarak kalırsa, o sonsuzluğun kendisidir diyebiliriz. "Zaman, sonsuzluğun hareketli görüntüsüdür" derdi Platon, *Timaios* kitabında. Ondan şunu anlamak gerekiyor: durağan sonsuzluğun hareketli imgesi. Buna inanmıyorum. Hareketli olan, sonsuzluğun kendisidir (Heraklitos'un *oluşu*: doğanın sürekli-varlığı) ve buna zaman denir.

Kısacası, zaman ve sonsuzluk sadece soyut düşüncede ayrılırlar. Somut olarak, bunlar bir ve aynı şeydir. Gerçek zaman (*chronos*) şimdiki zamandır; sürekli değişen ama yine de varolandır: Dolayısıyla hareketsiz olmadığı ölçüde (niye öyle olsun ki?) her zaman ve sürekli olarak değişen sonsuzluktur. Şimdi, sürer ve değişir; buna zaman denir. Ancak o şimdi olarak kalır; buna sonsuzluk denir (bir "daimi bugün" derdi Aziz Augustinus). İkisi bir eder. Biz zaten Cennet'teyiz: Sonsuzluk, şimdidedir.

Bu nedenle "şimdiki zamanda yaşamak" lazım...

– Bu konuyla ilgili olarak tüm bilgeler aynı fikirdedirler. Fakat sıklıkla iyi anlaşılmayan bir şey var. Bunda bir tür buyruk, emir, slogan görülüyor. Bu yanlış. Şimdiki zamanda yaşamak zorunda değiliz. Zaten kimse asla başka hiçbir şey yaşayamaz. Şimdi, şu anda yaşamak, gerçekleştirilmesi gereken bir ideal değil, yaşamın hakikatidir. Bir saniyeliğine geçmişi ya da geleceği yaşamayı deneyin. Tek yapabileceğiniz saniyelik bir anıyı veya beklentiyi yaşamak olacaktır. Anı da beklenti gibi mevcuttur. Siz şimdiki zamandan çıkmazsınız, anı veya beklentinin şimdiki zamanına geçersiniz. Kaldı ki bunu kendinize yasaklamamalısınız. Şimdide yaşamak, ne şu *an*da yaşamak, ne

de hatta *carpe diem* yani *anı yaşa* anlayışının hedonizmine hapsolmak anlamına gelir. Kendimizi hafızadan ve hayal gücünden mahrum etme meselesi değil, diğer her şeyde olduğu gibi hafıza, imge veya tasarının sadece şu an mevcut olduklarını anlama meselesidir bu. Hiçbir an insan için durağan değildir, sürer ve değişir; fakat yalnızca öngörüde bulunan ve hatırlayan bilinç için durağan olabilir. Dolayısıyla içinizdeki (yalnızca imgesel gerçekliğe sahip olan) geçmişin ya da geleceğin eksikliğinden ziyade hafızanızın şimdiki zamanını, beklentinizin şimdiki zamanını yaşamanızı öneririm. Bu noktada, Aziz Augustinus'a dönebiliriz:

> Artık kanıtların netliği ile bana görünen şey şu ki, ne gelecek ne de geçmiş mevcuttur. "Üç zaman vardır; geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek" demek yerine delki daha doğru bir şekilde şöyle söyleyebiliriz: "Üç zaman vardır: geçmişin şimdisi, şimdinin şimdisi, geleceğin şimdisi." Zira bu üç tür zaman bizim zihnimizde vardır ve onları başka yerde bulamayız. Geçmişin şimdiki zamanı hafızadır, şimdinin şimdiki zamanı doğrudan sezgidir, geleceğin şimdiki zamanı ise beklentidir.

Hafıza ve beklenti ile ilgili olarak bu tespit Husserl'in *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* kitabındaki "geçmişe dönüş" ve "geleceğe dönüş" dediği şeyle benzer. Bu nesnel zamandan (doğanın saf şimdiki zamanı) ziyade öznel bir zamandır; yani asla eşzamanlı olmayan geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zamanı birlikte var kılan zamansallıktır. Yedinci bölümümüzde müzik hakkında söylediklerimizi hatırlayın (bu Aziz Augustinus'ta da bulunan bir imgedir): Az önce çalan notaları hatırlamadan herhangi bir melodiyi algılayamam ve çalacak notaları duymazsam –daha önce dinlediğim bir müzikse– onu daha az beğenirim. Bu yüzden ilk kez dinlenen karmaşık bir müziği tam olarak değerlendirebilmek biraz zordur: Hafızanız vardır, yani az önce çalan notaların hafızası; fakat beklenti, yani gelecek notaların beklentisi eksiktir. Bu nedenle müzik de bir hayat dersidir. Kimse onu geçmişte veya gelecekte dinleyemez; ancak aslında bir *an*'da da dinleyemez: Sadece onu gerçek

şimdiki zaman olan ve devam eden şimdide dinleyebilir, sürekli olarak hatırlamak ve öngörmek şartıyla onu takdir edebilir, ki bu da eylem halindeki bilinçtir.

Kısacası "an"da yaşamak söz konusu değildir. Şimdide yaşamak, aptalların yaptığı gibi *geleceği inkâr etmek* demek değildir! *Şimdide* ve *sürede* aynı anda yaşamak söz konusudur. Dolayısıyla beklenti ya da pişmanlık içinde olmaktan çok, özenli olmak –anıları ve tasarılarına karşı da– gerekir. *Carpe diem* mi? Bu sadece aldatıcı bir özettir. Daha ziyade, *Carpe dies* (günleri yaşa: eylem zamanı) ve *carpe aeternitatem* (sonsuzluğu yaşa: tefekkür zamanı) demeyi tercih ederim. Bu iki zaman, şimdi birdir ve o da bizzat şimdiki zamandır. Ancak eylerken düşünmek, düşünürken eylemek –bu hayatımızın gündeliğinden ziyade manevi bir egzersizdir– zordur. İki farklı zaman değil, ancak şimdiki zaman veya sonsuzluk olan tek gerçek zamanı iki farklı şekilde yaşamaktır.

Dolayısıyla Spinoza'nın ifadelerini kullanacak olursak, "sonsuz olduğumuzu hissetmek ve deneyimlemek" için bir Tanrı'ya ihtiyacımız yoktur.

– Ayrıca bu sonsuzluğu deneyimlemek için Tanrı'ya inanmak da yeterli değildir. Sonsuzluk nedir? Woody Allen'in esprisini biliyorsunuz: "Sonsuzluk uzundur, özellikle sonuna doğru..." Çünkü sonu yoktur. Ancak New Yorklu komedyenimiz burada *sonsuzluk* [*éternité*] ile *ezeli ve ebedi olarak bitmeyeni* [*sempiternité*] birbirine karıştırıyor; orada bitmeyen bir süre görüyor. Bu durumda, gerçekten çok uzun, hatta aşırı uzun olurdu ve korkunç derecede sıkıcı... Cenneti hayal ettin, eğer sonsuza dek sürmesi gerekseydi... Varsayalım milyarlarca yıldır oradasınız ve henüz neredeyse başlangıcın başlangıcı olduğunu biliyorsunuz (çünkü yaşamak için size daima daha fazlası kalıyor). Bu asla bitmeyecek bir pazar günü gibi olurdu. Ne sıkıntı! Cennet, sonsuza kadar sürmesi gerekseydi, bir tür cehennem olurdu!

Fakat sonsuzluk, çoğu filozof veya teolog için, bitmeyen bir zaman değil (bitmeyiş, daimilik, Laforgue'un sonsuzluğu), za-

manın olmaması ya da benim söylemek istediğim gibi geçmişin ve geleceğin yokluğudur: şimdide kalan bir şimdi. Örneğin Aziz Augustinus, sonsuzlukta hiçbir şey geçmez ya da gelmez, "her şey şimdidedir" diye açıklar. Tann'nın "daimi bugünü" dediği şey de budur, ben de bunu gerçek ve doğrunun daimi bugünü olarak adlandırıyorum: ölçülmesi kadar bölünmesi imkânsız olduğu haliyle şimdi kalan bir şimdi.

Ancak gerçeklik değişmeye devam ediyor...

– Oysa hakikat değişmez. Bu yüzden bu sonsuzluğun iki farklı bakış açısından düşünülmesi gerekir. Hakikat mi yoksa gerçek mi söz konusudur, düşünce mi yoksa oluş mu? Düşünceyle ilgili olarak diyebiliriz ki sonsuzluk onun için doğru olanın daimi mevcudiyetidir –hakikatin şimdiki zamanı. Spinoza ya da Frege'ye göre sonsuzluk budur. Herhangi bir doğru önerme olsun: "Bu ağaç yeşil yapraklarla kaplıdır" (Frege'de bulunan bir örnektir). Ağaç altı ay içinde yapraklarını kaybedecektir. Bin yıl içinde ortadan kaybolmuş olacaktır. Ancak bugün, yeşilliklerle kaplı olduğu bir gerçektir. Gerçek değişmiş olacak, hakikat ise değişmeyecektir. "Bir düşüncenin doğru olması, hakikat olması zamandan bağımsızdır" diye yazar *Recherches logiques* [Mantıksal Araştırmalar] kitabında Frege: "'Bu doğrudur, hakikattir'in içindeki *praesens*, konuşan kişinin şimdiki zamanına işaret etmez, ancak eğer ifadeye izin verirseniz zamansızlığın bir *tempus*'udur." Haklı. "Eskiden doğruydu, hakikati yansıtıyordu" cümlesi çelişkilidir: Eğer doğruysa her zaman doğrudur ve hakikattir; eğer artık doğru değilse, asla doğru ve hakikat olmamıştır.

Bu daima sonsuz olan hakikat ile daima tarihsel olan bilgiyi birbirinden ayıran şeydir. Bir buluşu tarihlendirebiliriz (örneğin yer çekiminin keşfi 17. yüzyılın sonuna doğru olmuştur). Ama kim bir hakikati tarihlendirebilir? Bir bilgiyi edinebilir veya kaybedebiliriz. Ancak bu, hakikatin biz bilmeden önce de var olduğunu ve biz onu unuttuktan sonra da kalmaya devam ettiğini varsayar. Bütün hakikatler sonsuzdur; tüm hakikatler şimdide, daimi şimdidedir ancak ona şimdiki zaman gibi

bir süre biçilemez. Bu bakış açısından "doğru/hakikat" ve "ebedi" eşanlamlı terimler olmasalar da birbirinden ayrılamazlar ve Spinoza'da görüldüğü gibi birbirlerine az çok dönüştürülebilirler. Her şey her zaman doğrudur, hakikattir. Hatta bir yalan bile... Sonsuza dek yalan söylediğim bir hakikat olarak kalacaktır. Aynı şekilde geçici bir hata bile... Sonsuza dek yanıldığım bir hakikat olarak kalacaktır. Geçici bir ömür bile... Sonsuza dek, yaşadıklarımız hakikat olarak kalacaktır. Jankelevitch'in öğrencisi olan bir arkadaşım, Sorbonne'da, bir gün ders esnasında öğrencilerine eli göğsünde kendinden bahsederek şöyle dediğini aktarmıştı: "Size bu inanılmaz şeyi sunuyorum: Ölecek olan sonsuz bir hakikat!" Bu hakikat hepimiziz. Sonsuzluk ölümsüzlük değildir, ancak bizim geçmekte olan hayatımızın – tüm hakikatler gibi sonsuz– hakikatidir.

Hepsi bu kadar değil. İkinci bir sonsuzluk daha vardır ya da sonsuzluk hakkında ikinci bir bakış açısı: Ona göre artık hakikatin sonsuzluğu değil doğanın sonsuzluğu söz konusudur. Hobbes, "Doğada sadece şimdiki zaman vardır" derdi. Hatta Hegel bile bunu kabul eder: Doğada "zaman, şimdidir" Geçmiş ve gelecek "yalnızca öznel temsiller, anılar, endişeler ya da umutlar için", yani bizim için gereklidir; doğa için veya kendinde gerekli değildir. Marcel Conche nefis bir biçimde doğa "her zaman şimdiki zamanda" diye yazmıştır. Fakat bir materyalist için doğadan başka bir şey yoktur, yani sadece şimdiki zaman vardır. Ben buna gerçeğin her daim mevcudiyeti diyorum: oluşun daimi şimdisi. Frege'nin yeşil ağacını düşünelim. Mayıs ayında yeşildir, ekim ayında kırmızı, aralık ayında veya ocak ayında kapkara görünür. Fakat bütün bunlar sadece şimdiki zamanda mevcuttur. Mayıs ayında yeşil olması, aralık ayında doğru mudur? Kuşkusuz. Ancak bu sadece düşüncede doğrudur: Bir hakikattir ama o anda gerçek değildir. Oluş açısından değerlendirdiğimizde, yani sürekli değişen kendi gerçekliği içinde, yeşil*dir*, sonra kırmızı*dır*, sonra da siyah*tır*... Parmenides'deki varlık gibi: "Ne bir zamanlar öyleydi, ne de öyle olacaktır; zira o şimdidir." Heraklitos'un *oluş*u gibi: Her şey değişir, ancak yalnızca şimdiki zamanda değişir. Aynı ne-

hirde asla iki kez yıkanamayız, asla geçmişteki veya gelecekteki nehirde de yıkanamayız. Daima şimdi, daima bugün, işte bunlar sonsuzluğun kendisidir.

Bu bana arkadaşım Christian Bobin'in bir başlığını hatırlatıyor. Benim için en güzel kitaplarından birine verdiği başlık: *Le Huitième jour de la semaine* [Haftanın Sekizinci Günü]. İlk okuyuştan itibaren başyapıt olarak değerlendirdiğim bir kitap, ancak başlığı uzun zaman bana düş kırıcı, hatta biraz yavan gelmişti. Onun ne kadar paradoksal olduğunu nihayet algıladığım güne kadar... Nihayetinde bir hafta sadece yedi günden ibarettir; sekizinci gün ne olabilir? Bobin, şimdiye kadar bizim için örneğin salı ve çarşamba arasında gözden kaçan bir gün daha mı bulmuş oluyordu? Açıkçası değil. Ertesi haftaya varmak için şimdinin üstünden mi atlamıştı? O da değil. Haftanın sekizinci günü *bugün*dür; artı bir gün değil, her birinin sonsuzluğudur.

Dolayısıyla iki sonsuzluk ya da ona dair iki bakış açısı vardır: Düşüncenin bakış açısı (hakikatin daimi bugünü: Spinoza ya da Frege'ye göre sonsuzluk), gerçekliğin bakış açısı (oluşun / değişimin daimi bugünü: Heraklitos veya Parmenides'e göre ve onları tek uzlaştırabilecek sonsuzluk). Düalizm mi? Asla değil. Çünkü bu iki sonsuzluk sadece zaman ölçeğinde ayrışır; olmayan geçmiş ve henüz gerçekleşmemiş gelecek ölçeğinde demek istiyorum. Şimdiki zamanda onlar bir eder, o da sonsuzluğun kendisidir. Örneğin Bastille'in alınması; her zaman doğrudur, ancak reel değildir, bizler artık orada (o dönemde) değiliz. Olay aynı zamanda iki kat ebedidir (hem gerçek hem doğru / hakikat), ilki gerçekleştiği zaman, diğeri de yaşadığımız bu günde bizim için, örneğin yazdığım veya okuduğunuz bu cümle... Bu iki sonsuzluk –gerçeklerin sonsuzluğu ve hakikatin sonsuzluğu– yalnızca şimdiki zamanda bir araya gelir. Şimdiki zaman gerçek olanla hakikatin teğet noktasıdır, bizim iki sonsuzluğumuzun bir olduğu nokta ve sonsuzluğun kendisidir.

***Impromptus* kitabınızda şu şekilde bir ifade var: "Eğer Cennet içimizdeyse ve eğer biz Cennet'teysek, inanç ve umut neye yarar? Artık hiçbir şeye inanmamak, her şeyi bilmek ge-**

rekir. Artık hiçbir şey ummamak, herşeyi sevmek gerekir. Bu, bütün ülkelerdeki mistiklerin dersiyle aynı noktaya geliyor." Bu cümlenin, hem yoğun hem de muğlak olan terimlerinin her biri üzerinde durabiliriz. Hangi Cennet'ten bahsediyorsunuz? Kullandığınız dil neredeyse kutsal kitapların diline benziyor.

– Şüphesiz bu benim dindar gençliğimin bir kalıntısı olabilir. Bazen bu kelimeleri kullanmaktan hoşlanmıyor değilim, zaman zaman anadiline geri dönmekten zevk alan bir gurbetçi gibi. Zamanında olduğum gençle konuşmanın, onunla benim aramda belirli bir sürekliliği sağlamanın yolu, bir zamanlar benim olan inancı koruyanlarla en azından kısmi bir ilişki diyelim... Dahası Yahudi-Hıristiyan bir geleneğe katılma biçimi de diyebiliriz. "Dil neredeyse kutsal kitapları andırıyor" diyorsunuz, ama dilimizi seçme ya da tümüyle belirleme imkânımız yoktur. Benimki Batılı bir dil, size söyledim ve bunu temkinli bir şekilde kabulleniyorum.

Cennet nedir? Sonsuz hayattır. Gençliğimde inandığım gibi başka bir hayat değildir, ancak onun hakikatidir. Temel olarak Wittgenstein'ın *Tractatus logico-philosophicus*'undan anladığım budur: "Eğer biz sonsuzlukla sonsuz bir süreyi değil zamansızlığı kastediyorsak [Ben daha ziyade geçmişin ve geleceğin olmaması, hakikat ve gerçekliğin daimi varlığı diyorum], şimdiki zamanda yaşayan kişinin sonsuz hayatı vardır." Dolayısıyla hepimiz sonsuz hayata sahibiz, çünkü yalnızca şimdiki zaman mevcuttur. Bize en azından entelektüel olarak onu anlamak ve bazen yaşamayı denemek kalıyor.

Evet bu Tanrı'ya inanan (çoğunlukla Batı'da olduğu gibi) veya inanmayan mistiklerin (çoğunlukla Asya'da, özellikle Budizm ve Taoculukta olduğu gibi) dersiyle aynı kapıya çıkıyor. Bu "mistik" sözcüğü beni uzun zaman korkutmuştur. Onu kullanmaya cesaret etmenin uzun yıllarımı aldığını sizden gizlemeyeceğim. *Mistisizm* hakkında konuşmak, materyalizmden, natüralizmden, rasyonalizmden vazgeçmek değil miydi? Küçük bir hile yaptım. İlk kitaplarımdan birinde felsefe tarihçileri arasında en rasyonalist olanın arkasına, filozofların en rasyonalistine

ayırdığı büyük bir kitaba sığındım: Spinoza hakkında Martial Gueroult gibi "gizemsiz bir mistikten" bahsediyordum. Bu çifte koruma bana güven veriyordu. Ama sonuçta yazdıklarımı Marcel Conche'a göndermiş bulundum ve o da bana öğrencisi olduğum zamanki gibi açıklamalar yazarak geri döndü. *Gizemsiz bir mistikten* bahsettiğim yerlerde Marcel sadece kenarda, "Gizemden korkmayın" diye yazmıştı. Bu bana düşünme fırsatı verdi. "Haklı," dedim kendi kendime, "gizem", kullanılmayacak kadar kötü bir kelime değildi. Bu arada, doğadan ya da Spinoza'nın tanrısından daha gizemli bir şey var mıdır? Sonunda "mistisizm" kelimesini ve onun gizem kelimesiyle sadece etimolojik olmayan bağlantısını kabul ettim. Bu noktada Wittgenstein'ın *Tractatus*'unu daha ziyade tekrar okuyarak cesaretleniyordum: "Kesinlikle tarifsiz bir şey vardır. O kendini gösterir, o mistiktir." Wittgenstein'a göre mistik, dilin dışında bir şeydir; o ifade edilemez, dolayısıyla *Tractatus*'un son önermesine göre susmak gerekir, ancak ben bu konuda bir şeyler söylemeye çalıştım. İşte anlatılamaz ya da anlaşılamazdan ziyade sessizlik olarak adlandırdığım şey budur. Onun söylenemeyeceğinden değil, ancak dil onu tam olarak içermeyebilir ya da onun yerine alamayabilir. "Daire fikri yuvarlak değildir, köpek fikri havlamaz" derdi Spinoza. Aynı şekilde sessizlik kavramı da sessiz değildir. Bunun hakkında konuşmak hata değildir; mistiklerin sıkça yaptıkları şey budur, ancak söylemi nesnesiyle karıştırmak yanlıştır. Köpek kavramının havlamaması, herhangi bir havlamayı geçersiz kılmaz. Sessizlik kavramının sessiz olmaması, hiçbir sessizliği çürütmez. Beşinci bölümde, sessizlik, sustuğumuz zaman geriye kalan şeydir demiştim, yani her şey. Doğanın sessizliği, seslerin değil anlamın olmamasıdır. Hakikatin sessizliği... Hakikati bilgiyle karıştırmazsak belki ona bir nebze ulaşabiliriz. Epikuros, duygulanım hakkında *alogos* derdi; fakat bu, daha genel olarak, dilsel olsa bile tüm gerçekliğin durumudur. Dil yetisi konuşmaz, ne de herhangi bir dil. Ve kimse konuşamaz, çünkü sessizlik zaten oradadır; bu, bütün konuşmalardan önce gelir ve onları mümkün kılar ve hiçbir konuşma, asla onu ortadan kaldıramaz. "Sessizliği kırmak" denir bazen. Hoş bir yanılsama-

dır. Kelimeler nasıl onları mümkün kılan sessizliği ortadan kaldırabilir ki? Söylemsel düşünce, bütün düşüncelerin varsaydığı, "hissettiğimiz ve deneyimlediğimiz" şeyi nasıl ortadan kaldırabilir ki? Felsefe mistisizmin yerini nasıl alabilir ki?

Cennet hakkında söylediklerinize temelde ruhsal hayattan vazgeçmeyen bir ateizmin kabul edilebileceği anlamına geliyor.

– Neden vazgeçelim? Ve ondan nasıl vazgeçebiliriz? *L'Esprit de l'athéisme* yayımladığımda, – *Introduction à une spiritualité sans Dieu* [Tanrısız bir maneviyata giriş] şeklinde bir altbaşlık koymuştum– pek çok kişi bu başlıkta ve daha ziyade bu altbaşlıkta bir tür paradoks gördü. Bu şaşırtıcı değildi. Hıristiyan Batı'nın yirmi asrından beri, toplumsal olarak erişilebilir maneviyatın sadece din (ülkelerimizde çoğunlukla Hıristiyanlık) olduğu toplumlarda yaşamaya o kadar alıştık ki, sonunda "din" ve "maneviyatın" eşanlamlı olduğuna inandık. Böyle bir durumda "Tanrı olmadan maneviyattan" bahsetmek bir paradokstan daha fazlası anlamına geliyordu; terimlerde bir çelişki vardı. Ben de bu eşanlamlılığa itiraz etmekteyim.

"Din" ve "maneviyat" eşanlamlı değildir, ne de aynı seviyededir. Bu iki kavram daha ziyade tür ve cinsiyet gibidir: Dinler, mümkün olan diğerleri arasında maneviyat cinsinin de yer aldığı bir veya pek çok tür oluşturur, bunlardan bazıları kararlı bir şekilde her kişisel Tanrı'yı, hatta her türlü aşkınlığı aşar. Deizmle en küçük bir ilgisi olmayan büyük maneviyatların tarihte olduğunu ve halen de varolmaya devam ettiğini keşfetmek için küçük geri görüş –hem zamanda, Antik Yunan bilgeliği tarafında, hem de coğrafyada Budist, Konfüçyüsçü veya Taocu Doğu tarafında– yeterlidir. İşte ben kendimi bizzat kendisi çoklu ve heterojen olan bu akım içinde görüyorum.

Maneviyat nedir?

– Ruhun hayatıdır. Etimoloji bu konuda yeterli bilgiyi verir ("ruh / *esprit*" ve "maneviyat / *spiritualité*" kelimelerinin her ikisi de Latince *spiritus*'tan gelmektedir; bu da ilk önce nefes,

daha sonra ilham, deha, ruh gibi anlamlara gelmektedir). Ancak ateistler, bildiğim kadarıyla en az diğerleri kadar zekâya sahiptirler. Neden daha az maneviyata sahip olsunlar ki? Neden manevi hayata daha az ilgi duysunlar ki? Kendi adıma ben her zaman manevi hayata ilgi duydum. Dinsel vecibelerini yerine getiren bir Hıristiyan olarak ergenlik dönemim boyunca zaten durumum böyleydi, ama artık Tanrı'ya inanmayı bıraktıktan sonra bu beni daha çok ilgilendiriyor. Bu da yine aslında daha az paradoksal bir durumdur. Dine inanan kişinin maneviyatı bellidir. Ama dine inanmayan kişininki nasıl olacak? İlk bakışta, özellikle Batı'da daha kötü görünür durum. Bunun hakkında düşünmek için daha fazla neden var. Ateist olduğum için ruhumu hadım edecek değilim.

"Maneviyat" sözcüğündeki tüm dinselliği ortadan kaldırırsak o zaman ona ne anlam yükleyeceğiz? Maneviyat o zaman sıradan bir psikolojik tecrübe haline gelmez mi? Zihnin tüm olanaklarını araştırmak gibi?

– Size daha önce cevap verdiğim gibi maneviyat, ruhun hayatıdır. Bu en kestirme cevaptır. Ama haklısınız. Eğer kelimeyi bu kadar geniş bir anlamda ele alsaydık, sizin dediğiniz gibi "zihnin tüm olanakları", hatta özellikle insana ilişkin tüm fenomenler maneviyata tabi olurdu. Ahlâk ve etik, ruhun hayatının bir parçasıdır; ancak bilimler ve mitlerden, sanat veya siyasetten, kelimelerden, duygulardan ya da rüyalardan daha fazla değil... Bütün bunlar geniş anlamda ruhun hayatının bir parçasıdır (bilişsel, psişik veya duygusal boyutlarında), daha net bir şekilde görmek için psişik veya zihinsel hayat diyebiliriz (Yunanca *psuchè* ve Latince *mens*, bu iki kelime "ruh" olarak çevrilebilir, ancak Latince *spiritus*'tan türetilenlerden çok farklı semantik alanlarda). Oysa manevi hayat hakkında konuşurken bu alanları pek düşünmeyiz. Bu durumda "maneviyat" sözcüğünü daha dar anlamda alırız ve bu da aslında zihinsel veya psişik yaşamımızın bir altkümesini oluşturur. İşte önerdiğim tanım: *Maneviyat, ruhun hayatıdır; fakat özellikle onun sonsuzluk, ebediyet ve mutlakla olan ilişkisinde...* Bu bana kullanım

ve gelenekle tutarlı geliyor. Manevi hayatımız, genellikle konuşulduğu anlamıyla, sonsuzlukla ilişkimizdir, ebediyetle zamansal ilişkimizdir, mutlakla göreli ilişkimizdir. Bu şekilde tanımlanan maneviyat, aşırı noktasında, mistisizm denilen şeyle sonuçlanır.

Sonsuzluk ve mutlak, bunlar da aynı zamanda metafiziğin nesneleridir.

– Evet, nesneler aynıdır. Ama yollar, hayır. Metafizik teorik, kurgusal ve söylemseldir: O kelimelerle, kavramlarla, mantıkla yapılır. Maneviyat pratik, tefekküre dayalı ve somuttur: Sessizlikle, deneyimle, egzersizlerle yapılır. Ve madem tecrübe söz konusudur, o zaman benim de bazı tecrübelerimden hızlıca bahsetmeme izin veriniz.

Ben bir mistik olduğumu iddia etmiyorum. Buna meylim olsa da bu alanlarda hiçbir özel bir kabiliyetim olduğunu düşünmüyorum. Ama benim de bazen –çok nadir durumlar– mistik deneyimler ya da bugün psikologlarımızın dediği gibi "farklı bilinç durumları" yaşadığım oldu. Ne açıdan farklı? Geriye dönüp baktığımda, Batı'da olduğu gibi mistiklerin Doğu'da ne dediğini okuyarak ve deneyimlemeyi başardığım şeyi kelimelere dökerek, bu farklı bilinç durumlarının, parantez içine veya askıya alma adı verilen şeylere karşılık geldiğini düşünüyorum. Burada bunlardan kısaca bahsetmekle yetineceğim.

İlk olarak, Krishnamurti'nin dediği gibi daha önce bilinenin, *daha önce düşünülen*in paranteze alınması: Her şeyin görünen bayağılığından bir kopuş olarak, bizi evrenle birleştiren veya daha doğrusu bizi ondan ayıran yanıltıcı aşinalığın askıya alınması. Ben buna *gizem* diyorum. Evinizden dışarı çıkıyorsunuz, tüm dünya orada. Sadece sokağınız ya da şehriniz değil, ama bütün dünya –tabii ki siz onun sadece küçük bir kısmını algılayabilirsiniz. Tüm dünya oradadır ve bu sizi şaşırtmaz. Size garanti ederim, ben de şaşırmıyorum. Dünya günlük yaşamımızda, bu zaten biliniyor, zaten düşünülüyor. Bu bizi nasıl şaşırtabilir ki? Oysa bu çılgınca; tüm dünya orada ve bu kimseyi şaşırtmıyor. Tüm dünya orada olmasaydı, bizi ne şaşırtabilir-

di? Eh işte, nadir durumlarda dünyanın varoluşunun esas itibariyle şaşırtıcı ve gizemli olduğunu deneyimlemek benim başıma geldi (neredeyse kırk yıl önce ormandaki gece yürüyüşü sırasında meydana gelen bu durumu ilk kez *L'Esprit de l'athéisme* kitabımda ayrıntılı olarak anlattım). Wittgenstein bunu güzel bir şekilde şöyle dile getirir: "Gizemli olan, dünyanın *nasıl* olduğu değil, nasıl olması gerektiğidir." Aslında, elbette Wittgenstein'ı düşünmeden (ki henüz o dönemde Wittgenstein'ı okumamıştım) ormanda o gece yaşadıklarım buydu. Bu düşünceden ziyade bir deneyimdi. Her şeyin orada olacak olması bana hem rahatsız edici, hem de açıklanamaz görünüyordu. Daha önce bilinenin askıya alınması: İlk kez bir gizemin merkezinde yaşadığımı hissetmiştim.

Temelde, bu varoluş meselesidir: "Neden hiçbir şey değil de bir şey var?"

– Bunun bir soru olmaması hariç! O zaman, yıldızlı gökyüzünün altında, ormanın hışırdayan sessizliğinde deneyimlediğim, gizemli bir sorunun askıya alınması gibi daha ziyade tüm soruların, tüm sorgulamaların, tüm sorunların parantez içine alınmasıydı (Wittgenstein'ın "Gizem yoktur"u anlamında). Ben buna *apaçıklık* diyorum. Her şeyin orada olacak olması hem açıklanamaz, itiraz edilemez, gizemli, hem de aydınlıktır. Gizemin ve apaçıklığın bu birleşimi, bilincin farklı bir halidir. Woody Allen, "Cevap evet," diyecektir; "ancak soru ne olabilir ki?" Soru yok ve bu yüzden cevap evettir. Veya Wittgenstein'ın kelimeleriyle tekrar ve geriye dönük olarak söylemek gerekirse: "Artık soru yoktur ve hatta cevap da budur."

O anda, ormandaki gecede kelimelerin olmaması hariç... Bu benim dile getirmek istediğim üçüncü parantezdir: dilin parantezi. Konuşmanın, mantığın, *logos'un* askıya alınmasıdır. Bu gerçekten olağanüstü bir deneyimdir. Çoğu zaman biz, söylemeye, yorumlamaya, onu rasyonalize etmeye, kendimizi ondan korumaya yarayan kelimelerle gerçeklikten ayrılırız. Ve aniden, artık kelimeler yoktur. Sadece gerçeklik vardır. Ben buna *sessizlik* diyorum.

Dördüncü parantez: eksikliğin askıya alınması. Ben buna *bütünlük* diyorum. Çok şaşırtıcı. Günlük yaşamımızda kaçırdığımız şeylerin ardından koşmak için zamanımızı harcıyoruz: biraz daha fazla güç, biraz daha fazla para, biraz daha fazla konfor, biraz daha fazla bilgi, biraz daha fazla gelecek, biraz daha fazla aşk ya da saygınlık... Ve orada, aniden, ilk kez hayatımda belki de asla hiçbir şey eksik değildi. Her şey oradaydı, hiçbir şey eksik değildi: *bütünlük* vardı.

Beşinci olarak, ikiliklerin paranteze alınması,benlik ile diğer her şey arasındaki ayrımın askıya alınması. Normalde daha ziyade bunun tam tersini yaşıyoruz. Bir tarafta ben varım, diğer tarafta da tüm geri kalan. Oysa orada aniden artık ayrışmış değildim: artık ben yoktum, artık her şey vardı! Ayrılığın askıya alınması, benliğin parantez içine alınması: Bunu Romain Rolland'ın bir ifadesini kullanarak Freud "okyanus duygusu" (bir damlanın ve dalganın, kendilerini taşıyan okyanusta bir olması gibi her şeyle bir olmak) olarak adlandırır. Freud'dan ziyade Prajnanpad'ı düşünerek ben bunu *birlik* tecrübesi[1] olarak adlandırmayı tercih ediyorum.

Altıncısı, kendilikler arasındaki ayrımın askıya alınmasıdır. "Kendimi tanıyorum" dediğimizde ya da sadece onu yaşamakla yetindiğimizde bile bir tarafta ben (*je*), öbür tarafta da beni/bana (*me*) vardır. Kendimiz olan özne ben (*je*) ile nesne ben (*moi*) arasında içsel bir bölünmeyle biz iki boyutluyuzdur. Eh, ormandaki o gecede, aniden, artık bu doğru değildi: Yansıtıcı ikizinden kurtulmuş bir vicdan olarak yalnızca özne ben (*je*) vardım. Ben buna *sadelik* diyorum.

Yedincisi, zamanın askıya alınması veya daha ziyade genellikle zaman konusunda yanlış algıladığımız şeylerin, yani geçmiş ile geleceğin parantez içine alınmasıdır. O zaman yaşadığım şuydu:. Artık geçmiş yoktu, gelecek de yoktu; sadece şimdiki zaman vardı. Sadece şimdiki zaman olduğu için mevcuttu. Mevcut olarak kalan şimdi, geleneksel olarak *sonsuzluk* olarak adlandırılır.

---

1 Bu konuda Sumangal Prakash'ın şu güzel kitabına bakılabilir: *L'Expérience de l'unité, Dialogues avec Svâmi Prajnânpad*, L'Originel, Paris, 1986.

Oradan hareketle umut ve korkunun, pişmanlık ve nostaljinin askıya alınması... Artık gelecek yoksa, sadece şimdiki zaman varsa artık pişman olacak birşey yoktur (ne olan, ne de olmayanlar hakkında); artık umut edilecek hiçbir şey yoktur, ne de korkacak bir şey: Ben buna *huzur* diyorum. Birkaç saniye boyunca hiçbir şeyden kesinlikle korkmadığım oldu. Benim gibi kaygıları yüksek biri için bu sarsıcı bir deneyimdir.

Çünkü, "Her şey yolunda mı?" diye düşünüyordum. Hayır, asla. Öncelikle kelimenin entelektüel anlamında *düşünmüyordum*. İkincisi ve en önemlisi, deneyimlediğim şey, her şeyi kapsıyordu. Bahsetmek istediğim dokuzuncu farklılık: Her türlü normatifliğin parantez içine alınması; değer yargılarının, iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin askıya alınması... Bu yine Wittgenstein'ı düşünmenizi sağlayabilir (ancak tabii ki ben o sırada düşünmüyordum): "Dünyada her şey olduğu haldedir ve her şey olduğu gibi gerçekleşir; *onda* hiçbir değer yoktur –ve eğer olsaydı– o değersiz olurdu." Bununla birlikte, bugün olmadığı gibi, o dönemde de dünya *dışında* herhangi bir deneyimim yoktu. Sadece gerçekliği yargılamaktan vazgeçtim. Onu algılamak ve onun bir parçası olmak bana yetiyordu. Vazgeçiş mi? Aksine! Ben kendimi hayatta hiç bu kadar canlı, hayat dolu, her şeyin *parçası* hissetmemiştim. Büyük bir sevinç, büyük bir güç! Gerçekliği sıklıkla, reyonları arasında seçim yapabileceğimiz bir süpermarket gibi düşünürüz, –oysa gerçeklik bir bütün olarak alınır veya bırakılır. Eh işte, ilk kez hayatımda, onun tamamını alıyordum. Ben buna *kabul* diyorum.

Buradan hareketle her türlü reddin, nefretin, öfkenin, saldırganlığın askıya alınması: Ben buna *barış* diyorum.

Beni yanlış anlamayın; bu asla ideolojik veya felsefi bir tutum değildi. Aksine, bu, her türlü itaatin, her türlü etkileşimin, her türlü tasnifatın askıya alınması gibi tüm doktrinlerin, tüm dogmaların, tüm görüşlerin parantez içine alınmasıydı. Artık ne Tanrı, ne de üstat, ne doktrin, ne de ideoloji vardı: Ben buna *bağımsızlık* diyorum.

Burada ayırdığım ve geriye dönük olarak adlandırmayı denediğim tüm bu askıya alma işlemleri, o sırada isimsiz ve sınır-

sız olarak aynıydı. O zaman sessizce yaşadığım şeyi kelimelere döktüm, dökmek gerekiyordu. İşte özetlemek gerekirse, bazen –nadiren, ama hayatımın değiştiği böyle bir güçle– deneyimleme fırsatı bulduğum şey: gizem ve apaçıklık anları, sessizlik, bütünleşme, birlik, basitlik, sonsuzluk, huzur, kabul, barış, bağımsızlık anları bir oluyordu. Ve önce ya da sonra, daha iyi, daha güçlü, daha sade, daha mutlu, daha sarsıcı hiçbir şey yaşamadım.

Bundan nasıl bir sonuç çıkarıyorsunuz?

– Hiçbiri felsefi açıdan belirleyici değildir. Bana, birkaç saniye mutlaklıkta yaşamışım gibi geldi. Ancak bu bir düşünceden ziyade bir deneyimdi, bir argüman daha ziyade bir heyecandı. Bu hikâyeyi *L'Esprit de l'athéisme* kitabımda anlattığımdan beri birçok okuyucu bana şunu söyledi ya da yazdı: "Siz benim de yaşadığım şeyleri kelimelere dökmüşsünüz." Ve diğerleri: "Ben böyle bir şeyi hiç yaşamadım." Dolayısıyla bu, ne evrensel ne de tamamen istisnai bir deneyimdir. Hiçbir bir anlamda hiçbir şey kanıtlamadığını söylemeye gerek yok. Bu bir deneme değil, bir deneyimdi; o ne kontrol edilebilir ne de isteyerek tekrarlanabilir bir şeydir. Dahası, bana bunları yaşadığını söyleyenlerden bazıları orada tanrılarını tanıma duygusu yaşayan inananlardı, diğerleri de inanmıyordu. Her biri kendi tarzınca... Gene de bir noktada ısrar ediyorum: Bu deneyim, kendimle ilgili olarak, hiçbir şekilde Bir Ötekiyle (aşkınlık) karşılaşma değildi; daha ziyade bizzat Her Şey'in içine (içkinlik) bir dalıştı. Daha önce bahsettiğim kelimeyi kullanmak gerekirse bu bir *coşkudan* ziyade bir *enstasis* idi. Ve nesnesi olduğum bir sevgi toplantısı hiç değildi. Aksine, hayatımda ilk kez artık sevilme ihtiyacım yoktu. Bu ne mutluluk! Ne barış! Ne özgürlük!

O gece ormanda başıma bu iş geldiğinde, bir tür sessiz bir sarsıntı, şaşırtıcı bir şekilde basit, mutlu ve yoğun bir deneyimdi. Ne kadar sürdü? Bilmiyorum. Muhtemelen birkaç saniye... Sonra zihnimi toparladım ya da hafızam beni toparladı. Kendi kendime şunu dedim: "Bu, Spinoza'nın sonsuzluk dediği şey..." Bu anında onu durdurdu: Sözler, fikirler, konuşma-

lar ve doktrinler geri geldi. Veya sonsuzluk devam ediyordu ama bensiz: Tekrar onun dışına düşmüştüm, zaman içinde yeniden gerilmiş gibi, –Aziz Augustinus gibi konuşmak gerekirse–geçmiş ve gelecek arasında bölünmüş gibi... Ancak, haklıydım. Spinoza'nın, *Ethica*'da şu satırları yazarken sonsuzluk olarak adlandırdığı şey budur: "Kendimizi sonsuz hissediyoruz ve deneyimliyoruz." Ölümden sonra, biz sonsuz *olacağımız*dan değil, ki ben hiçbir şekilde buna inanmıyorum. Ama biz *sonsuzuz*; burada ve şimdi.

Cennet aynı zamanda kurtuluştur. Kurtuluş fikri sizin için bir anlam taşıyor mu?

– Gittikçe daha az... İlk kitaplarımda, Spinoza'dan memnuniyetle ödünç aldığım bir kavramdı bu. Hayır, kuşkusuz, dinsel anlamda, ölümden sonra bilmediğim başka bir hayatı tanımlamak için değil. Söz konusu kurtuluş daha ziyade sonsuzluk, bütünlük, mutlaklık boyutlarıyla bilgeliği ifade etmek için kullanılacak bir başka sözcüktü. Bugün kavramı benim için şüpheli kılan işte budur. Çünkü nihayetinde az önce açıkladığım anlamıyla şimdi ve burada sonsuz olsak da aslında geçiciyiz ve çoğu zaman memnuniyetsiziz. Yapabildiğimiz kadarıyla sonsuzluğa erişmek bizi sonluluktan kurtarmıyor. Spinoza'nın dediği gibi, sonsuz olduğumuzu hissetmek ve deneyimlemek bizi ölümsüz yapmıyor. Bu farklı bilinç hallerinin, hiçbir şeyi ispatlamamalarının yanı sıra çoğumuz için son derece seyrek ve kısa olmasından da bahsetmiyorum. Kant'ın da dediği gibi, bazı manevi *Schwârmerei*'yi hayatımızın esası haline getirmek biraz abartı olurdu. Bu beni Spinoza'dan biraz uzaklaştırıyor. Spinoza *Ethica*'da, bilge için, cesediyle birlikte toprağa gömülecek olan kısmın kalan kısım için "hiç önemi olmadığını" yazar, ancak ben buna katılmıyorum. Zira ölecek olan kısım nedir ki? Hafıza, hayal gücü, duygusallık, arzu, başka bir deyişle bizzat kendim, esaslı ve tekil varlığımla. Hakikat ölmez mi? Tamam. Ama bu yaşamıyor olmasından kaynaklanıyor. Yaşadığım sonsuza kadar doğru olacak mı? Tamam. Ama öleceğim sonsuza kadar doğru olduğu gibi, benim artık var olmayacağım da son-

suza kadar doğrudur. Eğer Spinoza'nın dediği gibi "ruh ve beden tek ve aynı şey" ise biri ölürken diğeri nasıl hayatta kalabilir ki? Kısacası Spinoza materyalist olmadığı ve belki de benden daha akıllı olduğu için mi trajik olanı devreden çıkarma eğilimindedir, ki ona göre trajik, gerçekte ya da kurtuluşta tamamen eriyebilen, sadece geçici bir andır. Ben buna inanmıyorum ya da inanmaya muktedir değilim. Bu yüzden, çok iddialı ve çok belirsiz olan "kurtuluş" sözcüğünden vazgeçmeye karar verdim. Veya eğer nadiren de olsa hâlâ ondan bahsediyorsam, bu daha ziyade zaten kurtulduğumuzu, dolayısıyla zaten kaybolduğumuzu düşündüğüm içindir: Cennet ve dünya bir ve aynı şeydir. Bu, *Le Mythe d'Icare*'dan beri bahsettiğim bir fikirdir, ama bugün daha net görüyorum. Eğer kelimeyi muhafaza etmek istiyorsak, "kurtuluşumuz" ancak kurtuluştan feragat etmek (terimin geleneksel anlamında) şartıyla mümkün olacaktır.

Bu, onu mutlak olarak izlemeksizin Spinoza'ya sadık kalma biçimimdir. *Ethica*'da en zor fikir, her halükârda beni en çok zorlayan fikir, beşinci kitapta, 33. önermenin şerhinde yer alır: Spinoza orada saadet ebedidir, dolayısıyla başlamaz veya yalnızca "imgesel olarak" başladığı söylenebilir, diye bir açıklama yapar. Otuz yaşlarındaydım. Bu pasajı tekrar okudum ve kendi kendime dedim ki, "Bu Spinoza da komik adam! Eğer saadet denen şeyin bir başlangıcı yoksa, benim açımdan nihai olarak imkânsız demektir –zira ben kutsanmış biri değilim, öyle bir durumdan hayli uzağım!" Bu epey canımı sıktı. Henüz kurtuluştan tamamen vazgeçecek kadar felsefi yeterliliğim yoktu.

Yorumcular bu konuda bana büyük bir yardım sağlamadı. Çoğu bu noktayı hızlıca geçiştiriyor veya sadece metnin lafzını, yani kısa bir zaman parçası olmayan sonsuzluğun bir başlangıç ya da bir sonunun olmasının imkânsızlığını açıklamakla yetiniyorlardı. Tamam. Ama ya ruh? Ve hayatımız? Tamamen farklı bir tarihsel, coğrafi ve manevi kökenden bir metni okuyarak gerçekten bu noktayı daha net görmeye başladım: Nagarjuna'nın (İsa'dan sonra 1. ve 2. yüzyılın başında Hindistan'da yaşamış en büyük Budist düşünürlerden biridir) *Stances*'ının bir

paragrafını okuyarak. Spinoza'nın mutluluk, sonsuzluk ya da kurtuluş dediğine Budistler *nirvana* derler. Budizmde nirvananın tersi, bir başka deyişle acı çekiş ve ölüm döngüsü, koşullandırılmış, kaçmış, eksik kalmış dünya hayatımız olan *samsara*'dır. Bunun dışında Nagarjuna'nın yazdığı ve benim düşünceme göre bütün maneviyat tarihinin en güçlü cümlesi şudur: "Samsara ve nirvana arasında hiçbir fark yoktur; nirvana ve samsara arasında da hiçbir fark yoktur." Veya sık sık ona atfettiğim, ama yazdığı metinlerde bulamadığım bir formülle söylersek (tabii bu ifadenin yazarı olmak da ayrıca hoşuma giderdi): "Nirvana ve samsara arasında bir ayrım yaptığın sürece, sen samsara'dasın."

Bu, Spinoza'yı anlamamda bana yardımcı oldu. Spinoza da Budizmi ya da onu nasıl kullanabileceğimi anlamamda bana yardımcı oldu. Bilgelik başka bir yaşam değil, bu kırılgan ve geçici hayatın hakikatidir –diğer tüm hakikatler gibi sonsuzdur.

Bu konularda konferans verirken sıklıkla şu şekilde bitiririm:

> İşte size iyi bir haber: Biz zaten kurtulduk. Ancak bu kurtuluş sadece kısmidir. Ancak bitirmek için size gerçeği itiraf etmek zorundayım, size duyuracak iki haberim vardı: biri iyi, diğeri kötü. İyiyle başlayalım: Bu bizim zaten kurtulmuş olmamızdır. Kötü habere gelince, o da bizim zaten ve nihai olarak kaybetmiş olmamızdır. Saadet başlamaz. Bu nedenle onu beklemek boşunadır. Biz zaten Cennet'teyiz ve bu nedenle ona ulaşmaya çalışmamız boşunadır. Ancak bilgeliği bizi ondan ayıracak yeni bir umut yapmamaya dikkat edin. Sonsuzluk elbette şimdidedir. Ancak bu noktadan hareketle biz zaman içinde (zira sonsuzluk ve zaman bir ve aynıdır) var olmaya, geçici olmaya, aynı zamanda endişeye, acıya, hayal kırıklığına, memnuniyetsizliğe, her defasında yaptığımızdan başka bir şey istemeye meyilliyiz. Cehennem ve Cennet tek ve aynı şeydir: Bu dünya denilen şeydir, ben bunu *trajik* olarak adlandırıyorum. Bitirmek için, Nagarjuna'ya benzer şekilde şöyle diyelim: Saadet ile olduğu haliyle –zorlayıcı, üzücü ve yorucu– hayat arasında bir ayrım yaptığınız sürece, siz de olduğu haliyle –zorlayı-

cı, üzücü ve yorucu– hayatın içindesinizdir. Geçicilik ile (her şeyin sürekli olarak değişmesi) daimilik (şimdinin sürekli olarak devam etmesi) arasında bir ayrım yaptığınız sürece siz geçici olanın içindesinizdir. Mutlak ile göreli arasında bir ayrım yaptığınız sürece siz göreli olanın içindesinizdir. Sonsuzluk ile zaman arasında bir ayrım yaptığınız sürece, zamanın içindesinizdir. Kurtuluş ile kayıp arasında bir ayrım yaptığınız sürece, kaybın tarafındasınızdır. Cehennem ile Cennet arasında bir ayrım yaptığınız sürece Cehennem'desindir.

Ancak bunlar sadece kelimelerdir. Onlar hakkında düşünmeye ihtiyacımız var. Mutlak ve göreli gibi, zaman ve sonsuzluğun bir olması, anladığımı düşündüğüm ve bazen de aşağı yukarı deneyimlediğim bir şeydir. Ama sonsuzlukta olmaktan çok zamanda dağıldığımı kabul etmeliyim. Size daha önce söyledim; ben ne bir bilgeyim ne de bir mistik. Ben bir filozofum. Hayatımı düşünmeye çalışıyorum, elimden geldiğince; fakat düşüncelerimi yaşama geçirmek konusunda her zaman başarılı olmaktan hayli uzağım.

Bilgeliğin dindışı bir spiritüalizm olduğunu söyleyebilir miyiz?

– Bir tanım olarak geçerli olmamakla birlikte bu genellikle doğrudur: Tüm tanımlı olanlar (temelde dindar olan bilgelikler vardır) için veya yalnız başına (tüm dindışı spiritüalizmler mutlaka bir bilgelik değildir) geçerli değildir. Maneviyatın, genel olarak insanlık durumu olarak, bilgeliğin diğer boyutları arasında bir boyut olduğunu ve her tür kurumu, her tür dogmayı, her tür dini çok iyi bir şekilde aşabileceğini söylemeyi tercih ederim.

Maneviyata olan bağlılığınız Hıristiyan gençliğinizin mirası mı?

– Şüphesiz, kısmen. Ancak o zamanlarda bile, Hıristiyan arkadaşlarımın çoğundan daha fazla maneviyatla ilgileniyordum. Onlar, dinimizde, belirli bir inançla birleşen (Tanrı'ya ve öteki dünyaya iman etmek) bir tür ahlâk görüyorlardı. Oysa ben, bir

ateistin bir inananla aynı ahlâka sahip olabileceğine (bundan kuşku duyacak kadar Georges Brassens dinlemiştim) ve deneyim olarak dinin inanç veya umuttan ziyade mistisizmle sonuçlanacağına her zaman inandım. İnanç ve umut beni terk ettiğinde ya da ben onları kaybettiğimde, mistisizm ilgimi çekmeye devam etti. Temel olarak, gerçek mistik, Tanrı'yı bile özlemeyi bırakandır. Mistik ateistler (bkz. Michel Hulin'in *La Mystique sauvage* başlıklı güzel kitabı), hatta P. de Lubac tarafından belirtildiği gibi "mistik ateizm" veya Kojève'in yazdığı gibi "Her mistik aslında az çok ateisttir" türünden ifadeler bulmak şaşırtıcı değildir. Formül hoş olmasa da, en azından bir yön belirtir; o da içkinliktir. Eğer her şey oradaysa, başka bir şeye inanmak ya da umut etmek neye yarar? Eğer biz mutlak olanın kalbindeysek, onu aramak neye yarar? Biz zaten Cennet'teysek, Kilise ya da din neye yarar?

"Mutlak" ile ne demek istiyorsunuz?

– Herhangi biriyle aynı şeyi... Mutlak, her türlü şarttan, ilişkiden ve bakış açısından bağımsız olarak, kendinde ve kendi başına varolandır. O var olmasaydı hiçbir şey var olmazdı. İnananlardan farklı olduğum nokta şu ki, bence mutlak, bir Kişi değildir, üçleme değildir, Doğu'da dedikleri gibi Benlik değildir, Kendilik değildir, dışsal bir şey (bir aşkınlık) değildir. Bu, daha ziyade göreli olanla aynı şeydir; ancak kendi bütünlüğü içinde düşünülmüş bir göreli varlıktır. Dolayısıyla bir aşkınlık değil, içkinliktir. Doğaüstü değil, her şeyin bağlı olduğu, ama onun hiçbir şeye bağlı olmadığı doğanın bizzat kendisidir. Doğa ne itibariyle mutlaktır? Çünkü o her türlü şarttan, ilişkiden ve bakış açısından bağımsız olarak, kendinde ve kendi başına vardır. Ben bunda mantıksal olduğu kadar ontolojik bir zorunluluk da görüyorum. Koşulların tamamı zorunlu olarak koşulsuzdur, tüm ilişkiler hiçbir şeye göre değildir, bakış açılarının tamamı bir değildir. Yani doğada her şey görelidir, doğanın kendisi hariç; tek mutlak odur. Biz sadece küçük bir kısmını biliyoruz (bizi göreli yapan budur); ama biz bütünsel olarak onun içindeyizdir. Kısacası, mutlak, sonluluğun yalnızca göre-

li olarak karşıtıdır. Sonsuzluk açısından (ki o bir bakış açısı değildir, zira o bakış açısına ulaşamaz), bu daha ziyade kapanmamış bütünlüğü içinde bizzat göreli olan olacaktır: Bu, ruhun bizi açtığı, Rilke'nin bahsettiği Açıklık'tır.

Bu da Buda'nın önemli ve zor bir düşüncesiyle örtüşür. En eski ve muhtemelen orijinal Budizme en yakın Pali kanonunda nirvana hakkında şunlar yer alır: "Doğmamış olan, oluş içinde olmayan, koşullandırılmamış olan, mamül olmayan [veya farklı çevirilerde "oluşturulmamış" veya "imal edilmemiş"] bir şey vardır. Eğer tersi olsaydı doğanın, oluş içinde olanın, koşullanmış olanın ve oluşturulmuş olanın kaçışı olmazdı" (*Udana*, 8, 3). Bu, Arnaud Desjardins'in, birlikte yaptığımız konuşmalar sırasında benim içkinciliğime karşı memnuniyetle öne sürdüğü formüldür. Bu olası bir yorumdur, ancak tek değildir, benim yorumum da değildir. Buda şayet bir aşkınlık ya da daha ileri gidip bir ilahlık iddia etmek isteseydi, bana öyle geliyor ki, bunu daha açık bir şekilde yapardı. Bununla birlikte, ne Budist, ne Doğu düşüncesi uzmanıyım, dolayısıyla bu konuda bir yorum önermemeye özen göstereceğim. Ancak lütfen kendi görüşümü açıklamama izin verin. Az önce aktardığım metin, mutlak denen şey olmasaydı, göreli olandan kaçınmanın imkânsız olacağını ifade ediyor. Ancak bundan kaçabilir miyiz? Bu "kaçınma"nın (nirvana) beni biraz şaşırttığını sizden saklamayacağım: –istisnai durumlarda veya zamanlarda– Spinozacı "kurtuluş"tan daha fazlasına yetenekli olduğumuza inanmıyorum. Bununla birlikte göreli olanın mutlak olanı varsaydığı düşüncesine katılıyorum. Nagarjuna'nın belirleyici özlü sözünü hatırlayalım: "Nirvana ile samsara arasında en ufak bir fark yoktur, nirvana ile samsara arasında da hiçbir fark yoktur..." Düşünmeye çalıştığım şekliyle mutlak, kökeni olduğu kuralın istisnası olarak göreli olanın *ötekisi* değildir. O, daimi geçiciliği içinde, bütün başlangıçların başlangıçsızlığı içinde, koşula bağlı olmayan her şeyin "koşullandırılmış ortak üretiminde" göreli olandır. Nasıl tüm koşullar koşullandırılabilir ve ne tarafından? Nasıl bütün başlangıçlar başlayabilir ve ne zaman? Gelecek nasıl meydana gelir ve ne sebeple? Ben bir Budist değilim, göre-

li olandan kaçındığımı da iddia etmiyorum. Bana bazen biraz mutlak veya sonsuzluk yaşamak yeter. Ayrıca, bu "koşulsuzluk" konusunda yaptığım okuma, kararlı bir şekilde içkincidir, hatta neredeyse Spinozacıdır: Nedenler ve etkiler dizisi olan doğanın, kendinden başka sebebi yoktur (o kendi nedenidir–*causa sui*). Doğmamıştır, olmamıştır, koşula bağlı değildir, imal edilmemiştir. Bu yüzden her şeyin koşulsuz koşuludur; çünkü kendi sonsuz oluşumunda her şey, kendisidir. Göreli, doğallaştırılmış doğa olduğu gibi, mutlak, Spinoza'nın doğallaştırıcı doğasıdır ve bu ikisi bir yapar diyelim. Mutlak olan var olmasaydı, göreli olan var olamazdı; eğer *her şey* var olmasaydı, hiçbir şey var olamazdı.

Büyük Patlama, doğanın doğuşu olarak tüm başlangıçların başlangıcı değil mi?

– Kesinlikle hayır. Öncelikle, en iyi ihtimalle yalnızca evrenimizin başlangıcıdır; ki onun tek olduğunu kanıtlayan bir şey yoktur. Ardından, çünkü patlama olabilmesi için (bu çok kaba resmi korumak istiyorsak), patlamadan önce bir şey olmadır ki patlamayı mümkün kılsın. "Neden hiçbir şeyden ziyade bir şey var?" sorusu fiziği ilgilendirmez; zira tanım gereği fizik sadece (varolan) bir şeyi etüt edebilir. Bir fizikçi arkadaşım "Sıfır, fiziksel bir sayı değildir" demişti. Dolayısıyla, "Neden hiçbir şeyden ziyade bir şey var?" sorusu kesinlikle metafiziği ilgilendirir, ancak bu sorunun olası bir cevabı yoktur. Ben buna varlığın gizemi veya entelektüel versiyonu diyorum: Varlığı ne kendisiyle (çünkü o zaman bir döngü olur) ne de başka bir şeyle açıklayabiliriz (çünkü her açıklama onu varsaymaktadır). Neden hiçbir şeyden ziyade Büyük Patlama? Tanrı mıdır bunun cevabı? Hiçbir şeyden ziyade neden Tanrı? Soruyu cevaplamadık, sadece yerini değiştirdik. Spinoza'nın dediği gibi, varlığın "kendi nedeni" olması gizemi ortadan kaldırmaz, tersine gizemi oluşturur. Neden varlık? Çünkü varlık! Bu bir açıklama değil, ancak açıklanamayanın tespitidir. Bir menşe değil (zira tüm köken varlığı varsayar), fakat hepsinin reddidir. Sorunun çözümü değil, ancak onu çözümsüz bırakandır. Oluşun gizemi: var-

lığın apaçıklığı. Ancak gizem, yalnızca bir açıklama arayan düşünce için sorundur. Doğa bir şey aramaz, o sadece kendi kendimize sorduğumuz sorunun tek ve ancak sessiz cevabıdır; o kendi kendine soru sormaz. Wittgenstein'ın aşağı yukarı dediği gibi "Enigmanın çözümü, gizem yoktur şeklindedir" ya da sadece bizim için vardır. Adam soruyor, sessizlik ona cevap veriyor. Kim bu sessizliğe katılırsa Wittgenstein'ın daha önce aktarılan formülüne göre "artık soru yoktur" ve "cevap da onun bizzat kendisidir" Gizem ve apaçıklık o halde bir ederler: Yalnızca oluşun sessizliği, varoluşun ışığı vardır; ki o olmadan konuşmalarımız –ve hatta gece bile– imkânsız olurdu.

Hakikat sessizliktir; gerçek huzur, sadelik ve bilgelik anları sessiz anlardır diyorsunuz. Ve bu sessiz anlar, hakikate belli bir katılımla, varolanın teyidiyle bilinir diye ekliyorsunuz...

– Sözcükler aletlerdir ve düşünmek için bunlar gereklidir. Ancak hayat bir nutuk değildir, dünya da öyle. Kelimelerin bahsettiği, bir kelime değil, bir lisan değil, bir dil değil, ancak hakikatin kendisidir; ki o tüm kelimeleri içerir, ancak hiçbiri onu içeremez. Bilgilerimizin çoğu dilseldir, ancak hiçbir hakikat dilsel değildir. Bu konuda Spinoza'nın şu ifadelerine bakın: Kelimeler "hayal gücünün bir parçasıdır" ve bunlar herhangi bir bilgi vermek için kuşkusuz gereklidir. Ancak hakikatin "hiçbir işarete ihtiyacı yoktur" ve "hiçbir durumda kelimelerle oluşturulmamıştır"

Ben buna sessizlik diyorum. Kelimeler nasıl onu ortadan kaldırabilir ki? Daha önce sessizlik, sustuğumuzda geri kalan şeydir, yani her şeydir demiştim. Meditasyon deneyimi bunu teyit eder: İçsel olarak da dahil olmak üzere susmayı başardığımızda geriye ne kalır? Her şey: dünya (Wittgenstein'ın dediği gibi, "meydana gelen her şey"), dolayısıyla yaşam, bilinç, dilin kendisi (sessizlik hiçbir dili ortadan kaldırmaz veya dilbilimi çürütmez). Ne olup bittiğini teyit etmekten ziyade onu yaşamak, deneyimlemek, kabul etmek, sürdürmek söz konusudur. Dil bir araçtır, amaç değil. "Konuşmak için konuşmak" söz konusu değildir; ki bu zaten dedikodu yapmanın tanımıdır, ancak

susmak için konuşmaktır –sessizliğe saflığını, hafifliğini ve şeffaflığını vermek için.

Bazen bir arkadaş, konuşulabilecek biri değil (ayrıca tanımadığımızla da konuşabiliriz), beraber susulacak biridir, denir. Bu yanlış değildir. Örneğin bir komşuyla asansördesiniz. Bu durumda sessizlik ağır, tedirgin edici ve can sıkıcıdır. Bu durumda konuşmak için konuşursunuz; sessizliği kırmak ve rahatsızlığı kesmek için. Dolayısıyla boş konuşmalar ortaya çıkar. Ancak bir arkadaşla, ilke olarak, böyle değildir. Sessizlik bile aranızda hafif, kolay ve dostçadır. Bu arada, bir yalan ya da yanlış anlaşılma onu gizlemek için geldiyse, o hariç. Bu durumda, arkadaşınızla aranızdaki sessizlik ağır ve endişe verici hale gelir. Aranızda bir kırgınlık olmadan birlikte susamazsınız. Böyle bir durumda arkadaşınıza şöyle dersiniz: "Dinle, birbirimizle konuşmalıyız. Bir şeyin aramızı bozduğunu görüyorsun. Canımız sıkılmadan birlikte sessiz kalamayız..." Sonra onunla konuşursunuz, gerçekten de, yanlış anlamayı ortadan kaldırırsınız veya yalana son verirsiniz. Bunu, aranızdaki bir şeyin bozduğu veya sekteye uğrattığı sessizliğe bu saflığı, bu hafifliği, bu şeffaflığı geri vermek için yaparsınız. Ben de buna susmak için konuşmak diyorum (aynı sessizliği yeniden birlikte yaşayabilmek için) ve bu boş konuşmanın tam tersidir.

Bana öyle geliyor ki, bu kendi içimizde de doğrudur. Kendinize hiç söylemediginiz şeyler vardır. Bunlar her zaman konuşmaya iter, kelimelerle ya da semptomlarla daima ortaya çıkar. Örneğin paranoya veya histeri. Bunlar, olası her türlü sessizlikten –ancak kendileriyle– ayrılmış oldukları için, anlamın da tutsaklarıdır. Kelimeler veya mimikler bir semptom haline gelir. Dr. Leriche'in, "Sağlık, organların sessizliğidir" dediğini biliyorsunuz. Ben de memnuniyetle bilgelik, ruhun sessizliğidir demek isterim.

Temelde felsefeniz anlam felsefesinden ziyade bir gerçeklik felsefesi, değil mi?

– Kesinlikle ve bu yüzden aynı perspektifte yer alan Rosset'nin kitaplarını keşfettiğimde çok mutlu oldum. Bu mater-

yalizmin vazgeçilmez bir meselesidir. Şayet her şey maddeyse, anlam her zaman ikincildir, asla özgün değildir; her zaman etkilidir, ancak asla ilke değildir. Bununla birlikte yok da değildir; zira her zaman anlaşılabilir veya yorumlanabilir bir şekilde konuşur, hareket ederiz. Ancak bu yorumbilgisi, meşru olsa bile, bilginin yerini alamaz: Anlamak açıklamaktan muaf kılmaz. Bu yüzden Freud, Jung'a karşı panseksüalizmde psikanalizin, "okültizmin çamurunu" korumak zorunda kalan "duvarını" görüyordu. Her zaman yorumlamak, ne de semptomdan semptoma, yalnızca Tanrı ya da Kelam olabilecek mutlak bir anlama gitmek mümkün değildir. Bir semptom yorumlanabilir ve öyle olması gerekir; ancak hepsi sonuçta hiçbir şey ifade etmeyen, anlamı olmayan bir şeye gönderme yapar –Freud'a göre cinsiyet– ancak bu bilinebilir ve açıklanabilir. Teknik olarak ya da doktrin olarak psikanaliz, hatta panseksüalizm hakkında ne düşünürsek düşünelim, anlam bakımından kendimi yakın hissettiğim bir yaklaşımdır. Yorumlama yalnızca bir andır, genellikle gereklidir, ancak asla yeterli değildir. Bu konuda yazdığım "Spinoza yorumculara karşı" başlıklı makaleye bakın;[2] bu makale yazdığım ilk makaledir ve işin esasını söylüyor.

Yani hayatın anlamı yok mudur?

– Neden bir anlamı olsun? Amaç ve anlam yalnızca kendisiyse ne demek istiyor olabilir veya hangi amaca yönelmek istiyor olabilir? Hayatta anlam vardır (eserler, konuşmalar, fiiller, belirtiler) ve biz asla bu ya da şu amacın peşinde koşmayı bırakmayız. Ama hayatın kendisi? O, ne anlaşılması gereken bir konuşmadır, ne yorumlanacak bir semptom, ne mükemmel yapılması gereken bir çalışma, ne kazanılacak bir yarış, ne de başarılması gereken bir eylemdir! Ayrıca yaşadığı sürece kim yaşamakta başarısız olur? Ve öldüğünde kime başarılı diyebiliriz? Montaigne, "Hayatın kendi başına bir tasarımı ve amacı vardır" demiştir; bu bir hedef değildir, çünkü biz tanım gereği her

2 *Littoral*, sayı 9, Haziran 1983, *Une éducation philosophique*'de tekrar yayımlanmıştır: s. 245-264.

zaman bu hedefe ulaşmışızdır. Hayatın anlamının olup olmadığını merak etmek iyi bir soru değildir, ancak yaşanmaya değer olup olmadığını sormak gerekir. Benim buna cevabım evettir ve bunu söylemek için onun bir şey demek isteyip istemediğiyle ilgilenmem.

Bir gün şair Paul Valéry'ye neden roman yazmadığını sormuşlar. Çünkü ben "Markiz saat beşte çıktı" türü bir cümle yazmak istemem, diye cevap vermiş. Böyle bir cümle duygu açısından asla eksik değildir. Ancak neredeyse değersizdir (ne güzel, ne güçlü, ne derin, ne de orijinaldir). Bu, değerin ve anlamın iki farklı şey olduğunu yeterince ortaya koyar.

Anlam ile değer arasındaki fark nedir? Anlam, bir anlayış veya yorum nesnesidir. Değer ise, bir değerlendirme, bir arzu ya da bir sevgi nesnesidir. İkisi birlikte gidebilir (güzel bir şiir), ayrı da gidebilir: Bir manzaranın, bir çiçeğin ya da bir müzik parçasının güzel olması ya da bir şeye değer olması için anlamı olması gerekmez. Angelus Silesius'u hatırlayın: "Gülün nedeni yoktur, çiçek açar çünkü çiçek açmak onun doğasıdır, kendinden başka kaygısı yoktur, görülmeyi arzulamaz..." Gülün bir anlamı yoktur. Bu onun güzel olmasını, bir başka deyişle en azından bizim için değerli olmasını engellemez. Bu, insanlar dünyasında da geçerlidir. Bir hareketi anlamak ya da yorumlamak –örneğin psikanaliz neye hizmet eder?– ona bir değer vermek için asla yeterli değildir. Neden? Çünkü herhangi bir nesnenin sadece ona duyduğumuz arzuyla ya da sevgiyle orantılı olarak değeri vardır. Sorun yaşamın anlam taşıyıp taşımadığı ya da nasıl bir anlam taşıdığı değil, bizim onu yaşanmaya değer olacak kadar sevip sevmediğimizdir. İçinde bir anlamı olduğu tartışılmazdır (çünkü biz konuşuyoruz, çünkü biz hareket ediyoruz), ancak bu, asla ona genel bir anlam vermek veya en azından bir değer vermek için yeterli olmayacaktır. Bunu sadece sevgi yapabilir. Bu hayat güzel olduğu için onu sevmemiz gerekmez, güzel olsun diye onu severiz.

Ve "mistik" kavramınızın aynı biçimde anlaşılması gerek: bir anlam arayışı olarak değil, fakat gerçekliğe açılma olarak...

– Evet, ancak yalnızca bizim "hissetmeye ve denemeye" muktedir olduğumuz sonsuzluk veya mutlak ölçüsünde mistik hale gelen bir açılım... Kendimle ilgili olarak çok seyrek şartlar altında! Mistik de, az ya da çok donanım ve kabiliyetle, az ya da çok odaklandığımız bir andır sadece. Mutlakta sonsuza kadar yaşayabilenler için ne iyi. Bana öyle geliyor ki onların sayıları çok azdır. Ben kendi adıma, her halükârda, hayatımda birkaç sonsuzluk anının yolunu beklemekten ziyade çalışmak ya da çocuklarıma bakmak için daha fazla zaman harcadım. Bundan pişman değilim. Elimdeki imkânlarla insan olarak işimi yapıyorum. Ancak aslında birdenbire suskunluğuna geri dönen gerçekliğin beni doldurmaya yettiği birkaç an veya bu sessizliğe, bu huzura, bu basitliğe, bu birliğe, bu bütünleşmeye, bu sükûnete, bu sonsuzluğa, bu kabule, bu özgürlüğe yaklaşan o anlar kadar asla mutlu olmadım. Bu bazen rastgele bir yürüyüş ya da gezintide, içkinliğe yapılan bir yolculuk gibi, diğer zamanlarda ise müzik dinlerken, bir manzarayı doyasıya seyrederken, bir arkadaşa hayranlık duyarken, bahçe işleri yaparken, bir sevgilinin günlük hayatını paylaşırken olur. Sonsuzluk duyguları istisnadır. Ancak huzur durumları, kural olmaksızın daha yaygındır. Bana öyle geliyor ki ötekilerin deneyimindense bunları yaşamak daha iyidir.

Sizin ifadenize göre bu "tüm ülkelerdeki mistiklerin dersiyle" kavuşuyor mu?

– Hiç şüphe yok ki bu aşırı bir genellemeydi. Bundan çoğul olarak bahsetsem daha iyi olurdu: Bu mistiklerin ders*lerinden* bazılarıyla örtüşüyor. Çünkü hepsi doğal olarak aynı şeyi yaşamadı ya da aynı dersi çıkarmadılar. Az önce bahsettiğim açıklık, gizem, sessizlik, bütünleşme, birlik, basitlik, huzur, barış, kabul dersleri, ancak doktrinlerden ve değer yargılarından kurtulmuş olarak... Size kendimi, –inancın veya teolojinin çok belirgin olduğu–Hıristiyan veya Müslüman mistiklerinden ziyade Doğu mistiklerinde daha fazla bulduğumu söyleyebilirim. Ateist olduğum için tüm manevi hayattan vazgeçecek değilim, diyordum. Kuşkusuz. Bu nedenle benim maneviyatım bir mü-

mininkiyle aynı olamaz. Size söylediğim gibi benim maneviyatım, bir inanç maneviyatından ziyade bir sadakat maneviyatıdır; umut maneviyatından ziyade eylem halindeki sevgi maneviyatıdır; nihayet onu yaşayabildiğim veya ona yaklaşabildiğim müddetçe gelecek sonsuzluktan ziyade şimdiki zamanın sonsuzluğunun maneviyatıdır. Aşkınlık maneviyatından ziyade içkinlik maneviyatıdır.

Bu yeterli olabilir mi?

– Bilmiyorum, ayrıca, diğerlerinde olduğu gibi, bu alanlarda *yeterlilik* sahibi olduğumdan kuşkuluyum. Uzun süredir başka bir şey aramayı bıraktım, diyelim.

Bazı insanlar, çocukluk dönemlerinin dinsel törenlerine nostalji duyuyor olabilirler, bunu anlıyorum. Ama bu nostaljiyi paylaşmıyorum. İnancımı kaybettiğimde daha ziyade bir kurtuluş duygusuna kapıldım: Nihayet yalnızdım (Jules Renard'ın, *Journal*'inde dediği gibi "çoğulluktan uzak"), nihayet özgürdüm. Artık üzerimde her şeyi bilen bakışlar yoktu. İtaat edeceğim bir kilise yoktu. Artık ayinler veya dualar yoktu. Artık dogmalar ve emirler yoktu. Aniden sadelik, sessizlik, yalnızlık, özgürlük ve hafiflik!

Yalnızlık **bir yük değil mi?**

– Tecrit evet, ama yalnızlık, her zaman değil... Sizin de benim gibi, katıldığınız üniversite konferansları tecrübeniz vardır. Eğer sadece çalışma seansları varsa tamam. Ancak molalar, bazen yemekler ve kokteyller de oluyor. Az ya da çok tanıdığımız bir sürü meslektaşımızla konuşuruz, akıllı davranmaya, gülümsemeye, nazik olmaya çalışırız. Asla yalnız değilizdir; daima başkalarının bakışları ve yargıları altında yaşarız ve bu da üzerimizde bir ağırlık oluşturur. Hepsi ağır, karışık ve yapaydır. Ve sonra oteldeki odamıza döner, kapıyı kapatırız; "Nihayet, yalnız!" İyi geldi! Ne kadar rahatladım! Ne özgürlük! Ne basitlik! İşte inancımı kaybettiğimde, biraz benzer duygular yaşadım: "Nihayet, çoğulluk olmadan yalnızdım", Tanrı'nın bakışından kurtulmuş olarak!

Sevgi dolu bir bakış olması gerekiyordu...

– Onu can sıkıcı bulmak için bir neden daha! Sürekli olarak annenizin gözetimi altında yaşadığınızı düşünün. Buna kim dayanabilir? Eğer bu gözetim her şeyi bilen bir gözetimse daha da kötü! Saklanacak kötülükleriniz olduğundan mı? Şart değil. O kadar değil. Çünkü en azından bazen, yalnız kalmanın basitliğini tercih ediyorsunuz, çünkü "gizli bahçenizi" tutuyorsunuz, çünkü teşhirci değilsiniz, çünkü her zaman izlenmeye, yargılanmaya, sevilmeye, onaylanmaya veya mahkûm edilmeye ihtiyacınız yok. Bu yalnızlık bir yük değil; bir hafifleme, bir sadeleşme, bir gerçekliktir.

Yerine başka bir Kilise arayışına girmediniz mi?

– Özellikle hayır. Özellikle de *L'Esprit de l'athéisme*'in yayımlanmasından sonra mason localarının "gizli oturumları" esnasında konferans vermek üzere çok defa davet edildim. O konferanslardan birinden sonra, beni kendilerinin yaklaşımına çok yakın bulan bir üstat bana neden mason olmadığımı sordu. Ona şöyle cevap verdim: "Çünkü sırları, grupları, sembolleri ya da ayinleri sevmem..." Üstat başını salladı ve "Mason olmamakta haklısınız..." dedi.

O halde, bu tür "farklı bilinç durumlarının" gelişini beklemekle yetinmeliyiz?

– Buna da hayır. Bekleme değil, tersine yaşama, bilme, harekete geçme, sevme söz konusudur. Zira biz zaten oradaysak, sonsuzluğu beklemekten daha aptalca ne olabilir? Bunun yerine, yapmanız gerekenle ilgilenmeniz veya harekete geçmeniz gerekir.

Bu maneviyata, sözcüğün kaba anlamıyla aşırı sakin, aşırı pasif, elini eteğini her şeyden çekmiş bir imaj vermemeye dikkat etmek gerekir. Ben sık sık Zen'den ilham alan şu Japon *haiku*'dan bahsetmişimdir: "Odun keserim, su çekerim; bu harika." Pastoral, sessiz, dinlenmiş ve rahatlatıcı bir imaj... Şu hariç ki, o dönemde hiç odun kesmemiştim. Ne zaman odun kesmek zorunda kaldım (geniş bahçeli ve içinde bir sürü ağaç olan bir

kır evi satın almıştım, ağaçları budamak ve şömine için odun kesmek gerekiyordu), özellikle testere olmadan yapıldığında odun kesmenin çok çaba ve dikkat gerektiren, çok yorucu bir etkinlik olduğunu keşfettim. Çokça çalışma, dinlenmeden ziyade yorgunluk... Bu durum söz konusu *haiku*'yu sevmemi engellemiyor, tam tersine onu daha iyi anladığımı düşünüyorum. Eylem; basitliği, zorluğu, etkinliği, *doğal*lığı açısından bir ritüelin tam tersidir. Hiçbir sembolizm, hiçbir büyülü veya doğaüstü güç yoktur. Alain'in bir yerlerde dediği gibi, sadece "dualara kulakları sağır, ellere sadık". Dünyanın bize, din dersinden daha çok öğreteceği şey var. Beden, gurulardan daha iyi bir öğreticidir.

Ya ibadet?

– Beşinci bölümde bahsettiğimiz gibi, otururak, sessiz ve herhangi bir nesnesi olmayan meditasyonu (Zazen) tercih ederim. Bunlar birbirine benzemeyen ve neredeyse zıt olan iki etkinliktir. Kelimenin geleneksel anlamıyla ibadet, kelimelerle yapılır (Aquinalı Thomas, "Dua etmek, söylemektir" der). Kendisinden bir şey umulan ("Dua bir taleptir") birine (dua edilene) yöneltilir. Meditasyon sessizlikle yapılır, kimseye yönelmez, hiçbir şey ummaz, hiçbir şey istemez. Simone Weil'in şu güzel formülünü biliyorsunuz: "Mutlak katışıksız odaklanma, bir ibadettir." Ancak bu, geleneksel ibadetler için bana her zaman doğru gelmiyor (genellikle umut, korku, inanç ve kelimelerle doludurlar), ancak meditasyon için gayet uygun geliyor: Onu en iyi anlarında karakterize eden şey kesinlikle saf odaklanmadır.

Hayatının sonlarına doğru Avrupa'ya yaptığı bir gezide, Prajnanpad, Katolik rahibelerin manastırında kıdemli bir rahibeyle karşılaşır. Kıdemli rahibe ona, "Sürekli ibadet etmemiz gerektiği doğru değil mi?" diye sorar. Swamiji de ona şöyle cevap verir: "Evet, kesinlikle. Ancak bu ne anlama geliyor? Dua etmek, mevcut olmaktır." İşte bu da meditasyonun kendisidir. Benim gibi bir ateist için, geçerli tek "ibadet"tir: Sessizdir, kimseden bir şey talep etmez.

Ancak onu her derde deva bir şey ya da varlığımızın her şeyi yapmamaya dikkat edelim. Mevcudiyetin iki yolu vardır: eylemde olmak (Doğu'da dövüş sanatlarının ruhu), tefekkür içinde olmak (meditasyon ruhu). İkisi birlikte gider ve birbirinden beslenirler. Hayatını bir minderde mi geçireceksin? O zaman daha ziyade odun kes ve su çek!

Özetlemek gerekirse, Tanrısız bir maneviyatı nasıl tanımlarsınız?

– Bu içkinliğin maneviyatıdır: İnançtan ziyade sadakatin maneviyatıdır; umuttan çok sevginin maneviyatıdır; geleceğin yerine sonsuzluğun maneviyatıdır; ritüeller ve dua yerine eylem ve meditasyonun maneviyatıdır. Onu yaşayabilir miyiz? Tabii ki; biz ondan bazen günlük olarak (sadakat veya sevgiyle ilgili olarak, eylem veya meditasyonla ilgili olarak), bazen de istisnai olarak (halihazırdaki ebediyetle ilgili olarak) tecrübe edecek milyonlarca kişiyiz. Maneviyat kuraldır diyelim, mistisizm ise istisna. Şimdi bizim yurdumuzdur ve tektir. Ve bazen de Spinoza'nın dediği gibi, onu "*sub quadam aeternitatis specie*" olarak, yani bir çeşit sonsuzlukta yaşadığımız olur. Ben bunu (Claude Mauriac'ın *Journal*'inin ciltlerinden birine verdiği başlığı alarak) "bazen sonsuzluk" olarak adlandırıyorum. Yeni paradoks mu? Tamamen değil. Tüm hakikatler ebedidir ve hepsi her zaman doğrudur, hatta yalanlarımız ve hayallerimiz bile (ki onların varlıkları doğrudur). Ancak biz faniyiz, Spinoza'nın dediği gibi, "sürekli değişim halinde yaşıyoruz" Biz sonluluğa, oluşa, geçiciliğe mecburuz ve bizi içeren sonsuzluktan, onun parçası olan beklenti, pişmanlık ya da nostaljiyle ayrılmış haldeyiz. Biz, sonsuzluğa açılan sonlu varlıklarız; ebediyete açılan fani varlıklarız; mutlak olana açılan göreli varlıklarız. Bu açılım ruhtur. Bu, her zaman tekil varlığında, ancak Evrensel'e erişim olarak, bedenin kendisidir. Temelde biz, kendimizi sonsuzluktan kendimiz ayırıyoruz; biz onu en azından geçici olarak, yalnızca benlik geri çekildiğinde yaşayabiliriz. Bu, hayatımızın tamamı değildir, hatta aramızdan çoğu için küçük bir parçasıdır. Ancak bu geri kalan her şeyi aydınlatır, en azından ara sıra ve uzaktan uzağa onu

yaşama şeklimizi dönüştürür. Bu, ne ahlâkın, ne etiğin, ne siyasetin, ne bilimlerin, ne sanatın, ne felsefenin, ne de bilgeliğin yerini alabilir. Ama hayatımızın tüm bu boyutları, ne kadar gerekli kalırlarsa kalsınlar, maneviyatın yerini tutmazlar, ona yeterli olmazlar. Ateist olduğum için ruhumu hadım edecek değilim demiştim. Şunu da ekleyebilirim: Materyalist olduğum için zihnimi sakat bırakacak değilim. Maneviyat, hayatımızın tamamı değildir. Mistik bunun sadece aşırı ve nadir görülen uç noktasıdır. Ancak yaşadığım küçük bir deneyim, bana hayatın (çünkü bu yine "tüm ülkelerdeki mistiklerin dersi"ne kavuşuyor) en aydınlık, en özgür, en sakin, en mutlu kısmının burası olduğunu teyit ediyor. Yalnızca bunu yaşamak istemek çılgınca olur, ancak bundan vazgeçmek de yine çılgınca olur.

10

Bugün Felsefe Yapmak

Sizce bugün felsefenin yeri nedir? Metanın, verimliliğin, sabırsızlığın, "gerçek zaman"ın ve geçiciliğin egemen olduğu bir dünyada "bilgelik" veya "bilgelik sevgisi" için bir yer bulunabilir mi? Felsefe yapmak için zamana, boş zamana ihtiyaç vardır.

– Nadiren yeteri kadar boş zamanımız oluyor. 19. yüzyılda haftalık altmış saatin üstünde bir çalışma temposuyla, emeklilik veya ücretli izin olmaksızın, insanların bugünkünden daha fazla boş zamanı olduğuna inanır mısınız? Bilgelik ve sonsuzluğu daha çok mu önemsiyorlardı? Sanmam. Bunun yanı sıra Balzac, Stendhal, Flaubert, Maupassant veya Zola'dan okuduklarım da bu yönde değil. 17. yüzyılda? Molière'e, La Rochefoucauld'ya, Pascal'a bakın. Sabırsızlık ya da boş zaman eğlenceleri yeni bir fikir değil. Antik Çağ'da, her halükârda kuşkusuz Yunanistan'da özgür erkeklerin boş vakti vardı, çünkü onların, çoğu zaman yerlerine çalışacak köleleri vardı. Bu artık geçerli olmadığı için üzülecek değiliz. Meta fetişizmi ve geçiciliğe gelince, Lucretius onu önceden bildirmişti (örneğin bkz. *De rerum natura*, V. Kitap, 1412 ila 1435. mısralar arası). Geçmişi süslemeyi, şimdiyi karartmayı bırakalım. Felsefe daima istisna olmuştur. Bilgelik, daha da fazla... Asla bilge bir toplum var ol-

madı, asla var olmayacak. Dünyanın hızlı olmasına, bizim anın veya geçiciliğin hükmü altında yaşıyor olmamıza (bilgi işlemde "gerçek zaman" olarak adlandırılan şey süresiz olan zamandır), tüketim ve yenilikle daha fazla ilgileniyor olmamıza karşı çıkmıyorum. Bu, birçok olumlu yönü olan bilgi ve iletişim teknolojisi devriminin bir sonucudur. Dünyada olup bitenler hakkında daha öncekinden daha iyi ve daha hızlı bir şekilde bilgi sahibi olmaktan pişmanlık duyamayız. Montaigne ya da Spinoza buna bayılırdı. Olumsuz yönler de var mı? Elbette ve onları işaret etmekte haklısınız. Fakat filozoflar şimdi eskiye nazaran çok daha fazla okunuyor. Her yıl sadece Fransa'da, *Ziyafet* (Platon), *Metafizik Üzerine Düşünceler* (Descartes) veya *Şen Bilim* (Nietzsche) kitapları, yazarlarının hayattayken satıldığı veya okunduğundan çok daha fazla kopya satmaktadır ya da okunmaktadır. Seneca ya da Epikuros, Voltaire ya da Schopenhauer'in son yıllardaki muhteşem satış başarılarından söz etmeye gerek bile yok.

Bugün felsefenin nasıl bir yeri var? Geçen yüzyıllara oranla aynı: istisnai bir yer, fakat hiç olmadığı kadar erişilebilir bir durumda. Olaylara yeterince mesafeyle bakabilen, düşünmeye, tek başına veya diyalog usulünce düşünmeye meyilli bir yeri var. Gerçekten istiyorsak ona zaman ayırabiliriz. Boş vaktimiz olmadığından değil; hobilerimiz genellikle resim ve müzik yararına, dolayısıyla okuma (en azından okumayı bilenler için, ki onlar hiç bu kadar çok olmamıştı) ve düşünme zararına fazlalaştı. Ancak kimse hayatını bir ekranın önünde ya da kulaklıklarıyla geçirmek zorunda değildir. Bilge toplum yoktur, fakat felsefe yapmayı engelleyen toplum da yoktur.

Kitaplarınız çok satıyor –bugün geniş bir okur kitlesine ulaşan filozof sayısı çok az. Bu, sorduğu sorulara artık dinde, büyük ideolojilerde, hatta bilimlerde, özellikle de beşeri bilimlerde bile cevap bulamayan çağımızın karışıklığının bir ürünü mü sizce?

– Evet, ihmal edilmek bir yana felsefe oldukça moda. Sadece benim kitaplarım başarılı değil. Arkadaşlarım Luc Ferry, Mic-

hel Onfray veya Alexandre Jollien'in kitapları da oldukça fazla kopya satıyor; onların yanı sıra daha az düzeyde de olsa, diğerlerinin kitapları da... Felsefelerimiz aynı değil, ancak en azından genel olarak kamuoyuna hitap ediyoruz; en azından birçok kitabımız. Kendimizi –yetenekli de olsa pek çok akademisyen gibi– felsefe tarihine, yoruma veya derin bilgiye kapatmadan açık ve pedagojik olmaya çalışıyoruz. Halkın bir bölümünün bu kitaplarda kendini bulması ya da kaygılarından bir kısmının farkına varması şaşırtıcı değil. Her modanın biraz saçma bir tarafı vardır ve başarı hiçbir zaman bir nitelik ölçütü olmamıştır. Ancak başarısızlık da niteliğin ölçütü değildir.

İlginçtir, *Büyük Erdemler Risalesi* başlıklı kitabım Jostein Gaarder'in *Sophie'nin Dünyası* kitabının Fransızca çevirisiyle aynı yıl yayımlandı. Bu iki en çok satan kitabın eşzamanlılığı gazetecilerin dikkatini çekti ve "felsefe modası" hakkında konuşmaya başladılar. Bu tamamen yanlış değildi, ancak teknik alanda etkinliği ya da güncel siyasi veya sosyal etkiye pek sahip olmayan bu sade ve şüpheli disiplinin, yirmi beş asırdan bu yana şaşırtıcı biçimde varlığını nasıl sürdürdüğünü açıklamıyordu. Felsefe, varlığını nasıl devam ettirdi? Çünkü felsefe bir meslek olmaktan önce insan yaşamının bir boyutudur. Neden bu modadır? Diğer şeylerin yanı sıra sorunuzda değindiğiniz sebepten: Daha önce büyük dinlerin (özellikle ülkemizde Hıristiyanlığın), belli başlı ideolojilerin (1960'larda Marksizmin ağırlığını düşününce) veya beşeri bilimler tarafından getirildiğine inanılan cevapların çöküşü nedeniyle (özellikle psikanaliz, 1970'lerde Lacan ya da Dolto'nun düşünme ya da yaşam öğretmeni olarak iş yaptığı yıllar). Yanıtları zaten bildiğinizde, soru sormanın anlamı yoktur. Veya sorduğumuz sorulara cevap vermek için beşeri bilimlere güveniyorsak, felsefe yapmak bir işe yaramaz. Ancak bu hazır ya da hazır olduğu düşünülen cevaplara bugün rağbet daha az. Buradan hareketle, aslında yeterince büyük bir kargaşa, bazılarını eskideki cevaplara dönmeye (dinin, hatta köktenciliğin geri dönüşü) veya eşit derecede hazır bazı cevaplar aramaya iter ("Kişisel Gelişim"). Ancak bu bir zorunluluk değildir. Bu karışıklıktan, ortaya çıkan sorulara kendi ce-

vaplarını aramak için düşünme zamanı bulma açısından da yararlanılabilir. Bu soruların tamamı felsefi midir? Kuşkusuz değildir, ancak çoğu felsefidir ya da olabilir; öte yandan bu sorular çoğunlukla entelektüel olarak en uyarıcı sorular olacaklardır. Bir doktor arkadaşım, "Bana neden felsefeyle ilgilendiğim sorulduğunda, şöyle cevap veriyorum: Çünkü çok ilginç!" demişti. Cevap alışılmış olsa da fena değil.

Pierre Hadot gibi, felsefenin yüzyıllardır kısmen insanların hayatlarına sırtını dönüp dönmediği, fikirlerin somut karşılıklarından ziyade idealarla meşgul olup olmadığı sorulabilir mi?

– Evet, Hadot Antik felsefenin kurgusal olduğu kadar bir yaşam sanatı olduğunu, bir teori olduğu kadar (belki de daha fazla) bir pratik olduğunu, en az kavram veya argümanlar kadar "ruhsal alıştırmalardan" oluştuğunu hatırlatma veya teyit etme meziyetine sahiptir. (Ben onu oldukça geç okudum, ancak o dönemde çoktan buna ikna olmuştum zaten). Ve modern felsefe, özellikle de 19. yüzyıldan itibaren (Alman idealizminin, fenomenolojisinin ve ardından analitik felsefesinin üçlü etkisi altında), bunu unutma eğiliminde olmuştur. *Mythe d'Icare*'dan itibaren benim geri dönmek istediğim bu pratik ya da ahlâki boyuttur. Bununla birlikte, değneği diğer yönde aşırı derecede bükmemeye dikkat etmek gerekir. Kurgusuz bir yaşam tarzı, teorisiz bir pratik, kavramsız ruhsal alıştırmalar belki bir bilgeliğe varır (Yunanlılar buna *phronèsis* der) ama asla bir felsefeye varmaz. Dolayısıyla her ikisine de ihtiyaç vardır ve gerçek felsefe, her halükârda bir felsefenin olabileceği kadar, bu açıdan eksiksizdir. Söylediğiniz gibi, "idealar" ya da daha ziyade onların bizdeki yansımaları da içinde bulunduğumuz felsefenin ve felsefeden aldığımız zevkin bir parçasıdır. Bir felsefenin soyut olması, ona yöneltilebilecek bir eleştiri değildir: Bu onun tanımının bir parçasıdır. Teorisiz pratik kördür; pratik olmadan da kavramlar bir işe yaramaz. Düşünceyi hayatın hizmetine, soyutu somutun hizmetine, fikirleri varoluşun hizmetine sunmak bizim görevimizdir.

Bir sır vereyim size... Birçok defalar, bir konferansta veya kitap fuarında, bir okuyucunun bana gelip, "Hayatımı kurtardınız" dediği olmuştur. Binlerce kişi bana kitaplarımın, özellikle zor anlarda kendilerine yardım ettiğini yazmış ya da söylemiştir. Ben bundan nasıl heyecanlanmam? Yine de ben asla bir terapist değilim, ne de olmayı düşünürüm. Bu da, felsefenin her ne kadar bu boyuta indirgenemez olsa da aynı zamanda sizin dediğiniz gibi "somut varlığı" dönüştürebileceğini teyit etmektedir. Yaşlılar bize bunu hatırlatmaktan asla vazgeçmezler. Modernler de bunu unutmakla yanlış yapmaktadırlar.

İnsanların somut varlığı kısmen çalışma alanlarıyla (veya çalışmayı öğrendikleri yerlerle) örtüşüyor. İşletmecilik okullarında, şirketlerde veya mesleki toplantılarda konferanslar vermekten çekinmiyorsunuz. Bilindik filozoflar tarafından dudak bükülmüş olmasa da çoğunlukla görmezden gelinen bir ortam... Elbette yaşamak için çalışmak gerekiyor ama açıklama biraz kısa değil mi?

– Evet, yaşamak zorundayız ve bu konferansları veriyorum. Bu konuşmalar, özellikle öğretmenlik yapmayı bıraktığımdan bu yana öncelikle hayatımı kazanmamı sağladı. Ben kitaplarıma veya başarılarına bağlı kalmayı hiç istemedim, zira hiçbir zaman bu konuda kesinlik yoktur: Ben, finansal sonuçlarıyla ilgilenmeden istediğimi yazmak için özgür kalmak istedim. Yirmi yıldan fazla bir süre masraflarımı öğretmen maaşımla karşıladım. Öğretmenliği bıraktıktan sonra, yani on beş yıldan bu yana, ücretli olarak verdiğim konferanslar avantajlı bir şekilde devreye girdi ve telif haklarımı tamamladı. Neden utanayım ki? Bir arkadaşım bana, "Esasında sen kendi kendinin patronusun" diyor. Bu yanlış değil. Kendi kendime sakin ve özgürce yazma imkânı tanıyorum. Konferanslarım derslerden daha az zamanımı alarak bana bu konuda izin veriyorsa ne âlâ. Bu yazmak için kazanılmış zaman demek! Yirmi yıl boyunca tam zamanlı olarak ders verdim, bu da ilk kitaplarımın çoğunu tatillerde ve hafta sonlarında yazdığım anlamına geliyor; dolayısıyla benim ne tatilim ne de hafta sonum oldu, ya da pek az oldu. Bundan

pişman değilim ama biraz boş vaktim olduğu için mutluyum. Dersten farklı olarak bir konferanstan sonra düzeltilecek sınav kâğıtları olmuyor üstelik. Değerli meslektaşım, bu önemli farkı bilecek konumdasınız.

Ama haklısınız, sadece bu mali veya fani ömür boyutu değil söz konusu olan. İş dünyası, en küçük veya en az ilginç kısmı olmasa da gerçek dünyanın bir parçası. Çoğu akademisyen onunla ilgili bir şey bilmiyor ve karşı çıkıyor. Ben sonunda iş dünyasına ilgi duydum; kendiliğimden değil tabii, çünkü iş dünyası ya da bazı temsilcileri bana ilgi gösterdiler (ilk olarak Jean-Louis Servan-Schreiber, *L'Expansion*'u yönettiği zaman). Bir konferans vermemi istediler; ilk önce çekinerek, sonra iki, üç, sonrasında da her yıl birçok konferans verdim. Kim öğrenmeden ders verebilir ki? Geçmişteki en büyük filozofların yardımıyla kendi tarzıyla iş dünyasını ele alan, akademide nadir bulunan bir çeşit uzman oldum. Bu, bana asla yazamayacağım bir kitap yazma fırsatı verdi. Bu bağlamda verdiğim konferanslardan birinin revize edilmiş ve düzeltilmiş transkripsiyonunu kitap olarak yayımlamaktan oldukça mutluyum. Siz okudunuz. Başlık olarak kullanılan "Kapitalizm ahlâki midir?" sorusuna cevabımın hayır olduğunu biliyorsunuz. Benim için, kapitalizm ne ahlâki ne de ahlâka aykırıdır; o radikal olarak ahlâk-dışıdır [*a*moral] –kelime, başına "a" öneki getirilince yoksunluk anlamı kazanır.

Benim amacım asla kapitalizmin ahlâk sorusunu "sormadığını" göstermek değildi. Bunu bazen biliyoruz. Bence bu sorulabilir, zira kitabımın başlığı ve konusu yaptım ve bu soruyu olumsuz olarak cevapladım.

Kapitalizmin ahlâk-dışı olduğunu söylemek bazen şüphe götürmez bir durum olarak algılanıyor. Pek iyi. Ancak o dönemde bu tutum yoktu. Sağ seçmenlerin hoşuna gitmiyordu –özellikle şirket yöneticilerinin– ve neredeyse tümü kapitalizmin ahlâki olduğuna ikna olmuştu (çünkü bu, risk almayı ödüllendiren, dolayısıyla cesaretlendiren, yeteneği, yaratıcılığı, sorumluluğu değerli kılan bir özgürlük sistemiydi). Bu sol seçmenlerin de hoşuna gitmiyordu –meslektaşlarımın ve arkadaşlarımın ço-

ğu bu şekilde düşünüyorudu– kapitalizmin açıkça ahlâka aykırı olduğunu düşünüyorlardı (çünkü en zenginleri destekliyor, çünkü eşitsizlik yaratıyor ya da eşitsizlikleri artırıyordu, çünkü temelde haksız ve yabancılaştırıydı). Her iki gözlemde de gerçeklik payı vardı, özellikle ikincisinde. Bunu kitabımda tam da şu ifadeyle anlattım: "Kapitalizme mutlaka 'ahlâki' veya 'ahlâka aykırı' gibi niteliklerden birini vermek gerekirse, ikincisi çok daha uygun olurdu."[1] O zaman neden ahlâka aykırılıktan ziyade ahlâk-dışılıktan [*amoralité*] bahsediyoruz? Esasen iki nedenden ötürü: Birincisi, ahlâki veya ahlâka aykırı olması için, bir özne, bir kişi olması, başka bir deyişle çalışır halde bir beyin olması gerekir. Öznesi olmayan bir sistem (Althusser'in dediği gibi, "öznesi ya da ereği olmayan süreç") ahlâki ve dolayısıyla ahlâka aykırı olamaz.

Bana bu sistemde bireylerin kendilerinin ahlâken yargılanabilir olduğunu, bu nedenle sistemin kendisinin, uyardığı veya uygulamaya koyduğu kişisel motivasyonlarla yargılanabilir olduğunu söyleyeceksiniz. Tamam. Ancak bu durumda, kapitalizmin ahlâki olup olmadığı sorulacak olursa, cevap zorunlu olarak hayır olacaktır. Kapitalizm, bildiğim kadarıyla erdem, cömertlik veya fedakârlık adına işlemez. Tam tersine, kişisel menfaat veya belirli topluluğun menfaati için çalışır. Bir kelimede söyleyelim: Kapitalizm bencillik adına işler. Bu, ekonomik bakımdan onu çürütmez, tam tersine! Bencillik insanda ana itici güçtür: Tam da kapitalizm bencilce çalıştığı için öylesine güçlü işler. Ancak bu, onu ahlâken yok etmez. Bu da, kapitalizmi ahlâka aykırılıktan ziyade ahlâk-dışı olarak değerlendirmek için ikinci nedenimdir. Başkalarının menfaatine haksız yere zarar vermediği sürece kendi menfaatini aramak ahlâki bir kusur değildir, ne de kötü kapitalistlere özgü bir durumdur. Alışveriş yaptığımda ve kalite-fiyat değerlendirmesi sonucu en iyisini seçtiğimde, menfaatime uygun olarak, dolayısıyla bencilce hareket ederim. Ticari bir ilişkide ahlâki açıdan yanlış bir şey yoktur. Ben birey olarak, "adil ticaret" ürünlerini alabilirim ve ah-

1 Bkz. *Le Capitalisme est-il moral?*„ III, 3 Le veau d'or. [*Kapitalizm Ahlâki midir?*, çev. Dilek Yankaya, İletişim, İstanbul, 2012].

lâki açıdan bana kınanabilir gelenleri almayabilirim (örneğin şu veya bu şirket çocuk işçi çalıştırdığı için). Ancak bu –birey için olduğu gibi toplum için de– marjinal bir durumdur. Baget ekmeği, kıyafetler veya yeni bir bilgisayar almaya gittiğimde, benim için öncelikli olan kendi menfaatimdir (ve benim evimde yaşadıkları müddetçe çocuklarımın) ve ben bunda kendimi suçlamak için bir neden görmüyorum. Bu konuda Adam Smith kadar Marx'a ve Holbach veya Helvetius kadar Spinoza'ya sadık kalmaya devam ediyorum. Menfaat iblisimiz değildir. Bu hem bizi bireysel olarak harekete geçiren hem de sosyal olarak bizi birbirimize karşılıklı olarak bağımlı kılan şeydir, dolayısıyla en azından kısmen bizi dayanışma içine sokar; Hannah Arendt'in söylediği "birbirimize toslamamızı" engelleyerek "bizi bir araya getirir". Hangi şirket bunu görmezden gelebilir? Hangi ahlâk bunu kınayabilir? Bu, özellikle ekonomik hayat için doğrudur: Alışverişlerimizin çoğu ne ahlâken takdire şayandır, ne de kınanabilirdir. Kısacası bencillik, bu anlamda alındığında ve özellikle ticari alanda, insan haklarının bir parçasıdır.

Öte yandan Kant'la birlikte "bencillik tüm kötülüklerin kaynağıdır" diyorsunuz...

– Evet. Bencillik tüm kötülüklerin kaynağıdır, en azından "ahlâk kurallarının ilkesi" olarak alındığında, diye belirtir Kant; ancak yine de insan haklarının bir parçasıdır. Bu ne demektir? Birincisi, hiçbir devlet, insan haklarını ihlal etmeksizin bencil olmamızı yasaklayamaz (yani Birleşik Devletler anayasasında öngörüldüğü gibi kendi mutluluğumuzu arama bencilliği). İkincisi, kimse ödevlerini yerine getirmeksizin bencilliği tek prensibi yapamaz. İkisi de doğrudur ve birlikte düşünülmelidir.

Kapitalizm bencillik adına çalışır, bu nedenle bu kadar güçlü işler ve bu yüzden yeterli değildir (bencillik ne bir medeniyet, ne de insani olarak kabul edilebilir bir toplum oluşturmak için yeterlidir; aynı zamanda siyasete, hukuka, ahlâka, maneviyata da ihtiyaç vardır). İşte bu kitapta benim savunduğum tez bu şekilde özetlenebilir. Fakat kapitalizmin ahlâk-dışı olması,

bazılarının anlamış gibi göründüklerinin aksine, benim görüşüme göre ahlâkın işletmelerde yeri olmadığı anlamına gelmez. Hep açıkça tersini söylemişimdir: Ahlâkın işletmede yeri vardır, ancak bu sadece bir aldatmaca veya bir iletişim aracı olan sözümona "kurumsal etik" şeklinde değildir. Ahlâkın herhangi bir işletmedeki yeri, hukuki anlamda "etik kurallar" veya "tüzel kişilik" değildir. Bu, şirkette çalışanların ve özellikle de –daha fazla güç, daha fazla sorumluluk sahibi olarak– o şirketi yönetenlerin ahlâkıdır. Kısacası, bu konferansta ve onun sonucu olarak ortaya çıkan kitapta şirket yöneticilerine öncelikle şunu söylüyorum: Ekonominin veya şirketinizin sizin yerinize ahlâki olmasını bekleyemezsiniz.

Ve bu sempozyumlarda ya da iş seminerlerinde hitap ettiğiniz kitle size uygun geliyor mu?

– Bu kitle farklı değerlere sahip. Bunlar yetişkin insanlar. Çoğu oldukça iyi eğitim almış ve en önemlisi, yirmili yaşlarındaki bir öğrencininkinden daha farklı bir şekilde gelişmiş bir hayat deneyimine sahipler. Nihayetinde onlar beklediğimden daha özgür ruhlular. Bir işletme yöneticisi, istisnalar hariç, hiçbir doktrini olmayan biridir: Onun sadece sorunları vardır. Bu, sorunu olmayan, sadece doktrini olan akademisyenlerimizden bazılarının tam tersidir ama onları değişime zorlayabilir. O zaman, size söyleyeyim, bir filozofun düşüncesini harekete geçirmek için bir sorun, bir doktrinden daha iyidir. İş dünyasına hitap ettiğimde, insanlar benimle aynı fikirde olup olmadıklarını, doğru olarak kabul ettikleri doktrine sahip olup olmadığımı merak etmiyorlardı. Onlara söylediklerimin, düşünmek için onlara yardımcı olup olamayacağını ve muhtemelen karşılaştıkları şu ya da bu sorunu çözmeye yardımcı olup olamayacağını merak ediyorlardı. Akademik konferanslarda, ne yazık ki, çoğunlukla tam tersi yaşanır: Meslektaşlar, onlara söylediklerimin bir şeye veya neye hizmet edip edemeyeceğini merak etmezler, sadece kendi doktrinlerine uyup uymadığını merak ederler. Bu maalesef nafile bir çaba anlamına geliyor. Son derece verimsiz ve sıkıcı bir uğraş...

Son olarak, vatandaşlarımızın Sorbonne'dan daha ziyade bir şirkette çalıştığını ve şirketlerde ortaya çıkan sorunların gayet de belirleyici olduğunu ekleyelim. Neden o sorunlarla ilgilenmeyelim? Felsefenin nasıl bunlara verecek bir cevabı olamaz? Üstelik konferansların ardından bana ulaşan tepkiler, bu konferansların dinleyicilerin ilgisini çektiğini, onları sarstığını, onları şaşırttığını, rahatsız ettiğini, bazen de şoke ettiğini, onlara düşünme, tefekkür etme, evrilme fırsatı verdiğini teyit ediyor. Dedikleri gibi, biraz "başlarını kaldırıp bakmaktan", olaylara biraz mesafeyle yaklaşmaktan, yeni sorunlar ortaya koymaktan ya da onları farklı bir şekilde ortaya koymaktan, yeni kavramlar, yeni argümanlar, yeni ufuklar, kendi günlük yaşamlarını tüm zenginliği ve karmaşıklığıyla farklı bir şekilde yoluna koymayı keşfetmekten memnunlar. İşe yaramadığım düşüncesinde değilim, tam tersine!

Felsefe, çoğu zaman olduğu gibi sadece "uzmanların" işi değil midir? "Hocaların" felsefesi...

– Felsefe sadece bu değildir. Ama aynı zamanda öyledir de... Felsefe öncelikli olarak bir akademik disiplin değildir. Gerçek şu ki, iyi kötü, gerektirdiği uzmanlaşma, kesinlik ve bilgi birikimiyle bir akademik disiplin halini aldı ve bu oldukça da iyi; ama bazen verimsiz ve kaba bir bilgiçlik haline gelmesi nedeniyle de oldukça kötü bir durum. Uzun zaman boyunca, felsefe tarihinin, yaşayan felsefeyi, yani başkalarının düşüncesini yorumlamaya değil yaşamaya ve düşünmeye hizmet eden felsefeyi –esneyerek!– yutacağından endişe ettim. Sıklıkla Nietzsche'nin *Considération intempestive*'de bazılarına hitaben yazdığı şu özlü sözünü meşrulaştırmış gibi görünen tarihçilere temkinli yaklaşırım: "Bırakınız, ölüler dirileri gömsün!" Birçok değerli insanın, bazen ikincil yazarlar karşısında bile kendisini yoruma, açıklama ve tefsire hapsetmesinden hep esef duymuşumdur. Gençliğimin başlarında bu konuda şöyle bir söz söylemiştim: "Kimsenin okumadığı kitaplar üzerine, kimsenin okumayacağı kitaplar yazıyorlar..." İsim zikretmediğim için beni bağışlayın, bu hoş olmaz. Kaldı ki yıllar geçtikçe daha hoşgö-

rülü oldum. Çünkü her şeyden önce, bu tarihçilerin en iyileri (Gueroult, Goldschmidt, Matheron, Philonenko, Rivelaygue, Jacques Brunschwig...), derin bilginin ötesine giden çok değerli çalışmalar yapmıştır. Sonra diğerlerinin, daha az yaratıcı da olsalar, her şeye rağmen, bazen bilgi kırıntısı şeklinde de olsa, bilginin inşasında payları olmuştur. Kimse özgün bir düşünceye sahip olmak zorunda değildir. Ve bilgece bir okuma, öznel olmasa bile, okumanın veya bilginin yokluğundan daha iyidir. Kısacası, "hocaların felsefesi" felsefenin ne tümüdür ne de zirvesidir. Ama yine de faydalıdır ve saygındır. İlk röportajımızda, "Felsefe yapmak felsefe kitaplarından öğrenilir" demiştim. Ancak öncelikle hocalar bizi buna yönlendirmezse ve bize eşlik etmese bizim onları okumamız mümkün olmazdı kuşkusuz.

Bizzat ben, Sorbonne'da hocalık yaptığım zamanlarda, çağdaş filozoflardan pek söz etmezdim; dolayısıyla kendi kitaplarımdan da konuşmazdım. Öğrencilerim, neredeyse hepsi çok uzun süre önce ölmüş felsefecileri ele almamdan ve asla kendi felsefemi işlemememden bazen şikâyet ederlerdi. Ben onlara, "Devlet bana André Comte-Sponville'in düşünceleri üzerine ders vermek için maaş ödemiyor" diye cevap verirdim. "Size bir miktar bilgi aktarmak [felsefe bir bilgi değil, felsefe tarihi ise bir bilgidir], sizi belirli bir geleneğe erişebilir hale getirmek, benzersiz ve zor başyapıtlara açmak için bana para ödeniyor! Çağdaş filozoflara gelince, isterseniz onları okuyabilirsiniz. Bunun için bana ihtiyaç yok. Ölüler için, evet var!" Buna rağmen onlara "hocaların felsefesini" mi öğrettim? Umarım öyle olmamıştır: Kendimi, filozof felsefesi yapan en büyüklerin hizmetine sundum ve bu tamamen farklıdır. Ama bununla birlikte ben de bir felsefe hocasıydım...

Uzmanlığa gelince, bu başka bir şeydir. Birisi felsefeyi mesleği veya temel uğraşı yapar yapmaz, önce çalışmalarıyla, sonra daha ziyade eserleriyle ve verdiği eğitimle belirli bir yetkinlik kazanır. Dediğiniz gibi, felsefe adındaki bu özel disiplinin "uzmanı" olur. Hayranı olduklarımızdan çoğunun durumu böyledir: Platon ya da Aristoteles, Descartes veya Leibniz, Kant veya Hegel, Russell veya Rawls bu anlamda "uzman"dırlar ve açık-

çası onları eleştirmek yanlıştır. Ancak onlar başkalarının felsefesini yorumlamakla yetinmemişlerdir.

Felsefe kahvesi adı verilen oluşumun dikkat çekici ve kalıcı başarısını nasıl değerlendiriyorsunuz?

– _Felsefe Kahveleri_ [café-philo], üniversitede felsefe eğitimi almamış çevrelerde de dahi görülen felsefi canlanmanın bir görünümü. Bunlar iyi bir şey gibi görünüyor, fakat tabii felsefe yapmanın en iyi yolu olduklarını da düşünmüyorum. Bastille Meydanı'ndaki Café des Phares'da hareketi başlatan Marc Sautet'yi biraz tanırdım. Hatta ölümünden birkaç yıl önce, Quebec Kitap Fuarı sırasında, iki gece bu programlara katıldım. Sautet, bu işi çok büyük bir yetenekle, nezaketle ve teknik bilgiyle yapıyordu. Ancak yaklaşımla ilgili biraz sıkıntı yaşadım: Toplantının başında katılımcılara konular önermelerini istemek, onlardan birini seçmek için oylama yapmak, daha sonra da –dolayısıyla herhangi bir hazırlık olmadan– serbest ve spontane bir tartışmaya başlamak... Kaçınılmaz olarak iş biraz sulandı. Kendi adıma, bu iki Quebec gecesi hariç, bu toplantılara katılmayı reddettim. Sözlü olarak uzman olmayan bir kitleye hitap ettiğimde iş tamamen farklıdır. Tamamen doğaçlama bir tartışmayla yetinmekten ziyade, bana ardından tartışma yapılan bir konferans vermek (elbette hazırlanarak) daha yararlı ve gerçekten felsefi geliyor. Sautet'nin modeli Sokrates tarzıydı; onun bilgi doğurtma yöntemiyle... Benimki ise daha ziyade eğitimleriyle Aristoteles veya Epikuros tarzıdır. Herkesin bir üstadı ve tarzı vardır. Kısacası, sorunuzu tam olarak cevaplamak gerekirse, _felsefe kahvesi_ benim tarzım değildir, fakat bunu faydalı bir kurum olarak görüyorum. Hiç felsefe olmamasındansa, bir çırpıda her şeyden bahseden bir felsefe olması bile yeğdir.

Filozof bir entelektüel midir? Claudel, kötücül bir şekilde, entelektüelin hiçbir işe yaramadığını söylemişti. Ve filozof eğer entelektüelse, bu ona nasıl bir sorumluluk yükler?

– Entelektüel nedir? Kelimenin sosyolojik anlamıyla, düşüncesiyle yaşayan kişiye entelektüel denir. Dolayısıyla tüm pro-

fesyonel filozoflar entelektüeldir (tersi doğru değildir). Bu ona nasıl özel bir sorumluluk yükler? Bence sadece bir tane: işini iyi yapıyor olması, başka bir deyişle kendi alanında yapabildiği kadarıyla en iyi şekilde düşünmesi. Ancak düşünmek nedir? En azından mümkün olan hakikat normunun hükmü altında fikir üretmek veya geliştirmektir. Bu, her zaman spesifik bazı bilgiler olmadan olmaz. Bir ekonomistin veya bir filozofun sorumluluğu, iyi ekonomi, iyi felsefe yapmak olduğu gibi, bir matematikçinin sorumluluğu da her şeyden önce iyi matematik yapmaktır.

Özellikle Fransa'da sorun, her zaman entelektüellerden, kendi yetkinlik alanlarına dahil olmayan konularda bir şeyler söylemelerinin beklenmesidir. Neden olmasın? Aydınlar da diğerleriyle aynı haklara ve ödevlere sahip vatandaşlardır. Ama bu doğrultuda çok fazla gidilirse, sonunda "entelektüel" sözcüğüne ikinci bir anlam veririz, ki bu anlam artık profesyonel değil medyatiktir ve bu ikinci anlamı birinciden özenle ayırmak, tırnak içine almak gerekir. Bir entelektüel, mesleki becerilerinin sınırları içinde, düşüncesiyle yaşayan biridir. Bir "entelektüel" ise kendi mesleği veya yetkinliği olmayan konularda kendini gönüllü olarak ifade eden kişidir. Örneğin ölüm, zaman ya da özgür irade üzerine bir makale yazarsam, bir entelektüel, bu durumda bir filozofumdur. Irak Savaşı'yla, ekonomik krizle veya Valls hükümetinin politikasıyla ilgili bir yazı yazarsam, bir "entelektüel"imdir. Bu iki etkinlik arasındaki sınırın muğlak olduğunu biliyorum, ancak fark yine de vardır (muğlak bir sınırın olmasıyla sınır olmaması aynı şey değildir). İlkinde kendimi ikinci konumdakinden daha rahat hissetmem sanırım sizi şaşırtmaz.

Uzmanlık alanının dışına çıkmayı yasaklamak mı gerekir? Bana öyle geliyor ki, bu, vatandaş olarak sorumluluklarımızın bir parçasından vazgeçmek olur. Peki ama bu noktadan hareketle "entelektüellik" faaliyetlerine kendi uzmanlık alanına nazaran daha fazla zaman ayırmak mı gerekir? Bu bana biraz tehlikeli görünüyor. Ülkemizde herkesin bildiği, ancak felsefesinden ziyade politik veya jeopolitik tutumlarına göre tanınan bir-

kaç filozof var. Bazen onların da pişman olmaları gerektiğini düşünüyorum. Ama bu en azından kısmen, kendi hataları değil midir? Yetki alanının dışında pozisyon almalar çoğalınca giderek daha az filozof gibi, giderek daha fazla "entelektüel" gibi algılanıyorlar. Bu konuda karar vermek ve yaptığı seçimleri üstlenmek herkesin kendi bileceği bir iştir. Kendimle ilgili olarak, her halükârda, benim için önemli olan ve değerlendirilmek istediğim nokta kesinlikle felsefi eserlerimdir. Bu alanın dışında, çoğu kez temkinli ve ölçülü olarak aldığım pozisyonlar, görüş tartışmaları kapsamında yer alır. Bu bizim demokratik hayatımızın bir parçasıdır. Ancak felsefi olarak, esas olan, başka yerdedir.

Angaje bir entelektüel değil misiniz?

– Belirli bir nedenden dolayı bazen angaje olsam bile, hayır, aslında angaje değilim. Kendimi entelektüel bir vatandaş olarak tanımlamayı tercih ederim. Bu iki kavram arasındaki fark nedir? Şudur: Angaje entelektüel, düşüncesini başka yerlerde oluşmuş bir davanın hizmetine adayan biridir. Bu durumda, tehlike, hakikatin zaferden daha az önemli olduğu noktaya kadar düşüncelerin bu davaya tabi kılınmasıdır. Julien Benda'nın "din adamlarının ihaneti" dediği şey budur ve haksız değildir. Hakikat tarafların üstündedir. Zihin, özgür olmaktan çıkar çıkmaz kendine ihanet eder.

Entelektüel bir vatandaş, düşüncesini herhangi bir davaya tabi kılmaksızın, imkânları ölçüsünde demokratik tartışmalara, fikir tartışmalarına katılan biridir. Hakikati zaferden daha yüksek bir yere, hatta –entelektüel olarak– her şeyden daha yükseğe koyandır. Bu, siyasetten ziyade etikle, hatta deontolojiyle (eğer mesleki ahlâk demek istiyorsak) ilgilidir.

Angaje entelektüel çoğunlukla dost ve düşman eksenli düşünme ve bunun için de tutkuya tutku, öfkeye öfke, aşırılığa aşırılık, bazen de nefrete nefret katma eğiliminde olacaktır. Onun için nüanslardan çok basitlik, analizlerden çok inanç söz konusudur. En azından bu, karşısında direnmek gereken bir eğilimdir.

Entelektüel yurttaş, tartışmaları serinkanlılıkla yürütmek, polemiklerimizde eksik olan biraz karmaşıklık, açıklık, serinkanlılık, mesafelenme, entelektüellik eklemek için elinden geldiğince gayret gösterecektir. Bu görev daha az coşku uyandırsa da daha yararlıdır.

Kamuya hitap ettiğinde filozofun temkinli, dikkatli olması gerekmez mi? Bugün çok sayıda "düşünür" kişisel görüşlerini açığa kolayca vuruyor, tepeden bakıyor, insanlara ders veriyor, iyinin ve kötünün ne olduğunu söylüyor, devlet adamlarına tavsiyelerde bulunuyor.

– Şayet bu tavsiyeler söz konusu yöneticilerin meseleleri daha iyi anlamlarına yardımcı oluyorsa bu tavsiyeleri eleştiremem –kendi adıma böyle bir şeyi hep reddetsem de... Beni rahatsız eden şey daha ziyade "ders verme" tarafı aslında, özellikle de neredeyse her zaman olduğu gibi ahlâk dersleri söz konusu olduğunda! Ben burada aydınların rolünün yanlış yorumlandığını düşünüyorum. Düşünmek, en azından mümkün olan bir hakikatin normuna göre –iyinin ve kötünün kurallarına göre değil– fikirler üretmek veya geliştirmektir demiştim. Bir entelektüelin, ortalamaya göre en azından bazı alanlarda daha bilgili, belki de kendini daha iyi yetiştirmiş veya zeki olduğu düşünülebilir, ama kesinlikle ahlâki açıdan üstün değildir. Ona sorulması gereken ahlâki dersler değil, analizlerdir. Ondan beklenen öfke değil, biraz daha açıklık veya anlayıştır.

Sorun, medyanın zekâdan ziyade heyecan, analizden ziyade ahlâk, derinlikten ziyade öfke konusunda daha talepkâr olmasıdır. Eski Yugoslavya Savaşı'nda bir gazeteci bana bir röportaj önermişti: "Siz, tüm bu saldırıları [bir pazarda patlayan bomba onlarca kişiyi öldürmüştü], tüm bu tecavüzleri, tüm bu etnik temizlikleri gördünüz. Bunlar hakkında ne düşüneceğimizi bilmek için bir filozofa ihtiyacımız var" demişti. Sanki bu tecavüzleri ve katliamları kınamak için bir filozofa ihtiyacımız varmış gibi! O zaman zorluk ahlâktan değil ("İyi mi kötü mü?"), fakat politikadan geliyordu ("Ne yapmalı?"). Bu açıdan

kendimi özel olarak yetkin hissetmiyordum. Karşılıklı saflara destek verdikleri zamanlar da dahil olmak üzere, "entelektüellerin" bazılarının takındıkları tutumlarda, savundukları kanıtların yerinde olabileceğini görüyordum. Her biri haklı olduğuna o kadar ikna olmuş görünüyordu ki ötekilerin argümanlarına adeta kulakları sağır olmuştu. Bu nedenle sizin dediğiniz gibi "ihtiyatlı" davrandım –ve durumu net olarak görememem nedeniyle– şu ya da bu yönde angaje olmayı kendime men ettim. Bu sık sık, özellikle de çok zor, çok karmaşık, çok ciddi ve bu alanlarda oldukça düşük olan yetkinliğimi çok aşan jeopolitik konularda başıma gelir. Örneğin 1991'de Kuveyt'in işgalinden sonra başlayan savaşı hatırlıyorum. Fransa bu savaşa katılmalı mı yoksa katılmamalı mı? Arkadaşlarımın çoğu karşıydı (Yahudi arkadaşlarım hariç, onların neredeyse hepsi katılmasını istiyorlardı. Benim açımdan onlarla ilk görüş ayrılığı o zaman ortaya çıktı ve ben bunu acı bir şekilde deneyimledim). *Le Monde* gazetesi benden bu konuda bir makale yazmamı istemiş bulundu. Dolayısıyla her iki tarafın da argümanlarını göz önüne almaya, tartmaya çalışarak ve sonunda kararsız kaldığımı belirterek bu makaleyi yazdım, gerçekten de durum bu şekildeydi. Bir arkadaşım, "Kararsız kaldığını belirtmek için makale yazılmaz" diyerek beni eleştirdi. Haksız değildi ve durum, bu tür makaleleri neden çok yazmadığımı da açıklıyor. Daha iyi ya da az çok bildiğim konular hakkında yazmayı tercih ederim.

Üstatlarınızdan biri olan Epikuros, mutluluğu şehirden uzakta birkaç arkadaşla çevrili bir ortam şeklinde düşünmüştü. Ve sevdiğiniz Montaigne, kamuya açık yoğun bir hayattan sonra, dünyanın gürültüsünden uzak bir şekilde, kendi kitapçı dükkânına çekilmişti.

– Geri çekilme eğilimi bu, bunu anlayabiliyorum ve hatta bazen de güçlü bir şekilde hissediyorum. Bununla birlikte Epikuros, arkadaşlarıyla yaşama konusunda değil ama apolitik olmayı istemekte haksızdı. Onun zamanında (İskender'in ölümünü takip eden çok sıkıntılı zamanlar), bu durum en azından anla-

şılabilirdi. Ancak bugünkü Avrupa'da? Demokratik hayata katılmamak, bizi yurttaş olarak sorumluluklarımızdan kolayca sıyrılmak ve saçma bir şekilde başkalarının politikasına alanın açık bırakılması olur, en kötü ihtimalden korkulacak durumlar da dahil olmak üzere... Dolayısıyla kesinlikle böyle bir şey söz konusu olamaz.

Montaigne'in durumu çok farklı. Yaş geldiğinde kamusal yaşamdan uzaklaşma arzusu bana kınanabilir görünmüyor. Ben de bunu sıklıkla düşünüyorum ve aslında kitabevimde değil ama köyde daha fazla zaman geçiriyorum; Aşağı Normandiya'da, Paris'in veya medyanın ajitasyonundan uzak bir şekilde.... Bununla birlikte "dünyanın gürültüsü" bana ulaşmaya devam ediyor veya onları duymak beni mutlu ediyor. Bahçeyle ilgilenmeye evet, istifa etmeye hayır.

Bana öyle geliyor ki sizi televizyonda daha az görüyoruz. Yanılıyor muyum?

– Hayır, yanılmıyorsunuz. Belki de artık pek iyi programlar yapılmıyor (ben çoğunlukla Michel Polac, Bernard Pivot ve Jean-Marie Cavada'nın programlarına katıldım, ancak artık bunlar yok ve yerine yenileri de pek gelmedi), ayrıca bizi çalışmalarımız hakkında konuşmak için daha az davet ediyorlar, giderek daha fazla yorum yapmak için davet alıyoruz. Bu da ne benim işim ne de hoşlandığım bir şey. Çoğu zaman bu tür davetleri reddediyorum, sadece bir kitap yayımladığımda ve bu konuda konuşmama izin verildiğinde gidiyorum. Televizyonla çoğunlukla faydacı bir ilişki içindeyim diyelim. Bourdieu, "medyatik" denen entelektüelleri sadece televizyona çıkmak için kitap yazmakla suçlamıştı. Ben, büyük çoğunluğumuz için bunun yanlış olduğunu düşünüyorum. Birkaç okuyucu kazanma ümidiyle televizyona çıkıyorlar, ki bunu benim de yaptığım oldu. Ancak televizyona çıkmanın, kendisi için bir zevk ya da en azından bir amaç olan kimseyi tanımıyorum. Her neyse, benim için mümkün olduğunca kaçınmaya çalıştığım bir stres bu.

Ulusal Etik Danışma Kurulu üyesisiniz. Böyle bir kurumda, bir filozof olarak rolünüzü nasıl değerlendiriyorsunuz?

– Bu kurul François Mitterrand tarafından önerildiği ve yasa koyucu tarafından kurulduğu şekliyle, tamamen istişari nitelikte bir organdır. Bir karar vermek için değil, fakat "yaşam bilimleri ve sağlık" alanında kabul edilmesi gereken politikalar konusunda hükümeti ya da parlamentoyu bilgilendirmek için orada bulunuyoruz. Genellikle nankör olmakla birlikte oldukça ağır bir görev, ancak yararlı olduğunu düşünüyorum. Böyle bir komite, elbette çokdisiplinli olmalıdır –zaten yasada da bu şekilde öngörülmüştür. Üyelerinin birçoğunun doktor olduğu, ama onların yanı sıra hukukçuların, birkaç filozofun, derneklerden, farklı dinsel ve manevi hassasiyetler dünyasından birkaç temsilcinin de yer aldığı kurul, çoğunlukla bilim insanlarından oluşur. Kurulda filozofların özel bir rolü yok, ancak kavramsallaştırma ve argümantasyon konusunda bazen özel yeteneklerini gösterebiliyorlar. Bana öyle geliyor ki komitenin diğer üyeleri bu durumdan şikâyet etmiyor, ben de şikâyetçi değilim (tam tersine!), canlı bir şekilde diğer düşünme biçimlerini görmek ilgimi çekiyor –bu özellikle hukukçular için geçerli–, ki onlar alışkın olduklarımdan çok farklılar. Sayıca çok olduğumuzdan (kırk civarı), her birimiz konuşmaktan çok dinlemekle zamanımızı geçiriyoruz ve bu oldukça iyi. Kurul, bir filozof için sabır, hoşgörü, tevazu okulu gibi; bizim bu tür alanlarımız pek olmamıştır.

Antik felsefe, özellikle de sofistler ve retorikçiler tarafından kurulan tuzaklara karşı, düşünmeyi öğretmeyi, zihni geliştirmeyi kendine görev bellemişti. Günümüzde de felsefeye, diğer görevlerin yanı sıra internet, reklamcılık, hatta siyasetçiler tarafından yayılan yeni sofist düşünce tarzına karşı zihni geliştirme görevi verilmesi gerekmez mi?

– Eleştirel zihniyet kimseye özel olarak ait değildir. Düşünmeyi öğretmek de öyle. Felsefeyi, on yedi ya da on sekiz yaşına geldiğimizde liselerimizde yeni yeni keşfediyoruz. İyi ki düşünmeyi öğrenmek için o yaşa kadar beklemiyoruz. Matema-

tik, tarih veya biyoloji dersi de zihni geliştirir. Felsefe dersinden daha mı az? Emin değilim, ya da bu öğretmenlere bağlıdır. Felsefe dersinin amacı düşünmeyi öğretmek değil, felsefe yapmayı öğretmektir; bu ikisi aynı şey değildir (çünkü her düşünce felsefi değildir). Sofistliğe gelince... Felsefe öğretmenlerinin her zaman bundan muaf olduğuna inanıyor musunuz? Heyhat! Şu ya da bu meslektaşımla tartıştığımda çoğunlukla bunun tersi bir duyguya kapılırım. Bununla birlikte haklısınız; felsefe, diğer görevlerin yanı sıra, kendine medyada ya da internette parlayan yeni sofistlere karşı direnme görevini belirlemelidir. Ama şunu unutmayalım: Bu bütün entelektüel disiplinler için doğrudur ve diğerlerinden daha fazla buna yapması gereken filozoflar, bunu her zaman yapmıyorlar. Nietzsche ile birlikte, aralarından "Her şey yalandır, her şey mübahtır" şeklindeki bir yaklaşıma ikna olanlar, sofistler ve retorikçilere karşı savaşmak için kötü bir pozisyondadırlar. Neyse ki, bence genç meslektaşlarımız arasında sofistlik (kısmen analitik felsefenin büyüyen ve olumlu etkisi sayesinde) gerileme eğilimindedir ve 1970'li yıllarda onca kötülenen hakikat sevgisi, kademeli olarak haklarını geri kazanmaktadır.

Dolayısıyla felsefe eğitimini lise son sınıflarda devam ettirmenin önemi buradan geliyor. Bazı "reformcular" bu dersi kaldırmaktan ya da onu fikirler tarihi veya genel kültür müfredatıyla değiştirmekten bahsediyordu.

– Bu, emin olmadığım, ciddi temeli olmayan, sansasyonel bir tartışmadır. Ne zaman felsefe öğretiminin reformunu yapmak için bir proje ya da bir müfredat değişikliği hakkında konuşulsa, birçok meslektaşımız bu öğretimin kaldırılmak veya en düşük seviyeye indirilmek ya da bozulmak istendiğinden şüphelenir. Bu, yirmi beş yıl önce, bakanlığın bir rapor istediği Bouveresse-Derrida Komisyonu'nda konuşulan bir meseledir ve daha sonra başkanlığı Jean-Marie Beyssade tarafından yürütülen çalışma grubunda aynı şey tekrarlanmıştır. Daha sonra gerek Ulusal Müfredat Konseyi'nde, gerekse Eğitim Bakanlığı'ndayken Luc Ferry önünde tekrarlanmıştır. Bu dör-

dünün tek bir şey dışında hiçbir ortak yanı yoktur: felsefeye ve felsefe öğretimine olan tutkulu bir bağ. Neden onlara zarar vermek istesinler? Neden bindikleri dalı kesmek istesinler? Uzun zamandır öğretmenlik yapmadığım için devam eden projeler hakkında pek bilgi sahibi değilim. Bu nedenle onlar hakkında konuşmak istemem. Ancak, tüm politikacıların felsefeden korkup, onun öğretimini azaltmayı hayal ettiklerine inanmamızı isteyen bu tür paranoyalardan hep kuşku duyarım. Bazılarının durumunun bu şekilde olması muhtemeldir. Fakat çoğunun daha zor işleri var.

Avrupa'da da dahil olmak üzere birçok ülkede felsefe orta öğretimde öğretilmez. Onların vatandaşları için üzgünüm. Ancak bu nedenle ne Fransızlardan daha az demokratik olduklarını, ne de sofistliğe yatkın olduklarını söyleyebilirim. Kısacası, kendi okul sistemimizin tek meşru sistem olduğunu düşünmeyelim. Felsefe insanlığın temel bir boyutudur. Okulda öğretilmesi, eğitim hayatımızda önemli bir andır. Ancak bu boyut ve an, ne ayrılmazdır ne de aynı öneme sahiptir.

Michel Onfray'in bir halk üniversitesi kurma girişimiyle ilgili ne düşünüyorsunuz? Simone Weil, kardeşi ve birkaç ENS'li arkadaşı 1920'lerin sonunda buna benzer bir şey tasarlamışlardı.

– Bu çok güzel bir girişim ve bu işi özellikle gönüllü olarak yapması nedeniyle bu onurun tamamı Michel'e aittir. *Contre-histoire de la philosophie* [Felsefenin Karşı-Tarihi] derslerinden bazılarını radyodan ya da CD'den dinlediğim ya da transkripsiyonunu okuduğum oldu. Hazırlıklarının genişliği açısından büyük, sunum biçimi açısından da önemli bir çalışma. Başarılı olması şaşılacak bir şey değil. Birçok akademisyenin ona tepeden bakmasına çok şaşırdım. Eğer dersleri onunkinden daha az başarılıysa bu Michel'in hatası mı?

Bahsettiğiniz, 1920'lerin projesini bilmiyorum. Ancak ilk halk üniversitesi 19. yüzyılın sonlarından itibaren (Simone ve André Weil'den çok önce) kuruldu. Alain de 1900'de Lorient'da bir tane kurmuştu; ondan birkaç yıl önce, Rouen ve Pa-

ris'te kurulanlarda birçok konferans verdi. Tahmin ediyorum ki nasıl bugün Michel Onfray'i eleştiriyorlarsa o dönemde de bazı Sorbonnelular onu eleştirmişlerdir.

Çalışmalarınızı nasıl sürdürmeyi düşünüyorsunuz? Hazırladığınız veya plan aşamasında olan kitaplarınız var mı?

– Vuibert Yayınları, on beş yıl önce, on iki cilt halinde hazırladığım "felsefe defterleri" projesini gençlere yönelik olarak tek cilt haline getirmemi istedi. Bu muhtemelen metni tekrar okuyup gözden geçirme, düzeltme, genişletme gibi bazı çalışmalar gerektirecek. Bunun dışında, hayır, hazırladığım bir kitap yok, hatta proje de yok ve bundan çok memnunum. Bu, neredeyse kırk yıldır ilk defa başıma gelen bir şey. Bunu şu anda gayet iyi buluyorum, bilmediğim bir şeye doğru sanki belirsiz bir açılış gibi, belki de hiçbir şeye (bu bana 1968'de bir duvarda okuduğum bir duvar yazısını hatırlatıyor: "Her şey mümkün, hatta hiçbir şey bile!"). Yaşamın amacı, kitap yazmak değil yaşamaktır. Yazı yazmadan yaşayabilecek miyim? Samimi olarak, bilmiyorum. Büyük ihtimalle diğer kitaplar, en azından bir gün bir ciltte toplayacağım makaleler gelecektir. Kısa formları seviyorum. Kesin olan şu ki, her halükârda, yazabileceğimden çok daha fazlasını zaten yazdım. Çalışmamın özü arkamda ve ben yaptıklarımdan memnuniyet duyuyorum.

"Bize ne hazırlıyorsunuz? Yeni bir kitap mı yazıyorsunuz?" Bunlar bana sık sık sorulan sorular. Bu sorulara daima şu şekilde cevap vermek istiyorum: Piyasada mevcut olan önceki kitaplarımı okudunuz mu? Geçmiş veya şimdiden ziyade neden geleceğe odaklanıyorsunuz? Okumadığınız bir sürü kitabım varken neden yeni kitabımı merak etmiş gibi davranıyorsunuz –nezaketten ya da gerçekten meraktan?

Birkaç yıldan beri bana eşlik eden bir proje vardı: "Tüm medeniyetler eşit midir?" sorusu etrafında bir deneme yazmak. Fakat bu röportajımızdan yararlandım ve bu konuda temel olanı, söyleyeceklerimi beşinci bölümde söyledim, artık bu konuya bir daha geri dönmek istemiyorum. İşte suya dü-

şen bir proje daha ve iyi de oldu. Tekrara, lafı uzatmaya gerek yok. Toplam yirmiden fazla kitap yazdım, birlikte hazırladığımız bu kitabı saymazsak yaklaşık yedi bin sayfa yapıyor. Oysa, kim olursa olsun, bir filozoftan altı ya da yedi bin sayfa okumayı kim ister? Açıkçası hiç kimse! Dolayısıyla iyi niyetli bir okuyucunun bile okumak isteyebileceğinden çok daha fazlasını yazdım. Buna önümüzdeki yıllarda gelecek birkaç yüz sayfa daha ekleyebileceğimi düşünün, ki bu ihtimal dışı değildir. Bununla birlikte çok fazla sayıda olmasını istemem. Az, daha çoktur... Yazarken, kısa ve öz yazmak daima bir kalitedir. Ama uzunluk asla...

Arkanıza baktığınızda, az önce bahsettiğiniz bu kırk yıllık meslek hayatı için en azından geçici olarak nasıl bir değerlendirme yapmak istersiniz?

– Elimden geleni yaptım. Sonuç, toplamda kuşkusuz on yedi yaşımda umduğumdan daha az (o dönemde filozof olmak kadar en azından romancı olmayı da hayal ettiğimi söylemem gerekir), fakat birkaç yıl sonra yapabileceklerimi düşündüğümden çok daha iyi (örneğin öğretmenlik sınavından sonra ciddi bir şekilde yazmaya başladığımda ya da önce Landrecies'de, sonra Auxerre'de öğretmenliğe başladığımda, Sambre veya Yonne ırmağının kenarında, çoğunlukla yalnız yaptığım yürüyüşlerde kitaplarımın geleceğini hayal ederken)... Eğer o dönemde, şu anki mesleki hayatım teklif edilmiş olsaydı (öğretmen olarak ve özellikle de yazar olarak), tereddüt etmeden kabul ederdim.

Çok çalıştım, çok yazdım (bu bir çocukluk rüyasıydı), çok yayın yaptım ve itiraf ediyorum ki, mütevazı görünmemek pahasına bu yirmi civarındaki kitaptan memnunum; asla onları tekrar okumadım ama bazen sayfalarını karıştırdığım olur. Bununla birlikte, bunların değerli olup olmadıklarına karar vermek bana değil, bugün veya gelecekteki okurlara düşer. Bir veya iki asır sonra görürüz –onu görmek için artık ben burada olmayacağım tabii ki!

Size son bir soru sormak istiyorum. Marcel Conche'a bir *Confessions d'un philosophe* [Bir Filozofun İtirafları] kitabında sorduğunuz, ancak onun dostça atlattığı tek soru: "Bugün felsefe eğitimi almaya başlayan bir gence ne tavsiye edersiniz?"

– Bugünün büyük ya da küçük filozoflarından ziyade geçmişin büyük filozoflarıyla ilgilenmelerini tavsiye ederim. En erişilebilir olandan başlayarak, en tartışmasız başyapıtı seçerek (Aristoteles'ten önce Platon, Spinoza'dan önce Descartes, Kant'tan önce Rousseau, Hegel'den önce Schopenhauer, Husserl'den veya Heidegger'den önce Nietzsche) metni doğrudan ve çok iyi bir şekilde okumasını tavsiye ederim. En azından düşüncesinin geçici olarak kendisine referans doktrini olarak işine yarayacağı, tercihine bağlı olarak iki veya üç metni seçip onların tamamını veya yapabildiği kadarıyla okumasını tavsiye ederim. Felsefe yapmak, kendi başına düşünmektir, ancak yalnız olarak değil. Bu, seçilen bazı üstatların düşüncesine dayanarak en iyi şekilde gerçekleştirilir.

Ayrıca ona çok hızlı bir şekilde sadece felsefeye kendisini kapatmamasını, çokdisiplinli bir eğitim seçmesini, dolayısıyla bir yan dal seçmesini tavsiye ederim. Zira ayrıca kendisi için bir meslek edinmesi gerekir ve felsefe doğrudan sadece öğretmenlik yapma farsatı veriyor –bu meslek özellikle günümüzde çoğunlukla nankördür ve ancak acımasız ve seçici işe alım sınavları sonunda öğretmen olunabiliyor. Eğer felsefeyi tutkulu bir şekilde seviyorsa ve eğer bunun için bir imkânı varsa, tamam. Aksi halde, bilsin ki farklı eğitimler alarak (bu eğitimler aynı zamanda kendi felsefi düşüncesini besleyecektir) ve başka bir mesleğe yönelerek de ciddi bir şekilde felsefe yapılabilir.

Son olarak, ona herhangi bir gence olduğu gibi Abbé Pierre'den gelen şu güzel sözü memnuniyetle hatırlatırım. Ölümünden birkaç yıl önce onun hakkında yapılmış bir televizyon programının sonundaydı. Gazeteci ona şu soruyu sormuştu: "Yirmi yaşınızdaki genç adama bugün ne demek isterdiniz?" Bu soru karşısında şaşırmış gibi görünen Abbé Pierre, birkaç saniye sessiz kaldıktan sonra o çok zayıf, çok yorgun, çok dokunaklı sesiyle şu yanıtı vermişti: "Ona iki şey söylerdim: İlk

olarak, hiçbir şey kolay değildir. İkincisi, her şey buna değer." Bu söz beni etkilemişti ve hâlâ da etkiler. Felsefe, uzmanlaşmış bir disiplin olarak, diğerleri arasında yalnızca bir yoldur. Önemli olan elinden gelen en iyi şekilde yaşamaktır. Felsefe buna yardımcı olması şartıyla değerlidir.

Bu yüzden buna değer, en azından benim deneyimim bu şekilde. Size söylediğim gibi başlangıçta hayat konusunda pek yetenekli değildim. Bu, bugün daha fazla olduğunu iddia ettiğim *kabiliyet* fikrine aykırı olabilir. İlerlemiş olduğumu hissediyorum ve felsefe hiç şüphesiz buna çok katkıda bulundu. Bu ne her derde devadır ne de tüm risklere karşı bir sigortadır. Ama hayattan zevk almamıza, bazen hayatta karşılaştığımız zorluklarla, endişelerle veya üzüntülerle daha açık, daha sakin (veya daha az endişeli) bir şekilde yüzleşmemize yardımcı olur. Mucize göstermez, fakat bizi mucize beklemekten caydırır ve mucize olmadan nasıl yapacağımızı bize öğretir.

Montaigne'in formülünü son bir kez daha aktaralım: "Hayat ne güzeldir ve ne kolay bozulur..." Felsefe, çoğumuz için ve Epikuros'un iddia ettiğinin aksine, her zaman mümkün olan bu karmaşıklığı ortadan kaldırmaz, fakat bu güzelliği biraz daha değerli, biraz daha bilinçli, biraz daha düşünülmüş, biraz daha güçlü, biraz daha özgür, biraz daha bilge kılar. Sonra bir de en canlı olanlardan biri olan düşünme zevki var! Bilimler de böyle mi düşünüyor? Kuşkusuz ve Heidegger tersini iddia etmekte haksızdır. Fakat felsefe bize daha yakından ve daha şefkatle dokunur. Hayatını düşünmek, düşüncesini yaşamak, en azından denemek demiştim... Bu felsefenin bizzat kendisidir. Sokrates Platon'u, "Düşüncesiz bir hayat, yaşanmaya değmez" diyerek yargılamıştı. Ben o kadar ileri gitmeyeceğim. Fakat felsefe sayesinde, onu düşünme zevkini kendi içimizde artırmayı bildiğimizde, hayat yaşanmaya daha değer olacaktır.

II. Julius (Papa) 277
V. George (Kral) 205, 206
VII. Edward (Kral) 205
XVI. Benedictus (Papa) 206, 225

Adorno, Theodor W. 42, 80, 81
Alain 44, 45, 55, 61, 82, 93, 107-112, 116-118, 121, 139, 142, 147, 150, 164, 191, 219, 220, 229, 230, 234, 306, 315, 376, 398
Allen, Woody 349, 358
Almodóvar, Pedro 202
Althusser, Louis 31, 32, 47, 83, 93, 96, 97, 123-125, 127, 129, 148, 151, 154, 168, 181, 221, 317, 385
Antigone 162
Apel, Karl-Otto 300, 301
Aquinalı Thomas (Aziz) 341, 342, 376
Aragon, Louis 40, 140, 142, 144, 161
Arendt, Hannah 92, 213, 386
Aristoteles 20; 22, 41, 42, 44, 54, 56, 57, 84, 93-95, 109, 146, 150, 159, 185, 230-232, 257, 312, 313, 345, 389, 390, 401
Arnault, Bernard 278
Aron, Raymond 223
Atlan, Henri 68, 313
Attali, Jacques 238
Augustinus (Aziz) 41, 42, 89, 284, 321, 322, 329, 340-348, 350, 362

Bach, Johann Sebastian 38, 39, 54, 192, 197, 252, 253, 259, 261, 262, 265, 270, 271, 277, 279, 282, 285
Bachelard, Gaston 78, 270
Bacon, Francis (filozof, ressam) 26, 225, 256, 268
Balzac, Honoré de 20, 379
Barbie, Klaus 190, 309
Barthes, Roland 24, 27
Batlamyus 78, 80
Baudelaire, Charles 40-42, 255
Baudrillard, Jean 274
Bazin, Hervé 17
Beckett, Samuel 91
Beethoven, Ludwig van 36, 38, 39, 251, 253, 261, 265, 266, 270, 271, 274, 276, 281, 282
Bell, Alexander 256
Bin Ladin, Usame 200, 208
Benda, Julien 392
Bergson, Henri 42, 44, 57, 100, 103, 111, 112, 255, 284, 295, 305, 345
Berlioz 279

Berlusconi, Silvio 187, 188, 199, 207, 208
Bloch, Oliver 112
Bloy, Léon 332
Blum, Léon 229, 272
Borges, Jorge Luis 91
Botticelli, Sandro 37
Buda 25, 151, 157, 172, 173, 181, 183, 213, 306, 308, 309, 334, 367
Boulez, Pierre 53, 271, 276, 277
Bourdieu, Pierre 255, 261, 262, 274
Brague, Rémi 185, 186
Brahms, Johannes 17, 26, 38, 39, 253, 271, 277, 279
Brassens, Georges 35, 38, 144, 366
Braudel, Fernand 196
Brecht, Bertholt 255
Brejnev, Leonid 207
Brel, Jacques 38
Breton, André 104, 229, 272
Brunschvicg, Léon 21
Brunschwig, Jacques 52, 389
Buffon, Comte de 44
Buren, Daniel 277

Camus, Albert 10, 42, 44-47, 51, 93, 100, 121, 122, 152, 154, 155, 159
Canguilhem, Georges 111
Cavaillès, Jean 78, 190, 309, 310
Céline, Louis-Ferdinand 17, 18, 20, 36, 39
Cézanne, Paul 256, 266, 271
Chamfort, Nicolas 299, 300
Champaigne 261, 279
Char, René 257
Chardin, Jean-Baptiste-Siméon 251, 253, 256, 258, 260, 276, 279
Charles, Ray 38
Chateaubriand, François-René de 17
Chirac, Jacques 278
Chopin, Frédéric 17, 38
Christie, Agatha 17
Churchill, Winston 190, 246
Cioran, Emil 41, 91, 160
Cohn-Bendit, Daniel 238
Coltrane, John 38
Comte, Auguste 16
Conche, Marcel 26, 31, 32, 47, 64, 71, 77, 93, 94, 100, 127-131, 154, 160, 164, 181, 210, 290, 291, 296, 300, 302, 323, 327, 351, 354, 401
Conrad, Joseph 39, 40
Constant, Benjamin 306
Couperin, François 38, 197, 266

Çehov, Anton 40, 159

da Vinci, Leonardo 37, 258
Dalay Lama 206, 207
Darwin, Charles 74, 304, 305
Davis, Miles 38
de Gaulle, Charles 190, 220, 228, 229
Debray, Régis 248, 250
Degas, Edgar 279
Delacroix, Eugène 261, 271
Deleuze, Gilles 24, 26, 27, 53, 135, 139, 146, 162, 323, 327
Demokritos 59, 97
Denis, Maurice 44, 259
Deprun, Jean 100
Derrida, Jacques 24, 27, 31, 53, 139, 146, 180, 397
Desanti, Jean-Toussaint 127
Descartes, René 29, 43-45, 57, 84, 89, 90, 92, 110, 150, 154, 155, 196, 290, 299, 380, 389, 401
Diderot, Denis 29, 44, 45, 57, 58, 82, 147, 256, 312
Dietrich, Marlene 34
Diyojen 334
Dolto, Françoise 104, 381
Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç 39, 40, 305, 315
Duchamp, Marcel 263, 267, 273
Dumas, Alexandre 17, 19, 39
Durkheim, Émile 194, 305
Dürer, Albrecht 35

Eichmann, Adolf 190
Einstein, Albert 79, 80, 255
Engels, Friedrich 50, 96, 97
Epiktetos 159, 311
Epikuros 22, 27, 32, 33, 47, 57, 59-62, 66, 81, 84, 88, 90, 93, 95, 97-100,

105, 109, 115, 122, 125, 127, 129-131, 141, 147, 149-151, 157, 159, 164-167, 172, 175, 178, 180, 290, 300, 346, 380, 390, 394, 402
Erasmus 83
Eshilos 159, 162, 163, 265, 266
Euripides 159, 266

Ferry, Luc 55, 71, 263, 275, 380, 387
Feuerbach, Ludwig 82, 84, 217
Fidias 255, 265
Finkielkraut, Alain 191, 197
Flaubert, Gustave 17, 20, 39, 144, 282, 379
Foucault, Michel 24, 26, 28-30, 53, 179, 184
Franco, Francisco (General) 227
François (Papa) 206
François d'Assise (Aziz) 52
Freud, Lucian 26, 256, 268
Freud, Sigmund 47, 50, 55, 59, 61, 74, 75, 79, 90, 93, 98, 101-105, 107, 109, 112, 116, 122, 134, 146, 153, 154, 159, 161, 168, 194, 255, 299, 305, 314, 359, 371

Gaarder, Jostein 381
Gainsbourg, Serge 35
Galilei, Galileo 73, 270
Gandi, Mahatma 205, 206, 309
Genette, Gérard 283
Gide, André 16, 39, 40
Giotto 271
Goethe, Johann Wolfgang von 35, 277
Goldschmidt, Victor 389
Gorbaçov, Mihail 204
Goya, Francisco 256
Grotius, Hugo 196
Guattari, Félix 26
Guyau, Jean-Marie 93, 98-100, 300, 308

Habermas, Jürgen 300, 301
Hadot, Pierre 30, 52, 139, 142, 382
Havel, Vaclav 206
Haydn, Joseph 35, 39, 197, 259, 277, 279
Hayek, Friedrich 316
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 43, 44, 90, 92, 109, 123, 184, 215-217, 236, 255, 258, 284-286, 298, 351, 389, 401
Heidegger, Martin 45, 46, 56, 92, 139, 146, 184, 292, 319, 334, 401, 402
Heinich, Nathalie 275
Helvetius 386
Heraklitos 92, 113, 119, 130, 131, 182, 203, 283, 343, 344, 347, 351, 352
Hervé, Pierre 10, 23, 24, 31, 107
Hesiodos 264
Hillesum, Etty 113, 118, 121, 165, 190, 309
Hitchcock, Alfred 36
Hitler, Adolf 72, 137, 190
Hobbes, Thomas 43, 44, 351
Holbach 386
Hollande, François 224, 236, 238
Homeros 162
Horkheimer, Max 81
Hugo, Victor 40, 277
Hume, David 43, 44, 58, 68, 77, 92, 109, 134, 155, 212, 290, 292, 295, 325
Huntington, Samuel 205, 207, 208
Husserl, Edmund 79, 92, 103, 348
Huston, Nancy 120
Hyppolite, Jean 111

Ingres, Jean-Auguste-Dominique 271

İsa Mesih 118, 279, 327, 334, 335, 338, 342
İshak 294, 335

Jankelevitch, Vladimir 351
Jaspers, Karl 303
Jaurès, Jean 229
Jospin, Lionel 225, 244
Joyce, James 283
Jung, Carl Gustav 119, 371

Kant, Immanuel 22, 41, 43-45, 54, 57, 66, 81, 90, 92, 94, 96, 103, 109,

134, 141, 143, 150, 155, 159, 212, 255, 256, 267, 288, 290, 292-294, 296, 305, 306, 310, 314, 315, 318, 323, 324, 326, 328, 330, 331, 339, 362, 386, 389, 401
Kierkegaard, Søren 10, 45, 47, 92, 159, 340
King, Martin Luther 206, 207
Kojève, Alexandre 366
Konfûçyûs 171, 182, 309, 335, 355
Kopernik, Nikolas 78, 155, 203
Krishnamurti, Jiddu 113, 357
Kurosawa, Akira 36, 202

La Mettrie, Julien Offroy de 59, 92, 166, 314
La Rochefoucauld 111
Lacan, Jacques 24, 27, 31, 101-103, 168, 381
Lamy, Pascal 237, 238
Lao Tzu 173, 181, 182, 203, 210, 213, 334
Le Pen, Marine 207
Leibniz, Gottfried Wilhelm 43, 44, 88-90, 92, 119, 161, 290, 320, 389
Lenin, Vladimir Ilyiç Ulyanov 96, 124, 154, 225
Leone, Sergio 34
Lévi-Strauss, Claude 24, 25, 47, 53, 61, 69, 83, 172, 180, 186, 192, 194, 204, 211, 213, 223, 263, 265, 274
Lévy, Bernard-Henri 56
Lévy-Bruhl, Lucien 297
Liszt, Franz 17, 38, 271
Locke, John 43, 44
London, Jack 17
Lucretius 32, 42, 50, 60, 62, 66, 93, 129, 160, 166, 175, 180, 311, 312, 329, 379

Machiavelli, Niccolò 126, 239, 242, 291, 316
Mahler, Gustav 17
Muhammed 335
Maigret, André 268
Maine de Biran, Pierre 44
Maistre, Joseph de 91
Malevich, Kasimir 263, 267, 268
Mallarmé, Stéphane 40, 252
Malraux, André 9
Mandela, Nelson 206, 207, 309
Manet, Édouard 266, 270, 271
Marcus Aurelius 46, 315
Marcel, Gabriel 46
Martin du Gard, Roger 39, 71
Marx, Karl 32, 47, 50, 55, 59-61, 74, 75, 77, 90, 92, 93, 96-98, 103, 105, 109, 116, 122-124, 126-128, 134, 159, 194, 205, 217, 222, 228, 232, 264, 298, 309, 314, 316, 317, 386
Maupassant, Guy de 379
Maurois, André 110
Merleau-Ponty, Maurice 10
Meucci, Antonio 255
Michelangelo 36, 37, 54, 261, 270, 277, 279, 285
Michelet, Jules 85
Mitterrand, François 396
Musa 70
Molière 379
Mondrian, Piet 263
Monet, Claude 266, 270, 271, 277
Montaigne 21, 22, 25, 29, 42-45, 47, 55, 57, 59, 65, 69, 70, 72, 75, 77, 81, 82, 84, 85, 87-90, 92, 95, 96, 105, 109, 110, 115, 129, 131, 133, 134, 150, 155, 158, 159, 164-166, 175, 181, 183, 184, 211, 213, 214, 242, 288, 304, 306, 309, 345, 371, 380, 394, 395, 402
Montesquieu 44, 110, 123
Monteverdi, Claudio 38
Mozart, Wolfgang Amadeus 35, 37-39, 134, 197, 201, 251-253, 259, 261, 262, 271, 276, 277, 279, 280, 285
Musset, Alfred de 365

Nagarjuna 151, 185, 364, 367
Napolyon Bonapart 76, 215, 217
Newton, Isaac 80
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 15, 26, 31, 42-44, 47, 55, 56, 60, 72, 74, 75, 77, 92, 98-100, 132-138, 158,

162, 164, 165, 184, 199, 252, 260, 265, 271, 289, 290, 298, 299, 305, 307, 308, 310, 316, 317, 328, 333, 380, 397, 401
Nora, Pierre 110

Onfray, Michel 52, 100, 103, 106, 107, 299, 334, 381, 398, 399

Papon, Maurice 228
Parmenides 92, 130, 131, 351, 352
Pascal, Blaise 10, 29, 42-45, 47, 48, 55, 57, 71, 77, 81-83, 89, 92, 93, 118, 133, 134, 141, 145, 146, 152, 159, 165, 166, 175, 212, 237-239, 256-258, 289, 321, 325, 333, 335, 339, 379
Pavlus (Aziz) 340, 341
Pergolesi, Giovanni Battista 38, 279
Pessel, André 23, 28, 29, 31, 46, 47, 96, 123
Piaf, Édith 38
Picasso, Pablo 26, 203, 272, 275, 279
Pierre (Abbé) 401
Platon 20, 42, 55-57, 61, 90, 92-96, 98-110, 116, 117, 134, 136, 141, 185, 212, 229, 290, 305, 309, 347, 380, 389, 401, 402
Poincaré, Henri 255, 298
Polac, Michel 51, 56, 131, 132, 140, 395
Popper, Karl 71, 79
Poussin, Nicolas 252, 255, 256, 266, 276
Prajnanpad, Svami 93, 112-115, 121, 132, 155, 167, 173, 185, 210, 359
Pretto, Olinto de 255
Prévert, Jacques 17
Protagoras 134
Proust, Marcel 17, 20, 26, 36, 39, 42, 254, 339
Pyrrhon 77, 175

Racine, Jean 159
Rameau, Jean-Philippe 266, 281
Rand, Ayn 248
Raphaël 37, 93, 266, 275, 277
Ravel, Maurice 38, 39, 197, 203, 253, 279, 280
Rawls, John 389
Rembrandt 54, 196, 261, 270, 274, 275, 277
Renard, Jules 374
Renaut, Alain 56
Richter, Sviatoslav 280, 282
Ricoeur, Paul 134
Rilke, Rainer Maria 39, 41, 119, 253, 334, 367
Rimbaud, Arthur 270
Rodin 54, 266, 270, 277
Rolland, Romain 359
Rosset, Clément 18, 26, 47, 71, 93, 131-133, 160, 162, 317, 318-320
Rothko, Mark 259
Rousseau, Jean-Jacques 25, 44, 45, 70, 71, 81, 90, 192, 213, 235, 242, 304, 310, 401
Rubens, Peter Paul 270, 275
Russell, Bertrand 28, 73, 92, 389

Sade, Marquis de 71, 300, 307
Salem, Jean 220
Sappho 265
Sarkozy, Nicolas 223, 224
Sartre, Jean-Paul 10, 19, 22, 24, 31, 40, 44, 45, 61, 90, 92, 111, 122, 139, 146, 220, 254, 255, 262, 274, 299, 312-315
Satie, Erik 38, 279
Sautet, Marc 390
Schmitt, Éric-Emmanuel 52
Schopenhauer, Arthur 42, 92, 135, 147, 161, 162, 165, 334, 401
Schubert, Franz Peter 35, 37-39, 201, 251, 253, 255, 261, 279
Schumann, Robert 251
Seneca 155, 156, 380
Serres, Michel 18, 83
Shakespeare, William 36, 277
Simenon, Georges 17
Smith, Adam 386
Sokrates 83, 84, 95, 141, 150, 309, 390, 402
Sofokles 159, 162, 163, 265, 266

Spinoza, Baruch 22, 26, 27, 29, 42, 47, 48, 50, 55-57, 59, 62, 65, 67, 72-77, 80-82, 88, 88, 90, 92, 93, 97, 98, 100, 105, 109, 115, 116, 119, 122, 123, 126, 127, 132, 134, 136, 138, 140, 141, 143, 147, 150-152, 156-159, 161, 164-166, 175, 180, 184, 196, 212, 216, 242, 288-291, 296, 297, 314, 315, 317, 320, 323, 327-329, 334, 345, 346, 349-352, 354, 361-364, 367-369, 371, 377, 386, 401
Steiner, George 21
Stendhal, Marie-Henri Beyle 20, 39, 379
Strauss, Richard 35
Stravinsky, Igor 271, 281

Teresa (Rahibe) 207
Tocqueville, Alexis de 246-248, 316
Todorov, Tzvetan 213
Tolstoy, Lev Nikolayeviç 17, 20, 40
Trier, Lars von 202
Troyat, Henri 17
Truffaut, François 36

Valéry, Paul 8, 40, 108, 255, 262, 263, 311, 372
Valls, Manuel 236, 238, 391
van Eyck, Jan 266
van Gogh, Vincent 46, 203, 277, 279
Velázquez, Diego 270, 275, 277
Verdi, Giuseppe 35, 277
Verlaine, Paul 40
Vermeer, Johannes 196, 251, 260, 279
Verne, Jules 17
Victoria (Kraliçe) 205
Vigneault, Gilles 233
Vigny, Alfred de 22
Villiers de l'Isle-Adam 251
Visconti, Luchino 202
Vivaldi, Antonio 38, 259, 262
Voltaire 44, 82, 111, 208-210, 309, 380

Wagner, Richard 134, 266, 271, 281
Warhol, Andy 263
Weber, Max 295
Weil, André 398
Weil, Simone 7, 42, 93, 94, 113, 115-118, 120, 121, 229, 230, 376, 398
Wittgenstein, Ludwig 68, 69, 74, 116, 289, 353, 354, 358, 369
Wolff, Francis 86, 283

Zola, Émile 379

Büyük Erdemler Risalesi ile geniş bir okur kitlesine ulaşan André Comte-Sponville, bu defa *Hayat Yaşamaya Değer*'de entelektüel gelişimini, düşüncesinin köşe taşlarını, yalın bir üslupla anlatıyor. François L'Yvonnet'nin yönlendirmesiyle ilerleyen bu uzun söyleşi, sorular soran ve yanıt arayışının hiç bitmeyeceğini gözler önüne seren özgün bir felsefecinin yaşam güzergâhını sunuyor. Söyleşi, günümüz dünyasını, dahası yaşama sanatını anlamaya yönelik bir rehber aynı zamanda.

Kendini Epikuros tarzı bir materyalist, Spinoza tarzı bir rasyonalist ve Montaigne tarzı bir hümanist olarak tanımlayan Comte-Sponville, bu kitapta her birimizi ilgilendiren, mutluluktan umutsuzluğa, hakikatten bilgeliğe, aşktan siyasete, ateizmden maneviyata pek çok konuyu kendi üslubunca, açık ve samimi bir biçimde irdeliyor. *Hayat Yaşamaya Değer*, dilinin arılığı ve sadeliğiyle; doğruluk, etik, ahlâk, değer gibi çok temel felsefi kavramları ele alışındaki şaşırtıcı yalınlıkla, yazarın felsefeden beklentisinin de bir yansıması: hayatı anlamak ve ona değer katmak...

Hayat Yaşamaya Değer, hayatı sevmeye adanmış bir hayatın yaşamaya değer olduğunu dile getiren, felsefecinin kendini ortaya koymaktan çekinmediği bir "hayat risalesi".

> *"...söz konusu olan öncelikle insanlık olarak, birlikte, insanca yaşamak, aynı zamanda diğer tüm canlılarla, özellikle de acı çeken canlılarla birlikte iyi bir yaşam sürmektir. Montaigne bir kez daha mükemmel bir şekilde ifade ediyor: 'Bizi yalnızca canlı bir yaşama ve duyguları olan hayvanlara değil, ağaçlara ve bitkilere de bağlayan bir insanlık ödevi söz konusu. İnsanlara adalet borçluyuz; diğer canlılara da şefkat ve saygı...'"*

THG
0804258
RSC
2019

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2929-0

KDV'DEN MUAFTIR