ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

BÜYÜK ERDEMLER RİSALESİ

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI





ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

1952 yılında doğan Fransız eğitimci ve filozof André Comte-Sponville, hümanist bir filozof olarak bilgelik arayışında güncel olanı temel almış, siyaset felsefesi de dahil olmak üzere geçmiş yüzyıllarda yaşamış filozoflarca ele alınmış klasik temalar üzerine çalışmalar yayınlamıştır.

İnsanoğlunun felsefe gibi araçları kullanarak dinin ötesine geçebileceğini düşünen Sponville, yirmi dile çevrilen *Büyük Erdemler Risalesi*'nin yanısıra felsefenin pedagojik açıdan yalın bir dille anlatıldığı pek çok kitabın yazarıdır. Bu kitaplar arasında *Traité du désespoir et de la béatitude* (1984-1988), *Une éducation philosophique* (1989), *L'amour la la solitude* (1992), *Valeur et Vérité* (Etudes cyniques, 1994), *Présentation de la philosophie* (2000), *Le bonheur désespérément* (2000) bulunmaktadır.

Sponville halen Sorbonne'da profesör olarak ders vermektedir.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

André Comte-Sponville
BÜYÜK ERDEMLER RİSALESİ
Çeviren Işık Ergüden

PETIT TRAITÉ DES GRANDES VERTUS
First edition 1995 © presses universitaires de France

Türkçe yayın hakları Akçalı Telif Ajansı aracılığı ile alınmıştır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 81
Felsefe 2

ISBN 975-6857-80-3

1. Baskı İstanbul, Ekim 2004

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Sait Kızılırmak
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Comte- Sponville, André.
Büyük Erdemler Risalesi / André Comte- Sponville; çev. Işık Ergüden.
p. cm.
Includes bibliographical references (p.) and index.
ISBN 975-6857-80-3 (pbk.)

1. Virtues. I. Ergüden, Işık. II. Title.
BJ1521 .C661319 2004

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

BÜYÜK ERDEMLER RİSALESİ

İçindekiler

vii Sunuş
xiii Önsöz

1 *1* Nezaket
13 *2* Sadakat
29 *3* Basiret
41 *4* Ilımlılık (İtidal)
51 *5* Yiğitlik (Cesaret)
73 *6* Adalet
107 *7* Cömertlik
129 *8* Merhamet
151 *9* Bağışlama
169 *10* Minnet
181 *11* Alçakgönüllülük
195 *12* Sadelik
207 *13* Hoşgörü
227 *14* Saflık
241 *15* Yumuşak Huyluluk
255 *16* İyi Niyet
275 *17* Mizah
291 *18* Aşk / Sevgi
300 Eros
318 Philia
347 Agapé
379 Dizin

Vivien, Fabien ve Louis'ye

Sunuş

Büyük Erdemler Risalesi Fransa'da çok satanlar listesinde yer almış bir kitap. Bu satışta yakın dönemde morale duyulan ilgideki artışın payı kuşkusuz büyük. Ama kitabın yazarı André Comte-Sponville bu ilgiyi ve moralin, büyüsünü yitiren politikanın yerine geçmeye aday oluşunu da sorgulayan bir felsefeci. O, zaten bir moralist değil. Spinozacılığı onu böyle olmaktan yeterince koruyor. A. Comte-Sponville, bu iki alan arasındaki ilişki üzerinde, hiçbir moralin politikanın yerine geçemeyeceğinin bilincinde olan biri olarak düşünüyor. Bir söyleşisinde belirttiği gibi, dışarıdan fundemantalizmin, içeriden ise nihilizmin kemirdiği bir Avrupanın materyalist, tanrıtanımaz bir düşünürü olarak, *değerler* ve *erdemler* üzerine yazmak gibi zor bir işi yapıyor bu kitapta.

Bugün felsefi bir moral üzerine kaleme alınmış bir kitabı anlamak için ilk sormamız gereken soru, yazarın tercih ettiği filozofun kim olduğu sorusudur. Comte-Sponville'in filozofu, yardım ederken bundan haz duyan birine, içinden gelmediği halde yardım eden birini (erdemle çıkar arasındaki ilişkisizliği güvence altına almak amacıyla) yeğleyen Kant değil, insanı erdeme iten gücün istek olduğunu söyleyen Aristoteles ve "istek insanın özüdür" diyen Spinoza'dır. Comte-Sponville'e göre

"eğer erdemli eylem bize haz vermiyorsa, bu zaten erdemli olmadığımızdandır". O halde moral üzerine taraflı bir kitap karşısında mıyız? Hıristiyanlığa karşı Epiküros, Kant'a karşı Spinoza! Tam olarak öyle değil. Comte-Sponville, eski Yunancada *bağlamak* anlamına gelen imanın yerine, *sadakat* anlamına gelen hatırlamayı ve korumayı öneriyor. Peki neye sadakat? Değerlerin yaratıldığı çağ olan İsa'dan 600-700 yıl önce filozofların Sokrates öncesi Yunanistan'ında, Buda'nın Hindistan'ında, Konfüçyus'un Çin'inde dile getirilen, üç büyük tektanrılı dinin buyurduğu ve bugün onları buyuran Tanrı'dan ve keşfeden bilgelerden yoksun kalmış değerlere, basit değerlere sadakat... Zor iş kuşkusuz. Comte-Sponville, bunu yalnızca Spinoza'dan, Aristoteles'ten, Epiküros'tan el alarak yapmaya çalışmıyor, bir yandan bütün bir Batı felsefe tarihini konuşturarak ve onların söylediklerini birbirleriyle tartıştırarak, öte yandan onların, bugün hepimizin yaşadıklarının ve onlardan çıkardığımız kanıların karşısında taşıyabilecekleri anlamı göstererek yapıyor. Sadakat zaten bunu gerektirmez mi? Büyük erdemler, küçük erdemler... Şefkat, ılımlılık, içtenlik, yardımseverlik, dürüstlük, cesaret... Binlerce yıldır burada olan ve bir süre gözden düştükten sonra yeniden hayatımıza, dilimize dönen (ve bizim hayatımızla, dilimizle yaşadığımız büyük kopuştan, büyük travmadan dolayı, bazılarını Türkçeye çevirmekte zorlandığımız) erdemler... Kendi kültürel *büyük kopuş*umuz üzerine düşünmemize ilham kaynağı oluşturabilecek bir kitap bu aynı zamanda.

A.Comte-Sponville, bir konferansında, Fransa'da 2000'li yıllarda basında sıkça sözü edilen "moralin geri dönüşü" konusunda 3 tür açıklama getiriyor: *Yakın döneme* gönderen açıklama, moralin bir nesil farkıyla itibarını yitirişi ve ardından yeniden uyanışı üzerine. İtibar yitirme dönemi, 1968'ler civarında yer alıyor. Deleuze'ün bir kitabının "Immoralist Spinoza" başlığını (haklı olarak) taşıdığı dönem. Gençlerin Fransa'da Marksist ya da (öyle olmadıkları zaman) Nietzscheci oldukları, "iyi ve kötünün ötesinde" yaşamak istedikleri dönem. Felsefeci olmayanların, Paris üniversitelerinin duvarlarına "Yasaklamak yasaktır" sözlerini yazdıkları dönem. Ama hepsinden önemlisi, "*her şeyin politik*" ve "*politikanın her şey*" olduğunun düşünüldüğü bir dönem.

Comte-Sponville, her şeyin politik olduğuna inanmayı sürdürmekle birlikte, artık politikanın her şey olduğunu düşünmediğini söylüyor. Bir zamanlar iyi bir politikanın zaten gereken morali sağladığını düşünen gençliğin ve günümüzde de iyi bir moralin her şey olduğuna inanan ve dolayısıyla politikanın da yerine geçebileceğini düşünen yeni neslin yanılgılarını ortaya koyarak, moral ve politikanın farklılığı, birbirinin yerine geçirilemeyeceği görüşünü savunuyor. Bugünün gençlerinin gözünde itibarını yitirmiş, bizdeki "Bizim City"nin özendiği ve Batı'da çok sayıda örneği olan tele-showların gülünç malzemesini oluşturan politikanın unutulan anlamını hatırlatıyor. Politikanın yitirilen büyüsünün oluşturduğu büyük boşlukta din, moral (ve Comte-Sponville'in sözünü etmediği insan hakları politikası bağlamında hukuk) yeni bir politik "axiologie" oluşturma iddiası ile boy veriyorlar.

Comte-Sponville, gençliğinde kendisinin de paylaştığı "politika herşeydir" ideolojisinin yerine geçen "moral herşeydir" ideolojisine direnen bir moral üzerine düşünüyor. Comte-Sponville'e göre, günümüzde sosyal, çatışmalı, politik bütün sorular karşısında önerilen yeni cevaplar, *politik doğruculuk*, *yardımseverlik*, (dış politikada) *insani destek* biçimleri altında, hep moral ve bireysel nitelikte cevaplar olarak ortaya çıkıyor.

Kuşkusuz, "Sınır Tanımayan Hekimler", "Yoksullar için aşevleri", (bizdeki Ramazan çadırları), "Irkçılığa karşı S.O.S" haraketleri, hepsi saygı değer girişimler. Ama bu girişimlerin iyi bir politikanın yerine geçeceği düşüncesi, tıpkı bir zamanlar iyi bir politikanın zaten moral olacağı düşüncesi gibi bir yanılsama. Çünkü, "göçmen işçilerin fransızların işini elinden aldığını" söyleyerek, onları "evlerinde olmaları koşuluyla" sevdiğini söyleyen Le Pen'e karşı, onların da insan olduğu şeklindeki moralist bir söylem, apolitik olduğu için, seçimlerde etkisiz olmaya mahkum. Comte-Sponville'e göre etkili olacak söylem Fransa'nın göçmen işçilere ekonomik açıdan ihtiyaç duyduğunu gösteren politik bir söylemdir.

Moralin geri dönüşünün nedenlerinin ikinci açıklaması, daha uzun bir tarihsel sürece, 1917'de başlayıp, Sovyetler Birliği'nin çökme-

siyle sonuçlanan bir sürece bakmamızı gerektiriyor. Bütün bu dönem boyunca Batı, kendini Sovyet blokuyla ilişkisinde tanımlamaktaydı. Batı karşıtları için bir eleştiri, Batı'nın "hür dünya" olduğuna inananlar için ise olumlama şeklinde gerçekleşen "değerlendirmeler" hep bu yolla yapılıyordu. Batı moral meşruluğunu ya da kendi eleştirisini hep bu *fark* yoluyla temellendirmekteydi. Bu konuda garip bir paradoksu yaşadı Batı: Comte-Sponville'in sözleriyle "O, Brejnev döneminde ne kadar kendinden emin ve göz kamaştırıcıydı". Şimdi ise ne kadar tereddütlü ve aklı karışmış bir halde! Kapitalizmin tuhaf zaferi! Batı, ortadan kalkan bu *fark* ile birlikte kendi değerlerini temellendirme konusunda kendisiyle başbaşa kaldı. Dış referansın yok oluşuyla birlikte, artık Batı, meşruluğunu kendi bünyesinde, kendi ideallerinde, kendi değerlerinde, yani *moral*de aramak durumunda. Değerler karşısındaki jeopolitik duruş, yerini moral bir duruşa terketti.

Comte-Sponville'in bu konuda önerdiği üçüncü ve son açıklama çok daha uzun bir süreci, Rönesans ve Aydınlanma ile başlayan ve bugün tamamlanmış olan bir laikleşme (ve Fransa söz konusu olduğunda *Hıristiyanlıktan çıkış*) sürecini ilgilendiriyor. Nietzsche'nin daha 19. yy'da ünlü "Tanrı öldü" sözleriyle dile getirdiği, Alman sosyoloğu Max Weber'in "dünyanın büyüsünü yitirmesi" olarak nitelendirdiği, Carl Schmitt'in "teolojiko-politique'in sonu" adını verdiği bir süreç.

Comte-Sponville'e göre, Tanrı'nın toplumsal açıdan ölmesiyle, (bazı uzmanlarca tartışılır olsa da) *bağlamak* anlamına gelen, dinin toplumda bıraktığı boşluğu günümüzde moral doldurmaya çalışıyor. Eskiden "ne yapmalıyım?" sorusuna Tanrı, kilisesiyle, buyruklarıyla, rahipleriyle cevap veriyor; bu cevaplar, "bir doğum hediyesi paketi" şeklinde bireye hayatının başından itibaren sunuluyordu. Şimdi Tanrının verdiği cevaplar – en azından toplumsal açıdan – işitilmiyor ve herkes, "ne yapmalıyım?" sorusuyla başbaşa buluyor kendini. İşte bu nedenle, morale her zamankinden çok ihtiyaç duyuyoruz. Çünkü Batı uygarlığı, kendisini 3000 yıldır olmadığı kadar uzaklaşmış buluyor Tanrıdan. İşte Comte-Sponville'e göre, hemen hemen aynı dönemde doruğuna ulaşan bu üç süreç birarada, bugün *moralin geri dönüşü* dediği-

miz durumun ortaya çıkmasını sağlamakta. Comte-Sponville'in sunduğu tanrıtanımaz ahlak felsefesi örneği, din ve ahlak ilişkisini yeniden düşünmemiz için de iyi bir fırsat veriyor bize. Tanrıtanımazlığı, dinlerin önemini ve gücünü görememezlik şeklinde tecelli etmeyen ve Batı'da kiliselerin biraraya gelmesini sağladığı insanların artık çoğu kez yalnızca süpermarketlerde karşılaşmalarının doğurduğu sorunlar üzerinde düşünen bir felsefeci o. Ama aynı zamanda insanlığın ürettiği değerlerin, Tanrının toplumsal olarak ölümünün ardından yaşayacak kadar eski ve güçlü olduğuna inanacak kadar da iyimser bir düşünür.

Burada Comte-Sponville'in bir makalesinde, felsefe tarihinde filozofların moral ve politika arasında kurmuş oldukları ilişki konusunda yaptığı sınıflandırmadan sözetmenin yerinde olacağını düşünüyorum: Filozoflar, moral ve politika arasında ya yakın bir ilişki kurar ya da ikisinin ilişkisizliği görüşünden hareket eder. Comte-Sponville, birinci gruba şaşırtıcı bir biçimde Platon ve Lenin'i yanyana yerleştiriyor ve onları *idealist* olarak nitelendiriyor. Burada idealizm, materyalizme ontolojik olarak karşıt olan bir konuma işaret etmemekte, moral ve politikanın uyum içinde olması durumunun oluşturacağı ideale duyulan inanca delalet etmektedir. Platon ve Lenin birlikte, moral olarak iyi olan ile politik olarak doğru olanın bir ve aynı şey olduğunu düşünür. Ama bu karşılaşma noktasından itibaren iki düşünce, birbirine tümüyle karşıt yönlerde gelişecektir. Platon'a göre moral ve politika çok yakın bir ilişki içindedir, ama bu ilişkide başat olan moraldir. Moral olarak iyi olan, Platon'a göre zaten politik olarak doğrudur. Lenin'e göre ise, durum bunun tam tersidir. Yani Lenin, moral ve politika arasındaki yakın ilişkide başat olanın politika olduğunu söyler. Politikayı temellendiren moral değildir. Moral politikanın güdümündedir. Comte-Sponville, Lenin'in 1920'de *Gençlik Örgütleri Söylevi*'nde şu sözleri söylediğini hatırlatır: "Ben *moral*den proletaryanın çıkarlarına uygun olanı anlıyorum". Comte-Sponville, Platon'un da basitçe söylersek, "ben *iyi politika*dan, iyi idesine uygun olanı anlıyorum" dediğini belirtir.

Moral ve politika konusundaki ikinci felsefi duruş, *ilişkisizlik* tezine dayanır. Comte-Sponville bu gruba kinikleri ve Machiavelli'yi

yerleştiriyor. Kinikler, Diogenes örneğinde görebileceğimiz gibi en yüksek değeri erdemde, dolayısıyla moralde bulur. Diogenes'e göre, moral açıdan iyi olmak politik açıdan etkili, başarılı olmaktan çok daha değerli ve önemlidir. İktidarsız erdem, erdemsiz iktidara tercih edilir. O halde, moral ve politika arasındaki ilişkisizlik kiniklerce moral lehine düşünülmelidir.

Machiavelli, aynı ilişkisizlik durumunu politika lehine düşünür ve politik olarak etkili olmayı, moral olarak iyi olmaya yeğler. Machiavelli'ye göre, "seçimleri kaybetmektense, ruhunu kaybetmek" (politik açıdan) daha doğru olacaktır. Comte-Sponville'in böyle kışkırtıcı bir üslupla özetlediği Machiavelli'ye ait bu yaklaşım, politikanın otonomisini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir.

Hannah Arendt'in bir eserinde Machiavelli'den yaptığı şu alıntı, belki daha zarif bir üslupla aynı görüşü dile getirmekteydi: "Bu dünyadan ayrılırken, ardında daha iyi bir dünya bırakmayı, iyi biri olmuş olmaya tercih ederim". Arendt, Machiavelli'nin bu cümlesiyle, yalnızca politikanın otonomisine değil, aynı zamanda onun insanı yücelten eylem olduğuna dikkatimizi çekiyor.

TÜLİN BUMİN

Önsöz

Erdem, eğer benim düşündüğüm gibi öğrenilebilir bir şeyse eğer -ki ben bu kanıdayım-, kitaplardan çok, örneklerden öğrenilir. O halde, bir erdemler risalesi ne işe yarar? Belki şuna: Ne yapmamız ya da ne olmamız gerektiğini, ne yaşamamız gerektiğini anlamaya çalışmak ve bu çabadan yola çıkarak, yapmamız ya da olmamız gereken şeyden bizi ayıran yolu, en azından entelektüel olarak ölçebilmek. Mütevazı bir amaç, yetersiz bir amaç, ama gerekli bir amaç. Filozoflar öğrencidir (yalnızca bilgeler hocadır) ve öğrencilerin de kitaplara ihtiyacı vardır: İşte bu nedenle, kimi zaman, ellerinin altındaki kitaplar onları tatmin etmediğinde ya da o kitapların altında kaldıklarında kendileri de yazarlar. Bu durumda, herkes için, bir ahlâk risalesinden daha acil bir kitap olabilir mi? Ve ahlâk konusunda erdemlerden daha ilgiye değer ne olabilir? Tıpkı Spinoza gibi ben de ahlâk bozukluklarını, kötülüğü, günahı ortaya sermenin yararına inanmıyorum. Niçin hiç durmadan suçlayalım, niçin sürekli kınayalım? Can sıkıcı kişilerin ahlâkıdır bu, aynı zamanda da can sıkıcı bir ahlâktır. İyiliğe gelince, bu, tüm kitapları geride bırakan iyi eylemlerin indirgenemez çoğulluğundadır yalnızca. Bir de iyi niteliklerde; bunlar da çoğuldur ama kuşkusuz daha az sayıdadırlar, geleneksel olarak bu iyi ni-

teliklere *erdem* adı verilir, (Yunanca *arétè* sözcüğünün anlamı budur, Latinler de *virtus* diye tercüme ederler) yani mükemmellik denir.

Erdem nedir? Harekete geçen ya da geçebilen bir güçtür. Örneğin, bir bitkinin ya da ilacın erdemi iyileştirmektir, bıçağınki kesmek, insanınki insanca istemek ya da davranmaktır. Yunanlardan gelen bu örnekler işin özünü yeterince ifade etmektedir: Erdem güçtür, ama özgül güç. Çöplemenin erdemi baldıranınkinden farklıdır, bıçağınki çapanınkinden farklıdır, insanın erdemi kaplanın ya da yılanınkinden farklıdır. Bir varlığın erdemi onun değerini oluşturan şeydir, başka deyişle kendine özgü yetkinliğidir: İyi bıçak en iyi kesebilendir, iyi reçete tedavide çok başarılı olandır, iyi zehir öldürmede çok başarılı olandır...

Erdemlerin, bu ilk ve en genel anlamda, nasıl kullanıldıklarından, hedefledikleri ya da hizmet ettikleri amaçlardan bağımsız oldukları görülecektir. Katilin elindeki bıçak aşçının elindekinden daha az erdemli olamaz, hayat kurtaran bitki zehirleyen bitkiden daha erdemli değildir. Bu, kuşkusuz, bu adamın hiçbir normatif (kural koyucu) boyutu olmadığı anlamına gelmez: Kimin elinde olursa olsun ve kullanılışlarının çoğunda, en iyi bıçak en iyi kesen bıçak olacaktır. Onun özgül gücü kendine özgü yetkinliğini de yönetir. Ama bu normatiflik nesnel kalır ya da ahlâki olarak duyarsız, ilgisizdir. Bıçağın işini yapması yeterlidir, o bu işi yargılamaz, değerlendirmez ve bu nedenle de onun erdemi bizim erdemimiz değildir. Mükemmel bir bıçak, kötü bir adamın eline düştü diye mükemmelliğinden bir şey yitirmez. Erdem güçtür ve güç de erdeme yeter.

Ama insana yetmez. Ama ahlâka yetmez. Eğer her varlığın kendi özgül gücü varsa ve bu gücün içinde yetkinleşiyor ya da yetkinleşebiliyorsa (örneğin yetkin bir bıçak, yetkin bir ilaç...), insanın kendine özgü yetkinliğinin ne olduğunu kendimize sorabiliriz. Aristoteles'in cevabı, insanı hayvandan ayıran şeydir, başka deyişle akıl sahibi olanın yaşamıdır bu.[1] Ama akıl yetmez: Arzu, eğitim, alışkanlık, bellek de ge-

1 *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1097 *b* 22 – 1098 *a* 20 (Tercüme Tricot, Paris, Vrin, 1979, s.57-60) [Türkçesinde yararlanılan metin: *Nikomakhos'a Etik*, çeviren Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998].

rekir... Bir insanın arzusu bir atın arzusundan farklıdır, eğitimli bir insanın arzuları da bir vahşininkinden ya da cahil birininkinden farklıdır. Demek ki her erdem tarihseldir, tıpkı tüm insanlık gibi ve bu ikisi, erdemli insanda, birbirine kaynaşmaya devam etmektedir: Bir insanın erdemi, onu insan yapan şeydir, daha doğrusu kendine özgü mükemmelliğini göstermesini sağlayan özgül güçtür, yani (terimin normatif anlamında) insanlığıdır. İnsani, asla fazla insani değil... Erdem bir varlık tarzıdır, diye açıklıyordu Aristoteles, ama edinilmiş ve kalıcıdır: Mevcut halimizdir (dolayısıyla yapabileceğimiz şeydir), çünkü öyle olmuşuzdur. Peki başka insanlar olmadan bu olabilir miydi? Erdem, (biyolojik olgu olarak) insanlaşma ile (kültürel gereklilik olarak) insanileşmenin kesiştiği yerde ortaya çıkar: Bu, bizim insani olarak var olma ve davranma tarzımızdır, yani (madem ki insanlık, bu anlamda, bir değerdir) *iyi* davranma kapasitemizdir. "İnsanı iyi ve gerektiği gibi kılmaktan daha güzel ve daha meşru bir şey olamaz," diyordu Montaigne.[2] Erdem budur.

Yunanlardan ve Montaigne'den öğrendiğimiz bu şeyi Spinoza'da da okuyabiliriz: "Erdem ve güç deyince ben aynı şeyi anlıyorum; yani erdem, insana atfedildiği sürece, yalnızca kendi doğasının yasalarıyla [yalnızca kendi doğasının değil tarihinin de yasalarıyla diye ekleyebilirim (ama Spinoza'ya göre tarih doğanın parçasıdır)] tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olması bakımından insanın özü ya da doğasıdır."[3] Erdem, genel anlamda, güçtür; tikel anlamda ise insani güç ya da insanlık gücüdür. Ahlâki erdemler diye adlandırılan şey de budur. Bu erdemler, Montaigne'in dediği gibi, bir insanın bir diğerinden daha çok insana benzemesini ya da ondan daha mükemmel olmasını sağlar; bu erdemler yoksa, Spinoza'nın dediği gibi, insanlıkdışı nitelendirmesini hak ederdik.[4] Erdem, bir insanlık arzusunu varsayar,

2 *Essais*, III, 13, s.1110 Villey-Saulnier baskısı, yeniden baskı PUF, 1978.

3 *Ethique*, IV, tanım 8 (tercüme Appuhn, yeniden baskı Garnier-Flammarion, 1965) [Türkçesinde Hilmi Ziya Ülken'in Ülken Yayınları'ndan çıkmış olan tercümesinden (*Etika*, 3. baskı Temmuz 1984) yer yer yararlanılmıştır].

4 Montaigne, *Essais*, II, 36 ("En mükemmel insanlar üzerine"); Spinoza, *Ethique*, IV, önerme 50, şerh.

bu elbette tarihsel bir arzudur (doğal erdem yoktur), bu arzu olmadan tüm ahlâk imkânsız olur. İnsanlığın kendini ve bizi yaptığı şeye karşı nankör olmamaktır bu.

Aristoteles'den beri bilmekteyiz ki, erdem edinilmiş bir iyilik yapma yeteneğidir. Ama dahasını da söylemek gerekir: Erdem, iyiliğin kendisidir, ruhtaki ve hakikatteki iyiliktir. Kendisini bilmenin ve uygulamanın yeterli olacağı mutlak iyi ya da kendinde iyi yoktur. İyilik, temaşa edilecek bir şey değil, yapılacak bir şeydir. Erdem de böyledir: İyi davranma çabasıdır, iyi de bu çabanın içinde tanımlanır. Bu durum başka bir yerde ele aldığım bazı teorik sorunları da beraberinde getiriyor.[5] Elinizdeki bu kitap tümüyle pratik ahlâk, yani moral olma iddiasındadır. Erdem, daha doğrusu *erdemler* (çünkü erdem birden çoktur, çünkü erdemlerin tümü teke indirgenemeyeceği gibi içlerinden biriyle de yetinilemez) bizim ahlâki değerlerimizdir, böyle diyebiliriz, ama -elimizden geldiğince- ete kemiğe bürünmüş değerlerimizdir, yaşanmış, edim halindeki değerlerimizdir: Her zaman tekildirler tıpkı bizler gibi; her zaman çoğuldurlar mücadele ettikleri ya da doğru yola soktukları zayıflıklar gibi. Burada kendime konu edindiğim şey bu erdemlerdir. Yine de tümünü anmak, her birini sonuna kadar anlatmak değildir amacım. Bence en önemli olan erdemlerin ne olduklarını ya da ne olmaları gerektiğini; onları her zaman için gerekli ve her zaman için güç kılan şeyin ne olduğunu belirtmek istedim yalnızca. Bu kitapçık böyle doğdu. Kitabın adı, konu bakımından hevesimi ve içerik bakımından taşıdığı sınırları yeterince ifade etmektedir.

Nasıl bir yöntem izledim? Varlığı sayesinde bir bireye verdiğim ahlâki değeri artıran ve tersine, yokluğunda da bu değeri azaltan yürek, ruh ya da karakter özelliklerinin neler olduğunu kendime sordum. Otuz kadar erdemden oluşan bir liste çıktı ortaya. Örneğin iyilik ile cömertlik, dürüstlük ile adalet gibi iki kez kullanılmış olabilecekleri ve ille de ele alınması gerekmediğini düşündüklerimin hepsini eledim. Geriye on sekiz erdem kaldı, yani baştan hayal etmiş olduğumdan çok

5 Bkz. özellikle benim kitabım: *Traité du désespoir et de la béatitude*, c.2, *Vivre*, PUF, 1988, bölüm 4 ("Les labyrinthes de la morale"), ayrıca *Valeur et vérité*, PUF, 1994.

daha fazlası kaldı, ama artık daha fazlasını eleyemezdim. Her bir erdem üzerinde dururken de kısa ve özlü olmak zorundaydım ve projemin parçası olan bu kısıtlama projenin gerçekleşmesinde sürekli olarak yol gösterdi. Bu kitap geniş bir okur kitlesine hitap etmektedir. Olur da meslekten filozoflar okumaya kalkarsa, kitapta ne deha ürünü bilgiler ne de kusursuzluk arasınlar.

Kitabın bütününün, henüz ahlâk olmayan terbiyeyle başlaması ve artık ahlâk olmayan aşkla bitmesi elbette kasıtlı bir tercihtir. Kitabın geri kalanında seçilen ve tümüyle olumsal da olmayan düzende ise, herhangi bir tümdengelimci ya da hiyerarşikleştirici istençten çok, kâh pedagojik kâh etik ya da estetik bir tür içgüdüye ya da arzuya bağlı kalınmıştır. Özellikle de bu kitap kadar küçük bir erdemler kitapçığı, bir ahlâk sistemi değildir: Buradaki, teorik olmaktan çok uygulamalı ahlâktır, spekülatif olmaktan çok -elden geldiğince- yaşayan ahlâktır. Zaten ahlâkta uygulamadan ve yaşamdan daha önemli ne vardır ki?

Her zamanki gibi, çok ve fazla alıntı yaptım. Kitabın, şık olmaktan çok yararlı olmasını istediğim için böyle yaptım. Aynı nedenle tüm referansları vermek zorunda kaldım; bunu yapmanın bedeli sayfa sonundaki dipnotları çoğaltmak oldu. Kimse bu dipnotları okumak zorunda değil, hattâ başta bunları kafaya takmamak daha iyi olur. Bunlar okuma için değil, üzerinde çalışmak içindir: Okurlar için değil, her yaş ve meslekten öğrenciler içindir. İşin aslına bakılırsa, geleneğin bana sunduğu şeyi yalnızca tekrarladığım durumda, sanki ben keşfetmişim gibi yapmak istemedim. Bu esere kendimden bir şey katmamış değilim elbette; tersine! Ama sahip olduğumuz tek şey ancak edindiğimiz ve dönüştürdüğümüz şeydir, ne olmuşsak, başkaları sayesinde ya da başkalarına karşı olmuşuzdur. Bir erdemler kitapçığı, ancak gülünç düşme pahasına orijinallik ya da yenilik peşine düşebilir. Duyulmadık, işitilmedik şeyler yazma iradesiyle her türlü karşılaştırmadan kaçmaktansa, ustalarla kendi alanlarında karşı karşıya gelmek daha fazla cesaret işidir ve daha değerlidir. 2.500 yıldır -daha fazla bile diyebiliriz- en parlak zekâlar erdemler üzerinde düşünmektedir: Ben

onların çabalarını sürdürmek istedim yalnızca; kendi tarzımda, kendi imkânlarımla ve her gerektiğinde onlara yaslanarak...

Kalkıştığım işi kendini beğenmişlik ya da naiflik olarak yargılayanlar çıkacaktır. *İkinci* eleştiri benim için bir komplimandır. *Birincisi*ne gelince, bunun bir yanlış anlama olmasından çekinirim. Erdemler üzerine yazmak, bu riske giren kişinin kendi narsisizmini sürekli inciten bir iştir: Çünkü bu iş onu her zaman ve çok canlı biçimde kendi vasatlığına gönderir. Her erdem iki ahlâk bozukluğu arasında bir zirve, iki uçurum arasında bir doruk hattıdır: Örneğin korkaklık ile gözükaralık arasında cesaret, yaltaklanma ile bencillik arasında haysiyet ya da öfke ile duygusuzluk arasında yumuşaklık...[6] Ama kim her zaman zirvede yaşayabilir? Erdemler üzerine düşünmek, bizi onlardan ayıran mesafeyi ölçmektir. Onların mükemmelliğini düşünmek, kendi yetersizliklerimizi ya da sefaletimizi düşünmektir. Bu ilk adımdır ve belki de bir kitaptan istenebilecek tek şeydir. Gerisi yaşanmalıdır. Bir kitap yaşamın yerini nasıl tutabilir ki? Bu durum, ne kitabın her zaman yararsız olduğu, ne de ahlâki kapasitesinin olmadığı anlamına gelir. Erdemler üzerine düşünmek insanı erdemli kılmaz, hiçbir zaman buna yeterli olamaz. Yine de bu düşünmeyi geliştirmek bir erdemdir: Bu alçakgönüllülüktür; konunun ve geleneğin zenginliği karşısında entelektüel alçakgönüllülük olduğu kadar, bu erdemlerin hemen hemen hepsinden, hemen hemen her zaman yoksun oluşumuz ama yine de onların yokluğuna razı olamayışımız ve bizim zayıflığımız olan- onların zayıflığından kendimizi muaf tutamayışımız gerçeği karşısında kelimenin tam anlamıyla ahlâki bir alçakgönüllülüktür.

Bu erdemler kitapçığı, ancak bunların eksikliğini duyan kişilere yararlı olacaktır ve bu kitaba oldukça geniş bir okur kitlesi oluşturan

---

6 Bkz. Elbette Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, II, 4-9, 1105 *b*-1109 *b* ve *Ethique à Eudème*, II, 3, 1220 *b* – 1221 *b*. Kimi zaman *tam orta* ya da *orta olma* diye adlandırılan şey budur, bu bir vasatlık değil tersidir: "Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta olmadır; en iyi ile iyi bakımından ise uçta olmadır" (*Ethique à Nicomaque*, II, 6. 1107 *a* 5-7, s.106-107 tercüme Tricot). Ayrıca bkz. Benim *Vivre*'de yazdıklarım. Bölüm 4, s.116-118.

bu kesim, yazarı -liyakatsizliğine rağmen değil, liyakatsizliği sayesinde- bu işe kalkışmaya cesaret ettiği için bağışlamalıdır. Bu işten aldığım heyecan verici zevk, benim için yeterli bir doğrulama oldu. Okurların alacağı zevk ise, eğer alırlarsa, fazla bir şeydir: Çalışma değil lütuftur. Dolayısıyla minnettarlığım okurlaradır.

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

NOT: 1., 2., 11. ve 14. bölümler, ilk kez *Autrement* dergisinin "Ahlâklar" dizisinin 1., 2., 8. ve 13. sayılarında kısmen farklı bir biçimde yayımlandı (1991 ile 1993 yılları arasında çıkmış olan bu sayılar, sırasıyla sadakat, nezaket, alçakgönüllülük ve saflık üzerinedir). Bu yazıların -baştan beri niyet etmiş olduğum- bu *Büyük Erdemler El Kitabı*'nda yer almasına izin verdikleri için dergi yönetimine ve özellikle Nicole Czechowski'ye teşekkür ederim.

Elyazmasını okuma zahmetine katlanmış ve gözlemlerini benimle paylaşmış meslektaşlarıma ve dostlarıma, Laurent Bove'a, Monique Canto-Sperber'e ve Marcel Conche'ye de teşekkür ederim. Doğal olarak, bu kitapta dile gelen tezler ve mevcut kusurlarda onların payı yoktur. Tezlerin de kusurların da tek sorumlusu benim.

1

Nezaket

Nezaket ve ahlâk; nezaket gösteren adi bir adam; olup biten şey ve yapılması gereken şey (Kant); erdemli olmak: Erdem gibi gözüken (görünümündeki) nezaket, erdemler nereden kaynaklanır; nezaketin kapsamı ve sınırları; nezaket ahlâkî bir erdem değil bir niteliktir; erdemli bir insan için mümkün olduğunca az gereklidir.

Nezaket ilk erdemdir, belki de tüm erdemlerin kökenidir. Aynı zamanda en yoksul, en yapay, en tartışma götürür erdemdir: Hattâ erdem olup olmadığı bile sorulabilir. Ona küçük erdem denebilir; aynı addaki bayanlar için dendiği gibi. Nezaket ahlâkla, ahlâk da nezaketle alay eder. Nazik bir Nazi, Nazizmin neyini değiştirir? Dehşet değişir mi? Hiçbir şey değişmez elbette ve bu *hiçbir şey* nezaketi gayet iyi niteler. Tamamen biçimsel erdem, etiket erdemi, şatafat erdemi! Demek ki, bir erdem görüntüsü ve yalnızca görüntü!

Nezaket bir değerse eğer, ki bu inkâr edilemez, muğlak bir değerdir, kendi içinde yetersizdir -en iyiyi de en kötüyü de içerebilir- ve bu niteliğiyle neredeyse kuşku vericidir. Biçimi bu şekilde allayıp pullama bir şeyleri saklamak için olmalıdır ama neyi? Bu bir hiledir ve hilelere güvenilmez. Bu bir süslemedir ve süslemelere de güvenilmez. Diderot bir yerde, büyüklerin "hakaretamiz nezaket"ini hatırlatır; küçüklerin çoğunun dalkavukça ya da kölece nezaketini de unutmamak gerekir. Kestirmeden ifade edilen küçümsemeyi ve gösterişsiz itaati bunlara tercih ederiz.

Daha kötüsü de var. Nezaket gösteren adî bir adam nezaketsizinden daha az rezil değildir, hattâ belki de daha rezildir. İkiyüzlülüğü nedeniyle mi? Kuşkulu; çünkü nezaket ahlâklı olma iddiasında değildir. Nazik adi adam, aslında, böyle yapmakla ne nezaketinden ne de kötülüğünden bir şey kaybetmeksizin, seve seve hayasız olurdu. Peki o halde şaşırtan nedir? Karşıtlık mıdır şaşırtan? Kuşkusuz öyledir. Ama burada bir erdem görüntüsü ile erdem yokluğu arasında hiç de karşıtlık yoktur (bu ikiyüzlülük olurdu), çünkü bizim hergele, varsayım gereği, gerçekten de naziktir -zaten, nazik gözüken kişi yeterince naziktir. Karşıtlık, daha ziyade, bir erdem görünümü (bu da, nezaket örneğinde, o erdemin gerçekliğidir: Nezaketin varlığı, nezaket görünümünden ibarettir) ile tüm diğer erdemlerin yokluğu arasındadır; bir erdem görünümü ile ahlâk bozukluklarının, daha doğrusu tek gerçek ahlâk bozukluğu olan kötülüğün varlığı arasındadır. Karşıtlık, tek başına ele alındığında, yine de ahlâki olmaktan çok estetiktir: Dehşetten çok sürprizi, kınamadan çok şaşkınlığı açıklar. Bana kalırsa, etik düzeyde olan şu durumu da ekleyebiliriz: Nezaket, kötü kişiyi daha da iğrençleştirir, çünkü nezaket ondaki bir eğitimin göstergesidir, bu olmasa o kişinin kötülüğü bir anlamda bağışlanabilir olurdu. Nezaket gösteren adî adam, yabaninin tersidir ve yabanilere kızılmaz. Vahşinin tersidir ve vahşiler bağışlanır. Yontulmamış, eğitimsiz, kabasaba bir hödüğün tersidir, bu adam da kuşkusuz korkutucudur, ama onun doğuştan gelen ve dar kafalı şiddeti en azından eğitimsizlikle açıklanabilir. Nazik hergele, bir yabani değildir, vahşi değildir, kaba bir hödük değildir: Tersine, o uygar, eğitimli, yetiştirilmiş biridir ve dolayısıyla özrü olmayan biri denebilir onun için. Saldırgan görgüsüzün kötü biri mi yoksa yalnızca yanlış eğitilmiş biri mi olduğunu kim bilebilir? Seçkin işkenceci için ise, tersine, hiç kuşku yoktur. Nasıl ki kan, beyaz eldivenler üzerinde daha belirgin görülürse, korku, dehşet de uygarlaşmış olduğunda daha iyi görülür. Anlatıldığı kadarıyla, Naziler, en azından içlerinden bazıları bu rolde çok yetkindiler. Ve Almanya'nın yüzkarasının bir bölümünün bu barbarlık ve uygarlık, bu şiddet ve naziklik karışımından, bu nazik olduğu için daha fazla suçlu, insani olması bakımından daha fazla insanlıkdışı olan, kâh nazik, kâh

hayvanca ama hep acımasız nitelikteki bu zalimlikten, uygar olmanın bu en barbar biçimlerinden kaynaklandığını herkes anlayabilir. Kaba biri söz konusu olduğunda hayvanlığı, cahilliği, kültürsüzlüğü suçlayabilir, suçu heba olmuş bir çocuklukta ya da toplumun başarısızlığında bulabiliriz. Nazik biri söz konusu olduğunda böyle davranamayız. Burada nezaket insanı, halkı, bireyi ve toplumu aslında birer özür olabilecek olan hezimetlerinden değil de, başarılarından dolayı suçlayan, ağırlaştırıcı bir neden olur. *İyi yetiştirilmiş,* denir ve bu gerçekten de çok şey ifade etmektedir. Alman toplumunun başarısı olarak Nazizm (Jankélévitch şunu ekler: *ve de Alman kültürünün başarısı;* ama belki yalnızca Jankélévitch'in ya da çağdaşlarının bunu demeye izni vardı)! İşte, Nazizmi ve Almanya'yı yargılayan şey; kastettiğim o Almanya'dır: *lager*'lerde Beethoven çalarken çocukları katleden Almanya!

Konumdan sapıyorum, ama dalıp gittiğim için değil, dikkatim, uyanıklığım yüzünden. Nezaket karşısında ilk önemli olan, kanmamaktır. Nezaket bir erdem değildir ve hiçbir erdemin yerini tutamaz.

Ama o halde niçin ilk erdemin o olduğunu, hattâ belki de tüm diğerlerinin kökeni olduğunu söylüyoruz? Bu durum, göründüğünden daha az çelişiktir. Erdemlerin kökeni tek bir erdem olamaz (çünkü o zaman o erdemin de bir kökeni olması gerekir ve bu olamaz) ve belki de ilk erdemin erdemli olmaması erdemlerin özüdür.

Niçin *ilk?* Zaman sırasına göre ve birey için konuşuyorum. Yeni doğan bebeğin ahlâkı yoktur, olamaz da zaten. Dahası, süt çocuğunun, uzun süre boyunca da küçük çocuğun ahlâkı olamaz. Buna karşılık onun keşfettiği şey, hem de çok erkenden keşfettiği şey, yasaktır. "Bunu yapma: Bu kirli, bu kötü, bu çirkin, bu yaramazlık..." Ya da: "tehlikeli" ve o kötü olan şey (hata) ile kötülük *veren* şey (tehlike) arasındaki farkı hemen görecektir. Hata, tamamen insana özgü kötülüktür, kötülük yapmayan (en azından gerçekleştirene kötülük etmeyen) kötülük, dolaysız tehlikesi olmayan ya da içinde tehlike içermeyen kötülük. Ama o halde niçin hata yapmayı kendimize yasaklarız? Çünkü böyle, çünkü pis, çirkin, kötü... Çocuk için, olgu görevden önce gelir, daha doğrusu görev de olgulardan biridir. İzin verilen şey ve yasakla-

nan şey vardır, yapılabilen ve yapılamayan vardır. İyi mi? Kötü mü? Kural yeter; yargıdan önce gelir ve temelidir. Ama bu durumda kuralın tek temeli karşılıklı anlaşmadır, gelenek ve göreneklerden ve bunlara saygıdan başka kuralı doğrulayacak bir şey yoktur: Olgu kuralı, yalnızca biçim kuralı, nezaket kuralı! Kaba söz söylememeli, başkalarının konuşmalarını kesmemeli, başkalarını itmemeli, hırsızlık yapmamalı, yalan söylememeli... Tüm bu yasaklar çocuk için birbirinin aynıdır ("iyi değil"). Etik olanla estetik olan arasındaki ayrım ancak çok daha sonra, tedricen gelecektir. Demek ki nezaket ahlâktan öncedir, daha doğrusu ahlâk başlangıçta nezaketten başka bir şey değildir: Gelenek göreneğe itaat (sosyologlar bu noktada elbette Kant'a karşı haklıdırlar, en azından başlangıçta haklıdırlar ve belki de Kant buna itiraz etmezdi), kurumlaşmış kurala itaat, görünümlerin norma bağlı oyununa itaat – dünyaya ve dünyanın tarzlarına itaat.

Yapılması gereken şeyi olup biten şeyden çıkarsayamayız, der Kant. Yine de çocuk ilk yılları boyunca buna mecburdur ve yalnızca bu sayede insan olur. "İnsan ancak eğitim yoluyla insan olur; eğitim onu ne hale soktuysa odur insan." Kant bunu zaten kabul etmektedir.[1] Dahası, "hayvanlığı insanlığa dönüştüren" şey öncelikle disiplindir.[2] Bundan daha iyisi söylenemez. Gelenek ve görenek değerden önce gelir, itaat saygıdan, taklit ise görevden önce gelir. Demek ki nezaket ("bu yapılmaz") ahlâktan ("bu *yapılmamalı*") öncedir; ahlâk, görüntülerden ve çıkarlardan bağımsızlaşmış, içselleşmiş ve (nezaketin hiç ilgilenmediği bir şekilde) tamamen niyette yoğunlaşmış bir nezaket olarak ancak yavaş yavaş oluşacaktır. Eğer nezaket başlangıçta verili değilse bu ahlâk nasıl ortaya çıkar? Yapmacık tavırlar iyi eylemlerden önce gelir ve bunlara yol açar. Ahlâk bir ruh terbiyesi gibidir, (özellikle öteki söz konusu olsa bile) kişinin kendisiyle ilişkisinin muaşeret kuralıdır, davranış bilgisidir, içsel yaşamın bir etiketidir, görevlerimizin kodudur, özün törenselliğidir. Tersine, terbiye bir tür beden ahlâkıdır, bir davranış etiği, toplumsal yaşamın bir kodu, özsel olmayan şeyin

1 Kant, *Reflexions sur l'éducation*, tercüme Philonenko, Vrin, 1980, s.73.
2 *A.g.e.*, s.70.

muaşeret kuralıdır. "Kâğıttan para" der Kant, ama hiçbir şey olmamasından daha iyidir ve onu hakiki altın olarak kabul etmek de ortadan kaldırmak da delilik olur;[3] "bozuk para" da der Kant, erdem görüntüsüdür, ama erdemi sevimli kılar.[4] Bu görüntü olmadan ve bu sevimlilik olmadan hangi çocuk erdemli olur?

Demek ki ahlâk en aşağıdan -nezaketten- başlar ve buradan başlaması da gerekir. Hiçbir erdem doğal değildir: dolayısıyla erdemli *olmak* gerekir. Ama kişi zaten erdemli değilse nasıl erdemli olabilir? "... Öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz,"[5] der Aristoteles.Yine de öğrenmeden bunları nasıl yapabiliriz? Burada bir döngü vardır, ancak *a priori* olarak ya da nezaket yoluyla bu döngüden çıkabiliriz. Ama *a priori*'ye biz erişemeyiz; nezakete ise erişiriz. "... Adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insanlar oluruz," diye devam ediyordu Aristoteles.[6] Ama, adil insan olmadan nasıl adil davranabiliriz? Ölçülü biri olmadan nasıl ölçülü davranabiliriz? Yiğit biri olmadan nasıl yiğitçe davranabiliriz? Ve nasıl yiğit olabiliriz? Aristoteles sanki, alışkanlık yoluyla, der gibidir, ama bu cevap elbette yetersizdir: Alışkanlık, alışılan şeyin önceden varlığını varsayar ve dolayısıyla bu durumu açıklayamaz. Kant bizi daha fazla aydınlatır. O, bu ilk erdem taklitlerini disiplinle, yani dış zorlamayla açıklayacaktır: Çocuğun, içgüdüleriyle yönlendirilmediği takdirde kendi kendine yapamayacağı şeyi "başkalarının onun için yapması gerekir" ve böylece "bir kuşak diğerini eğitir".[7] Buna kuşku yok. Ama bu disiplin, aile içinde, öncelikle göreneklere ve iyi davranış biçimlerine saygı göstermek değilse nedir? Zorlayıcı olmaktan çok normatif disiplin ve düzenden çok belli bir sevimlilikteki, kibarlıktaki toplumsallığı amaçlayan disiplin; polisin değil, nezaketin disiplini. Ne-

3 Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique,* § 14 (tercüme M. Foucault, Vrin, 1979, s.35-36).

4 Kant, *Doctrine de la vertu* (*Métaphysique des mœurs*'ün ikinci bölümü), § 48, tercüme Philonenko, Vrin, 1968, s.151-152.

5 Aristote, *Ethique à Nicomaque,* II, I, 1103 *a* 33 (tercüme Tricot, Vrin, 1979, s.88).

6 *A.g.e.*, 1103 *b* 1 (tercüme Tricot, s.89).

7 Kant, *Reflexions sur l'éducation,* Giriş, s.70.

zaket sayesinde, erdemli davranışları taklit ede ede, belki de erdemli olma şansını elde ederiz. "Nezaket," diyordu La Bruyère, "her zaman iyiliğin, hakkaniyetin, hatırsayarlığm, minnettarlığın hazırlayıcısı olamaz; en azından bunların görüntülerini verir ve insanın içi nasıl olmalıysa dışını da öyle gösterir."[8] Bu nedenle yetişkinde nezaket yetersiz kalır, çocukta ise gereklidir. Yalnızca bir başlangıçtır, ama başlangıçlardan biridir. "Lütfen" ya da "pardon" demek saygı duyuyormuş gibi yapmaktır; "teşekkür ederim" demek, müteşekkirmiş gibi yapmaktır. Hem saygı hem de minnet nezaketle başlar. Sanat nasıl doğayı taklit ediyorsa, nezaket de ahlâkı taklit eder, ahlâk da onu. "Çocuklara görevden söz etmek nafile bir çabadır," diye kabul ediyordu Kant,[9] bunu derken de elbette haklıydı. Ama durum böyle diye onlara nazik olmayı öğretmekten vazgeçebilir miyiz ki? Nezaket olmasaydı biz görevlerimizi öğrenebilir miydik? Biz ahlâklı olabiliyorsak -ve ahlâkın, hattâ ahlâksızlığın mümkün olabilmesi için bile bizim ahlâklı olmamız gerekir- bu, erdem sayesinde değil eğitim sayesindedir, iyilik için değil biçim içindir, ahlâk yoluyla değil nezaket yoluyladır – değerlere değil, göreneklere gösterilen saygı sayesindedir! Ahlâk önce yapmacıklık, sonra da yapılan şeydir. Ancak erdemi taklit ederek erdemli olur insan: "İnsanlar bu rolleri oynaya oynaya," der Kant, "uzun süre boyunca yalnızca tasarlanmış görünümlerini üstlendikleri erdemler yavaş yavaş uyanır ve onların tarzları haline gelir."[10] Nezaket ahlâktan öncedir ve ahlâkı sağlayan şeydir. "Gösteriş" der Kant, ama ahlâklılaştıran gösteriş.[11] Öncelikle, "iyi davranışlar" alınır, kuşkusuz bunlarla yetinmek için değil, ama bunlar sayesinde bunların taklit ettikleri ve ancak taklit ederek meydana gelebilen şeye -erdeme- erişilir.[12] "Başkalarının iyi görünmesi," der yine Kant, "bizim için değersiz değildir: Belki de hak edilmemiş bir say-

8 *Caractères,* "De la société et de la conversation", 32 (R. Garapon edisyonu, Classique Garnier, 1990, s.163).

9 *Reflexions sur l'éducation,* III, C (Philonenko tercümesi s.129).

10 *Anthropologie du point de vue pragmatique,* § 14 (tercüme M. Foucault, s.35)

11 *Critique de la raison pure,* Disiplin, 2, AK, III, s.489 (Tremesaygues ve Pacaud tercümesi, PUF, 1963, s.512).

12 *A.g.e.,* AK, III, 489-490 (Tremesaygues ve Pacaud tercümesi, s.512-513).

gıya yol açan bu ikiyüzlülük oyunundan ciddiyet doğabilir."[13] İyi görünmeden her birimizdeki ahlâkı ne aktarabiliriz ne de oluşturabiliriz. "Benzer etkinliklerden huylar oluşur," diyordu Aristoteles.[14] Nezaket bu erdem *görünümüdür,* erdemler de bundan kaynaklanır.

Demek ki nezaket, ahlâkın doğması ve hattâ, bir yanıyla da, serpilip gelişmesi için gerekli koşulları yaratarak, ahlâkı döngüden kurtarır (nezaket olmasaydı erdemli olmak için erdemli olmak gerekirdi). Son derece nazik bir insan ile yalnızca iyiliksever, saygılı, mütevazı... biri arasında, çoğu durumda, sonsuz farklılık vardır: İnsan sonunda taklit ettiği şeye benzeyebilir, nezaket de hissettirmeden ahlâka yöneltir – ya da yöneltebilir. Tüm ana babalar bunu bilir ve çocuk yetiştirmek denen şey de budur. Nezaketin her şey olmadığını, işin özü hiç olmadığını gayet iyi anlıyorum. Yine de gündelik dilde kullanılan *iyi yetiştirilmiş* olmak deyişi öncelikle nazik olmaktır; bu bile çok şeyi ortaya koyar. Çocuklarımız "lütfen", "teşekkür", "pardon" desin diye onları bin kere (bin kere de laf mı çok daha fazla...) uyarmak, eğer yalnızca nezaket anlamına gelseydi -manyak ya da snob olmadıkça- hiçbirimiz bunu yapmazdık. Ama saygı böyle öğrenilir; bu şekilde terbiye edilerek. "Terbiye edilmek" lafı hoşa gitmez, bunu iyi biliyorum; ama terbiye etmekten kim vazgeçebilir ki? Çocukları yetiştirmek için sevgi yetmez, onları seven ve sevilen insanlar yapmaya da yetmez. Nezaket de yetmez, işte bu nedenle, her ikisi de gerekir. Ailede verilen eğitimin tümü, bana kalırsa burada kendini gösterir: Henüz ahlâk diyemeyeceğimiz en küçük erdem ile artık ahlâk olmayan en büyük erdem arasında. Geriye dil öğrenimi kalır. Ama eğer nezaket, Alain'in dediği gibi,[15] işaretler sanatıysa, konuşmayı öğrenmek de buradan başlar. Her zaman için dilin kullanımı ve kullanıma saygı; saygı duyuldukça doğru kullanılır. *"Doğru kullanım"*: bir muaşeret kuralları kitabının adı bu olabilir, gayet güzel ve çok bilinen bir dilbilgisi kitabının adı da budur (Grevisse'in kitabı). Yapılanı yapmak, söyleneni söylemek...

13 *Anthropologie...,* § 14 (Foucault tercümesi, s.36).

14 *Ethique à Nicomaque,* II, 1, 1103 *b* 21 (Tricot tercümesi, s.90).

15 Alain, *Définitions,* Bibl. de la Pléiade, "Les arts et les dieux", s.1080 (terbiyenin tanımı).

Her iki durumda da *düzeltme*'den söz ediyor olmak açınlayıcıdır; düzgünlük asgari bir nezakettir ve sanki zorlama gibidir. Erdem ya da üslup ancak çok sonra gelecektir.

Demek ki, nezaket bir erdem değildir, ama erdemi (yetişkinlerde) taklit eden ya da (çocuklarda) hazırlayan simülakr gibidir. Bu nedenle yaşla birlikte, doğası değilse de en azından kapsamı değişir. Çocuklukta temel önemdeyken, yetişkinlikte temel değildir. Kötü yetiştirilmiş bir çocuktan daha kötüsü, kötü bir yetişkin değil midir? Oysa, biz artık çocuk değiliz. Sevmeyi, yargılamayı, istemeyi biliyoruz... Erdem sahibi olabiliriz, dolayısıyla sevme yeteneğimiz var; nezaket sevmenin yerini tutamaz. Kaba saba ama cömert birini, nazik bir bencile her zaman tercih ederiz. Medeniyetten yoksun ama dürüst bir insan, ince zevklere sahip ama anasının gözü bir insana her zaman tercih edilir. Nezaket, diyordu Alain, bir ifade jimnastiğinden başka bir şey değildir;[16] nezaketin bedenle ilgili olduğunu söylemek yeterince şey söylemektir, ama elbette kalp ya da ruh da önem taşır. Hattâ kimi insanlarda nezaket endişe verici kusursuzluğuyla rahatsız eder. "Namuslu olamayacak kadar nazik", denir bu durumda, çünkü namusluluk kimi zaman hoşa gitmemeyi, şoke etmeyi, yaralamayı gerektirir. Ne var ki birçok insan namuslu bile olsa ömürleri boyunca iyi davranış biçimlerinin tutsağı olarak kalır, başkalarına kendilerini yalnızca nezaketin - asla tamamen şeffaf olmayan- vitrini ardından gösterirler, sanki hakikat ile edepliliği kesin olarak karıştırmış gibidirler. Günümüzün deyişiyle BCBG* tarzında, bundan çok vardır. Nezaket, çok ciddiye alındığında, sahiciliğin tersidir. Fiyakalı ve usüle uygun bu kişiler, kuralların tutsağı, göreneklere ve görgü kurallarına kanmış, çok uslu büyük çocuklar gibidir. Erkek ya da kadın olmayı sağlayan yeniyetmeliğe bir türlü giremezler – yeniyetmelik nezaketi alaya alır, alaydır yeniyetmeliğin özelliği, geleneklerle göreneklerle bir işi yoktur yeniyetmeliğin, yalnızca aşkı, hakikati ve erdemi sever yeniyetmelik; güzel, harikulade,

16 Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Bil. de la Pléiade ("Les passions et la sagesse"), s.1243.

(*) Bon Chic Bon Genre; fiyakalı ve usulü uygun kişiler anlamına gelen bir kısaltma - ç.n.

muhteşem, nezaketsiz, kaba yeniyetmelik! Yetişkinler daha hoşgörülü ve daha uslu olurlar. Ama sonuçta ille bir seçim yapmak gerekiyorsa, olgunlaşmamışlıklardan bir olgunlaşmamışlık beğenmek gerekiyorsa, ahlâki olarak konuşursak, çok itaatkâr bir çocuk olmaktansa uzun sürmüş bir yeniyetmelik büyümek için yeğdir: Nazik olamayacak kadar namuslu olmak, namuslu olamayacak kadar nazik olmaya yeğdir!

Hayat, adabı muaşeretten ibaret değildir; nezaket ahlâk değildir. Ama yine de nezaket hiç her şey demek değildir. Nezaket küçük bir şeydir, büyük şeyleri hazırlar. Bir ritüeldir, ama Tanrı'sız; bir tören kuralıdır, ama ibadetsiz; bir etikettir, ama hükümdarsız. Boş biçim; ama tam da bu boşluktan dolayı değerli. Kendi kendini dolduran bir nezaket, kendini ciddiye alan bir nezaket, kendine inanan bir nezaket; yapmacık tavırlara kanan ve bu nedenle kendi buyurduğu kurallardan bile yoksun bir nezakettir. Nezaket yetmez ve yetinmek nezaketsiz olmaktır.

Nezaket bir erdem değil bir niteliktir ve yalnızca biçimsel bir niteliktir. Kendi başına alındığında ikincildir, gülünçtür, neredeyse anlamsızdır: Erdemin ya da zekânın yanında neredeyse hiçtir ve nezaketin, o eşsiz sakınımı içerisinde, ifade etmeyi bilmesi gereken şey de budur. Zeki ve erdemli insanların nezaketten yoksun olmadığı yine de aşikârdır. Aşk bile biçimsel nezaket kurallarından tümüyle vazgeçemez. Çocukların anne babalarından öğrenmeleri gereken şey budur; -aşırı da olsa ve yanlış da olsa- onları çok seven anne babalarından, öz üzerinde değil (çocuğuna, "sen beni yeterince sevmiyorsun" demeye kim cesaret edebilir?) ama biçim üzerinde sürekli duran anne babalarından bunu öğrenmelidirler. Filozoflar ilk biçimin aslında her şey ve ahlâkı nezaketten ayıran şeyin ise bir yanılsamadan başka bir şey olup olmadığını tartışacaklardır. Her şeyin yalnızca görgü ve görgüye saygı olması mümkün olabilir – her şey yalnızca nezaket olabilir. Yine de ben buna hiç inanmıyorum. Aşk direnir, yumuşaklık ve merhamet de direnir. Nezaket her şey değildir, hattâ neredeyse hiçbir şeydir. Ama insan, o da neredeyse bir hayvandır.

2

Sadakat

Oluşum bir çeşit unutkanlık, tin bir çeşit bellek ve sadakat, sadakat belleğin erdemi; kesin olarak veya kendisi dolayısıyla değil, nesnelerine, konularına bağlı olarak değerlidir; sadakatin oluşumu; sadakat ve düşünce; sadakat ve ahlâk; sadakat ve aşk/sevgi.

Geçmiş artık yoktur, gelecek ise henüz yoktur: Unutkanlık ve hazırlıksızlık doğaya özgüdür. Her gelişinde ilkbahardan daha hazırlıksız ne olabilir? Ya daha çabuk unutulan? Tekrarın kendisi, bunca çarpıcı olsa da bir aldatmacadır: Mevsimler unutuldukları için tekrarlanır ve doğayı her zaman yeni kılan şey, ender olarak yenileniyor olmasıdır. Her hakiki yenilik, her hakiki yaratı bellek gerektirir. Bergson'un görmüş olduğu budur; o bunun için bir dünya belleği (süre) icat etmek zorunda kalmıştı; ama bu bellek Tanrı olurdu, bu nedenle yoktur. Doğa Tanrı olmayı unutur ya da Tanrı kendini doğanın içinde unutur. Eğer evrenin bir tarihi varsa -ki elbette vardır- bu kaotik ya da şansa kalmış bir doğaçlamalar dizisidir, (doğaçlamak için bile olsa) projesiz ve belleksizdir. Bir eserin tersi; ya da ancak rastlantı sonucu eser olan şey. Öngörülemeyen ve yarını olmayan bir *jam-session*. Çünkü süren ve tekrarlanan bu şey bile ancak değişerek meydana gelir ve bitmeyecek hiçbir şey başlamaz. Vefasızlık kuraldır. Unutma kuraldır. Gerçek, an be an, hep yenidir ve her şeydeki bu yenilik, bu süreğen yenilik, dünyadır.

Doğa en büyük unutkandır ve bu bakımdan da maddidir. Madde, unutmanın kendisidir: Yalnızca tinde bellek vardır. Demek ki, son

sözü söyleyecek olan unutmadır, tıpkı ilk sözü söyleyenin de o olması gibi, tıpkı ilk sözü hep onun söylemesi gibi. Gerçek, varlığın bu ilk sözüdür, bu daimi ilk sözdür. O bir şey söylemeyi nasıl isteyebilir? Ama çocuk-kral (zaman) kekeme değildir: Ne konuşur ne susar, ne yaratır ne tekrarlar. Vefasızlık, unutma, masumiyet: Bir çocuğun krallığı! Oluşum sadakatsizdir, hattâ mevsimler bile şıpsevdidir.

Ama tin vardır; ama bellek vardır. Ağırlığı pek az, süresi pek az: Bu kırılganlık, tinin kendisidir. Ölümlülerin kalbinde ölümlü – ama, tin gibi, onun anısı sayesinde canlıdır! Tin bellektir, belki de yalnızca budur. Düşünmek, düşüncelerini hatırlamaktır; istemek, istenmiş olan şeyi hatırlamaktır. Elbette insanın yalnızca daha önce düşündüğünü düşünülebileceği için değil; ya da yalnızca daha önce istemiş olduğu şeyleri isteyebileceği için de değil. Ama bellek olmadan icat olur mu? Ya da, bellek olmadan karar olur mu? Bedenin şimdiki zamanın mevcudiyeti/hediyesi olması gibi, tin de, mevcudiyet/hediye anlamında, geçmişin mevcudiyeti, şimdiki varlığı, geçmişin bize devrettiği ve bizde yaşattığıdır. Aziz Augustinus'un "geçmişin şimdiki zamanı" diye adlandırdığı şey budur ve bu bellektir.[1] Tin burada başlar. Kaygılı tin, sadık tin.

Geleceğin belleği olan kaygı kendini bize yeterince anımsatır. Onun doğasıdır bu, daha doğrusu bizim doğamızdır. Bir geleceği olduğunu -bilgeler ya da deliler hariç- kim unutabilir? Ve kötüler dışında kim yalnızca kendi geleceğinden kaygı duyar? İnsanlar bencildir, elbette, ama çoğu zaman sanıldığından kesinlikle daha az bencildirler: Çocuksuz bile olsalar, gelecek kuşaklar için kaygı duyarlar ve bu kaygı güzeldir. Tıpkı içtiği sigaralardan rahatsız olmazken ozondaki bir delikten kaygı duyan kişi gibi. Kendi için umursamaz, başkalarına karşı kaygılı. Kim bunun için onu eleştirebilir? Şurası kesin ki, gelecek pek unutulmaz (daha ziyade şimdiki zaman unutulur!), bilmezlikten gelindikçe daha çok hatırlanır.

Geçmiş daha yoksundur. Gelecek bizi endişelendirir, gelecek bize musallat olur: Geleceğin gücünü oluşturan, hiçliğidir. Tersine, geç-

1 Saint Augustinus, *Confessions*, XI (özellikle bölüm 20, s.26, G.-F. Trabucco çevirisi, 1964).

miş artık bizi neredeyse hiç endişelendirmez, geçmişten bekleyecek hiçbir şeyimiz yoktur ve bu da kuşkusuz tamamen yanlış değildir. Epikuros geçmişi bilgelik haline getirmiştir: Zamanın fırtınası içinde, belleğin derin limanı... Ama unutma, daha emin bir limandır. Freud'un dediği gibi, nevrozlar bulanık anımsamadan acı çekiyorsa, psişik sağlık, unutmadan besleniyor olmalıdır. "Tanrı insanı unutmayı unutmaktan korusun!" der şair; Nietzsche de yaşamın ve mutluluğun hangi tarafta olduğunu iyi görmüştü. "Hayvanın da kanıtladığı gibi neredeyse hiç anımsamadan yaşamak, hem de mutlu yaşamak mümkündür, ama unutmadan yaşamak mümkün değildir."[2] Demek ki, edim. Ama yaşam amaç mıdır? Mutluluk amaç mıdır? En azından, bu yaşam ve bu mutluluk amaç mıdır? Hayvana, bitkiye, taşa mı özenmeli? Onlara özensek bile, bu özenmeye boyun eğmeli miyiz? Tinden geriye ne kalır bu durumda? İnsanlıktan ne kalır geriye? Yalnızca sağlığa ya da hijyene mi yönelmeli? Gücünü ve sınırlarını burada bulan *sağlıklı*[3] düşünce. Tin bir hastalık bile olsa, insanlık bir felaket bile olsa, bu hastalık, bu felaket bizimdir – madem ki onlar biziz, madem ki ancak onlar aracılığıyla varız. Geçmişi, kökünden silip atmayalım. İnsanın tüm saygınlığı düşüncededir; düşüncenin tüm saygınlığı bellektedir. Unutkan düşünce, belki yine düşüncedir, ama tinden yoksundur. Unutkan arzu, arzudur kuşkusuz; ama istençten yoksundur, kalpsizdir, cansızdır. Bilim ve hayvan bu konuda aşağı yukarı bir fikir verirler – bu da belki tüm hayvanlar için (bazılarının sadık olduğu söylenir), hattâ tüm bilimler için doğru değildir. Önemi yok. İnsan ancak bellek sayesinde tindir; ancak sadakat sayesinde insanidir. İnsanoğlu, kendini hatırlamayı unutmaktan koru kendini!

Sadık tin, tinin ta kendisidir.

---

2 Nietzsche, *Considérations intempestives*, II (tercüme G. Bianquis, Aubier-Montaigne, 1964, yeniden baskı 1979, s.207).

3 François George'un Nietzsche hakkındaki eşsiz deyiminden: "Felsefede yeni bir ölçüt üzerine", *L'âme et le corps*, M.-P. Haroche'un yönetiminde, Plon, 1990.

Sorunun etrafında dolaşıyorum, ama geniş kapsamlı olduğu için böyle yapıyorum. Sadakat diğer değerler gibi bir değer, başka erdemler gibi bir erdem değildir: Değerlerin ve erdemlerin neden, niçin ve neler dolayısıyla var olduğunu gösteren şeydir. Adil kişilerin sadakati olmasa adalet olur mu? Barış yanlısı kişilerin sadakati olmasa barış olur mu? Özgür düşünceli insanların sadakati olmasa özgürlük olur mu? Dahası, doğru sözlü kişilerin sadakati olmadan hakikat olur mu? Kuşkusuz bu durumda hakikat hakikat olmaktan çıkmaz, ama değersiz hakikat olur, hiçbir erdem bu hakikatten doğamaz. Unutma olmadan sağlık da olmaz belki; ama sadakat olmadan da erdem olamaz. Hijyen ya da ahlâk. Hijyen *ve* ahlâk. Çünkü, ne hiçbir şeyi unutmamak olabilir, ne de rastgele herhangi bir şeye sadık olunabilir. Ne sağlık yeterlidir, ne de ermişlik kendini dayatır. "Yüce olmak değildir önemli olan, sadık ve ciddi olma yeter."[4] İşte, biziz bu! Sadakat, bellek erdemidir ve erdem olarak belleğin kendisidir.

Ama hangi erdem? Ya da neyin belleği?. Ve hangi koşullarda? Ve hangi sınırlar içerisinde? Tekrar edelim, asla rastgele bir şeye, ne olursa olsun herhangi bir şeye sadık olmak değildir söz konusu olan: Bu sadakat olamaz, bu geçmişe hayranlıktır, dar kafalılara özgü inatçılıktır, dikkafalılıktır, alışkanlıktır, fanatizmdir... Her erdem iki aşırılığa karşı durur, diye hatırlatır bir Aristotelesçi: Kararsızlık, değişkenlik bunlardan biridir; dediğim dediklik de bir diğeri; sadakat her ikisini de eşit ölçüde reddeder. Tam orta mıdır sadakat? Böyle de denebilir, ama uyuşuk, ilgisiz kişilerin ya da aklı bir karış havada olanların anladığı anlamda kesinlikle değil (biraz kararsız ve biraz dikkafalı olmak değildir söz konusu olan!). Bizim meclislerimizdeki ılımlılardan çok, hedefin ortası bu konuda bir fikir verir bize. İki uçurum arasındaki doruk çizgisi, demiştim.[5] Sadakat ne kararsızdır, ne de dikkafalı ve bu nedenle de sadıktır.

O halde sadakat kendi içinde mi değerlidir? Kendisi için mi değerlidir? Yoksa kendisi dolayısıyla mı değerlidir? Hayır; ya da yalnızca

4 Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Seuil, 1986, s.55.

5 Bkz, *yukarıda*, önsöz, s.12.

bu değil. Özellikle sadakatin nesnesi, konusudur onun değerini yaratan. Gömlek değiştirir gibi dost değiştirilmez, diyordu aşağı yukarı Aristoteles[6] ve insanı -filozofun bir başka yerde dediği gibi, "onların fazla kötü olmaları durumu dışında"-[7] dostlarına sadık olmamakla suçlu olurken, gömleklerine sadık olmakla da gülünç olurdu. Sadakat her şeyi bağışlamaz: Kötüye sadık kalmak onu inkâr etmekten daha kötüdür. SS'ler Hitler'e sadakat yemini ediyorlardı; bu suça sadakat suçtu. Kötülüğe sadakat kötü sadakattir. Ve "aptallığa sadakat," diye saptar Jankélévitch, "bir aptallık dahadır."[8] Jankélévitch ustadan daha uzun bir alıntı yapmanın tam yeri burası – dikkafalı bile olsa, çırak sadakati!:

> "Sadakat övgüye değer midir değil midir? 'Duruma göre'dir bunun cevabı, başka deyişle: Hangi değere sadık olunduğuna göre değişir. *Neye* sadık? (...) kinine ya da öfkelerine sadık olsa bile hıncın bir erdem olduğunu kimse ileri süremez; hakareti hiç unutmamak kötü bir sadakattir. Sadakat söz konusu olduğunda niteleme her şey değil midir? Dahası, küçük şeylere sadakat de vardır; bu alçaklıktır ve önemsiz şeylerin deringen belleğidir, dönüp dolaşıp aynı şeyleri söylemektir, inatçılıktır. (...) Bizim istediğimiz erdem tam sadakat değildir, yalnızca iyi sadakat ve büyük sadakattir."[9]

Yani: Sevgi dolu sadakat, erdemli sadakat, gönüllü, iradi sadakat.[10] Hatırlamak yetmez. İnsan unutabilir ama sadakatsiz olmayabilir, diğer yandan unutmaz ama sadakatsiz olabilir. Dahası, sadakatsizlik belleği *gerektirir:* Ancak hatırlanan şeye sadık olmak ya da sadakatsizlik etmek mümkündür (bellek yitimine uğramış biri ne sözünü tutabilir ne de sözüne ihanet edebilir), bu nedenle sadakat ve sadakatsizlik, hatırlamanın, biri erdemli diğeri erdemsiz iki karşıt biçimidir. Sadakat

---

6 *Ethique à Eudème,* VII, 2, 1237 *b* 37-40 (tercüme V. Décarie, Vrin-Presses de l'université de Montréal, 1984, s.164).

7 Aristote, *Ethique à Nicomaque,* IX, 3, 1165 *b* 32-36 (tercüme Tricot, Vrin, 1979, s.441).

8 V. Jankélévitch, *Traité des vertus,* II: *Les vertus et l'amour,* c.I, bölüm 2, Flammarion, 1986, s.140.

9 V. Jankélévitch, *a.g.e.,* s.140-142.

10 *A.g.e.,* s.142-143. Jankélévitch, aynı yerde, sadakati "Stoacıların *Constantia sapientis* olarak gördüklerini" belirtir (bilgelik sebatı).

"Aynı'nın erdemi"dir, diyordu yine Jankélévitch;[11] ama her şeyin değiştiği bir dünyada -dünya da budur zaten- ancak bellek ve istenç dolayısıyla *aynı* vardır. Kimse iki defa aynı ırmakta yıkanamaz, ne de aynı kadını iki defa sevebilir. Pascal şöyle der: "Onun şu an sevdiği kadın on yıl önce sevmiş olduğu kadın değildi artık. Buna inanıyorum: O kadın artık aynı değildir, adam da değildir. Adam gençti, kadın da; kadın şimdi çok başkadır. Belki onu hâlâ o zamanki gibi sever."[12] Sadakat aynının erdemidir, bu sayede aynı var olur ya da direnir.

Madem ki bugün dünkünün aynısı değilim, önceki gün verdiğim sözü niçin tutayım ki? Niçin? Sadakat nedeniyle. İşte bu, Montaigne'e göre, kişisel kimliğin gerçek temelidir: "Varlığımın ve kimliğimin temeli tamamen ahlâkidir: Kendi kendime yemin ettiğim inanca sadakattedir bu temel. Dünkü benle gerçekte aynı değilim; aynı olduğumu *itiraf ettiğim* için, belli bir geçmişi *benim* diyerek kendime dahil ettiğim için ve şu anki yükümlülüğümü gelecekte de her zaman benim diye kabul etmeyi düşündüğüm için aynıyım."[13] Kendi kendine sadakat olmadan ahlâki özne olamaz, sadakat gereklidir: Yoksa görev diye bir şey olmazdı! Yine bu nedenle sadakatsizlik mümkündür: Nasıl ki sadakat belleğin erdemiyse sadakatsizlik de (eksikliği ya da yanlışı olmaktan çok) hatasıdır. Geçmişi hatırlama çabası her şey demek değildir: İyi bellek her zaman iyi değildir, kesin anı her zaman sevgi dolu ya da saygılı değildir. Bellek erdemi bellekten daha fazla bir şeydir; sadakat kesinlikten daha fazla bir şeydir. Sadakat unutmanın değil, uçarı ya da çıkarcı değişkenliğin tersidir, inkârın, kalleşliğin, vefasızlığın tersidir. Yine de, sadakatsizliğin sonunda vardığı unutmaya sadakatin karşı durduğu doğrudur – tıpkı her erdemin tırmandığı yokuşa karşı durması gibi: Önce, hatırlanılan şeye ihanet edilir, sonra da ihanet edilen şey unutulur... Sadakatsizlik zafer kazandığında kendini or-

11 *A.g.e.*, s.141.

12 *Pensées*, 673-123 (éd. Lafuma).

13 M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, éd. De Mégare, 1987, s.118-119. Ayrıca bkz. Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*, s.602-603 éd. Villey-Saulnier, yeni baskı PUF, 1978 (özellikle Epicharme'ın hatırlatması).

tadan kaldırır, sadakat ise zafer kazandığında -bu zafer her zaman geçicidir- ortadan kalkmayı reddeder (demek istediğim, unutmaya ya da inkâra karşı mücadelenin sonsuz sürekliliğinden başka zafer tanımaz sadakat). *Ümitsiz* sadakat; der Jankélévitch,[14] bu konuda ona itiraz edecek değilim. "Sonuçta her şeyi istila eden unutmanın karşı konulmaz dalgası ile belleğin ümitsiz ama kesik kesik protestoları arasındaki mücadele eşit değildir; bağışlamayı savunanlar bize unutmayı tavsiye ederken öğütlenmesi hiç gerekmeyen şeyi öğütlemektedirler: Unutkanlar bununla kendileri ilgilenecektir, tek talepleri budur. Bizim merhametimizi ve minnettarlığımızı talep eden geçmiştir; çünkü geçmiş, şimdiki zamanın ve gelecek zamanın kendini savunduğu gibi tek başına savunmaz kendini..."[15] Belleğin görevi budur: Geçmişe merhamet ve minnet. Sadık olmanın zorlu görevi, talepkâr görevi, zaman aşımına uğramayan görevi budur!

Bu görevin elbette düzeyleri vardır. Jankélévitch, belirttiğim metinde, Nazi toplama kamplarını ve Yahudi halkının kurban edilişini düşünmektedir. Mutlak kurban: Mutlak görev. Çocukluğumuza heyecan katan şampiyon bisikletçilere ya da ilk aşklarımıza aynı sıfatla, ya da aynı derecede sadık olmak zorunda değiliz... Sadakat değerli olana ve -doğası gereği ölçülemez büyüklükler söz konusu olduğu için, bunu söylemek biraz zorsa da- değeriyle orantılı olarak yönelmelidir. Öncelikle ıstıraba sadakat, çıkarsız yiğitliğe, aşka... Bir kuşku düşüyor içime: Istırap bir değer midir peki? Kuşkusuz, kendi başına alındığında değildir, ya da yalnızca olumsuz olarak alınırsa da değildir: Istırap bir kötülüktür, bunu bir kurtuluş olarak gören yanılır. Ama ıstırap bir değer olmasa da, talep ettiği ya da hak ettiği aşk dolayısıyla ıstırap çeken her yaşamın değeri vardır: Istırap çekeni sevmek (Hıristiyanların evrensel insan sevgisi, Budistlerin şefkati, duygudaşlığı, Spinoza'cıların *commiseratio*'su...), güzel ya da büyük olanı sevmekten çok daha önemlidir ve değer, sevilmeyi hak etmekten başka bir şey değildir. Bu nedenledir ki, tüm sadakat -ister bir değere isterse de bir kişiye olsun-

14 *Les vertus et l'amour*, c.1, s.154 (Jankélévitch'e göre, "en üstün sadakat" budur).

15 V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, s.60.

aşka sadakattir ve aşk dolayısıyla sadakattir. Sadakat, sadık aşktır; sözcüğün genel kullanımı yanılmamaktadır ya da ancak aşk üzerinde yanılırsa (eğer yanlış kullanım sonucu yalnızca çiftler arasındaki ilişkiyle sınırlandırılırsa) yanılır. Elbette her aşk sadık değildir (bu nedenle sadakat aşka indirgenemez); ama her sadakat sevgi doludur, her zaman (kine sadık kalmak sadakat değil hınç ya da gözü dönmüşlüktür) ve bu nedenle sadakat iyilik ve sevgi doludur. Demek ki, sadakate -ve sadakatin değişik derecelerine- sadakat!

Özel alanlara gelince, bunlar saymakla bitmez. Yalnızca üçünü, çok hızlı olarak saymama izin verin: Düşünce, ahlâk ve eşler arası sadakat.

Düşünceye sadık kalınması yeterince açıktır. İnsan rastgele bir şeyi düşünemez, çünkü rastgele bir şeyi düşünmek düşünmek olmaz. Sofistler için pek uygun olan diyalektiğin kendisi, ancak kendi yasalarına, gerekliliklerine, üstlendiği ve aştığı çelişkiye sadık kalınırsa bir düşünce olur. "Diyalektik ile fikirlerin kırpışmasını birbirine karıştırmamak gerek," diyordu Sartre. Sadakat aşağı yukarı bunları ayıran şeydir; kendi başlangıcına ve öngürülemez kesinliğine tamamen sadık olan Hegel'in büyük *Mantık*'ında görülen budur. Bir düşüncenin, ancak onu oluşturan şey olan, unutmaya direnme çabasıyla, modaların ya da çıkarların sebatsızlığına, anın ya da iktidarın ayartmalarına direnme çabasıyla hiçlikten ya da gevezelikten kurtulduğu da daha genel olarak söylenebilir. Her düşünce, diye saptar Marcel Conche, "onu korumak için çaba göstermezsek sürekli olarak kaybolma riski taşır."[16] Bu demektir ki, sadakat olmadan düşünce olamaz: Düşünmek için, yalnızca anımsamak yetmez (bilincin ve tüm bilincin düşünce olmamasını da sağlamaz), anımsamayı *istemek* de gerekir. Sadakat bu istençtir, daha doğrusu bu istencin edimi ve erdemidir.

Sadakat, aynı zamanda, düşünüldüğü hatırlanan şeyi her zaman düşünme istencini de gerektirmez mi? Demek ki, yalnızca anımsama istenci değil, değişmeme istencidir de, öyle mi? Hem evet hem

16 M. Conche, *Orientation philosophique*, yeniden baskı PUF, 1990, s.106.

hayır. Evet; çünkü bir düşünceyi anımsamayı istemek, eğer bu düşünce yalnızca anı olarak, zihinsel ya da kavramsal bir biblo olarak değer taşıyacaksa boş bir çaba olur: Kendi fikirlerine sadık olmak, yalnızca bu fikirlere sahip olduğunu anımsamak değil, aynı zamanda onları canlı tutmayı da istemektir (yalnızca bu fikirlere sahip olunmuş olduğunu değil, *onlara şu an da sahip olunduğunu* anımsamayı istemektir). Ama yine de hayır; bütün gücümüzle bu düşünceleri korumak istemek, onları, gerektiğinde, tartışmanın, deneyin ya da düşünmenin sınavına tabi tutmayı reddetmek olur: Hakikatten çok kendi düşüncelerine sadık kalmak, düşünceye düşünce olarak sadakatsiz kalmak ve kendini, iyi nedenlerle de olsa, sofistiğe mahkûm etmek olur. Öncelikle hakikate sadakat! Sadakat bu noktada imandan ve fanatizmden *haydi haydi* ayrılır. Düşünceye sadık olmak fikir değiştirmeyi reddetmek (dogmatizm) değildir, ne fikirleri kendilerinden başka bir şeye (iman) tabi kılmaktır, ne de onları mutlak olarak kabul etmektir (fanatizm); düşünceye sadık kalmak, sağlam ve güçlü nedenler olmaksızın onları değiştirmeyi reddetmektir ve -her zaman incelenemeyeceğine göre- bir kez için açıkça ve sağlam olarak değerlendirilmiş olan şeyi, yeni bir sınamaya kadar doğru kabul etmektir. Demek ki, ne dogmatizm, ne de vefasızlık. Fikir değiştirme hakkı vardır; ama yalnızca bu bir görev olduğunda. Öncelikle hakikate sadakat, sonra da hakikatin anısına (*korunan* hakikatinkine) sadakat: Sadık düşünce, yani düşünce budur.

Bilimin buna aldırmadığını söylediğimde, doğru anlaşılmak isterim: Ne bilginlerin, ne de oluşum halindeki bilimin durumu budur. Ama sonuçları içinde ele alındığında bilim şimdiki zamanı yaşar ve attığı ilk adımları sürekli unutur. Felsefe ise, tersine, başlangıçtan itibaren, kendi ilk adımlarının peşinden gider. Hangi fizikçi Newton'u tekrar okur? Ama Aristoteles'i tekrar okumayan filozof var mıdır? Bilim ilerler ve unutur; felsefe derin düşüncelere dalar ve hatırlar. Felsefe, düşünceye aşırı bir sadakat değilse nedir ki?

Ahlâka geri dönelim. Sadakatle ilişkisinin olması onun özünü oluşturur. Yine de bu konuda Kant aynı fikirde değildi: Sadakat bir görevdir, diyordu Kant (örneğin dostlar arasında ya da eşler arasında), ama

görev sadakate indirgenemez. Ahlâk yasası, zamandışı olduğundan, her zaman için bizim önümüzdedir: Sadık olmak değil, itaat etmek söz konusudur. Zaten, neye sadakat? Eğer görevin buyurduğu şeye sadık olunacaksa bu gereksizdir (çünkü görev, sadakat olsun ya da olmasın, kendi kendini dayatır); eğer başka şeye sadık olunacaksa, bu önemsiz bir ayrıntıdır (çünkü mutlak olarak önem taşıyan tek şey görevdir). Görevin dayattığı sadakate gelince (verilen söze sadakat, evlilik sadakati...) Kant için bu, görevin özel bir halinden başka bir şey değildir ve göreve indirgenir. Sadakat ahlâk yasasına tabidir, yoksa ahlâk yasası sadakate değil.

Evet, eğer Kant'ın anladığı anlamda bir ahlâk yasası varsa: Evrensel, mutlak, zamandışı, koşulsuz... Dolayısıyla, mutlak olarak emreden, zamanı ya da mekânı gözönünde bulundurmayan pratik bir akıl varsa. Ama böyle bir akıl hakkında ne biliyoruz? Onunla herhangi bir deneyimimiz var mı? Bugün buna kim inanabilir? Eğer evrensel ve mutlak bir ahlâk yasası olsaydı, dolayısıyla ahlâkın nesnel bir temeli olsaydı Kant haklı olurdu. Ben böyle bir şey bilmiyorum ve gördüğüm kadarıyla yaşadığımız çağda kısmetimize düşen de budur. Durum buysa, ne adına erdemli olmalıyız? Sadakat adına: sadakate sadakat için! Bu, Alman aklına karşı Yahudi anlayışıdır, denebilir ve Alman aklını barbarlıktan kurtarabilecek tek şey budur. Ahlâkı akla tapınma üzerine kurmayı iddia etmek, başka deyişle, pratikte, çelişmezlik ilkesine saygıya dayandırmak ne büyük bir saflıktır, diye itiraz ediyordu Bergson Kant'a![17] Büyük mantıkçı olan Cavaillès de aynı şeyi söyleyecektir. Bir ahlâk akılcı olmalıdır, kuşkusuz, çünkü evrensel (her koşulda evrenselleştirilebilir) olmak zorundadır; ama hiçbir akıl buna yetmez: "Biraz güçlü bir eğilim karşısında, çelişmezlik ilkesi bir şey yapamaz, en parlak gerçeklikler bunun karşısında donuk kalır. Geometri asla kimseyi kurtarmış değildir."[18] *More geometrico* erdem yoktur. Barbarlık ne açıdan uygarlıktan daha az tutarlıdır ki? Cimriliğin cömertlikten

17 *Les deux sources de la morale et de la religion,* s.86-90, (s.1047-1050, Centenaire yayınları, yeniden baskı PUF, 1970)

18 "Education morale et laïcité", *Foi et vie*, no 2, Ocak 1928, s.8. Ayrıca bkz., benim makalem, "Jean Cavaillès ou l'héroisme de la raison. *Une éducation philosophique,* PUF, 1989, s.287-308.

daha az mantıklı olduğunu söyleyebilir miyiz? Öyle olsalar bile bu barbarlığa ya da cimriliğe karşı bir kanıt olabilir mi? Elbette, akıldan vazgeçecek değiliz: Tin o olmadan ayakta kalamaz. Yapılması gereken tek şey, doğruya sadakat olan aklı, yasaya ve aşka sadakat olan ahlâkla karıştırmamaktır. İkisi at başı gidebilir, elbette, benim tin diye adlandırdığım da budur. Ama akıl ile ahlâk yine de iki ayrı şeydir ve birbirlerine indirgenemezler. Ahlâk, başka deyişle, hakikat değildir, ama değerdir: Bilginin değil (en azından ahlâkın bilgisi ahlâkın değerini gösterebilecek durumda değildir), istencin konusudur. Zamandışı değil tarihseldir. Önümüzde değil, ardımızdadır. Ahlâkın temeli yoksa da, olamayacaksa da, sadakat bu temelin yerini tutan şeydir. Sadakatle, evrensel bir ahlâk yasasının zamandışılığına değil, bir değerin tarihselliğine, geçmişin içimizdeki her zaman özel varlığına tabi oluruz; bu geçmiş genel olarak insanlığın geçmişi de olabilir (kültür, uygarlık: Bizi barbarlıktan ayıran şey), özel olarak bizim ya da ana babalarımızın geçmişi de (Freud'un *üst-ben*'i, her bir kişinin eğitimi: Bizim ahlâkımızı başkalarının ahlâkından ayıran şey). Yasaya sadakat; ama yasayı tanrısal diye görerek değil insani diye görerek, (evrenselleştirilebilir olsa da, olması gerekse de) evrensel olarak değil tikel olarak sadakat, zamandışı olarak değil tarihsel olarak sadakat: Tarihe sadakat, uygarlığa ve Aydınlanmaya sadakat, insanın insanlığına sadakat! İnsanlığın kendini oluşturmasına, bizi biz yapan şeye ihanet etmemek önem taşır!

Ahlâk nezaketle başlar, demiştim;[19] sadakatle devam eder – doğasını değiştirerek. Önce herkesin yaptığı şey yapılır; sonra kendimize yapılması *gereken* dayatılır. Önce iyi davranışlara, nezaket kurallarına saygı gösterilir, sonra iyi eylemlere. Önce iyi gelenek göreneklere, sonra iyiliğin kendisine. Gösterilen sevgiye, aşka, hayranlık duyulan örneğe, ifade edilen güvene, isteğe, sabra, sabırsızlığa, yasaya sadakat... Anne sevgisi, aşkı, baba yasası. Ben bir şey uyduruyor değilim, çok şematize ediyorum. Ama herkesin bu konuda yeterince bilgisi vardır. Görev, yasak, vicdan azabı, iyi davranmış olmanın sağladığı tatmin, iyi

19 *Yukarıda*, bölüm I, s.15 ve devamı.

şey yapma istenci, ötekine saygı... Tüm bunlar, Spinoza'nın dediği gibi, "eğitime fazlasıyla bağlıdır."[20] Ama bu, onlardan muaf kalmak için bir neden değildir kuşkusuz! Bu ahlâktır yalnızca, kuşkusuz, ahlâk her şey değildir, ahlâk en önemli olan şey değildir (aşk ve hakikat daha çok önem taşır). Ama, bilge ya da ermiş değilsek, ahlâktan kim vazgeçebilir ki? Sadakatten nasıl vazgeçilebilir? Sadakat tüm ahlâkın temelidir: "Tüm değerlerin altüst edilmesi"nin tersidir; böyle bir altüst ediş sadakati de altüst etmelidir, ama bunu yapamaz, bu noktada da kendini yargılar. "Biz, tüm geçmiş ahlâkın *mirasçıları* olmak istiyoruz," diyordu Nietzsche, "kirlenmemiş, yeni ahlâklarla başlamak *değil kastettiğimiz*. Tüm eylemimiz, önceki biçimine isyan eden ahlâklılıktır."[21] Bu isyan ve bu miras da hâlâ sadakattir. İsyan etmek gerekli mi? Kime karşı? Sokrates'e karşı mı? Epiktetos'a karşı mı? İnciller'deki İsa'ya karşı mı? Montaigne'e karşı mı? Spinoza'ya karşı mı? Kim bunu yapabilir? Kim isteyebilir? Bunların her birinin özünde aynı değerlere sadık oldukları, ancak insanlığı inkâr ederek bunların inkâr edilebileceği nasıl görülmez? "Ben ortadan kaldırmaya değil tamamlamaya geldim..." Sadığın sözüdür bu – ve iman olmadan daha da güzeldir bu söz, iman olmadan daha da aciliyet taşır. Sadakat, Tanrı'ya değil, insana ve insan ruhuna (biyolojik olgu olarak insanlığa değil, kültürel değer olarak insanlığa) sadakat. Bu yüzyılın tüm barbarlıkları gelecek adına zincirlerinden boşandı (bin yıllık *Reich*, Stalinizmin güzel ya da güzel olması gereken yarınları...). Buna, ahlâki olarak, belli bir geçmişe sadakatten dolayı direnildiği fikrinden asla vazgeçmem. Barbar, sadakatsizdir. Güzel yarınlar bile ancak pek eski değerler adına arzulanabilir; Marx'ın görmüş olduğu ve Marksistlerin anlamaya başladıkları şey budur. Gelecek zamanın ahlâkı yoktur. Her ahlâk, her kültür gibi, geçmişten gelir. Ancak sadakatte ahlâk vardır.

---

20 *Ethique*, III, duygulanımların 27. Tanımının açıklaması (tersi belirtilmedikçe tüm bu kitapta Spinoza'yı Appuhn'un tercümesinden aktarmaktayım: *Œuvres complètes* (yeni baskı Garnier-Flammarion, 1964, 1965 ve 1966); kimi zaman küçük değişiklikler yaptığım oldu.

21 Nietzsche, *La volonté de puissance*, kitap III, § 498 (tercüme G. Bianquis, Gallimard, 1937, c.2, s.156).

Eşlerin durumu başka bir hikâyedir. Sadık ve sadık olmayan eşlerin varlığı fiili bir gerçektir; işin özü burada değildir ya da burada olmadığı artık anlaşılmıştır. En azından sadakatten, kısıtlayıcı anlamıyla, ötekinin bedeninin tekelci kullanımı, ya da karşılıklı olarak tekelci kullanımı anlaşılıyorsa... Niçin tek bir kişiyi severiz? Niçin tek bir kişiyi arzularız? Kendi fikirlerine sadık olmak (neyse ki!) tek bir fikre sahip olmak demek değildir; keza dostlukta sadakat de tek bir dostun olması demek değildir. Sadakat, bu alanlarda, tekelcilik değildir. Aşkta niçin başka türlü olsun? Ötekinden tekelci biçimde yararlanmayı ne adına ileri sürebiliriz? Bunun daha rahat ya da daha emin, yaşaması daha kolay, belki de sonuçta daha mutluluk verici olması mümkündür; hattâ aşk sürdükçe, bu tekelciliğin gönüllü olduğuna da inanıyorum. Ama bana kalırsa ne ahlâk ne de aşk ilkesel olarak bu tekelciliğe bağlıdır. Herkes kendi gücüne ya da zayıflıklarına göre kendi seçer. Herkes, daha doğrusu her çift: Hakikat tekelcilikten daha yüksek bir değerdir ve aşk bana kalırsa aşktan (*öteki* aşktan) çok yalandan ihanet görür. Kimileri tersini düşünür, belki benim de tersini düşündüğüm zamanlar olmuştur. İşin özü, bence, burada değildir. Öyle özgür çiftler vardır ki sadıktırlar; kendi tarzlarında (aşklarına sadık, sözlerine sadık, ortak özgürlüklerine sadık...). Ve öyle başka çiftler vardır ki, birbirlerine sözün dar anlamında sadıktırlar, her ikisinin de aslında öyle olmamayı tercih edecekleri hüzünlü bir biçimde sadıktırlar, her ikisi de sadık olmamayı tercih eder... Burada sorun oluşturan sadakatten çok kıskançlıktır, aşktan çok ıstıraptır. Bu benim konum değil. Sadakat merhamet değildir. Bunlar iki erdem midir? Kuşkusuz öyledir, ama tam olarak bunlar iki ayrı şeydir. Istırap vermemek bir şeydir; ihanet etmemek başka bir şey ve sadakat denen de budur.

İşin özü, bir çiftin çift olmasını sağlayanın ne olduğunu bilmektir. Yalnızca cinsel buluşmanın elbette buna yetmediği tekrarlanır. Ama yalnızca birlikte yaşamak da yetmez; kalıcı bile olsa yetmez. Çift sözcüğü, benim ele aldığım anlamda, hem aşkı hem de süreyi gerektirir. Dolayısıyla sadakati gerektirir, çünkü aşk ancak tutkuyu (bir çift oluşturmak için çok kısa, onu bozmak için tam yeterli!) bellek ve istenç

aracılığıyla sürdürme koşuluyla sürer. Evlilik kuşkusuz bu anlama gelir ve boşanma da bunu kesintiye uğratır. Dahası var. Boşandıktan sonra tekrar evlenmiş dostlarımdan biri, ilk kocasına bir şeyde sadık kaldığını söylemişti bana. "Demek istediğim," diye açıkladı, "birlikte yaşadığımız şeye, ortak tarihimize, aşkımıza sadık kaldım... Tüm bunları inkâr etmek istemiyorum." Hiçbir çift, ortak tarihlerine karşılıklı olarak gösterdikleri bu sadakat olmaksızın çok büyük olasılıkla sürdüremez; mutlu çiftlerin -birkaç mutlu çift vardır!- yaşlanırken pek pek heyecanlı, pek dokunaklı olmasını sağlayan, hattâ yolun başındaki âşıklardan daha heyecanlı olmalarını sağlayan -genellikle onlar henüz aşklarını düşlemektedir- bu güven ve minnet karışımı olmadan süremez. Bu sadakat bana değerli gelmektedir; ötekinden daha değerlidir ve çift için de çok önemlidir. Aşk sönse ya da çökse de -ki bu her zaman çok mümkündür- buna üzülmek boşunadır. Ama ister ayrılınsın ister birlikte yaşamaya devam edilsin, çift ancak karşılıklı olarak alınan ve verilen aşka, paylaşılan aşka ve bu aşkın gönüllü ve minnet dolu anısına gösterilen sadakatle çift olarak kalacaktır. Sadakat, sadık aşktır, demiştim ve çift de böyledir, ister "modern" olsun ister "özgür". Sadakat, gerçekleşmiş olan şeyin süren aşkıdır, aşkın aşkıdır, söz konusu durumda, geçmiş aşkın şimdiki (ve gönüllü, gönüllü olarak sürdürülen) aşkıdır. Sadakat sadık aşktır ve öncelikle aşka sadıktır.

Hep seni seveceğime ve başka kimseyi sevmeyeceğime nasıl yemin edebilirim? Kim kendi duyguları için yemin edebilir? Artık aşk yoksa, aşkın hayalini, yükümlülüklerini ya da taleplerini sürdürmek neye yarar? Ama bu, olmuş olan şeyi inkâr etmenin ya da kabul etmemenin bir gerekçesi olamaz. Şimdiki zamanı sevmek için geçmişe ihanet etmek zorunda mıyız? Sana yemin ederim; seni her zaman seveceğime değil, ama yaşadığımız bu aşka her zaman sadık kalacağıma...

Sadakatsiz aşk, *özgür* aşk demek değildir: Unutkan aşktır, dönme aşktır, sevdiğini unutan ya da sevdiğinden tiksinen aşktır, dolayısıyla kendini unutan ya da kendinden tiksinen aşktır. Bunun hâlâ aşk olduğu söylenebilir mi?

Beni, bunu arzuladığın sürece sev; ama *bizi unutma.*

3
Basiret

Basiret, temel erdem; modern düşünürlerin eleştirisi; Antik düşünürlerin döneminde basiret *(phronésis, prudentia)*; basiretin güncelliği; basiret ve zaman: Geleceği gözönünde bulundurur, hesaba katar ama sadece bugünde yaşar; basiret ve ahlâk.

Nezaket erdemlerin kökenidir; sadakat, ilkesi; basiret* ise koşulu. Basiretin kendisi bir erdem midir? Geleneksel düşünce bu soruya 'evet' cevabını verir. Öncelikle açıklanması gereken de budur.

Basiret, Antik çağın ve Ortaçağ'ın dört temel erdeminden biridir.[1] O, belki de en fazla unutulan erdemdir. Modern düşünürlerin görüşüne göre ahlâktan çok psikolojiden, görevden çok hesaptan kaynaklanır. Kant basireti bir erdem olarak görmüyordu: Aydınlanmış ya da becerikli benlik sevgisidir bu, diye açıklıyordu; kuşkusuz mahkûm

(*) Prudence kavramını basiret olarak karşılamak yerine, kelimenin felsefi anlamını basiretle vermeyi daha uygun bulduk, ama okur onun bu anlamını da aklında tutmalı - ç.n.

1 Yiğitlik (ya da ruh gücü), ölçülülük ve adaletle birlikte. Bu sınıflandırmanın (basiretin Fransızca'da kimi zaman *bilgelik* olarak adlandırıldığı) İÖ VI. yüzyıla kadar uzandığı söylenebilir. Yaklaşık olarak Platon'da bulunur (bkz. Örneğin *Devlet*, IV, 427 *e* ve *Yasa*, I, 631 *c*), Stoacılıkta da klasikleşecektir (bkz. Örneğin Diogène Laërce, VII, 126), sonra daha ilerde (özelikle Ciceron tarafından aktarılarak) Hıristiyan düşüncesinde, özellikle Aziz Ambroise, Aziz Augustinus ve Aquino'lu Thomas'ta görülür. Bu konuda bkz. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963, s.35-36; G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, PUF, 1970, s.72-86 ve Aziz Thomas, *Somme théologique*, I a II ae, soru 61 (s.371 ve devamı cilt 2, édit. du Cerf, 1984, yeni baskı 1993). Ayrıca bkz. Alain, 19 Ocak 1935 tarihli konuşma ("Dört Erdem", Bibl. de la Pléiade, *Propos*, I, s.1245-1247), ayrıca güzel bir erdem tanımı, *Définitions, Les arts et les dieux* içinde, Bibl. de la Pléiade, s.1098).

edilmesi gerekmez, ama ahlâki değeri yoktur ve şartlı olmak dışında bir buyruğu yoktur.[2] Sağlığa dikkat etmek basirettir, ama bunu bir değer olarak görebilir miyiz? Basiret, ahlâki olamayacak kadar lehte bir durumdur; görev ise basiretli olamayacak kadar mutlaktır. Yine de Kant'm burada en modern, ya da en doğru olduğu kesin değildir. Çünkü yine aynı Kant doğruculuğun mutlak bir görev olduğu sonucuna varıyordu, her koşulda (hattâ -onun verdiği örnek budur- katiller peşine düştükleri dostunuzun sizin evinize sığınıp sığınmadığını sorduklarında bile) ve sonuçları ne olursa olsun mutlak: Görevi ihmal etmektense basireti elden bırakmak yeğdir, bir masumu ya da kendini kurtarmak için bile olsa![3] Bu bence bizim kabul edemeyeceğimiz bir şeydir, çünkü kendi yaşamımızı, dostlarımızı ya da hemcinslerimizi feda edecek kadar bir mutlağa inanmayız. Böyle bir inanç etiği, Max Weber'in diyeceği gibi, bizi daha ziyade korkutur: Basit bir deyişle, insanlığın, sağduyunun, yumuşaklığın, merhametin zararınaysa eğer, mutlak ilkeler neye yarar? Artık ahlâktan sakınmayı da öğrendik; hattâ kendini ne kadar çok mutlak sanıyorsa o denli çok sakınıyoruz ondan. İnanç etiğine karşı, Max Weber'in sorumluluk etiği diye adlandırdığı şeyi tercih ediyoruz; sorumluluk etiği, ilkelerden vazgeçmeksizin (bunu nasıl yapacaktır?), eylemin öngörülebilir sonuçlarıyla da ilgilenir.[4] İyi niyet felaketlere varabilir; dürtülerin saflığı, açıkça ortada da olsa, kötülüğü engellemeye asla yetmemiştir. Dolayısıyla bunlarla yetinmek suçluluk olur: Sorumluluk etiği yalnızca niyetlerimize ya da ilkelerimizin hesabını vermemizi değil, aynı zamanda, öngörebildiğimiz ölçüde, edimlerimizin sonuçlarına da hesabını vermemizi gerektirir. Bu bir basiret etiğidir ve geçerli olan tek etik budur. Gestapo'ya bir Yahudi'yi ya

2 Örneğin bkz. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, s.87 tercüme Delbos-Philonenko (Vrin, 1980), *Critique de la raison pratique*, I, Bölüm I, şerh 2, s.37 tercüme Picavet (PUF, 1971), *La religion dans les limites de la simple raison*, II, s.82-83 tercüme Gibelin (Vrin, 1972) ve *Doctrine de la vertu*, s.101 ve 132 tercüme Philonenko (Vrin, 1968). Ayrıca bkz. P. Aubenque, "Kant'ta Basiret", *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, s.156-182.

3 Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, s.67-73 tercüme Guillermit (Vrin, 1980).

4 Bkz. Max Weber, *Le savant et le politique*, Fransızca tercümesi, yeniden baskı "10-18", 1963, s.172 ve devamı.

da direnişçiyi teslim etmektense yalan söylemek yeğdir. Ne adına? Basiret adına; bu, insan için, insan tarafından, *daha iyi* olanın tam olarak belirlenmesidir.. Bu, uygulamalı ahlâktır, uygulanmayan bir ahlâk ne işe yarar ki? Basiret yoksa, diğer erdemler, cehennemin kendi iyi niyetleriyle döşedikleri kaldırım taşları olurlar.

Antik düşünürlerden söz ediyordum. Çünkü basiret sözcüğü muğlaklıklara konu olamayacak kadar tarih yüklüdür ve zaten çağdaş ahlâkın söz dağarcığından neredeyse kaybolmuştur. Ama bu durum, artık basirete ihtiyacımız olmadığı anlamına gelmez.

Daha yakından bakalım. Yunanların ve özellikle de Aristoteles'in ve Stoacıların *phronèsis*'ini Latinlerin *prudentia* diye tercüme ettikleri bilinmektedir. Nedir söz konusu edilen? *Aklı başındalıkla ilgili [entelektüel]* bir erdem, diye açıklıyordu Aristoteles, doğruyla, bilgiyle, akılla ilişkili olduğu için: Basiret, insan için (kendinde insan değil, mevcut haliyle dünyadaki insan; genel olarak insan değil, şu ya da bu durumdaki insan için) iyi ya da kötü olan şey hakkında düzgün karar verebilmeyi ve bunun sonucunda uygun şekilde davranmayı sağlayan huydur.[5] Sağduyu diye de adlandırılabilecek olan, ama iyi bir istencin hizmetindeki şey budur. Ya da zekâ diyebiliriz, ama erdemli olmalıdır. Bu nedenle basiret tüm diğer erdemlerin koşuludur: Basiret olmadan hiçbiri ne yapmak gerektiğini bilemez, hedeflediği amaca (iyilik) nasıl erişeceğini de bilemez. Aziz Thomas, dört temel erdemden biri olan basiretin diğer üçünü yönlendirmesi gerektiğini gayet iyi göstermişti:[6] Ölçülülük, yiğitlik ve adalet, basiret olmadan, ne yapmak gerektiğini, nasıl yapmak gerektiğini bilemez; kör ya da belirsiz erdemler olur bunlar (adil kişi adaleti sever ama bunu pratikte nasıl gerçekleştireceğini bilemez, yiğit kişi yiğitliğiyle ne yapacağını bilemez, vs.); basiret de bu diğer erdemler olmadan bir işe yaramaz ya da ancak bir yetenek olur.

---

5 Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 *a-b*. Ayrıca bkz. Pierre Aubenque'in olağanüstü eseri, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

6 Aquino'lu Saint Thomas, *Somme Théologique*, I a II ae, soru 57, madde 5 ve soru 61, madde 2. Ayrıca bkz. II a II ae, soru 47-56 (özellikle soru 47, madde 5-8). Ayrıca bkz. E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, Vrin, 1974, s.266 ve devamı.

Basirette mütevazı ya da araçsal bir şey vardır: Kendine ait olmayan amaçların hizmetine koşulur ve ancak araçlarını seçerken kendisiyle ilgilenir.[7] Onu yeri doldurulmaz yapan da budur: Hiçbir eylem, hiçbir erdem -tabii ki *edim halindeki* hiçbir erdem- bundan vazgeçemez.[8] Basiret hüküm sürmez (hükümranlık için adalet tercih edilir, aşk tercih edilir), ama yönetir. İmdi, yönetimsiz bir hükümranlık ne olur? Adil olmak için adaleti sevmek yetmez, barışçı olmak için de barışı sevmek yetmez: İyi düşünüp taşınmak, iyi karar vermek, iyi eylemde bulunmak gerekir. Basiret buna karar verir, yiğitlik de bunu sağlar.

Stoacılar basireti bir bilim olarak görüyorlardı ("yapılacak ve yapılmayacak şeyler bilimi" diyorlardı);[9] Aristoteles ise buna haklı olarak karşı çıkmıştı, çünkü ancak zorunlu olan şeyde bilim vardır ve olumsal olan şeyde basiret.[10] Basiret, belirsizliği, riski, tesadüfü, meçhulu varsayar. Bir Tanrı'nın basirete ihtiyacı olmazdı; ama bir insan bundan nasıl vazgeçebilir? Basiret bir bilim değildir; o, bilimin eksik olduğu yerde onun yerini tutan şeydir. Ancak tercih durumuyla karşı karşıya kalındığında düşünüp taşınılır, başka deyişle, hiçbir kanıtlamanın olası ya da yeterli olmadığı yerde: Ancak o zaman, yalnızca doğru

---

7 Gerçekten de amaçları değil araçları tartışıyoruz: *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 112*b*, 11-19. Ayrıca bkz. Aziz Thomas, *Somme théologique*, I a II ae, soru 57, madde 5: "İyi davranmak için yalnızca bir şey yapmak yetmez bunu gerektiği gibi yapmak da gerekir, yani kuralları iyice belirlenmiş bir tercihe göre hareket etmeli, yoksa yalnızca itki ya da tutkuyla değil. Ama, tercih, bir amacı hedefleyen araçlara yönelik olduğundan, onun akla yatkınlığı iki şey gerektirir: Bağlı bulunulan amaç ve bu amaca uygun araçlar. (...) Bu nedenle, tutulacak araçlar konusunda düzgün davranmak için aklı yeterince mükemmel kılacak entelektüel bir erdemin de olması gerekir. Bu erdem basirettir" (s.352, cilt 2, édit. du Cerf).

8 Aristoteles, *a.g.e.*, VI, 13, 1144 *a* 6-9: "Erdem, amacı akla yatkın kılar, basiret ise bu amaca ulaşmanın araçlarını." (tercüme Tricot, Vrin, 1979, s.308). Ayrıca bkz. X, 8, 1178 *a* 18 (s.516): "Erdemlerin akla yatkınlığı basirete bağlıdır."

9 Bkz. Örneğin Stobée'nin tanıklığı, *Ecl.*, II, 59, 4, *Stoïcorum veterum fragmenta* içinde, III, 262 (aktaran P. Aubenque, *a.g.e.*, s.33 ve dipnot 1). Ayrıca bkz. P. Aubenque'in Stoacılarda "phronèsis" üzerine tebliği, *Actes du VIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, s.291-292.

10 *Ethique à Nicomaque*, VI, 5 (özellikle s.285 Tricot tercümesi). Bizim modern bilimlerimiz, örneğin olasılık hesabı biçiminde, rastlantıya saldırdıklarında, burada zorunluluğu ararlar. Oysa zorunluluk (Aristoteles yine haklıdır) ancak büyük rakamlar düzeyinde geçerlidir, her tercih ve her eylem tekil olanla karşı karşıya gelmek zorunda olduğunda geçerlidir.

amacı değil bu amaca götüren doğru araçları da istemek gerekir! İyi bir baba olmak için kendi çocuklarını sevmek yetmez, onların iyiliklerini istemek de yetmez. Sevmek, derdi Coluche, zeki olmayı bir kenara bırakamaz. Yunanlar bunu biliyordu, belki de bizden daha iyi. *Phronèsis* bir tür pratik bilgeliktir: Eylem bilgeliği, eylem için bilgelik, eylemde bilgelik. Yine de bilgeliğin (gerçek bilgelik: *sophia*) yerini tutmaz, çünkü iyi yaşamak için iyi davranmak yetmez, mutlu olmak için de erdemli olmak yetmez. Aristoteles bu konuda, neredeyse tüm Antik düşünürlere karşı haklıdır:[11] Mutluluk, erdemli olmaya yetmediği gibi erdem de mutlu olmaya yetmez. Yine de basiretli olmak hem erdem hem de mutluluk için gereklidir, hattâ bilgelik bile bundan vazgeçemez. Basiretsiz bilgelik, delinin bilgeliği olur ve buna da bilgelik denmez.

Belki de işin özünü Epikuros söylemektedir: Hangi arzuların, hangi araçlarla karşılanmasının uygun olduğunu seçen ("avantajların ve dezavantajların karşılaştırılması ve sınanması" yoluyla)[12] basiret, "felsefeden bile daha değerlidir" ve "tüm diğer erdemler ondan kaynaklanır."[13] Hakikate uygun nasıl yaşanacağı bilinmiyorsa hakikatin ne önemi vardır? Adil davranamıyorsak adaletin ne önemi vardır? Adaletin hiçbir şey getirmesi gerekmiyorsa adaleti niçin isteriz? Basiret, (nezakette olduğu gibi yalnızca görünüşte değil) aynı zamanda bir keyif alma sanatı olabilen, gerçek bir muaşeret kuralı gibidir: Zevkler daha büyük bir sıkıntıya yol açacaklarsa çok sayıda zevki reddettiğimiz olur, ya da daha beter ıstıraplardan uzak tutacaksa, daha canlı ya da daha kalıcı bir zevk elde etmeyi sağlayacaksa herhangi bir ıstırabı aradığımız da olur, diye açıklar Epikuros.[14] Örneğin dişçiye ya da işe her zaman zevk için gitmeyiz, ama çoğu zaman (bir acının uzak tutulması ya da ortadan kaldırılmasıyla) farklılaşmış ya da dolaylı bir zevk için gideriz; basiret bunu öngörür ya da hesaplar. Her zaman için geçici erdem ve kimi zaman için de geçicileştirici. Çünkü basiret, gelecekle yüz

11 Bkz. P. Aubenque, *a.g.e.*, s.78.

12 Epikuros, *Lettre à Ménécée*, 130 (tercüme M. Conche).

13 *A.g.e.*, 132. Ayrıca bkz. *Maximes capitales* V-X ve *Sentence vaticane* 71.

14 *Lettre à Ménécée*,129.

yüze gelmek bize bağlı oldukça, geleceği dikkate alır (bu nedenle, ümitten değil, istençten kaynaklanır). Demek ki, her erdem gibi, şimdiki zaman erdemi, ama öngörülü ya da önceleyen erdem. Basiretli insan dikkatlidir, yalnızca olup bitene değil, olabilecek olana da dikkatlidir: Dikkatlidir ve dikkat eder. *Prudentia,* diye belirtiyordu Cicero, *providere*'den gelir,[15] anlamı hem *öngörmek* hem de *sağlamak, donatmak*'tır. Sürenin, belirsiz geleceğin, uygun anm (Yunanların *kairos*'u) erdemi, sabır ve önceleme erdemi. İnsan ânın içinde yaşayamaz. Zevke giden yol her zaman en kısa yol değildir. Gerçek, kendi yasasını, engellerini, dolambaçlarını dayatır. Basiret, bunu dikkate almanın sanatıdır: Bilinçli ve akla yatkın arzudur. Romantikler müşkülpesenttir, onlar kendi düşlerini tercih ederler. Eylem adamları ise, tersine, olanaksızı ya da istisnai olanı gerçekleştirmek için bile olsa başka yol olmadığını bilirler. Basiret, eylemi itkiden, kahramanlığı gözükaralıktan ayıran şeydir. Özünde, Freud'un gerçeklik ilkesi diye adlandırdığı şeydir; ya da, en azından, bu ilkeye denk düşen erdemdir: Mümkün olduğunca çok zevk almak, mümkün olduğunca az acı çekmek, ama gerçeğin kısıtlamalarını ve belirsizliklerini de dikkate almak, başka deyişle (burada Aristoteles'in entelektüel erdemi tekrar karşımıza çıkar) *zekice davranmak*. Basiret, insanda, hayvanlardaki içgüdünün yerini tutar – ve, diyordu Ciceron, tanrılardaki inayetin, koruyuculuğun yerini tutar.[16]

Antik düşünürlerin *basiret*'i (*phronèsis, prudentia*) basit anlamıyla tehlikelerden uzak durmanın ötesine gider, bizim kullanımımızda ise aşağı yukarı buna indirgenir. İkisi yine de birbirine bağlıdır ve Aristoteles'in ya da Epikuros'un gözünde, gerçekten de biri diğerinden kaynaklanır. Basiret, seçilmesi gereken şey ile sakınılması gereken şeyi belirler. Tehlike de çoğu zaman bu sonuncu kategorinin parçasıdır: Terimin modern anlamıyla basiret bu kategoriden kaynaklanır (tedbir olarak basiret). Yine de, atılmayı bilmek gereken riskler vardır, göğüs germek gereken tehlikeler vardır: Antik anlamıyla basiret buradan

15 *Des lois,* XXIII (s.149 tercüme Appuhn, yeni baskı G.-F., 1965).

16 Bkz. Ciceron, *République,* VI, 1, *DE la nature des dieux,* II, 22, 58 ve *Des lois,* I, 23. Ayrıca bkz. P. Aubenque, *a.g.e.,* s.95.

kaynaklanır ("risk ve karar erdemi" olarak basiret).[17] Birincisi ikinciyi ortadan kaldırmak bir yana ona bağlıdır. Basiret ne korkaklıktır ne de alçaklık. Yiğitlik olmadan basiret ancak ödleklik olur; cesaret de basiret olmadan ancak ataklık ya da çılgınlık olur.

Ayrıca, dar ve modern anlamında bile olsa, basiretin erdemin şartı olmaya devam ettiği gözlemlenecektir. Yalnızca yaşayanlar erdemlidir ya da erdemli olabilir (ölüler, olsa olsa, geçmişte erdemli olmuş olabilirler); yalnızca basiretliler canlıdır ya da canlı kalır. Mutlak basiretsizlik, her zaman için, çok kısa süre içinde ölümcül olur. Erdemden geriye ne kalır? Ve nasıl erdem olabilir? Nezaket konusunda, çocuğun başlangıçta kötü olan şey (hata) ile kötülük veren şey (acı, tehlike) arasında ayrım yapmadığını belirtmiştim. Aynı şekilde, ahlâkı da basiretten ayıramaz, zaten ahlâk da basiret de esas olarak ve uzun süre boyunca anne babanın sözüne ve iktidarına tabidir. Ama bizler büyüdük (anne babamızın, sonra da kendimizin basireti sayesinde): Bu ayrım şimdi bize kendini dayatıyor, artık ahlâk ve basiret farklılaşarak kendilerini oluştururlar. Bunları mutlak olarak karıştırmak bir hata olur; ama her zaman karşı karşıya getirmek de bir diğer hata olur. Basiret öğüt verir, diye belirtiyordu Kant, ahlâk buyurur.[18] Her ikisine de ihtiyacımız var, birbirine bağlı olarak. Basiret, ancak saygın bir amacın hizmetinde erdemli olabilir (diğer türlü ustalık, beceriklilik olur); tıpkı bu amacın da ancak uygun araçları hizmetine almışsa tamamen erdemli olması gibi (diğer türlü ancak iyi bir duygu olur). Bu nedenle, diyordu Aristoteles, "aklı başındalıktan [basiretten] bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız aklı başında [basiretli] olmak olanaksızdır."[19] Basiret erdem için yeterli değildir (çünkü ancak araçlar üzerinde karara varır, erdem ise amaçların dikkate alınmasına da bağlıdır), ama hiçbir erdem bundan vazgeçemez. Basiretsiz otomobil sürücüsü yalnızca tehlikeli değildir; aynı zamanda -ötekinin yaşamına önem vermemesiyle- ahlâki olarak da mahkûm edilebilirdir.

17 P. Aubenque, *a.g.e.*, s.137.

18 *Critique de la raison pratique*, Analytique, bölüm I, s.37 Picavet tercümesi.

19 *Ethique à Nicomaque*, VI, 13, 1144 *b* 31 (tercüme Tricot, s.313).

Tersine, yalnızca *safer sex*'e önem veren kişi, yalnızca basiretli bir cinselliğe önem veren kişi (kendisi zaten hastayken ötekinin sağlığına gösterdiği dikkatle) ahlâklı sayılabilir mi? Rıza gösteren yetişkinler arasında cinselliğin en özgürü bir hata değildir. Ama basiretsizlik bir hatadır. AIDS'in var olduğu bu dönemde, kendi başına asla mahkûm edilebilir olmayan davranışlar, verdikleri zevk nedeniyle değil -ki bunlar masumdur-, ötekine verdikleri ya da verebilecekleri risk nedeniyle mahkûm edilebilir olabilir. Basiretsiz cinsellik erdemsiz cinselliktir ya da erdemin, her koşulda yetersiz olduğu, eksik olduğu bir cinselliktir. Bu durum, tüm alanlarda karşımıza çıkabilir. Çocukları karşısında basiretsiz baba onları sevebilir ve mutluluklarını isteyebilir. Yine de onun babalık erdeminde ve kuşkusuz sevgisinde eksik bir şey var demektir. Önleyebileceği bir dram meydana geldiğinde, mutlak anlamda kendisi sorumlu olmasa da, tamamen masum da olmadığını gayet iyi bilir. Öncelikle zarar vermemek. Öncelikle korumak. Basiret budur; bu olmadan her erdem güçsüz ya da zararlı olur.

Basiretin riski engellemediğini, tehlikeyi her zaman uzak tutmadığını daha önce belirttim. Dağcıya ya da denizciye bakın: Basiret onların mesleklerinin parçasıdır. Hangi risk? Hangi tehlike? Hangi sınırlar içerisinde? Hangi amaçla? Zevk ilkesi bunu düzenler ve zevk ya da sevgi diye adlandırılan şey de budur. Nasıl? Hangi araçlarla? Hangi önlemlerle? Gerçeklik ilkesi buna karar verir ve *-yeğ tutulana* karar verdiğinde- basiret diye adlandırılan budur.

"Basiret," diyordu Aziz Augustinus, "kavrayış ve öngörüyle seçen sevgidir."[20] Ama neyi seçer? Kuşkusuz nesnesini/hedefini değil, bunu sağlayan arzudur; basiret, buna erişmenin ya da bunu korumanın yollarını seçer. Annelerin ve âşıkların kavrayış ve öngörüsü: Çılgın aşkın bilgeliği. Onlar gerekeni yaparlar, gerektiği gibi, en azından böyle

20 Aktaran J.-L. Bruguès OP, *Dictionnaire de la morale catholique*, éd. CLD, Chambray-lès-Tours, 1991, "Basiret" maddesi (s.346). Yazar referans belirtmez. *De moribus catholicae Ecclesiae*, II, 1, § XV-25'in yaklaşık bir çevirisi söz konusu olablir: "*Prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens*" ("basiret, yararlı olanı zararlı olandan, öngörü ve kavrayışla ayıran sevgidir", tercüme B. Roland-Gosselin, Desclée, 1936, s.62-63).

değerlendirdikleri şeyi yaparlar (kim ki entelektüel erdemden söz eder, hata riskinden de söz etmiş demektir) ve insanlık -onlarınki, bizimki- bu kaygıdan doğmuştur. Sevgi onlara rehberlik eder; basiret onları aydınlatır.

Keşke insanlığı da aydınlatsa! Basiretin, geleceği hesaba kattığını gördük: Çünkü bunu unutmak tehlikeli ve ahlâksızca olur. Basiret, şu paradoksal *gelecek zaman belleği*'dir, daha doğrusu (madem ki bellek, bellek olarak, bir erdem değildir), şu paradoksal ve zorunlu şey olan *geleceğe sadakat*'tir. Anne babalar bunu bilir, çocuklarının geleceğini korumak isterler -geleceği onların yerine kurmak için değil, onların kendi kendilerine bu geleceği kurma hakkını onlara bırakmak ve eğer mümkünse bunun araçlarını onlara vermek için. İnsanlık da, eğer gelecekteki bir insanlığın haklarını ve şanslarını korumak istiyorsa bunu anlamak zorundadır.[21] Daha fazla yapabilmek, daha fazla sorumluluk: Yalnızca bizim ya da çocuklarımızın varlığını tehlikeye atmakla kalmayan, (teknik ilerlemeler ve bunların korkutucu erimleri nedeniyle) tüm insanlığın, hem de yüzyıllar boyunca varlığını tehlikeye atan bizim sorumluluğumuz asla bu kadar ağır olmamıştı... Örneğin ekoloji basiretten kaynaklanır ve bunun için de ahlâkı ilgilendirir. Basiretin aşıldığına, geride kaldığına inanmak yanılgıdır: Erdemlerimiz içinde en

21 Bkz. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Fransızca tercümesi, Editions du Cerf, 1990. Ayrıca bkz. J.-M. Besnier, *L'Humanité déchiré*, Descartes & Cie, 1993, s.111-121. Bu arada belirtelim ki J.-M. Besnier, bu noktada beni Hans Jonas'la karşı karşıya getirirken elbette haksızdır (s.111). Ancak şimdiki zamanda etik vardır, bu, her etiğin, basiretin de gerektirdiği gibi, gelecek kaygısı taşımasını engellemez -özellikle günümüzde, tekniklerimizin eşi benzeri görülmemiş gücü nedeniyle, gelecek kuşakların geleceği de bu kaygıya dahildir. Yalnızca yaşayanların ödevleri olabilir; ama onların henüz doğmamış olanlara karşı da ödevleri vardır ve Jonas'ın kitabının gösterdiği de budur: Henüz doğmamış olanlar karşısında, gelecekteki insanlık karşısında, onların varlığını suçluluk duymadan tehlikeye atamayız. Ben, kendi payıma, gelecekle tüm ilişkiden muaf kalmamız gerektiğini, hattâ kalabileceğimizi asla düşünmedim. Hattâ tersini gayet sık ve gayet açık olarak yazdım (örneğin bkz. *Le mythe d'Icare*, s.149-150; *Vivre*, s.214-224; *Une éducation philosophique*, s.350-352: *L'amour la solitude*, s.26; *Valeur et vérité*, s.145-146 ve 158-160...). Ümidin ayartıcılığı ve ütopyaların tehlikeleri olarak göstermek istediğim şey, geleceği ancak *bize bağlı olduğu ölçüde* içeren gelecekle ilişkinin politik ve ahlâki sorumluluk taşıyabileceğidir: Dolayısıyla, bir ümit ilişkisi değil bir istenç ilişkisi olduğu ölçüde bu sorumluluğu taşıyabilir. Basiret budur: Geleceği -elden geldiğince kendi geleceğini ve olması gerektiği gibi de başkalarının geleceğini- hazırlamanın ya da korumanın (her istenç gibi) güncel istenci.

moderni basirettir, daha doğrusu modernitenin en fazla gerek kıldığı erdemdir.

Uygulamalı ahlâk, demiştim; hem de terimin iki anlamında: Basiret, soyut ya da teorik bir ahlâkın karşıtıdır, ama aynı zamanda ihmalci, umursamaz bir ahlâkın da karşıtıdır. Bu sonuncu nosyonun çelişik olması, basiretin ne kadar gerekli olduğunu belirtir; hattâ (coşkusu nedeniyle her zaman basiretsiz olan) fanatizmin ahlâkını ve kendini korumak için de gereklidir. İyilik adına ne çok dehşet işlendi? Erdem adına ne çok cinayet işlendi? Bu, hemen hemen her zaman hoşgörüye karşı işlenen günahtı, ama aynı zamanda, çoğu zaman, basirete karşı işlenmiş günahtı. İyiliğin körleştirdiği bu Savonarol'lardan uzak duralım! Bireyleri dikkate almayacak kadar ilkelere sıkı sıkıya bağlı, sonuçlardan kaygı duymayacak kadar niyetlerinden emin olanlardan uzak duralım...

Basiretsiz ahlâk, nafile ya da tehlikeli ahlâktır. "*Caute*" diyordu Spinoza: "Sakın kendini!"[22] Basiretin özdeyişi budur; sınırlarını ya da belirsizliklerini gözardı ettiğinde ahlâktan da sakınmak gerekir. İyi niyet bir garanti değildir, vicdan iyiliği de bir özür değildir. Kısacası, ahlâk erdem için yeterli değildir: Aynı zamanda zekâ ve aydınlık bilinç de gerekir. Mizahın hatırlattığı ve basiretin öngördüğü şey işte budur.

Yalnızca ahlâkı dinlemek basiretsizliktir ve basiretsiz olmak ahlâksızlıktır.

22 Mührünün üzerinde bu slogan yazılıydı.

4

Ilımlılık (İtidal)

Zevk; haz alma sanatı ve özgürlük olarak ılımlılık; Epicure ve Montaigne'in ılımlılık anlayışı; ılımlılık hijyene (sağlığa) indirgenmez; ılımlılığın zorluğu: Güç yani bir erdem olarak ılımlılık.

Haz almamak, ya da mümkün olduğunca az haz almak değildir bu. Böyle olsaydı erdem değil üzüntü olurdu, ılımlılık değil çilecilik olurdu, ölçülülük değil güçsüzlük olurdu. Buna karşın, Spinoza'nın şu güzelim şerhini ne kadar aktarsak az olur. Yazdıklarının arasında belki en Epikuroscusudur ama işin özünü gayet iyi ifade etmektedir: "Şüphesiz yalnız vahşi ve gamlı bir boş-inanç haz duymayı yasak eder. Melankoliden kaçmanın, açlığını ya da suçsuzluğunu gidermekten ne farkı var? İşte benim kuralım, benim sanım budur. Hiçbir tanrısal güç, bir haset dolu birinden başka hiç kimse, benim güçsüzlüğümden ve ıstırabımdan haz duymaz; ondan başka hiç kimse gözyaşlarımızı, hıçkırıklarımızı, korkumuzu ve içimizdeki başka güçsüzlük belirtilerini erdem yerine alamaz; tersine,duygulanmış olduğumuz sevinç ne kadar büyükse, yükseldiğimiz yetkinlik derecesi ne kadar yüksekse, tanrısal doğaya katılmamız da o kadar zorunludur. Öyle ise gücü yettiği kadar her şeyi kullanmak ve her şeyden haz duymak (tiksinti derecesine kadar gitmemek şartıyla ki, bu artık haz almak demek değildir) bilge bir kimsenin şanıdır."[1]

---

1 Spinoza, *Ethique*, IV, önerme 45, şerh (tercüme Appuhn).

Ilımlılık tümüyle bu parantezde gizlidir. Ilımlılık, tiksintinin ya da buna yol açan şeyin tersidir: Daha az haz almak değil, daha iyi haz almak söz konusudur. Tensel arzularda ölçülü olmak olan ılımlılık, daha katışıksız ya da daha eksiksiz bir hazzın da teminatıdır. Aydınlanmış, hakim olunan, eğitilmiş bir tattır. Spinoza, aynı şerhte, şöyle devam ediyordu: "Kendi kendinin tamiri, kuvvetlerinin yenilenmesi için, ölçülü nitelikte alınan hoş gıdaları yemek ve içkileri içmek, aynı şekilde, güzel kokular ve yeşil bitkilerin lâtif süslerinden, bedeni hamlıktan çıkaran ve işleten oyunlardan, her biri başkasına hiçbir zarar vermeden kullanılabilen bu gibi daha birçok şeylerden faydalanmak bilge bir insanın şanıdır diyorum."[2] Ilımlılık, zevklerimizin kölesi olmak yerine, onların hakimi olmamızı sağlayan bu ölçülülüktür. Özgür bir hazdır ve yalnızca daha iyi haz verir: Çünkü kendi özgürlüğünden de haz alır. Vazgeçilebildiği zaman sigara içmek ne büyük zevktir! Alkolün esiri olunmadığında içki içmek ne büyük zevktir! Arzunun esiri olunmadıkça sevişmek ne büyük zevktir! Bunlar daha katışıksız zevklerdir, çünkü daha özgürdürler. Daha sevinç vericidirler, çünkü daha iyi hakim olunmuştur bunlara. Daha serinkanlıdırlar, çünkü daha az bağımlıdırlar. Peki kolay mıdır bu durum? Kuşkusuz değil. Mümkün müdür? Her zaman değil, bildiğim şudur ki, herkesin altından kalkabileceği bir şey değildir. Bu nedenledir ki ılımlılık bir erdem, yani bir yetkinliktir: Ölçüsüzlükle duyarsızlığın karşıt iki uçurumu arasındaki doruk çizgisidir, derdi Aristoteles;[3] sefihin hüznü ile haz-almaktan-acı-çeken-kişi arasındaki, pisboğazın tiksintisi ile iştahsızın tiksintisi arasındaki doruk çizgisidir. Bedene eziyet etmek ne büyük bahtsızlıktır! Bedenden haz almak ve onu çalıştırmak ne büyük mutluluktur!

Ölçüsüz kişi köledir, efendisini kendisiyle birlikte her yere taşıdığından köleliği de kat be kat artar. Kendi bedeninin esiridir, arzularının ya da alışkanlıklarının esiridir, bunların gücünün ve kendi güç-

2 *A.g.e.*

3 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, II, 7, 1107 *b* 4-8 ve III, 14, 1119 *a* 5-20. İki karşıt erdemsizlik, biri aşırılıktan diğeri eksiklikten, arasındaki tam orta (hattâ zirve) olarak erdem üzerine ayrıca bkz. *Ethique à Nicomaque*, II, 5 ve 6 (özellikle 1107 *a* 1-7).

süzlüğünün esiridir. Epikuros haklıydı; o, Aristoteles ve Platon gibi ılımlılık ya da ölçülülük (*sophrosunè*) demek yerine bağımsızlıktan (*autarkeia*) söz etmeyi tercih ediyordu. Ama biri olmadan öbürü de olamaz: "Bağımsızlığı büyük bir iyilik olarak görüyoruz; mutlak anlamda kıt kanaat yaşamamız için değil, ama eğer çok şeye sahip değilsek azla yetinebilmemiz için; şuna ikna olmak gerekir ki, azla yetinen bu insanlar bolluk durumunda, bunlara hiç ihtiyacı olmayanlardan daha fazla zevk alırlar; doğal olanı edinmek kolaydır, işe yaramaz olana sahip olmak güçtür."[4] Fazla yoksul olmayan bir toplumda su ve ekmek neredeyse hiçbir zaman eksik olmaz. En zengin toplumda ise altın ya da lüks her zaman eksiktir. Tatminsiz olduğumuza göre nasıl mutlu olabiliriz? Madem ki arzularımız sınırsız, nasıl tatmin olabiliriz? Epikuros birazcık peynir ya da kurutulmuş balıkla kendine bir ziyafet çekebiliyordu. Açken yemek yemek ne büyük mutluluktur! Ve yalnızca doğaya tabi olmak ne büyük özgürlüktür! Ilımlılık bağımsızlık için bir yoldur, tıpkı bağımsızlığın da mutluluğun yolu olması gibi. Ilımlı olmak azla yetinebilmektir; ama önemli olan şey, *az* değildir: Yapabilme gücü ve memnuniyettir.

Ilımlılık -tıpkı basiret gibi ve belki de tüm erdemler gibi- haz alma sanatından kaynaklanır: Arzunun kendi üzerindeki, canlının kendi üzerindeki çalışmasıdır bu. Sınırlarımızı aşmayı değil, onlara saygı göstermeyi hedefler. Foucault'nun *ben kaygısı* diye adlandırdığı şeyin durumlarından biridir bu: Ahlâki olmaktan çok etik olan[5] ve görevden çok sağduyudan kaynaklanan bir erdem. Bu, basiretin zevklere uygulanmış halidir: Mümkün olduğunca çok, mümkün olduğunca iyi haz almaktır önemli olan, ama duyumun ya da bu duyum bilincinin yoğunlaşmasıyla, yoksa nesnelerin sonsuzca çoğalmasıyla değil. Zavallı Don Juan, ne kadar çok kadına ihtiyacı vardır onun! Zavallı alkolik, içme-

4 Epikuros, *Lettre à Ménécée*, 130 (tercüme M. Conche). Aristoteles'in ılımlılık hakkında yazdıklarıyla karşılaştırın: *Ethique à Nicomaque*, III, 13-15. Aristoteles'de *autarkeia* üzerine bkz. *Ethique à Nicomaque*, I, 5, 1097 *b* 8 ve devamı.

5 Bu ayrımın anlamı üzerine bkz. benim yazım "Morale ou éthique?", *Valeur et vérité* içinde, PUF, 1994, s.183-205. Ben kaygısı üzerine elbette bkz. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, özellikle cilt 2 ve 3 (Gallimard, 1984).

ye ne çok ihtiyaç duyar! Zavallı obur, ne çok yemek ihtiyacı duyar! Epikuros, zevklerden daha ziyade geldiği gibi, en basit tatmin edilebilecek haliyle, doğallığında, bedeni yatıştıracak kadar yararlanmayı öğretiyordu. Susuzluğu dindirmekten daha basit ne olabilir? Karnı ya da cinsel organı tatmin etmekten daha kolay -aşırı yoksulluk durumu hariç- ne olabilir? Doğal ve zaruri arzularımızdan daha sınırlı -ve iyi ki de sınırlı!- ne vardır?[6] Doyurulamaz olan beden değildir. Bizi eksikliğe, tatminsizliğe ya da felakete mahkûm eden arzuların sınırsızlığı, hayalgücünün bir hastalığından başka bir şey değildir. Düşlerimiz midemizden daha büyükken, biz de kalkıp midemizin küçüklüğünden saçma bir şekilde şikayet ederiz! Tersine, bilge kişi, "kaygıya olduğu kadar arzuya da sınır koyar":[7] Bunlar bedenin ve ılımlılığın sınırlarıdır. Ama ölçüsüz kişiler bu sınırları aşağılar ya da ihlal etmek ister. Aç değillerse, zorla kusarlar. Susuz değillerse, gayet tuzlu birkaç yer fıstığı -ya da alkol- çare olacaktır. Sevişme arzuları kalmadığında, birkaç pornografik dergi makineyi çalıştırabilir... Kuşkusuz mümkündür bunlar, ama neye yarar? Hem de ne pahasına? Zevkin esiri olmuşlardır, oysa zevkle (bizzat zevk yoluyla) özgürleşebilirlerdi! Yoksunluğun esiridirler; öyle ki doygunluk içinde yoksun kalmışlardır! O zaman da, hiçbir biçimde aç, susuz kalamamak ne üzücü, derler... Daha fazlasını, hep daha fazlasını istedikleri içindir bu ve yetinmeyi bilmezler; *fazla*'yla bile! Bu nedenle, sefihler üzgündür; bu nedenle alkolikler mutsuzdur; tıka basa doymuş bir oburdan daha acınacak halde kim olabilir? "Çok yedim," der yığılıp kalarak, ağırlaşmıştır, şişmiştir, tükenmiştir... "Ölçüsüzlük şehvetin vebasıdır" diyordu Montaigne, "ılımlılık ise şehvetin felaketi değil, çeşnisidir"; zevki "en nefis tadında" tatmayı sağlar.[8] Oburun tersine niceliğe

---

6 Doğal ve zaruri arzular ile böyle olmayanlar hakkında bkz. Epikuros, *Lettre à Ménécée*, § 127 ve devamı, ayrıca *Maxime capitale* XXIX. Epikurosçuluk'ta arzuların sınıflandırılması hakkında bkz. M. Conche, *Epicure, Lettres et maximes*, yeni baskı PUF, 1987, Giriş, s.63-69.

7 Lucrèce'in Epikuros hakkında dediği gibi: "*Et finem statuit cuppedinis atque timoris*", (*De rerum natura*, VI, 25).

8 *Essais*, III, 13, s.1110 (tüm bu kitaptaki Montaigne referanslarım Villey-Saulnier baskısına gönderme yapmaktadır, yeni baskı PUF, 1978, yazımını ve kimi zaman da noktalamasını ben modernleştirdim).

niteliği tercih eden *gurme* böyle yapar. İlk adım, ilerleme budur. Ama bilge kişi daha yukarıyı hedefler, kendine ya da özsel olana daha yakın olanı hedefler: Aldığı hazzın niteliği, bu hazza yol açan yemeğin niteliğinden daha önemlidir. O bir *gurme*'dir, böyle denebilir, ama ikinci dereceden, bu yine de başat bir derecedir: Kendinin *gurme*'si, daha doğrusu (çünkü 'ben' de diğer yemekler gibi bir yemektir) yaşamın, yemek yemenin, içmenin, koklamanın, sevmenin anonim ve kişisel olmayan zevkinin *gurme*'si... O bir estet değildir: Bir erbaptır. Yalnızca tatta zevk olduğunu ve yalnızca da arzuda tat olduğunu bilir: "Basit yemeklerin hazzı," der kendi kendine, "ihtiyaçtan gelen tüm acı bir kez ortadan kaldırıldığında, görkemli bir rejiminkine denktir; arpa ekmeği de su da, ihtiyaç durumunda ağza alındıklarında aşırı zevk verir. Demek ki, basit ve pahalı olmayan rejim alışkanlığı sağlığı yetkinleştirmeye, insanı gerekli, yaşamsal faaliyetlerde faal kılmaya uygundur, zaman zaman pahalı yiyeceklere yaklaştığımızda da onlardan daha iyi yararlanmamıza yol açar, ve kader karşısında korkularımızdan kurtuluruz."[9] Gelişmiş bir toplumda, Epikuros'un toplumunda, bizim toplumumuzda, gerekeni elde etmek kolaydır; gerekmeyeni elde etmek ya da serinkanlılıkla korumak ise güçtür. Ama gerekli olan şeyle yetinmeyi kim bilir? Gereğinden bol olan şeyi ancak ortaya çıktığında sevmeyi kim bilir? Belki yalnızca bilge kişi. Ilımlılık, eğer haz varsa, onun hazzını yoğunlaştırır, haz yoksa, hazzın yerini tutar. Demek ki o her zaman, hemen hemen her zaman her şeyi kavrar: Yaşıyor olmak ne büyük bir zevktir! Bir şeylerden yoksun olmamak ne büyük bir zevktir! Kendi hazzının efendisi olmak ne büyük bir zevktir! Epikuroscu bilge şehvetinin -yaygınlaşmış değil- yoğunlaşmış kültürünü uygular. Onu cezbeden ve mutluluğuna yeten şey, daha çok değil, Daha iyidir. Lucretius'un dediği gibi, "azla mutlu olarak" yaşar, refahı ne kadar çok sağlanırsa "bu azın asla yok olmayacağını"[10] bildiği için hakirden daha da hoşnut olur, ya da eğer kıtlık olursa, bu kıtlığın onu kendinden ve her şeyden kurtaracağını bilir. Yaşamı yeterli bulan kişinin ne-

9 Epikuros, *Lettre à Ménécée*, 130-131.
10 Lucretius, *De rerum natura*, V, 1117-1119.

yi eksik olabilir? Aziz François d'Assise bu sırrı belki de mutlu bir yoksullukta bulacaktır. Ama bu ders özellikle, açlıktan ya da çilecilikten çok ölçüsüzlükten dolayı ölünen ve acı çekilen bizim bolluk toplumlarımız için geçerlidir. Ilımlılık tüm zamanların erdemidir, ama zaman uygun olduğunda daha da gereklidir. Yiğitlik gibi istisnai bir erdem değildir, (tersine, koşullar güçleştikçe daha da gereklidir), sıradan ve alçakgönüllü bir erdemdir: İstisnai değil, kural olan bir erdemdir, kahramanlığın değil ölçünün erdemidir. Rimbaud'nun pek sevdiği *her yöndeki kuralsızlık*'ın tersidir. Şairleri filozoflara, çocukları bilgelere tercih eden çağımız, belki de bu nedenle ılımlılığın bir erdem olduğunu unutmaya hazırdır; ılımlılığı yalnızca bir hijyen olarak görerek, "*dikkat ediyorum ya işte,*" derler. Zavallı çağımız, şairlerin üstüne ancak doktorları koymayı bilmiştir!

Aziz Thomas bu temel erdemin, diğer üçünden (basiret en gereklisi, yiğitlik ve adalet en hayranlık vericisidir) daha az yüce olsa da, çoğu zaman onlardan daha güç olduğunu gayet iyi fark etmişti.[11] Çünkü ılımlılık bireyin (içmek, yemek) ve türün (sevişmek) yaşamına en gerekli, aynı zamanda da en güçlü olan,[12] dolayısıyla hakim olunması en güç arzulara yöneliktir. Elbette bunlar ortadan kaldırılamaz -duyarsızlık, duygusuzluk bir kusurdur-,[13] ama söz konusu olan şey daha fazlasıdır, onları mümkün olduğunca kontrol etmek (İngilizcede dendiği gibi *self-control* anlamında), onları düzenlemek (bir balenin ya da bir motorun düzenlenmesi gibi), onları dengede, uyum ya da barış içinde tutmaktır önem taşıyan. Ilımlılık, Spinoza'nın dediği gibi, yaşam itkisinin gönüllü olarak düzenlenmesidir, var olma gücümüzün sağlıklı bir şekilde kendini göstermesidir ve özellikle de duygulanımlarımızın ya da iştahlarımızın akıldışı itkileri üzerinde ruhumuzun gücünün sağlıklı bir şekilde kendini göstermesidir.[14] Ilımlılık bir duygu değildir: Bir

11 *Somme théologique,* II a II ae, soru 141, madde 8 (s.814-815) üçüncü cilt éd. Du Cerf, 1985.

12 *A.g.e.,* madde 4 (s.811).

13 *Somme théologique,* II a II ae, soru 142, madde 1, s.815-816. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque,* II, 7, 1107 *b* 4-8 ve III, 14, 1119 *a* 5-21.

14 Örneğin bkz. *Ethique,* III, önerme 56, şerh ve V, önerme 42 ve şerhi.

güçtür, yani bir erdem.[15] Alain'in deyişiyle, "her türlü sarhoşluğu aşan erdemdir"[16] ve demek ki erdem sarhoşluğunu[17] ve kendini de aşması gerekir – bu noktada alçakgönüllülüğe varır.

15 *A.g.e. ve Ethique*, IV, tanım 8.

16 Alain, *Définitions, Les arts et les dieux* içinde, Pléiade, s.1094 (ılımlılığın tanımı).

17 Bkz. Montaigne, *Essais*, I, 30 ("De la modération") ve Kant, *Doctrine de la vertu*, Introduction, XVII (s.81, tercüme Philonenko, Vrin, 1986).

5

Yiğitlik (Cesaret)

Yiğitliğe her yerde hayranlık duyulduğu fakat bunun hiçbir şey kanıtlamadığı; yiğitliğin muğlaklığı: Kötüye de hizmet edebilir; hangi tür yiğitlik saygındır, değerlidir ve neden; karakter özelliği ve erdem olarak yiğitlik; yiğitlik, tüm erdemlerin koşulu; yiğitlik ve hakikat; yiğitlik bilgi değil bir karardır, fikir değil bir eylemdir; yiğitlik ve akıl: Zihinsel yiğitlik; yiğitlik ve zaman: Yiğitlik sadece geleceğe dayanmaz; umutsuzluğun yiğitliği; yiğitlik ve umut; yiğitlik ve ölçü; yiğitliğin sınırları: Asıl güçlü olanın yazgı olduğu.

Tüm erdemler içerisinde yiğitlik hiç kuşkusuz genel olarak en çok hayranlık duyulanıdır. Pek ender bir olgu olan yiğitliğin prestiji ne toplumlara ne de dönemlere bağlı gözükür; o olsa olsa bireylere göre değişir. Korkaklık her yerde küçümsenir; her yerde yiğitliğe değer verilir. Bunların biçimleri, içerikleri gibi, kuşkusuz değişebilir: Her uygarlığın kendi korkuları, her uygarlığın kendi yiğitlikleri vardır. Ama değişmeyen şey, ya da pek az değişen şey, korkunun üstesinden gelme kapasitesi olarak yiğitliğin, kendini korkuya teslim eden korkaklıktan ya da ödleklikten daha değerli olduğudur. Yiğitlik, kahramanların erdemidir; kahramanlara hayran olmayan var mıdır?

Yine de bu genellik hiçbir şey kanıtlamaz, hattâ kuşku verici bile olabilir. Genel olarak hayranlık duyulan şey, demek ki, kötüler ve aptallar için de geçerlidir. Peki onlar bu kadar iyi bir yargıç mıdır? Hem, güzelliğe de hayran olunur, ama o bir erdem değildir; tatlılığı, yumuşaklığı küçümseyen bir yığın insan vardır, oysa bu bir erdemdir. Ahlâkın, ilkesinin evrenselleştirilebilir olması, başarısının evrensel olduğunu kanıtlamaz. Erdem bir gösteri değildir, alkış peşinde koşmaz.

Özellikle yiğitlik her şeye hizmet edebilir, iyiye de kötüye de ve ne iyinin ne de kötünün doğasını değiştirebilir. Yiğitlikle yapılan kötülük, kötülüktür. Yiğitçe fanatizm, fanatizmdir. Bu yiğitlik de -kötülük için, kötülük içindeki yiğitlik- hâlâ bir erdem midir? Buna inanmak oldukça güç gözüküyor. Bir katilin ya da bir SS'in yiğitliğine hayran olunabilir mi, bu onları nasıl erdemli kılabilir? Biraz daha korkak olsalardı, daha az kötülük yaparlardı. Kötülüğe hizmet edebilen bu erdem nasıl bir erdemdir? Değerlere ilgisiz gözüken bu değer nasıl bir değerdir?

"Yiğitlik bir erdem değildir," diyordu Voltaire, "vicdansız hergelelerle büyük insanların ortak özelliğidir."[1] Bir yetkinlik, demek ki, ama kendi başına ne ahlâki olabilir ne de ahlâksız. Tıpkı zekâ ya da güç gibi: Bunlara da hayranlık duyulur, bunlar da muğlaktır (iyiye de kötüye de hizmet edebilirler), dolayısıyla ahlâklı olarak ilgisizdirler. Yine de yiğitliğin daha fazlasını ifade etmediğinden emin değilim. Adi bir adamı düşünelim: İster zeki olsun isterse salak, ister güçlü kuvvetli isterse de sıskanın teki, bu onun değerini ahlâki olarak değiştirmez. Hattâ, belli bir derecede, aptallık onu bağışlatabilir, tıpkı, belki, karakterinin bozulmasına yol açmış olabilecek herhangi bir fiziksel özür gibi. Hafifletici nedenler mi demeliyiz? Sersem ve topal olmasaydı bu kadar kötü olur muydu? Zekâ ya da güç, bir kişinin alçaklığını hafifletmek bir yana, daha ziyade bu alçaklığı arttırır, onu hem daha zararlı hem de daha suçlu kılar. Yiğitlik için böyle değildir. Eğer korkaklık özür olabilirse, kimi zaman, yiğitlik, bu haliyle, etik açıdan daha az değerli olmaz (göreceğimiz gibi, bu, her zaman bir erdem olduğunu kanıtlamamaktadır); bana öyle geliyor ki, adi insanlar için bile böyledir. Her açıdan birbiriyle kıyaslanabilir iki SS'i ele alalım, ama biri ne kadar cesur gözüküyorsa diğeri de o kadar korkak olsun: Cesur gözüken daha tehlikeli olur, belki, ama daha fazla suçlu olduğunu kim söyleyebilir ki? Daha fazla aşağılık olduğunu söyleyebilir miyiz? Daha fazla nefreti

1 Referansı bulamadım; ama bunu ararken *Rome sauvée, ou Catilina*, V, 3'de aynı fikre rastladım: "terbiye edilemez bir yiğitlik, fanilerin yüreğinde. / ya büyük kahramanlar yaratır ya da büyük caniler." (*Œuvres complètes*, c.5, Garnier-Frères, 1877, s.264).

hak ettiğini söyleyebilir miyiz? Eğer ben birisi hakkında, "zalim ve korkak" diyorsam, bu niteleyici iki sözcük birbirine eklenir. Eğer "zalim ve cesur" diyorsam, bunlar daha ziyade birbirlerini dışlarlar. Bir kamikazeden nasıl olur da tamamen nefret edebilir ya da onu küçümseyebiliriz?

Ama bizi çok uzaklara sürükleyecek olan savaşı bir kenara bırakalım. İki terörist hayal etmek daha doğru olur: Barış zamanında, her biri tatile çıkmış insanlarla dolu birer yolcu uçağını havaya uçuracaktır... Bunu kendini hiç riske sokmadan yerden yapanı, uçağın içinde kalarak ve durumun gayet iyi bilincinde olarak, diğer yolcularla birlikte ölenden daha çok küçümsemez miyiz? Bu örnek üzerinde duruyorum. Bu iki kişide benzer motivasyonlar olduğu varsayılabilir, örneğin ideolojik motivasyonları aynı olabilir, eylemlerinin kurbanlar açısından benzer sonuçları olacağı söylenebilir. Ve bu sonuçların çok ağır olduğu ve bu motivasyonların sonuçlar tarafından doğrulanamayacak kadar tartışmalı olduğu kabul edilebilir: İki suikastin de, başka deyişle, ahlâki olarak mahkûm edilebilir olduğu kabul edilebilir. Ama iki teröristimizden biri, hiçbir risk almayarak, buna korkaklığı da eklemektedir, tıpkı ötekinin öleceğini bilerek yiğitlik eklemesi gibi... Bu neyi değiştirir? Tekrar edelim, kurbanlar için hiçbir şeyi değiştirmez. Ama bizim bombacılarımız için? Korkaklığa karşı yiğitlik mi? Kuşkusuz; ama bu ahlâk mıdır psikoloji mi? Erdem midir karakter mi? Psikolojinin ya da karakterin rol oynayabileceği, hattâ kaçınılmaz olarak oynadığı yadsınamaz. Ama bana öyle geliyor ki, buna ahlâkla ilgili olan şu şey eşlik eder: Kahraman terörist, kendini kurban ederek, motivasyonlarının samimiyetine ve belki de çıkarsızlığına işaret eder. Ama, örneğin onun günlüğünü okuyarak, kaybedeceğinden daha çok şey kazanacağı inancıyla bu alçakça cinayeti işlediğini -herhangi bir dini fanatizmi düşünelim-, örneğin ezeli bir mutlu yaşam hayal ettiğini öğrenirsek ona hissedebileceğimiz (kuşkusuz karışık) değerin hafiflemiş, hattâ yok olmuş olacağı bunun kanıtıdır. Bu sonuncu varsayımda, bencillik haklarına yeniden kavuşmuş olur, daha doğrusu asla kaybetmemiştir ve eylemin ahlâkiliği de bir o kadar gerilemiş olur. Bura-

da, kendi mutluluğu için masum kurbanları feda etmeye hazır biriyle, başka deyişle, sıradan bir hödükle karşı karşıyayız demektir; kuşkusuz, bu yaşam söz konusu olduğunda yiğittir, ama, *post mortem* bile olsa çıkarcı bir yiğitlik ve bu nedenle her türlü ahlâki değerden yoksundur. Bencil yiğitlik, bencilliktir. Tersine, ateist bir terörist hayal edelim: O yaşamını feda ediyorsa, aşağı, alçak motivasyonları olduğunu nasıl varsayabiliriz? Çıkarsız yiğitlik, kahramanlıktır ve bu durum eylemin değerine dair bir şey kanıtlamasa da, en azından kişinin değerine dair bir şeyleri belirtir.

Bu örnek beni aydınlatıyor. Yiğitlikte bizim değer verdiğimiz şey ve kendini feda etmede doruğa ulaşan şey, demek ki öncelikle bencil motivasyonlar olmadan kabul edilen ya da koşulan risktir, başka deyişle, her zaman başkalarını düşünür olmasa da, en azından ben'e ilgisizlik, kopma, mesafe koyma biçimidir. Her koşulda bu, yiğitlikte *ahlâki olarak* değerli görülen şeydir. Biri sokakta kaçacak yer bırakmadan size saldırır. Şiddetle kendinizi savunur musunuz, yoksa merhamet mi dilersiniz? Bu özellikle bir strateji, daha doğrusu mizaç sorunudur. İlk tavır daha şerefli ya da daha erkekçe gelebilir; anlaşılır bu. Ama şeref ahlâk değildir, ne de erkeklik erdemdir. Buna karşılık, yine sokakta, bir kadının yardım istediğini işitirsiniz, çünkü serserinin biri tecavüz etmek istemektedir; açıktır ki göstereceğiniz ya da göstermeyeceğiniz yiğitlik, elbette sizin karakterinizdeki bir şeylere bağlı olarak, sizin tamamen ahlâki sorumluluğunuzun, başka deyişle, erdeminizin ya da utanç verici davranışınızın yükümlülüğünde olacaktır. Kısacası, psikolojik ya da sosyolojik açıdan her zaman değerli olsa da, yiğitlik, en azından kısmen, ötekinin hizmetinde olduğunda, doğrudan bencil çıkardan az çok kurtulduğunda *ahlâki olarak* gerçekten değerlidir. Kuşkusuz bu nedenle ve özellikle de bir ateist için, ölüm karşısındaki yiğitlik, yiğitliklerin yiğitliğidir:[2] Çünkü 'ben' burada hiçbir somut ya

2 Aristoteles (*Ethique à Nicomaque*, III, 9, 1115 *a* ve *Ethique à Eudème*, III, 1, 1229 *b*), Aziz Thomas (*Somme théologique*, II a II ae, soru 123 madde 4 ve 5) ve Jankélévitch (*Traité des vertus*, II, 1. *Les vertus et l'amour*, bölüm 2, s.134-135 éd. Champs-Flammarion, Paris, 1986) de bunu görmüşlerdir.

da olumlu ödüllendirme bulamaz. "Doğrudan", "somut" ve "olumlu" diyorum, çünkü herkes iyi bilir ki ego'dan böyle kolayca kurtulunamaz: Kahramanın bile şeref, ün arıyor olmasından ve vicdan azabından kaçıyor olmasından kuşku duyulur, başka deyişle, kendi mutluluğunu ya da refahını, huzurunu, dolaylı olarak ya da ölümden sonra bile olsa, erdemde aramış olabilir. Ego'dan kaçınılamaz; haz ilkesinden kaçınılamaz. Ama ötekine hizmetten haz almak, cömert ve yürekli eylemde kendi mutluluğunu, refahını bulmak; başkasını düşünmeye reddetmek bir yana, tam da bunun tanımıdır ve erdemin ilkesidir.

Kendini sevmek, diyordu Kant, her zaman suçlu olmasa da, tüm kötülüklerin kaynağıdır.[3] Ben de şunu seve seve ekleyebilirim: Ve öteki sevgisi, tüm iyiliklerin kökenidir. Ama bu, onları ayıran mesafeyi iyice artırmak olur. Kuşkusuz, ötekini, ancak kendimizi severek sevebiliriz (bu nedenle, Kutsal Kitap bize, tam da, komşunu "kendin gibi" sev der) ve belki de, kişi kendini, ancak öncelikle başkasından alınan ve içselleştirilen sevgiyle orantılı olarak sevebilir. Yalnızca kendini sevenle aynı zamanda, hattâ kimi zaman çıkarsız biçimde, başka birini de seven arasında bir vurgu ya da yönelim farkı yine de vardır; yalnızca sevgiyi kabul etmek ya da almak için seven ile vermeyi de seven arasında, kısacası, iğrenç biçimde bencil bir davranış ile yücelmiş, arınmış, özgürleşmiş bencillik (evet: Ego'dan özgürleşmiş bencillik!) arasında bir fark vardır; buna... başkasını düşünmek ya da cömertlik denir.

Yiğitliğe geri dönelim. Verdiğim örnekler çoğaltılabilir. Bunlardan çıkan sonuç, demek ki yiğitliğin, öncelikle psikolojik özellikli yiğitliğin, ancak ötekinin ya da genel ve cömert bir davanın hizmetindeyse bir erdem olduğudur. Karakter özelliği olarak yiğitlik ise özellikle korkuya az duyarlı olmaktır, ya korkuyu az hissetmek ya da iyi katlanmak, hattâ haz almaktır. Bu, gözünü budaktan sakınmayanların, kavgacıların ya da gözüpeklerin yiğitliğidir: Bizim polisiye filmlerimizde

3 *La religion dans les limites de la simple raison*, Birinci Bölüm, Genel Saptama (tercüme Gibelin, Vrin, 1972, s.68 ve dipnot 1). Ayrıca bkz. *Critique de la raison pratique*, I, teorem 4, şerh 2 (tercüme Picavet, PUF, 1971, s.35-40) ve *Fondements de la métaphysique des moeurs*, II (özellikle s.76 ve 96, tercüme Delbos-Philonenko, Vrin, 1980).

dendiği gibi "sert adam"ların yiğitliği ve herkes bilir ki erdem bununla birlikte olmayabilir. Bu, ahlâki olarak, tamamen ilgisiz olduğu anlamına mı gelir? Bu kadar basit değil. Yalnızca bencillikle davrandığım bir durumda bile, bir saldırgana karşı yiğitlik göstermek, örneğin yalvarmaktansa dövüşmek, daha fazla kendine hakimiyet, daha fazla özsaygı, daha fazla özgürlük tezahürü olarak değerlendirilebilir; bunların hepsi ahlâki olarak anlamlı niteliklerdir ve yiğitliğe, karşı-tepki olarak, kendi değerlerinden bir şey katabilirler: Özünde her zaman ahlâki olmayan yiğitlik eğer yoksa, kuşkusuz, tüm ahlâk imkânsız ya da sonuçsuz kalır. Tamamen korkuya kapılmış biri, görevlerini nasıl yerine getirebilir? Bu nedenle, yiğitlik, tamamen fiziksel ve hattâ bencilce bir eylemin hizmetinde bile olsa, bir tür insani değer -buna, ahlâk-öncesi, hattâ kısmi ahlâk diyebilirim- konusu olarak kalır. Yiğitlik saygıya zorlar. Tehlikeli bir büyülenme kuşkusuz (çünkü yiğitlik, ahlâki olarak, hiçbir şey kanıtlamaz); ama bu durum belki şununla açıklanır, yiğitlik en azından içgüdülerin ya da ani korkuların katışıksız oyunundan kurtulma yetisini gösterir; o kendine ve kendi korkusuna hakim olmaktır diyebiliriz, her zaman ahlâki olmasa da en azından tüm ahlâklılığın -yeterli olmayan ama gerekli- koşulu olan yeti ya da hakimiyettir. Korku bencilcedir. Ödleklik bencilcedir. Yine de yiğitliğin, fiziksel ya da psikolojik bu ilk hali henüz bir erdem değildir ya da bu erdem (bu yetkinlik) henüz ahlâk değildir. Antik düşünürler burada erkeklik işaretini görüyorlardı (Yunanca yiğitlik demek olan *andreia,* Latince'deki *virtus* gibi, erkeği belirten bir kökten *-anér* ya da *vir-* kaynaklanır, bu cinsil anlamda varlık değil, ama kadının karşıtıdır) ve günümüzde de birçok kişi bu konuda hemfikirdir. "O birinde ya vardır ya da yoktur", denir kabaca ve en azından, uyduruk bile olsa fizyolojinin burada ahlâklılıktan daha önemli olduğunu gösterir bu. Fiziksel yiğitlik, savaşçı yiğitliği konusuna bu kadar bönce yaklaşmamak gerek. Bir kadının da bu tür bir yiğitlik gösterebileceği bir gerçekliktir. Ama bu kanıt, ahlâki olarak, hiçbir şey kanıtlamaz. Namuslu bir adam kadar itin teki de böyle bir yiğitlik sergileyebilir. Bu, saldırganlığın başarılı ya da etkin bir düzenlenişidir: Patolojik yiğitlik, der Kant, Descartes ise tutkusal

der;[4] kuşkusuz çoğu zaman yararlıdır, ama öncelikle bunu hissedene yararlıdır ve bu nedenle de kendi içinde tamamen ahlâki değerlerden yoksundur. Banka soymak tehlikesiz bir iş değildir, dolayısıyla yiğitlikten yoksun değildir. Yine de ahlâki değildir ya da en azından ahlâki olabilmesi için (özellikle eylemin güdüleriyle ilgili olarak) çok özel koşullar gerekir. Erdem olarak ise, tersine, yiğitlik her zaman için bir çıkarsızlık biçimi, başkasını düşünme ya da cömertlik biçimi gerektirir. Kuşkusuz, korkuya karşı belli bir duyarsızlığı, hattâ korkudan belli bir zevk almayı dışlamaz. Ama bunları ille de gerektirmez. Bu yiğitlik korku yokluğu demek değildir: Korkuyu, var olduğunda, daha güçlü ve daha cömert bir istençle aşma kapasitesidir. Fizyolojik değildir (ya da yalnızca fizyolojik değildir): Tehlike karşısındaki ruh gücüdür. Bir tutku değildir: Bir erdemdir ve tüm erdemlerin koşuludur. Sert adamların yiğitliği değildir: Yumuşakların ve kahramanların yiğitliğidir.

Bu yiğitliğin tüm erdemlerin koşulu olduğunu söylüyorum; basiret hakkında da aynı şeyi söylemiş olduğum belki hatırlanacaktır. Niçin olmasın? Niçin erdemler içlerinden yalnızca biri tarafından koşullansınlar ki? Diğer erdemler, basiret olmadan, kör ya da çılgınca olur; ama yiğitlik olmadan da, bir işe yaramazlar ya da ödlekçe olurlar. Adil kişi, basiret olmadan, adaletsizlikle nasıl mücadele edeceğini bilemez; ama yiğitlik olmadan da, bunun için çabalamayı göze alamaz. Biri, amacına ulaşmak için hangi araçları kullanacağını bilemez; öteki, bunların varsaydığı riskler karşısında geriler. Basiretsiz ve korkak kişiler gerçekten adil olamazlar (edimsel bir adalet, gerçek adalet budur). Her erdem yiğitliktir: Her erdem basirettir. Korku, yiğitliğin ya da basiretin yerini nasıl tutabilir?

Aziz Thomas'nın gayet iyi açıkladığı şey budur: *Fortitudo* (ruh gücü, yiğitlik), basiretle aynı sıfatla, ondan farklı olsa bile, "tüm erde-

4 Descartes, *Traité des passions*, II, madde 59 ve III, madde 171; Kant, *Doctrine de la vertu*, Giriş, XII ve *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, s.55-57 ve 64-65, tercüme Delbos-Philonenko. "Patoloji"nin Kant'ta anormal ya da hastalıklı anlamına gelmediğini, ama etimolojiye uygun olarak tutkudan (*pathos*) ya da genel olarak duyarlı itkilerden kaynaklanan şey anlamına geldiğini belirtelim (bkz. *Critique de la raison pure*, s.541 tercüme Tremesaygues ve Pacaud, PUF, 1963).

min koşulu"dur, aynı zamanda, tehlike karşısında, erdemlerden biridir.[5] Genel bir erdem, demek ki ve tam anlamıyla temel, çünkü bir eksen ya da zıvana (*cardo*) gibi diğerlerini destekler, taşır; çünkü "kesin ve sarsılmaz biçimde hareket etmek", diyordu Aristoteles, her erdemin talebidir (ruh gücü diye adlandırılan budur); aynı zamanda da özel bir erdem (bizim dar anlamda *yiğitlik* diye adlandırdığımız şey), Cicero'nun dediği gibi, "tehlikelere karşı koymayı ve çabaları desteklemeyi" sağlar.[6] Çünkü yiğitlik (gayretlilik), bu arada belirtelim ki, kuşkusuz korkaklığın tersidir, ama aynı zamanda tembelliğin ya da gevşekliğin de tersidir. Her iki drumda da aynı yiğitlik midir bu? Kuşkusuz değil. Tehlike, çalışma değildir; korku yorgunluk değildir. Ama, her iki durumda da, ataleti, zevki ya da kaçışı tercih eden ilksel ya da hayvani itkiyi aşmak gerekir. Erdem bir çaba olduğundan -iyilik ya da sevgi dışında, her zaman böyledir- her erdem yiğitliktir, bu nedenle "korkak" sözcüğü, diye saptıyordu Alain, "hakaretlerin en ciddisidir":[7] Korkaklık insandaki en kötü şey olduğundan değil, yiğitlik yoksa kendindeki ya da başkasındaki kötülüğe karşı konulamayacağı için...

Geriye, yiğitliğin hakikatle ilişkisini öğrenmek kaldı. Platon bu konuda kendini çok sorgulamış, yiğitliği bilgiye (*Lachès* ya da *Protagoras*'ta) ya da kanıya (*Devlet*'te) indirgemeye çalışmış ama tatmin edici bir sonuca asla ulaşamamıştır: Yiğitlik, "endişe duyulacak ya da duyulmayacak şeyler bilimi"dir diye açıklıyordu ya da en azından, "korku duyulması gereken ya da gerekmeyen şeyler hakkında, haklı bir değer taşıyan ve doğru bir kanının sürekli himayesi"dir.[8] Bu, yi-

5 *Somme théologique*, II a II ae, soru 123, madde 2 (s.735 cilt 3 éd. Du Cerf, 1985).

6 *A.g.e.* Aziz Thomas'tan yapılan iki alıntı Aristoteles için *Ethique à Nicomaque*, II, 3, 1105 *a* 32'den ve Cicero için *Rhétorique, De inventione*, II, 54'ten alınmıştır.

7 *Les Propos d'Alain*, NRF, 1920, s.131. Bu mükemmel sözü tekrar bulamadım, ama Pléiade derlemelerinde belki iyi arayamamış olabilirim.

8 Bkz. *Lachès*, tümüyle, *Protagoras*, 394 *d* – 350 *c* ve 358 *d* – 360 *e*, *Devlet*, IV, 429 *a* – 430 *c* ve *Yasalar*, XII, 963 *a* – 964 *d*. Platon'da ve genel olarak felsefe tarihinde yiğitlik üzerine ayrıca bkz. V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour: Traité des vertus*, II, bölüm 2, ayrıca *Autrement* dergisi "Ahlâk" dizisi 6. Sayısında E. Smoes ve S. Matton'un yazıları ("Yiğitlik", Paris, 1992).

ğitliğin korkuyu varsaydığını ve ona karşı koymakla yetindiğini unutmaktı. Aldatıcı bir tehlikeye karşı yiğitlik gösterilebilir; aldatıcı değilse, apaçık bir tehlikeye karşı da yiğitlik gösterilmeyebilir. Korku emreder. Korku yeterlidir. Korkunun varlığı doğrulanmış olabilir de olmayabilir de, haklı ya da haksız olabilir, akla uygun ya da akıldışı olabilir. Sorun bu değildir. Don Quichotte, yeldeğirmenlerine karşı yiğitlik gösterir, bilim ise, sık sık insanın içini yatıştırsa da, asla kimseye yiğitlik vermiş değildir. Entelektüalizme yiğitlikten daha fazla direnen erdem de yoktur. Cahil kahraman ne kadar çoktur! Korkak bilgin ne kadar da fazladır! Ya bilgeler? Tamamen bilge olsalardı hiçbir şeyden korkmazlardı (Epikuros'da ya da Spinoza'da görüldüğü gibi) ve yiğitlik onlar için tümüyle gereksiz olurdu. Ya filozoflar? Düşünmek için onlara yiğitlik gerektiği açıktır; ama düşünce onlara yiğitlik vermeye asla yetmedi. Bilim ya da felsefe kimi zaman, korku nesnelerini ortadan kaldırarak korkuları silebilir; ama yiğitlik, tekrarlayalım, korku yokluğu demek değildir: Korkuya karşı koyabilme, ona hakim olabilme, onu aşabilme kapasitesidir, ki bu korkunun var olduğunu ya da var olması gerektiğini varsayar. Bir yıldız kayması, örneğin, modern biri için ve bu konuda sahip olduğumuz bilgi sayesinde artık endişelenecek bir şey değildir, bu bilgi bize yıldız kayması karşısında hiçbir yiğitlik vermez: Dahası bizim bu konuda yiğitlik gösterme ya da yiğit olmama fırsatımızı elimizden alır. Dahası, Epikuros'la birlikte, ölümün bizim için bir hiç olduğuna (ya da Platon'la birlikte, arzu edilebilir olduğuna!) ikna olabilirsek, bu fikre katlanabilmek için yiğitliğe hiç ihtiyacımız olmaz. Bilim kimi durumda yeterlidir, bilgelik ya da iman başka bir durumda yeterlidir. Ama, özellikle, bunların yetersiz kaldığı yerde yiğitliğe ihtiyacımız vardır: Ya bunlar eksik olduğundan ya da, bizim iç sıkıntımız karşısında bunlar akla yatkın olamadıklarından veya etkisiz kaldıklarından: Bilgi, bilgelik ve kanı, korkuya kendi nesnelerini ya verirler ya da geri alırlar. Verdikleri şey yiğitlik değildir: Yiğitlikten yararlanma ya da buna gerek duymama fırsatını verirler.

Jankélévitch'in gayet iyi gördüğü şey budur: Yiğitlik bir bilgi

değil bir karardır, bir kanı değil bir edimdir.[9] Bu nedenle akıl buna yetmez: "Akıl yürütme bize *ne* yapmak gerektiğini söyler, eğer yapmak gerekiyorsa, ama bunu yapmanın *gerekli* olduğunu söylemez ve söylediği şeyi kendi de yapmaz."[10] Eğer aklın bir yiğitliği varsa, yalnızca şundadır ki, akıl asla korkmaz; demek istediğim, korkan ya da şaşkına dönen asla bizim aklımız değildir. Cavaillès bunu biliyordu, tıpkı aklın harekete geçmeye ya da istemeye yetmemesi gibi:[11] Ne *more geometrico* (geometrik yöntemle ispatlanmış) yiğitlik vardır, ne de cesur bilim. İşkence altında konuşmamak *gerektiğini* kanıtlayın bakalım! Bu kanıtlama mümkün olsa bile, yeterli olduğuna kim inanabilir? Akıl, Cavaillès'de (o konuşmadı...) ve başka herkeste aynıdır. Ama istenç aynı değildir; ama yiğitlik aynı değildir; o, en kararlı istençtir ve tehlike ya da ıstırap karşısında, en gereken şeydir.

Her akıl evrenseldir; her yiğitlik tekil. Her akıl anonimdir; her yiğitlik kişisel. İşte bu nedenle kimi zaman düşünmek için yiğitlik gerekir, tıpkı katlanmak ya da mücadele etmek için de gerekli olduğu gibi: Çünkü kimse bizim yerimize düşünemez -ne de bizim yerimize katlanabilir ya da bizim yerimize mücadele edebilir-, çünkü akıl yeterli olmaz, hakikat yeterli olmaz, çünkü titreyen ya da direnen her şeyi, güven verici bir yanılsamayı ya da kaygıdan uzak bir yalanı tercih eden her şeyi kendi içimizde aşmak gerekir. Entelektüel yiğitlik denen şey buradan kaynaklanır, ki bu, düşüncenin korkuya teslim olmasını reddetmektir: Bu, korkutucu bile olsa hiçbir şeyin korkutamadığı hakikatten başka şeye teslim olmayı reddetmektir.

Bilinç aydınlığı denen şey de budur; hakikatin yiğitliğidir bu, ama hiçbir hakikat bunun için yeterli olamaz. Her hakikat ezelidir; yiğitlik ise ancak sonluluk ve zamansallık içinde -süre içinde- anlam taşır. Bir Tanrı yiğitliğe ihtiyaç duymaz. Belki bir bilge de ihtiyaç duymaz; ta-

9 *A.g.e.*, bölüm 2, özellikle s.90-103, éd. Champs-Flammarion (1986). Aristoteles zamanda şunu söylüyordu: "Sokrates yiğitliğin bir bilgi olduğunu söylerken de haklı değildi" (*Grande morale*, I, 20, 1190 *b* 26-32, tercüme C. Dalimier, *Les grands livres d'Ethique*, Arléa, 1992, s.89).

10 *A.g.e.*, s.110.

11 Bkz. benim yazım, "Jean Cavaillès ou l'héroisme de la raison, *Une éducation philosophique*, özellikle s.302-308.

bii eğer Epikuros'un ya da Spinoza'nın andığı ölümsüz ya da ezeli iyilikler içinde yaşıyorsa...[12] Ama bu mümkün değildir ve bu nedenle, yeniden, bize yiğitlik gerekir. Sürebilmek ve tahammül edebilmek için yiğitlik, yaşamak ve ölmek için yiğitlik, direnebilmek için, sebat etmek için yiğitlik... Spinoza, "herkesin yalnızca kendi aklının buyruğu altında kendi varlığını korumaya çabalamasını sağlayan bu arzu"ya *ruh sağlamlığı* (*animositas*) der.[13] Ama yiğitlik arzunun içindedir, aklm içinde değil; çabadadır, buyrukta değil. Her zaman için kendi varlığı içinde sebat etmek söz konusudur (Eluard'ın "*varlığını sürdürmenin zorlu arzusu*" diye adlandırdığı şey budur) ve her yiğitlik istençtir.[14]

Yiğitliğin (gayretin) bir başlangıç erdemi olduğundan emin değilim,[15] en azından yalnızca bu olduğuna, ya da esas olarak bu olduğuna emin değilim: Devam etmek ya da olduğu yerde kalmak için de yiğitlik gerekir, hattâ kimi zaman başlangıçtakinden daha fazlası gerekir. Ama, devam etmenin her zaman yeniden başlamak olduğu ve "ne biriktirilebilen ne de sermaye haline getirilebilen"[16] yiğitliğin ancak bu koşulla devam ettiği de doğrudur; çabanın daima oluş halindeki süresi gibidir, yorgunluğa rağmen, korkuya rağmen her zaman yeniden başlanan ve bu nedenle her zaman gerekli ve her zaman güç olan bir başlangıç gibidir... "Demek ki, yiğitlik yoluyla korkudan kurtulmak gerekir," diyordu Alain; "ve her bir eylemimizde başlayan bu hareket, aynı zamanda, engellendiğinde de, her bir düşüncemizin doğuşunda yer alır."[17] Korku

---

12 Epikuros, *Lettre à Ménécé*, 135; Spinoza, *Ethique*, V. Bu, (Jankélévitch, *a.g.e.*, s.98-99'a rağmen) Epikuros'da ya da Spinoza'da yiğitliğe yer olmadığı ya da bilgenin katışıksız *aphobia*'sından (kaygı yokluğu) başka yiğitliğe yer olmadığı anlamına gelmez: bu, daha ziyade, bilgeliğin bizde işgal etmeyi başaramadığı tüm yerin yiğitliğe kaldığı anlamına gelir...

13 *Ethique*, III, 59, şerh (tercüme Pautrat, Seuil, 1988). Ayrıca bkz. *Ethique*, IV, önerme 63 ve kanıtlaması.

14 *Ethique*, III, 9 ve şerhi. Ayrıca bkz. *Ethique*, V, önerme 10'un şerhi ve önerme 41.

15 Jankélévitch'in yazdığının tersine (ama daha sonra, yiğitlik üzerine bölümünün başmda onu ayrıntılı olarak belirtmek için, *a.g.e.*, s.89).

16 Jankélévitch, *a.g.e.*, s.96.

17 *Lettres au Docteur H. Mondor sur le sujet du cœur et de l'ésprit*, Bibl. de la Pléiade, "Les arts et les dieux", s.733.

felç eder ve her eylem, kaçış bile, az da olsa bundan kurtulur. Yiğitlik (gayret) korku üzerinde zafer kazanır, en azından bunu dener ve denemek zaten cesaret (yiğitlik) vericidir. Başka türlü nasıl erdem olur? Başka türlü nasıl yaşam olur? Başka türlü nasıl mutluluk olur? Ruhu güçlü bir insan, diye okuyoruz Spinoza'da, "iyilik yapmaya ve sevinç içinde kalmaya çaba sarfeder":[18] Çok sayıda engellerle karşı karşıya geldiğinde bu çaba yiğitliğin ta kendisidir.

Her erdem gibi yiğitlik de ancak şimdiki zamanda var olabilir. Yiğitlik göstermiş olmak ilerde de göstereceğini kanıtlamaz, ne de şu an yiğit olunduğunun kanıtı olur. Bu yine de olumlu bir saptamadır ve gerçekten de cesaret (yiğitlik) vericidir. Geçmiş, bir bilgi konusudur ve bu nedenle, yalnızca inancın ya da umudun -hayalgücünün- konusu olan gelecek zamandan ahlâki olarak daha anlamlıdır. Yarın ya da başka bir gün bir şey vermeyi istemek, cömert olmak demek değildir. Gelecek hafta ya da on gün içinde cesur olmayı istemek, yiğitlik değildir. Bunlar yalnızca istenç projeleridir, düşlenmiş kararlardır, hayali erdemlerdir. Aristoteles (ya da onun adına konuşan öğrenci), *Grande Morale*'de, "iki yıl sonra riskle karşılaşacakları için yiğitlik taslayan ama tehlikeyle yüz yüze ve burun buruna olduklarında korkudan ödleri patlayanlar"ı hoş bir şekilde anar.[19] Hayali kahramanlar, gerçek ödlekler. Bu sözü aktaran Jankélévitch, "yiğitlik, anlık olarak yiğitlik gösterme niyetidir" diye ekler haklı olarak; yiğitlik anı, burada, "yakın gelecekle temas noktamız"dır, kısacası, yarın ya da birazdan değil, "*derhal*" cesur olmak gerektiğini belirtir Jankélévitch.[20] Çok iyi. Ama *üstünde olunan* bu ân, gelecek ya da yakın gelecekle ilişki halinde, sürmekte olan şimdiki zamandan başka nedir ki? Kuşkusuz artık olmaya-

18 *Ethique*, IV, önerme 73'ün şerhi.

19 *Grande Morale*, I, 20, 1191 *a* 33-36 (tercüme Dalimier, s.92), burada Jankélévitch'in oldukça serbest tercümelerinden aktarıyorum, *a.g.e.*, s.107. Ayrıca bkz. *Ethique à Nicomaque*, III, 9, 1115 *a* 33-35 ve *Rhétorique*, II, 5, 1382 *a* 25-30. Sahte kahraman adını verdiği bu tür kişilere La Fontaine bir fablını ayırmıştır, *Aslan ve Avcı*, bu fablın kısadan hissesi aktarılmaya değer: "Gerçek yiğitlik sınavı / parmakla dokunulan tehlikededir yalnızca. / onu aradığını söyleyen, dil değiştirerek / hemen kaçar gördüğünde tehlikeyi." (*Fables*, Ed. De la Nouvelle librairie de France, 1958, c.I, s.281).

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

cak şeye karşı durmak için yiğitliğe ihtiyaç yoktur; ama henüz ortada olmayan şeyi altetmek için de yiğitliğe gerek yoktur. Ne Nazizm, ne dünyanın sonu, ne doğumum ne de ölümüm benim için yiğitlik konusudur (ölüm fikri, güncel olduğundan, yiğitlik konusu olabilir, tıpkı bazı açılardan, Nazizm ya da dünyanın sonu fikri gibi; ama bir fikir, bu alanlarda, olgulardan daha az yiğitlik gerektirir!). Süresi geçmiş tehlikelere, elbette hayali olarak karşı duran bu gıyabi kahramanlardan daha gülünç ne olabilir ki? "Eğer tehdit tamamen gerçekleşmişse ve olasılığın cazibesini parçalayarak, belirsizliğin büyük korkularını ortadan kaldırarak felaket halini almış olan tehlike, tehlike olmaktan çıkmışsa, yiğitliğin soluk alacağı hava yine kalmamıştır,"[21] diye ekler Jankélévitch. Bu kadar kesin mi? Bu doğru olsaydı, maddi ya da manevi acıya karşı, sakatlığa karşı ve yas karşısında yiğitlik gerekli olmazdı, hattâ gereksiz bile sayılırdı. Yine de hangi durumda buna daha çok ihtiyacımız vardır? Cavaillès ya da Jean Moulin gibi işkenceye direnen kişilerin yiğitliğini harekete geçiren şeyin öncelikle gelecek olduğuna, öncelikle tehlike olduğuna kim inanabilir? Onların şimdiki zamanından daha kötü gelecek hangisidir, işkenceden daha kötü tehlike hangisidir? Yoksa bu yiğitliği harekete geçiren şey, ıstırabın canavarca güncelliği midir? O zaman da tercihin -eğer tercih varsa- bu dehşeti sürdürmek ile sona erdirmek arasında olduğu söylenebilir; bu da, her tercih gibi, ancak gelecek zaman üzerinde anlam taşır. Doğrudur kuşkusuz: Şimdiki zaman bir süredir, andan daha fazla bir şeydir, Aziz Augustinus'un dediği gibi bir *gerilme*'dir, her zaman için geçmiş zamandan kaynaklanır ve her zaman için gelecek zamana doğru yönelir. Ve, sürmek ve katlanmak için yiğitlik gerektiğini söylemiştim, bizi biz yapan bu gerilime parçalanmadan dayanabilmek için ya da geçmiş ile gelecek arasındaki, bellek ile istenç arasındaki bu ayrıma dayanabilmek için şarttır yiğitlik. Hayatın kendisidir bu ve yaşama çabasıdır (Spinoza'nın *conatus*'u). Ama bu çaba her zaman şimdiki zamandır ve çoğu zaman da güç bir iştir. Endişe duyulan şey gelecek zamansa, katlanılan

21 *A.g.e.*, s.108.

şey (geleceğin şimdiki zamandaki korkusu da dahil) şimdiki zamandır ve felaketin, ıstırabın ya da sıkıntının güncel gerçekliği, sürmekte olan bu şimdiki zamanda, tehlikenin tehdidinden ya da Jankélévitch'in deyişiyle belirsizliğin büyük korkularından daha az yiğitlik gerektirmez. İşkence için bu doğrudur; hem de her türlü işkence için. Son evresindeki kanserliye yalnızca gelecekle yüzleşmekte, yalnızca ölüm karşısında yiğitlik gerektiğine inanabilir miyiz? Ya evladını kaybetmiş anne? "Cesur ol!" deriz ona. Eğer bu, her öğüt gibi geleceğe yönelikse, bu, yiğitlik burada bir tehlikeye karşı, bir riske ya da bir tehdide karşı gerekli olacak demek değildir; ne yazık ki şimdiki zamanda mevcut bir felakete karşı, acımasızca mevcut ve kesin olarak mevcut olduğundan ve bundan böyle de hep mevcut olacağından -çünkü geçmiş ve ölüm geri dönüşsüzdür- durmadan gelecek bir duruma karşı gerekli olacaktır. Bir sakatlığa katlanabilmek, bir yenilgiye ya da bir hataya karşı sağlam durabilmek için de yiğitlik gerekir ve bu yiğitlikler de öncelikle sürmekte olan şimdiki zamana yöneliktir ve ancak bu şimdiki zamanın devamı olduğu ve başka türlü olamayacağı için de geleceğe yöneliktir. Kör kişi, berrak bir şekilde görenden daha fazla yiğitliğe muhtaçtır ve bunun nedeni yalnızca yaşamın onun için daha tehlikeli olması değildir. Daha öteye de gideceğim. Istırabın korkudan daha kötü olduğu durumda, en azından böyle olduğu her seferinde, buna göğüs germek için daha fazla yiğitlik gerekir. Bu elbette ıstıraplara ve korkulara bağlıdır. O halde aşırı bir ıstırabı ele alalım: İşkence ve aşırı bir korkuyu düşünelim: Ölüm korkusu, işkence korkusu, her ikisinin de eli kulağındadır. İşkence tehdidi gayet kesin ve inandırıcı olsa bile işkence tehdidinden çok işkenceye direnmenin daha fazla yiğitlik gerektiğini kim görmez ki? Bu noktada, korkuya rağmen, ıstırap çekmektense intihar etmeyi kim tercih etmez? Kaç kişi bunu yaptı! Kaç kişi intihar etme imkânına sahip olmadığına pişman oldu! İntihar etmek için yiğitlik gerekebilir; elbette her zaman gerekir. Ama yine de işkenceye direnmek daha fazla yiğitlik gerektirir. Eğer ölüm karşısındaki yiğitlik, yiğitliklerin yiğitliğiyse, yani tüm yiğitliklerin modeli ya da ilk örneğiyse de, yine de her zaman ve zorunlu olarak en büyüğü değildir. En ba-

sitidir, çünkü ölüm en basit şeydir. En mutlak yiğitliktir denebilir, çünkü ölüm mutlaktır. Ama en büyüğü değildir, çünkü ölüm en kötü şey değildir. En kötüsü, süren ıstıraptır, uzayıp giden dehşettir, her ikisi de güncelken, acımasızca güncelken... Ve hattâ korkuda bile, potansiyel tehlikeye karşı koymak için gerektiği kadar, hattâ kimi zaman daha fazla, iç sıkıntısının ve kaygının güncelliğini aşmak için yiğitlik gerektiğini kim görmez?

Kısacası, yiğitlik yalnızca gelecek zamanla, korkuyla, tehditle ilişkili değildir: Şimdiki zamanla da ilişkilidir ve ümitten çok istençten kaynaklanır; her zaman için. Stoacılar bunu biliyordu ve bunu bir felsefe haline getirdiler. Yalnızca bize bağlı olmayan şey umulur; yalnızca bize bağlı olan şey istenir. Bu nedenle ümit yalnızca inananlar için bir erdemdir, oysa ki yiğitlik her insan için bir erdemdir. İmdi, yiğit olmak için ne gerekir? Bunu istemek yeter,[22] başka deyişle, fiilen yiğit olmak yeter. Ama bunu ummak yetmez ve yalnızca korkaklar bununla yetinirler.

Bu bizi ünlü bir tema olan ümitsizlikteki yiğitliğe götürür.

"En tehlikeli ve en ümitsiz işlerdedir ki biz en fazla yüreklilik ve en çok yiğitlik gösteririz," diye yazıyordu Descartes[23] ve bu, Descartes'm yine söylediği gibi, ümidi dışlamasa da, bu, ümidin ve yiğitliğin konusunun aynı olduğunu ya da iç içe geçtiğini dışlar.[24] Kahraman, ölüm karşısında, kendi ölümünden sonra fikirlerinin ününü ya da zaferini umabilir. Ama bu ümit onun yiğitliğinin konusu değildir ve onun yerini tutamaz. Korkaklar zafer umar, kahramanlar gibi ve kuşkusuz, kurtuluş ümidi olmasa asla kaçılmaz. Bu ümitler yiğitlik demek değildir; ne yazık ki, yiğitlik vermeye de yeterli değildirler.

Kuşkusuz, ümit her zaman için ihmal edilebilir bir nicelik olduğundan değil! Ümidin yiğitliği teşvik edebileceği ya da destekleyebile-

22 Bkz. Epiktetos ve Marcus Aurelius, elbette, ayrıca da Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Points-Seuil, 1980, c.3: *La volonté de vouloir* (özellikle bölüm 2), ayrıca *Traité des vertus*, II, 1, s.125.

23 *Traité des passions*, III, madde 173. Ayrıca bkz. *Principes de la philosophie* içinde, Prenses Elisabeth'e ithaf mektubu. "Korku, tapınma ve yürekten bağlılık verir, ümitsizlik ise yiğitlik." (Ed. Alquié, c.3, s.88, AT, s.22).

24 *A.g.e.*

ceği, hemfikir olunan bir konudur ve Aristoteles bunu önceden belirtmişti: Kazanma ümidi olduğunda mücadelede yiğit olmak daha kolaydır.[25] Ama bu daha yiğitçe bir davranış mıdır? Tersi düşünülebilir: Gerçekten de ümit yiğitliği pekiştirdiğine göre özellikle ümidin olmadığı durumlarda cesur olmak gerekir ve hakiki kahraman yalnızca riske karşı durmayı bilen değil -risk her zaman vardır- gerektiğinde ölümün kesinliğine, hattâ -bu da olabilir- nihai yenilginin kesinliğine karşı koymayı bilendir. Mağlupların yiğitliğidir bu ve bu yiğitlik galiplerinkinden ne daha az büyüktür, ne de daha az değerlidir; tam tersine. Varşova gettosunun isyancıları ne ümit edebilirdi? Kendileri için kesinlikle hiçbir şey ümit edemezlerdi ve yiğitlikleri bu nedenle daha aşikâr ve daha kahramancaydı. O halde niçin dövüşmeli? Gerektiği için. Çünkü tersi alçaklık olur. Ya da, davranışın güzelliği için denebilir; ki bu güzellik estetik değil, etik kategoridedir. "Gerçekten yiğit insanlar, asla yiğitlik ediminin güzelliği için değil," diyordu Aristoteles, "iyilik sevgisiyle hareket ederler"; bu, şöyle de tercüme edilebilir, "şeref duygusu onları yönlendirir."[26] Öfke, kin ya da ümitsizlik gibi tutkular da işin içine karışabilir ve katkıda bulunabilir.[27] Ama yiğitlik bunlar olmadan da mümkündür ve daha fazla gereklidir, daha fazla erdemlidir.

Yiğitliğin en yüksek biçiminin "ümitsiz" olduğunu bile okuyabiliriz Aristoteles'de.[28] Hattâ, yiğitlik "ümidin karşıtıdır: Hattâ hiçbir ümit beslemez, ölümcül bir hastalık karşısında yiğit adam fırtına altındaki denizciden daha yiğittir; bu nedenle, 'ümidin desteklediği kişiler gerçek yürekliler değildir', en güçlü olduklarını düşünenler, mücadelede zafer kazanacaklarını umanlar da gerçek yürekliler değildir."[29] Bu

25 *Ethique à Nicomaque,* III, 11, 1116 *a* 1-4.

26 Bu üç tercüme, ki hepsi de kabul edilebilirdir, *to kalon prattousin* için (*Eth. à Nicomaque,* III, 11, 1116 *b* 30) Fransızca'da en ulaşılabilir basımlarda bulunabilir, yani, sırasıyla, Barhélemy Saint-Hilaire (gözden geçiren ve düzelten A. Gomez-Muller, Le livre de poche, 1992, s.138, hemen hemen aynı tercüme Gauthier ve Jolif, Louvain, 1970, s.80), Tricot (Vrin, 1979, s.156) ve Voilquin (Garnier-Flammarion, 1965, s.83). Ayrıca bkz. III, 10, 1115 *b* 12-13 ve 23.

27 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque,* III, 11, 1116 *b* – 1117 *a* ve *passim.*

28 R.A. Gauthier ve J.Y. Jolif, *Ethique à Nicomaque,* Giriş, tercüme ve yorum, Louvain, 1970, II, 1, s.233-234.

29 Sylvain Matton, belirtilen yazı, s.34-35.

kadar ileri gidilebileceğinden emin değilim, ya da en azından, az çok tek yanlı bir yorumdan yola çıkarak, benim açımdan ve en azından soyut olarak gönüllü olarak gideceğim yere Aristoteles'i sürüklememeliyim; korkarım bu nokta, onun isteyebileceğinden ya da bizi izlemeye razı olabileceğinden daha ötedir.[30] Önemli değil: Bir felsefe tarihi meselesinden ibaret bu konu. Ümitsizliğe katlanabilmek için yiğitlik gerekir; yaşamın bize öğrettiği işte budur, tıpkı, kimi zaman, ümitsizliğin de yiğitlik verebileceği gibi! Ümit edecek hiçbir şey olmadığında, korkacak bir şey de yoktur: İşte, mevcut bir mücadele için, mevcut bir ıstırap için, mevcut bir eylem için hazır olmak, hem de her türden ümide karşı; işte tüm yiğitlik budur! Bu nedenle, diye açıklıyordu Rabelais, "gerçek askeri disipline göre, düşmanı asla ümitsizlik halinde bırakmamalı, çünkü böyle bir gereklilik onun gücünü çoğaltır ve yiğitliğini arttırır."[31] Hiçbir şeyden çekinmeyen kişi karşısında onun yapabileceği her şeyden çekinilebilir. Onlar, hiçbir ümitleri kalmamışsa neden çekinebilirler ki? Ordudakiler bunu bilir ve bundan sakınırlar, tıpkı diplo-

30 Yorum sorunları hakkında ve özellikle de *Ethique à Nicomaque*'ın iki pasajını uzlaştırma güçlüğü üzerinde burada duramayacağım. Yani bir yandan 1115 *b* 33 – 1116 *a* 3 ve diğer yandan 1117 *a* 10 – 27 (eğer Helenist değilseniz, tercihen Gauthier ve Jolif tercümelerinden okuyun, s.77 ve 81).Bundan çıkan sonuç: "Korkak, bir tür kötümserdir: çünkü her şeyden endişe eder"; ama iyimser de, bir anlamda cesur birine benzese de yine de cesur değildir: "İnsan iyimser diye daha çok cesur olmaz." Kısacası, iyimserlik yiğitliğe (güvence sayesinde) benzerken (dayanıksızlığıyla) ondan ayrılır. Bu nedenle yiğitliğin "ümitle çatışık" olmasını (S. Matton'un güzel yazısında söylediği gibi) anlamıyorum ve durumun bu olmadığını herkes gayet iyi bilir: İyimserler cesur *da* olabilir. Ama bu metinlerden, yiğitlik ve umudun yalnızca iki farklı şey olmakla kalmayıp, birbirlerinden -hem hak olarak hem de fiilen- bağımsız da olduklarının ortaya çıktığı doğrudur (bu konuda bkz. Gauthier ve Jolif'in akla yatkın saptamaları, *Ethique à Nicomaque* yorumlarında, Louvain, 1970, II, 1, s.232-234). Ümit eden kişi, kuşkusuz, *ayrıca,* cesur olabilir; ama, yiğitliği ya da yürekliliği *yalnızca* ümitten kaynaklanmıyorsa gerçekten cesurdur. *Grande Morale* bunu gayet iyi açıklamaktadır (I, 20, 1191 *a* 11-21, s.91 tercüme Dalimier): "Birini bir şeyden yoksun bıraktığınızda yiğitlik diye bir şey kalmıyorsa, o cesur biri değildir."; "bir iyilik beklentisiyle ya da ümit sayesinde" yiğitlik taslayan kişi demek ki cesur biri değildir gerçekte, çünkü onun görünürdeki yiğitliği ümidini yitirdiğinde ayakta kalmayacaktır. Aristoteles burada çoğu zaman ortak deneyime daha yakın gibidir: Ona göre olduğu gibi bize göre de, bozgun karşısında yiğit olabilen kişi gerçekten yiğittir; bozgun kesin olsa bile, zafer kadar sağlama bağlanmış olsa bile... Ümitsizlikteki yiğitlik demek ki *tüm* yiğitlik değildir; ama onun mihenk taşıdır, yiğitliği basit inanç ve güvenden ayıran şeydir.

31 *Gargantua,* bölüm 43 (s.168 Ed. Du Seuil, coll. "L'Intégrale", yazımını ben düzelttim).

matlar ya da devlet adamları gibi. Her ümit bir başka ümide yol açar; her ümitsizlik kendine. İntihar etmek için mi? Yapacak daha iyi bir şey her zaman vardır: Ölüm de bir diğeri gibi bir ümittir. Alain, ki askerdi ve cesur bir askerdi, savaşta kimi gerçek kahramanlara rastlamıştı. Şunları söylemektedir: "Tamamen yürekli biri olmak için kuşkusuz hiçbir şey ümit etmiyor olmak gerek ve ben, yaşamlarına son noktayı koymuş gibi gözüken bu teğmen ve astteğmenlerden kimilerini gördüm; onların neşesi beni korkutuyordu. Bu konuda ben gerideydim; insan her zaman için bir diğerinin ardındadır."[32] Evet ve elbette asla yalnızca savaşta değil. Alain başka yerde, savaşta değil bir sınıfta görülen, Lagneau'nun yiğitliğini, "mutlak ümitsizliğini" anımsatır, bu sayede o, "sevinçle, en ufak bir kaygı duymaksızın ve en ufak bir ümit olmaksızın" düşünebiliyordu.[33] Tüm bu yiğitlikler birbirine benzer ve bizi korkutur. Ama bizim korkumuz, bizim yiğitliğe ihtiyacımız olduğundan başka neyi kanıtlar ki? Guillaume d'Orange'ın ünlü deyişi de bilinmektedir: "Bir işe girişmek için ümit etmeye gerek yoktur, ne de sebat etmek için başarmaya." Onun sessiz biri olduğu söyleniyordu; bu onun ne harekete geçmesini ne de yiğitlik göstermesini engelledi. Yalnızca iyimserlerin yiğitlik gösterdiğini nerede gördük? Kuşkusuz, ümit ya da başarı var olduğunda bir işe girişmek ya da sebat etmek daha kolaydır. Ama daha kolay olduğunda, yiğitliğe daha az ihtiyaç duyulur.

Aristoteles'in açıkça gösterdiği şey, her koşulda -ve sözlerimizi bununla bitirmek gerekir- yiğitliğin ölçüsüz olmadığıdır. Kuşkusuz, kimse çok yiğit olamaz ya da çok aşırı bir tehlikeye karşı durulamaz demek değildir bu. Bunun anlamı şudur ki, alınan risklerin hedeflenen amaçla orantılı olması gerekir: Soylu bir amaç için yaşamını riske atmak iyidir, ama bunu önemsiz şeyler için ya da yalnızca tehlikenin göz kamaştırıcılığı için yapmak akılsızlıktır. Cesur kişiyi gözünü budaktan sakınmayandan ayırt eden şey (ve bu nedenle yiğitlik -Aristoteles'e göre tüm

32 *Souvenir de guerre*, Pléiade, "Les Passions et la sagesse", s.441.

33 *Souvenir concernant Jules Lagneau*, bölüm 2, Pléiade, "Les passions et la sagesse", s.751 ve 758. Ayrıca bkz. 738, 741 ve 748.

erdem gibi- zirvede, korkaklık ile gözüpeklikten oluşan şu iki uçurum arasında ya da tam ortada, şu iki aşırılık arasında durur): Korkak gerçekten yiğit (yani erdemli) olamayacak kadar korkusuna boyun eğer, gözüpek ise gerçekten yiğit (yani erdemli) olamayacak kadar yaşamını ya da tehlikeyi umursamaz.[34] Yüreklilik, aşırı bile olsa, demek ki, ancak basiret sayesinde ölçülü kılındığında erdemli olur: Korku buna yardım eder, akıl bunu donatır. "Özgür bir insanın erdemi, tehlikelere karşı muzaffer olduğu kadar, tehlikelerden kaçındığı zaman da büyük görünür," der Spinoza, "başka deyişle özgür insan aynı Ruh metinliği ile veya zekâ uyanıklığı ile savaş kadar kaçmayı da seçer."[35]

Gerisinde, yiğitliğin en güçlü şey olmadığını, asıl güçlü olanın yazgı ya da aynı anlama gelen rastlantının olduğunu unutmamak gerektiği kalır. Yiğitlik bile bu rastlantıdan kaynaklanır (istemek yeter; ama kendi istencini kim seçebilir ki?) ve buna tabi kalır. Her insanın katlanabileceği ve katlanamayacağı şey vardır: Ölmeden önce, onu darmadağın edecek olan bir şeye rastlayıp rastlamaması, hak ve yeteneğin olduğu kadar en azından şansın da işidir. Kahramanlar, bilincinde olduklarında, bunu bilirler: Onları kendilerine karşı alçakgönüllü ve başkalarına karşı da merhametli kılan budur. Tüm erdemler birbirine bağlıdır ve hepsi de yiğitliğe bağlıdır.

34 *Ethique à Nicomaque*, II, 7, 1107 *a* 33 – 1107 *b* 4 ve III, 9-10, 1115 *a* – 1116 *a* 15; *Ethique à Eudème*, III, 1, 1228 *a* 23 – 1229 *b* 26.

35 *Ethique*, IV, önerme 69 ve şerhi (özgür insan, Spinoza'ya göre, yalnızca aklının yönetiminde olandır).

6
Adalet

Adaletin dört ana erdem içinde mutlak olarak en değerlisi olduğu; yararlılığa indirgenemeyeceği; eşitlik ve yasallık (Aristoteles) olarak adalet; erdem olarak adalet: Yasaya saygıya indirgenemeyeceği; hak ve adalet, adalet prensibi: İnsanlar arasında eşitlik; adalet ölçütü: Kendini bir başkasının yerine koymak; toplumsal sözleşme fikri; Rawls'un "ilkel konum"u; adalet ve "ben"; adalet ve sevgi; adalet, doğa ve toplam; Hume'ün eleştirisi: Adalet ve bolluk, adalet ve şiddet, adalet ve zayıflık; adalet, yumuşaklık ve merhamet; adalet, güç ve yasalar; hakkaniyet, adalet için mücadelenin sonunun olmayacağı.

Adaletle birlikte dört ana erdemin sonuncusunu ele almaktayız. Ancak konu geniş olduğundan diğer üçüne de ihtiyacımız olacaktır. Elbette adaletin kendisine de konunun her düzeyden çıkar ve çatışmalara açık olması nedeniyle.

Hangi erdemi ele alırsak alalım adaletten vazgeçemeyiz. İçlerinden biri ya da birçoğu hakkında haksız sözler etmek onlara ihanet etmek olur ve belki de bu nedenle, adalet hiçbirinin yerini tutmadan, tüm erdemleri içerir. Adaletin kendisi söz konusu olduğunda ise *haydi haydi* gereklidir. Ama kim adaleti tam olarak bilmekle ya da adaletli olmakla övünebilir ki?

"Adalet diye bir şey yoktur," diyordu Alain; "adalet, tam da hiç olmadıkları için yaratılması gereken şeylerdendir."[1] Ve ekliyordu: "Adalet, ancak yaratılırsa var olacaktır. İşte insani sorun budur." Çok iyi – ama hangi adalet? Ve, adaletin ne olduğu ya da ne olması gerektiği bilinmeden nasıl adalet yaratılabilir?

---

1 2 Aralık 1912 konuşması (Pléiade, *Propos*, II, s.280). Ayrıca bkz. *81 chapitres*, IV, 7 ve VI, 4 (Pléiade, "Les passions et la sagesse", s.1184 ve 1228.

Dört ana erdem içinde adalet kuşkusuz mutlak anlamda iyi olan tek erdemdir. Basiret, ılımlılık ya da yiğitlik ancak iyiliğin hizmetinde erdem olurlar ya da onları aşan ya da motive eden değerlere -örneğin adalet- bağlı olarak erdem sayılırlar. Kötülüğün ya da adaletsizliğin hizmetinde olduklarında, basiret, ılımlılık ve cesaret erdem olamaz; Kant'ın dediği gibi, zekânın ya da mizacın basit yeti ya da nitelikleri olmaktan öteye gitmezler. Belki de şu ünlü metni hatırlamakta yarar vardır:

> "Dünyada ve hattâ genel olarak dünya dışında tasavvur edilebilir şeyler arasında, iyi bir istencin kendisinden başka, kısıtlamasız olarak iyi kabul edilebilecek hiçbir şey yoktur. Zekâ, kurnazlık, yargı yetisi ve hangi adla anılırsa anılsın zekânın diğer *yetileri*; ya da *mizaç* özellikleri olan yiğitlik, kararlılık, sebatkârlık, hiç kuşkusuz birçok açıdan iyi ve arzu edilir şeylerdir; ama doğa vergisi bu şeyler, bunları kullanması gereken istenç ve *karakter* denen buna özgü huylar iyi değilse son derece kötü ve zararlı olabilir."[2]

Kant burada yalnızca yürekliliği anıyor, ama aynı şeyin basiret ya da ılımlılık için de söylenemeyeceğini kim ileri sürebilir? Katil ya da tiran hem basiretli hem de ılımlı davranabilir, bu durumun binlerce örneği bilinmektedir, ama bunları uyguluyorlar diye asla erdemli olamazlar. Ama tersine adil biri midir söz konusu olan, işte o zaman eylemin anlamı ya da değeri derhal ve doğrudan doğruya değişir. Adil bir katil, adil bir tiran ne demek diye sorulacaktır o zaman bana... Bu en azından adaletin kendine özgülüğünü kabul etmektir. Çünkü basiretli bir katil ya da kanaatkâr bir tiran asla kimseyi şaşırtmamıştır.

Kısacası, adalet kendinde iyidir, tıpkı Kant'ın iyi istenci gibi[3] ve bu nedenle iyi istenç bunu bilmezden gelemez. Ödevini yapmak; elbette. Ama adalet pahasına değil, adalete karşı hiç değil! Zaten bu nasıl mümkün olabilir ki? Çünkü ödev adaleti gerektirir, -bunu söylemek bile gereksiz- çünkü ödev, gereklilik ve kısıtlama olarak adaletin ta

2 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, s.55-56, tercüme Delbos-Philosenko, Vrin, 1980.
3 *A.g.e.*, s.57.

kendisidir.[4] Adalet, diğer erdemler gibi bir erdem değildir. Hepsinin ufkudur adalet ve onların birlikte var olmalarının yasasıdır. "Eksiksiz erdem" diyordu Aristoteles.[5] Her değer adaleti gerektirir; her insanlık onu talep eder. Yine de mutluluğun yerini tutamaz (hangi mucizeyle yapabilir ki bunu?); ama adaletten muaf mutluluk da olamaz.

Bu, Kant'ta rastlanan, Dostoyevski'de, Bergson'da, Camus ya da Jankélévitch'de rastlanacak -az isim saydığım için affedin!- bir sorundur: İnsanlığı kurtarmak için masum birini mahkûm etmek gerekse (bir çocuğa işkence yapmak, der Dostoyevski), buna razı olunur mu? Hayır cevabını verir hepsi. Bu zahmete değmez, daha doğrusu bu bir zahmet değil ancak bir alçaklık, iğrençlik olur. "Çünkü eğer adalet yok olursa," der Kant, "insanların yeryüzünde yaşıyor olmasının bir değeri kalmaz."[6] Yararcılık burada sınırına dayanır. Eğer adalet örneğin Epikuros'un olmasını istediği gibi,[7] bir yararlılık sözleşmesinden başka bir şey olmasaydı, Bentham'ın ya da Mill'in[8] istediği gibi kolektif rahatın, refahın azamileştirilmesinden başka bir şey olmasaydı, hemen hemen herkesi mutluluğu için birkaç kişinin mutluluğunu, onaylarını almadan, hattâ tamamen masum ve savunmasız olsalar bile, feda etmek doğru olabilirdi. Oysa, adaletin yasakladığı ya da yasaklaması gereken şey budur. Bu noktada, Kant'tan sonra, Rawls haklıdır: Adalet, refah ya da başarıya, verimliliğe yeğ tutulur ve daha değerlidir ve -çok sayıda kişinin mutluluğu için bile olsa- bunlara feda

4 Örneğin bkz. *Doctrine du droit,* Genel Giriş, III ve IV (özellikle s.94 ve 98 tercüme Philonenko, Vrin, 1971).

5 *Ethique à Nicomaque,* V, 3, 1129 *b* 25-31 (tercüme Tricot, Vrin, 1979, s.218-219).

6 Kant, *Doctrine du droit,* II, 1, Saptama E (tercüme Philonenko, s.214). Ayrıca bkz. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* II, Kitap *5*, Bölüm 4 (Fransızca tercüme, yeniden baskı folio, 1990, c.I, s.343-344); Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* s.76 (Ed. du Centenaire'in 1039. sayfası, PUF, 1970); Camus, *L'homme révolté,* II (Bibl. de la Pléiade, s.465-466) ve Jankélévitch, *Traité des vertus,* II, 2, bölüm *5*, s.47 éd. Champs-Flammarion, 1986.

7 *Maximes capitales,* 31-38.

8 Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation,* yeni baskı University of London, 1970; Mill, *L'utilitarisme,* Fransızca tercüme, Flammarion, 1988 (özellikle bölüm *5*). Aynı yönelim Hume'da da vardır: *Enquête su les principes de la morale,* bölüm III (tercüme Baranger-Saltel, G.-F., 1991, s.85-109); ayrıca bkz. *Traité de la nature humaine,* kitap III, ikinci bölüm (tercüme Leroy, Aubier, 1983, s.593 ve devamı.)

edilemez.[9] Zaten adaleti meşru olarak feda edebileceğimiz bir şey var mıdır? Adalet olmadan ne meşruiyet olur ne de gayrimeşruiyet. Ve ne adına feda edebiliriz? İnsanlık bile, mutluluk bile, sevgi bile, adalet olmadan, mutlak olarak değer taşımaz. Sevgide adaletsiz olmak, adaletsiz olmaktır -ve sevgi gözdeleri kayırmaktan ya da taraflı davranmaktan başka bir şey olamaz. Kendi mutluluğu için ya da insanlığın mutluluğu için adaletsiz olmak, adaletsiz olmaktır -ve mutluluk da bencillikten ya da rahat düşkünlüğünden başka bir şey olamaz. Adaletin yokluğunda değerler değer olmaktan çıkar (çıkarın ya da dürtünün gerekçesi olurlar yalnızca) ya da hiçbir değer taşımazlar. Pekiyi ama, adalet nedir? Adaletin değeri nedir?

Adalet iki anlamda kullanılır: Hukuka uygunluk olarak (Latince *jus*) ve eşitlik ya da orantı olarak. Diğerlerinden daha aza sahip olan ya da eline geçmesi gerektiğini düşündüğünden daha az miktara sahip olan çocuk, "bu haksızlık" der ve onları birleştiren ya da karşı karşıya getiren oyunun yazılı olan ya da olmayan kurallarına saygı göstermeyerek -aralarında eşitlik kurmak için bile olsa- hile yapan arkadaşına da aynı şeyi söyleyecektir. Aynı şekilde, yetişkinler de gelirler arasında yer alan aşırı farklılıkları (toplumsal adaletten özellikle bu anlamda söz edilir) olduğu kadar, yasa ihlalini de adaletsizlik olarak değerlendireceklerdir (burada adalet, yani hukuk kurumu yargıyı yürütmeli ve karar vermelidir). Tersine, adil kişi, ne yasayı ne de ötekinin meşru haklarını ihlal eden, ne (genel olarak) hukuku ne de (özel kişilerin) haklarını ihlal eden kimsedir; kısacası iyiliklerden ve kötülüklerden kendi payına düşeni alan kişidir, diye açıklar Aristoteles.[10] Site içinde *yasallığa* ve bireyler arasında *eşitliğe* gösterilen bu ikili saygıda adalet tümüyle kendini gösterir: "Yasaya uyan ve eşitliğe say-

9 John Rawls, *Théorie de la justice*, Fransızca tercüme, Seuil, 1987 (özellikle 1, 5 ve 87. bölümler). Bu önemli ve Fransa'da hâlâ pek az okunan eser çağdaş politik düşüncenin bir klasiğidir. Özellikle Anglosakson dünyasında çok sayıda inceleme ve tartışmaya yol açmıştır: bu konuda bkz. Ph. Van Parijs'in devasa eseri *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, 1991.

10 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, V, 2 ve V, 9 (s.216 ve 246-247 tercüme Tricot).

gı duyan adildir, yasaya uymayan ve eşitliğe saygı duymayan adaletsizdir."[11]

Bu iki anlam, birbiriyle bağlantılı olsa da (kişilerin yasa karşısında eşit oldukları doğrudur), yine de farklıdır. Yasallık gibi, adalet de olgusaldır ve döngüsel olmaktan başka değeri yoktur: "yasal olan şeyler bir anlamda haklı şeylerdir," diye belirtiyordu Aristoteles;[12] peki ama eğer yasa haklı değilse bu neyi kanıtlar? Daha küstah bir tarzda Pascal şöyle der: "Adalet tesis edilmiş olandır; böylece tüm yerleşik yasalarımız, incelemeye tabi tutulmadan haklı kabul edileceklerdir, çünkü yerleşiktirler."[13] Başka türlü Devlet (Site) olabilir mi? Ve eğer yargıç kendi ahlâki ya da politik inançlarından çok yasaya -ve harfiyen yasaya- sadık olmak zorunda değilse hangi adaletten söz edebiliriz? Yasanın olgusallığı (*yasallık*) değerinden (*meşruiyet*) daha önemlidir; daha doğrusu değerin yerini tutar. Başka türlü devlet olamaz, başka türlü hukuk olamaz – dolayısıyla hukuk devleti olamaz. "*Auctoritas, non veritas, facit legem*": Yasayı yapan hakikat değil otoritedir. Bu düşünceyi Hobbes'da okuyabiliriz,[14] bizim demokrasilerimizi yöneten de bu düşüncedir. En haklı ya da en zeki olanlar değil, en kalabalık olanlar baskın gelir ve yasa yaparlar. Hukuksal pozitivizm, -denmektedir günümüzde- hukuk karşısında aşılamaz olduğu kadar değer karşısında da yetersizdir. Adalet midir bu? Hükümran karar verir ve tam anlamıyla *yasa* denen de budur.[15] Ama hükümran -halk bile olsa- her zaman haklı değildir. Yine Pascal: "Malların eşitliği iyidir, ama..."[16] Ama

---

11 Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, V, 2, 1129 *b* 12 (tercüme Tricot, s.216). Ayrıca bkz. *Grande Morale*, I, 33, 1193 *b* (tercüme Dalimier, *Les grands livres d'éthique*, Arléa, 1992, s.11 ve devamı).

12 *Ethique à Nicomaque*, V, 3, 1129 *b* 12 (tercüme Tricot, s.217).

13 *Pensée*, 645-312 (Pascal'den alıntıları Lafuma baskısından yapıyorum, *Œuvres complètes*, Seuil, coll. "L'intégrale", 1963; *Pensées* için, ikinci rakam Brunschvicg baskısındandır). Ayrıca Pascal'e yazdığım önsöze bkz. *Pensées sur la politique*, Rivages Poche, 1992.

14 *Léviathan*'ın Latince metninde, II, bölüm 26 (s.295, dipnot 81, tercüme Tricaud, Sirey, 1971).

15 Hobbes (*Léviathan*, II, bölüm 26), Spinoza (*Traité politique*, bölüm 3 ve 4) sonra Rousseau (*Contrat social*, II, bölüm 6) bunu göstermiştir. Pozitivizm ile volontarizm burada çakışır: bkz. H. Batiffol, *La philosophie du droit*, PUF, coll. "Que sais-je?", yeni baskı 1981, s.11-15 ve 22-24.

16 *Pensées*, 81-299.

hükümran buna başka türlü karar verdi: Yasa özel mülkiyeti korur; bizim demokrasilerimizde de Pascal zamanında da bu böyledir ve böylece yasa zenginliklerin eşitsizliğini korur. Pekiyi, eşitlik ile yasallık çatıştığında adalet nerededir?

Adalet, diye okuyoruz Platon'da, herkesin payını, yerini, işlevini koruyan, böylece bütünün hiyerarşik uyumunu sağlayan şeydir.[17] Herkesin ihtiyaçları ya da yetenekleri farklıyken, herkese aynı şeyleri vermek adil olur mu? Herkesin kapasitesi ve yükümlülükleri farklıyken herkesten aynı şeyi istemek adaletli olur mu? Peki o halde eşitsiz insanlar arasında eşitlik nasıl sağlanır? Ya da eşitler arasında özgürlük nasıl sağlanır? Yunan'da bu tartışılıyordu; her zaman da tartışılmaktadır. En güçlü olan baskın çıkar ve politika diye adlandırılan da budur: "Adalet tartışma konusudur. Güç pek tanınabilir ve tartışmasız bir şeydir. Adalete güç verilemedi, çünkü güç adaleti yalanladı ve onun haksız olduğunu, kendinin haklı olduğunu söyledi. Böylece, haklı olan güçlü kılınamadığından, güçlü olan haklı kılınmış oldu ancak."[18] Bu öyle bir uçurumdur ki, demokrasi bile kapatamaz: "Çoğulluk en iyi yoldur, çünkü görünürdür ve itaat ettirecek güce sahiptir; bununla birlikte bu en az yetenekli olanların görüşüdür"[19] ve kimi zaman da en az haklı olanların görüşüdür. Rousseau, çok yararlı ama belirsizdir. Genel iradenin her zaman doğru olacağını hiçbir şey garanti etmez (adaleti genel iradeyle tanımlamak hariç; bu çember elbette bu garantiyi tüm değerinden, tüm içeriğinden yoksun bırakır) ve bundan böyle genel iradenin geçerliliğinin koşulu da değildir. Tüm demokratlar bunu bilir. Tüm cumhuriyetçiler bunu bilir. Yasa yasadır, haklı olsun ya da olmasın. Ama adalet demek değildir ve bu da bizi adaletin ikinci anlamına göndermektedir. Olgu olarak adalet (yasallık) değil, değer olarak adalet (eşitlik, hakkaniyet) ya da, işte yine karşımızda, erdem olarak adalet.

---

17 *République*, IV. Platon'dan Rawls'a kadar farklı adalet teorilerine genel bir giriş için ayrıca Gérard Potdevin'in son derece pedagojik küçük kitabına da bakınız, *La Justice*, Paris, Quintette, 1993.

18 Pascal, *Pensées*, 103-298.

19 *A.g.e.*, 85-878.

Bu ikinci nokta hukuktan çok ahlâkla ilgilidir. Yasa adaletsiz olduğunda onunla mücadele etmek haklıdır – hattâ, kimi zaman, yasayı ihlal etmek de haklı olabilir. Kreon'un adaletine karşı Antigone'nin adaleti. Vichy'nin adaletine karşı direnişçilerin adaleti. Yasa yapanlara karşı haklılar. Haksız yere mahkûm edilen Sokrates kaçarak kurtulma önerisini reddetti, "yasaları ihlal ederek yaşamaktansa," diyordu, "onlara saygı göstererek ölmeyi tercih ederim."[20] Bu, bana kalırsa, adalet sevgisini biraz aşırıya kaçırmaktır, daha doğrusu adaleti yanlış yere yasallıkla karıştırmaktır. Çok haksız olan ya da çok haksız biçimde uygulanan yasalara masum birinin yaşamını feda etmek doğru olur mu? Her koşulda açıktır ki böyle bir davranış, samimi bile olsa, ancak kişinin kendi için hoşgörülebilir: Sokrates'in kahramanlığı, -ki bu, temelden zaten tartışmalıdır- kendinden başka herhangi bir masumu yasalara kurban etseydi açıkça suç olurdu. Yasalara saygı göstermek, evet, ya da en azından onlara itaat etmek ve onları savunmak. Ama adalet pahasına değil; tek bir masum insanın bile olsa yaşamı pahasına değil! Kim ki Sokrates'i yasadışı yollardan bile olsa kurtarabilirdi, bunu denemesi doğru olurdu -ve yalnızca Sokrates'in bunu reddetmesi meşru görülebilirdi. Önce ahlâk gelir, önce adalet gelir, en azından işin özü söz konusu olduğunda bu böyledir ve öz de belki bu sayede tanınır. Öz nedir? Herkesin özgürlüğü, tek tek her bir kişinin saygınlığı ve hakları, öncelikle de ötekinin hakları.

Yasa yasadır, demiştim; ister adil olsun ister olmasın: Benimsenen yasalara uyulmadığında ne demokrasi, ne de cumhuriyet mümkün olabilir. Doğru! Ama, itaat yoluyla, adaletten vazgeçmek ya da hoşgörülemez olana hoşgörü göstermek gerekiyorsa, bunların hiçbiri kabul edilemez. Aşamalı sorular bunlar; bir anda çözülemez. Bu, tam olarak, terimin iyi anlamıyla kazüvistiğin alanıdır. Kimi zaman partizan olup dağa çıkmak, kimi zaman sakin sakin itaat etmek ya da itaatsizlik yapmak gerekir... Arzu edilen şey, elbette, yasanın ve adaletin aynı yönde ilerlemesidir ve yurttaş olarak herkesin ahlâki bakımdan çabalaması

20 Platon, *Criton*, özellikle 48-54.

gereken şey de budur. Adalet kimseye, hiçbir kampa, hiçbir partiye ait değildir: Ahlâki olarak herkes onu savunmak zorundadır. Yanlış ifade ediyorum. Partilerin ahlakı yoktur. Adalet, partilerin değil, onları oluşturan ya da onlara direnen bireylerin koruması altındadır. Adalet onu savunacak adil kişiler olduğu sürece bir değerdir, vardır.

Ama kime adil denir? Belki de en zoru bu. Yasallığa saygı gösterene mi? Değil, çünkü yasa adaletsiz olabilir. Ahlâk yasasına saygı gösterene mi? Kant'ta bunu okumaktayız, ama bu sorunu geriletmekten başka bir işe yaramaz: Ahlâk yasası nedir? Bunu bilmiyormuş gibi yapan, hattâ varlığını tamamen inkâr eden birçok adil insan tanıdım. Bizim edebiyatımıza, Montaigne'e bakın. Ahlâk yasası var olsaydı ya da biz biliyor olsaydık, adil insanlara daha az ihtiyaç olurdu: Adalet yeterdi. Kant, örneğin, adaletten ya da adalete dair oluşturduğu fikirden yola çıkarak, tüm katiller için ölüm cezasının mutlak gerekliliği sonucunu çıkardığını iddia ediyordu[21] – adil başka kişiler ise, bilindiği gibi, bunu reddettiler ve hâlâ da reddediyorlar. Adiller arasındaki bu fikir ayrılıkları adalet için temel önemdedir; adaletin yokluğuna işaret eder. Adalet bu dünyada yoktur, başka dünyada da yoktur. Platon'a ve Kant'a karşı Aristoteles haklıdır, en azından benim okumam bu yönde: Adilleri adil yapan adalet değildir; adiller adaleti yapar. Peki eğer adaletin ne olduğunu bilmiyorlarsa nasıl yaparlar? Yasallığa saygıyla yaptıklarını gördük ve de eşitliğe saygıyla. Ama yasallık adalet değildir ve eşitlik nasıl yeterli olabilir? Süleyman'ın yargısı sık sık aktarılır: Bu psikolojidir, adalet değildir – ya da çocuğu gerçek annesine veren ve böylece eşitliği reddeden ikinci yargı doğrudur yalnızca. Çocuğu ikiye bölmeyi isteyen birincisine gelince, bu adalet değil barbarlıktır. Eşitlik her şey demek değildir. Tüm sanıkları aynı cezaya çarptıran yargıç adil olur mu? Tüm öğrencilerine aynı notu veren öğretmen adil olur mu? Cezaların ya da notların eşit olmaktan çok, suçla ya da liyakatle orantılı olması gerektiği söylenecektir. Kuşkusuz, ama buna kim karar verecek? Ve hangi ölçüye göre? Bir hırsızlığın cezası ne kadardır? Tecavüzün cezası ne kadar? Cinayetinki ne

21 *Doctrine du droit*, II, 1, Saptama E (s.216 tercüme Philonenko).

kadar? Hangi koşullarda? Başka hangi koşullarda? Yasa, yaklaşık bir cevap veriyor, jüriler de, yargıçlar da. Ama adalet, hayır! Eğitimde de durum aynı. Çalışkan öğrenciyi mi ödüllendirmeli yoksa yetenekliyi mi? Sonucu mu yeteneği mi? Her ikisini de mi? Giriş sınavları denen şey de ancak birilerini reddederek başkaları kabul edilebildiğine göre, nasıl yapmalı? Hangi ölçütlere göre ve bu ölçütlerin kendilerinin de değerlendirilmesi gerekmiyor mu? Hangi normlara göre değerlendirilecek? Peki bu normların da yargılanması gerekmiyor mu? Öğretmenler ellerinden geldiğince cevap veriyorlar, böyle gerekli; ama adalet, bunu yapamaz. Adalet cevap vermiyor, adalet asla cevap vermez. Bu nedenle mahkemelerde yargıçlar gerekiyor ve sınav kâğıtlarını okumak ve düzeltmek için de öğretmenler... Vicdanı tamamen rahat olanlar pek açıkgözdürler, çünkü onlar adaleti *bilirler*! Adiller daha ziyade adaleti bilmeyenlerdir, bana kalırsa, bunu bilmediklerini kabul edenlerdir ve ellerinden geldiğince de uygulamaya çalışanlardır, körcesine değil elbette, bu fazla abartmak olur, en azından risk alarak (heyhat, en büyük riski onlar almaz!) ve belirsizlik içinde. Pascal'dan yeniden alıntı yapmanın tam yeri burası: "İki tür insan vardır yalnızca, birileri adildir ama günahkâr olduklarına inanırlar, ötekiler günahkârdır ama adil olduklarına inanırlar."[22] Ama bu kategorilerden hangisinde yer aldığımızı asla bilemeyiz: Bildiğimizde de, çoktan öteki kategoriye geçmişizdir!

Yine de, yaklaşık bile olsa bir ölçüt gerekir ve belirsiz bile olsa bir ilke gerekir. İlke, eşitliğe indirgenmeden, bireyler arasında belli bir eşitlikten, karşılıklılıktan ya da denklikten yana olmalıdır. *Hakkaniyet* (*aequus*'tan -eşit- türemiştir) sözcüğünün kökenidir bu, *adalet*'in özellikle eşanlamlısı ve hattâ aynı zamanda ve özellikle mükemmelleşmiş halidir ki, bu konuya tekrar döneceğiz. Terazi sembolü de bunu belirtiyor olmalıdır, iki kefesi dengededir ve dengede olmalıdır. Adalet, düzenin erdemidir, ama hakkaniyetli düzenin ve mübadelenin erdemidir, ama namuslu mübadelenin. Karşılıklı olarak avantajlı bir durum mudur? Elbette en uygun durum budur, belki de en sık karşılaşılanıdır (fırından bir

22 *Pensées*, 562-534.

ekmek aldığımda, bu durum her iki tarafın da işine gelir); ama hep böyle olmasını nasıl garanti edebiliriz? Bunu garanti etmek mümkün değildir; yalnızca düzenin ve mübadelenin başka türlü *adil* olamayacağını saptayabiliriz. Eğer benim için dezavantajlı olan bir mübadeleye girişirsem (örneğin, eğer bir ekmek karşılığında evimi verirsem) benim deli, yanlış bilgilenmiş ya da buna mecbur olmam gerekir. Her üç durumda da bu, mübadeleyi ille de her türlü hukuksal değerden olmasa da (en azından buna hükümran karar verecektir), açıkça, her türlü adaletten yoksun bırakır. Mübadelenin adil olması için eşitler arasında gerçekleşmesi gerekir ya da en azından taraflar arasındaki hiçbir farklılık (servet, iktidar, bilgi...) onlara, bir eşitlik durumunda ifade bulan özgür ve bilinçli çıkarlarına ya da istençlerine ters olacak bir mübadele dayatmamalıdır. Kimse buna kanmaz – bu, herkesin bu kurala itaat ettiği anlamına gelmez! Bir çocuğun naifliğinden, bir delinin körlüğünden, bir cahilin yanılgısından ya da bir yoksulun felaketinden, onların hilafına ya da zorlayarak, çıkarlarına ya da niyetlerine aykırı bir sözleşme elde etmek için yararlanmak, koşulların resmi olarak karşı çıkmadığı herhangi bir ülkede yürürlükteki yasalara rağmen adaletsizliktir. Dolandırıcılık, şantajla para sızdırma ve tefecilik, hırsızlık kadar adaletsizdir. Basit ticaret ise, alıcı ile satıcı arasında, mübadele nesnesi hakkında sahip olunan enformasyon miktarıyla ilgili olduğu kadar her bir kişinin hak ve görevleri konusunda da belli bir eşitlik durumuna saygı gösterilmesi koşuluyla adildir. Dahasını söyleyelim: Hırsızlık bile, mülkiyet adaletsiz olduğunda belki adil olabilir. Ama mülkiyet, insanlar arasında en azından görece eşitlik taleplerini fazlasıyla hiçe saydığında değilse eğer ne zaman adaletsizdir? Proudhon'un dediği gibi "mülkiyet hırsızlıktır" demek kuşkusuz abartılıdır, hattâ düşünülebilir bir şey değildir (çünkü bu, hırsızlığın yine de varsaydığı bir mülkiyeti inkâr etmek olur). Ama birileri ihtiyaçlarını karşılayamadıkları için ölürken bolluktan, fazlalıktan adaletli bir şekilde yararlanıldığını kim ileri sürebilir? "Malların eşitliği adil olur" diyordu Pascal. Bunların eşitsizliği, birilerini sefalete ya da ölüme mahkûm ederken ötekiler de zenginlik üstüne zenginlik, tiksinti verecek denli zevk biriktirirken, hiçbir koşulda asla adil olamaz.

Adaletin temeli olan eşitlik demek ki mübadele edilen *nesneler* arasındaki eşitlikten çok, -ki bu her zaman tartışmalı ve hemen hemen her zaman kabul edilebilir bir şeydir (başka türlü mübadele olmazdı)- mübadelede bulunan *özneler* arasında eşitliktir. Elbette fiili eşitlik değil, hukuksal eşitliktir; ama yine de herkesin eşit olarak bilgi sahibi ve özgür olmasını gerektirir, en azından çıkarlarıyla ve mübadele koşullarıyla ilgili olan şeylerde böyle olmalıdır. Bu tür bir eşitliğin asla tam olarak gerçekleşmeyeceği söylenecektir. Kuşkusuz doğrudur; ama adil olanlar bunu gerçekleştirmeye yönelenlerdir; adaletsiz olanlar ise buna karşı duranlardır. Yıllarca oturduktan sonra bir evi satıyorsunuz: Siz o evi olası tüm alıcılardan ister istemez daha iyi tanırsınız. Ama bu durumda adalet, evde bulunabilecek görünür ya da görünmeyen her türlü aksaklıktan, dahası, yasa sizi zorlamasa da, komşuluğun falanca sıkıntılarından bile olası sahipleri haberdar etmek demektir. Ve kuşkusuz hepimiz bunu yapmıyoruz; ne her zaman, ne de tamamen yapıyoruz. Ama bunu yapmanın doğru olacağını ve yapmayarak da adaletsiz davrandığımızı kabul etmez miyiz? Bir alıcı çıkar gelir, siz de ona evinizi gezdirirsiniz. Komşunun sarhoşun teki olduğunu, gece yarısından sonra nara attığını ona söylemek gerekir mi? Duvarların kışın rutubetten nemlendiğini söylemek gerekir mi? Doğramanın beyaz karıncalar tarafından yendiğini söylemek gerekir mi? Yasa bunu buyurabilir, ya da önemsemez, duruma göre; ama adalet her zaman bunları söylemeyi emreder.

Böyle bir gereklilik karşısında, ev satmanın çok güç ya da pek az avantajlı olacağı söylenebilir... Belki. Ama adaletin kolay ya da avantajlı olduğu nerede görülmüştür? Adalet gören ya da ondan yararlanan için öyledir, bu da ona yeter; ama adalet uygulayan ya da yapan için de bir erdemdir.

Bu durumda, kendi çıkarından vazgeçmek mi gerekir? Kuşkusuz değil. Ama bu çıkarı adalete boyun eğdirmek gerekir, yoksa adaleti çıkara değil. Yoksa? Yoksa, zengin olmakla yetin, der Alain, bir de adil olmaya çalışma.[23]

23 *81 chapitres sur l'esprit et les passions*, VI, 4 (Pléiade, "Les passions et la sagesse", s.1229-1230).

Demek ki, ilke, elbette eşitliktir; Aristoteles bunu görmüştür. Ama öncelikle ve özellikle, yasadan kaynaklanan ya da ahlâki olarak varsayılan haliyle, insanların kendi aralarındaki eşitlik; en azından hak olarak eşitlik ve en aşikâr, en sağlam (hukuksal olarak sağlama alınmışlar da dahil), hattâ en saygın fiili eşitsizliklere karşı eşitlik. Zenginlik hiçbir özel hak tanımaz (özel bir kuvvet verir ama kuvvet kesinlikle adalet değildir). Deha ya da ermişlik hiçbir özel hak vermez. Mozart, herhangi biri gibi, aldığı ekmeğin parasını ödemek zorundadır. Ve Aziz François d'Assise'in, gerçekten adil bir mahkeme karşısında, herhangi bir kişiden ne daha az ne daha fazla hakkı olacaktır. Adalet eşitliktir, ama *haklarda* eşitliktir; ister hukuksal olarak yerleşmiş olsun, ister ahlâki bakımdan talep edilir olsun. Alain'in onayladığı ve Aristoteles'ten sonra açıkladığı da budur: "Adalet eşitliktir. Bundan, belki günün birinde gerçekleşecek ham bir hayali asla anlamıyorum: Herhangi bir adil mübadelenin güçlü ile zayıf arasında, bilgin ile cahil arasında anında oluşturduğu ilişkiyi anlıyorum. Bu ilişki öyledir ki, derin ve tamamen cömertçe bir mübadele sayesinde, güçlü ve bilgin olan kişi karşısındakinde kendininkine eşit bir güç ve bir bilim olduğunu varsaymak zorunda kalır, böylece onu danışman, yargıç ve düzelticisi olarak görür."[24] Ucuz bir araba satan kişi, bunu satın alan kişi gibi, bu durumu iyi bilir ve bu konuda, adalet üzerinde, hemen hemen her zaman, ikisi de mutlak anlamda saygı göstermese de hemfikirdirler. Adaletin ne demek olduğu bilinmiyorsa nasıl adaletsiz olunabilir? Oysa, her ikisinin de biraz düşündüklerinde anlayacakları şey, sözleşmenin ancak eşitlerin -kuvvette, bilgide, hakta... eşitlerin- *rıza gösterebileceği* gibiyse ve yalnızca böyleyse adil olabileceğidir. Bu koşul gayet iyi tanımlanmıştır: Adalet bir eşitlik koşuludur, mübadelelerimiz buna tabi olmalıdır.

Bu belki de adaletin ölçütünü ya da Alain'in deyişiyle altın yasasını verir: "Her sözleşmede ya da her mübadelede, kendini karşındakinin yerine koy, ama tüm bildiklerinle birlikte ve senin bir insanın ihtiyaç

24 *A.g.e.*, VI, 5, s.1230-1231. Aynı fikir Simone Weil'de görülür (Alain'in öğrencisiydi): Adaletin erdemi "eşitsiz güçler ilişkisi içinde üstün konumda olan kişinin tam olarak eşitlik varmış gibi davranmasından ibarettir." (*Attente de Dieu*, Fayard, 1966, yeni baskı "Le Livre de vie", 1977, s.129).

duyabileceği şeylerden azade olduğunu da varsayarak onun yerine koy ve bak bakalım o zaman onun yerinde sen olsan bu mübadeleyi ya da sözleşmeyi onaylar mısın?"[25] Altın kural, tunç yasası: Bundan daha kesin ve daha titiz bir koşul olabilir mi? Bu, yalnızca eşit ve özgür özneler arasında mübadelede bulunmayı istemektir ve bu nedenle, adalet, değer olarak bile, hem ahlâkı hem de politikayı ilgilendirir. "Evrensel bir yasa uyarınca, her bir kişinin başkasının özgürlüğüyle birlikte yaşama özgür iradesini sağlayan her eylem ya da ahlâki kural adildir," diyordu Kant.[26] Tek bir yasa altında özgürlüklerin böyle birlikte yaşaması onların eşitliğini varsayar, en azından hukuksal olarak eşitliklerini varsayar, daha doğrusu bunu gerçekleştirir ve yalnızca bu durum onu gerçekleştirebilir: Adaletin kendisidir bu; her zaman yapılması ve yeniden yapılması gereken[27] ve her zaman tehdit altındaki adaletin kendisidir.

Bu politikayı ilgilendirir, demiştim: Özgür ve eşit (özgür, dolayısıyla eşit) özneler varsaymak, tüm gerçek demokrasilerin ilkesidir; insan hakları da bu noktada sınanır. Bu nedenledir ki, toplumsal sözleşme teorisi, bizim modernliğimiz için doğal hukuk teorisinden daha temel önemdedir. Bunlar kuşkusuz iki kurgudur, ama biri gerçekliği önkabul olarak alır, ki bu her zaman boşunadır (eğer bir doğal hukuk varolsaydı, adaleti *yapmamız* gerekmezdi: Onu uygulamak yeterdi), öteki ise bir ilke ya da bir iradeyi ileri sürer: Spinoza'da ya da Locke'da, Rousseau'da ya da Kant'ta, ilksel sözleşme fikrinde tartışma konusu edilen şey, eşitler arasında özgür bir anlaşmanın fiili varlığından çok (böyle bir sözleşme, yazarlarımız gayet iyi bilirler, asla var olmadı), politik bir gövdenin tüm üyeleri için eşit bir özgürlük hakkının ileri sürülmesidir, bu sayede anlaşmalar mümkün ve gerekli olur; gerçekten de -ki burada karşımıza yine Aristoteles çıkar- *eşitlik* (çünkü her özgürlüğün bir diğerine eşit olduğu ileri sürülür) ve *yasallık* (çünkü bu

25 *81 chapitres...*, VI, 4, s.1230.

26 *Doctrine du droit*, Hukuk Doktrinine Giriş, C (s.104 tercüme Philonenko, biraz modernize ettim). Ayrıca bkz. *Théorie et pratique*, II, s 289-290, s.30 tercüme Guillermit, Vrin, 1980): "*hukuk*, herkesin özgürlüğünü onaylaması koşuluyla, bu evrensel bir yasaya göre mümkün olduğundan, her bir kişinin özgürlüğünün sınırlandırılmasıdır."

27 Bkz. Alain, *a.g.e.*, s.1228.

anlaşmalar, hangi koşul altında olursa olsun, yasa gücünde olabilir) bir arada olur. Kant, belki de Rousseau, Locke ya da Spinoza'dan daha açık olarak, böyle bir ilk anlaşmanın varsayımsal olmadığını, hukukun ve teolojik olmayan her adalet tasarımı için bu varsayımın gerekli olduğunu gayet iyi göstermişti:

> "İşte bir *ilk sözleşme*, yalnızca bunun üzerinde insanlar arasında uygar ve tümüyle meşru bir kurumlaşma oluşturulabilir ve bir cumhuriyet kurulabilir. Ama bu sözleşmeyi (...) bir *olgu* olarak varsaymak hiçbir biçimde gerekli değildir, hattâ bunu böyle varsaymak mümkün değildir (...). Tersine bu aklın basit bir İdea'sıdır, ama yadsınamaz (pratik) bir gerçekliği vardır, bu anlamda her yasa koyucuyu yasalarını tüm halkın kolektif iradesinden *kaynaklanabilirmiş* gibi ilan etmeye ve her öznenin, yurttaş olmayı istediği ölçüde, verdiği oyla bu türden bir irade oluşturmaya katkıda bulunduğunu kabul etmeye zorlar. Çünkü her kamusal yasanın meşruiyetinin denek taşı budur. Gerçekten de eğer bu yasa tüm halkın rızasını *verebilmesinin imkânsız* olduğu bir yapıdaysa (örneğin belirli öznelerden oluşan bir sınıfının miras yoluyla soyluluğun imtiyazlarına sahip olması gerektiğini ilan ediyorsa) adil değildir; ama eğer bir halkın ona rıza göstermesi sadece mümkünse, o halkın kendisine bu konuda danışılması durumunda, muhtemelen onayını vermeyi reddedeceği bir şimdiki durum ya da düşünme yatkınlığı içinde olduğu varsayılsa bile, bu yasayı adil olarak kabul etmek bir ödevdir."[28]

Başka deyişle, toplumsal sözleşme "devletin kuruluş kuralıdır, kuruluşun kökeni değil: Onu temellendiren değil, yöneten kuraldır"; o bir oluşumu açıklamaz, bir ideali aydınlatır – söz konusu durumda, "yasama, yönetme ve kamu adaleti ideali."[29] Demek ki tamamen dü-

---

28 *Théorie et pratique*, II. Sonuç, s.38-39, tercüme Guillermit. Ayrıca bkz. *Doctrine du droit*, Genel Saptama, A (s.201, tercüme Philonenko) ve § 52 (s.223). Kant burada Rousseau'ya sadık kalmaktadır. Ona göre de toplumsal sözleşme fikri bir olguyu açıklamaya değil, bir meşruiyet kurmaya yöneliktir: *Toplumsal Sözleşme*, I, 1 (Pléiade, s.351-352). Sorunsalı farklı olan Spinoza'ya gelince, başlangıçtaki bir tarihsel sözleşmeye yapılan referanslar onda da giderek silinmektedir: Bu konuda bkz. A. Matheron, *Individu et communauté cehz Spinoza*, Ed. De Minuit, 1969, s.307-330.

29 Kant, Düşünce, Ak. XVIII, no 7416, s.368 ve no 7734, s.503, aktaran Guillermit edisyonu, *Théorie et pratique*, dipnot 59 (s.86-87)

zenleyici ama gerekli bir varsayım: İlk sözleşme "devletin kökeni"ni anlamayı sağlamadığı gibi, ne olduğunu da anlatmaz, "ne olması gerektiği"ni anlatır.[30] En azından mümkün olan bir yasa altında özgürlüklerin birarada varoluşu olarak adalet idesi, bilgiden değil iradeden (yalnızca pratik okuldan, derdi Kant) kaynaklanır. O, belli bir toplum için teorik ya da açıklayıcı bir kavram değil, yargı için bir rehber ve eylem için bir idealdir.

Rawls da pek farklı bir şey dememektedir. İnsanları, her birinin toplumun içinde kendine ayrılmış yeri bilmediği "ilksel konum"da hayal etmek gerekiyorsa (Rawls'ın "cehalet örtüsü" diye adlandırdığı budur), bu, adaleti (yalnızca yasallık ya da yararlılık olarak değil) hakkaniyet olarak düşünmenin yollarını sunmak içindir; ki bu da ancak bireysel farklılıkları ve her bir kişinin bencil ya da olumsal çıkarlarına -doğrulanmış bile olsa- bağlılıklarını parantez içine alma koşuluyla mümkündür.[31] Yine tamamen varsayımsal, hattâ kurgusal bir konum; ama, adalet gerekliliğini bizi adalete yönelten çok tikel çıkarlardan -en azından kısmen- bağımsızlaştırdığı için işlemseldir, dahası biz bu çıkarları, neredeyse önlenemez bir biçimde, adaletle karıştırdığımız için iş görücüdür. İlksel konumun, *ego'suz eşitler*'in varsayımsal olarak bir araya gelmesi olduğunu da rahatlıkla söyleyebilirim (çünkü her bir kişi bu konumda yalnızca kendi "sınıfsal konumunu ya da toplumsal statüsünü" bilmezden gelmiş gibi yapmakla kalmaz, dahası zekâsını, gücünü ya da "psikolojisinin kendine özgü çizgilerini" de bir yana bırakır)[32] ve bu açıdan da aydınlatıcıdır. 'Ben' adaletsizdir, her zaman böyledir[33] ve bu nedenle ancak ben'i her koşulda yargı yönetiminde devredışı ya da durum dışı bırakarak adaleti düşünebiliriz. Asla kimsenin yaşamadığı, yaşayamayacağı, ama düşünmek ve yargılamak için en azından geçici ve kurgusal olarak içine yerleşmeyi deneyebileceğimiz ilksel konum işte buna

30 *A.g.e.*

31 Bkz. *Théorie de la justice*, özellikle 3-4 ve 20-30. bölümler. Rawls'ın analizi özellikle Kantçı esinden etkilenmiştir: bkz. örneğin önsözü, Fransızca tercüme, s.20 ve Kant üzerine (kimi zaman tartışmalı ama her zaman etkileyici) yorumu için, bölüm 40.

32 Rawls, *Théorie de la justice*, bölüm 24, Fransızca tercüme, s.168-169.

33 Pascal'in görmüş olduğu gibi: *Pensées*, 597-455 ve 978-100.

varır. Böyle bir model bencilliğe kısa devre yaptırır (ilksel konumda "kimse toplumdaki kendi konumunu ya da doğal kozlarını bilemez, bu nedenle kimsenin kendi yararına ilkeler hazırlama olanağı yoktur"),[34] yine de olasılık dışı bir özgeciliği postulat olarak ileri sürmez (çünkü, belirsiz bile olsa kendi çıkarlarını başkalarınınkine feda etmeyi herkes reddeder).[35] Bu, adaletin ne olduğu hakkında çok şey söyler: O bencillik ne özgeciliktir; bireylerin birbirleriyle mübadele edilebilirliğinin ortaya çıkardığı ya da kanıtladığı hakların katışıksız denkliğidir. Herkes tek tek vardır -böyle denir- ama -her gerçek birey farklı olduğundan ve diğerleriyle onu karşı karşıya getiren öz çıkarlarına bağlı olduklarından- ancak her bir kişinin tüm diğerlerinin yerine kendini koyabildiği koşulda bu mümkündür ve gerçekten de, Rawls'a göre, ilksel konumu nitelendirmesi gereken *cehalet örtüsü*'ne varır bu: Her bir kişi, ancak kim olacağını bilemezse, kendi çıkarını herkesin ve her bir kişinin çıkarında arayabilir ve bu farklılaşmamış çıkara (hem karşılıklı olarak, hem de cehalet örtüsü hilesi sayesinde bireysel olarak çıkarsız bu çıkara!) adalet denebilir ya da her koşulda, adalete yakınlaşmayı bu sağlar. Yine de, daha Rousseau'da bile, her bir kişinin tamamen yabancılaşmasının (ilk sözleşmede) ve yasanın ikili evrenselliğinin (Cumhuriyet'te), en azından eğilimsel olarak, Rawls'ınkiyle karşılaştırılabilir bir sonuca varıp varmadığını kendimize sormamız gerekir.[36] Ama bu bizi çok uzağa -özellikle de politik düşünceye- götürecektir; oysa ahlâka, yani adalete, toplumsal gereklilik olarak değil, erdem olarak geri dönmemiz gerekiyor.

Toplumsal gereklilik ve erdem elbette birbirine bağlıdır: Bu bağ, çözüme kavuşturulduğunda, ego'dur. Adil olmak, terimin ahlâki anlamıyla, kendini yasaların üstüne koymayı reddetmektir (bu nedenle adalet, erdem olarak bile, yasallığa bağlı kalır) ve ötekilerin üstüne koymayı reddetmektir (bu nedenle adalet eşitliğe bağlı kalır). Adalet; sayesinde kimsenin kendini diğer herkesin üstüne koymadığı ve sonuç olarak

---

34 *Théorie de la justice,* bölüm 24, s.171.

35 Rawls'ın karşılıklı çıkarsızlık dediği budur (*mutual desinterestedness*: bkz. *Théorie de la justice,* bölüm 3, s.40 ve 22, s.162) ve adaleti yardımseverlikten ayırmaya yeten de budur.

36 Bkz. *Contrat social,* I, 6 (ilk sözleşme üzerine) ve II, 6 (yasanın genelliği üzerine).

her şeyi kendi arzu ya da çıkarlarına feda etmediği, bu ters yöndeki eğilimi aşmaya çalıştığı erdem değilse nedir ki? 'Ben', "kendi içinde adaletsizdir," der Pascal, "çünkü kendini her şeyin merkezi yapar" ve "ötekileri köleleştirmek istediği için onlara uygun olmayan şeydir, çünkü her 'ben' düşmandır ve tüm diğerlerinin tiranı olmak ister."[37] Adalet bu tiranlığın karşıtıdır, dolayısıyla bencilliğin ve benmerkezciliğin, ya da bunlara teslim olmanın reddidir (ama belki de tüm erdemlerin durumu budur). Böylece, başkasını düşünmeye ya da -gerçekte başkasını düşünmenin tek hali budur- sevgiye en yakın olandır. Ama yalnızca en yakınıdır: Sevmek daha güçtür, özellikle hemcinsimiz söz konusu olduğunda (dahası, yalnızca hısımlarımızı sevmeyi biliriz), ya da mevcut halleriyle veya göründükleri gibi insanlar söz konusu olduğunda (Lévinas'tan daha acımasız olan Dostoyevski, yüzleri olmasaydı birçoğunu sevmenin daha kolay olacağını saptar...)[38] daha zordur, sevmek çok talepkârdır, sevmek çok tehlikelidir, sevmek, tek kelimeyle, bizden çok şey istemektir! Öteki'nin her şey olduğu evrensel insan sevgisinin ölçüsüzlüğü karşısında, 'ben'in her şey olduğu bencilliğin ölçüsüzlüğü karşısında, adalet, terazisinin simgelediği ölçü içerisinde durur, başka deyişle denge ya da oran içindedir: Herkesin payına düşendir, Aristoteles'in dediği gibi,[39] ne fazla ne eksik ve bana da bu kadarı düşer -bunun içindir ki, adalet, ölçüsüne rağmen ya da bu sayede herkes için neredeyse erişilmez bir ufuk olarak kalır- *sanki ben herhangi biriymişim gibi.*

Yine de benim peşinden gittiğim şey, adaletin hakikatidir ve ötekiler, adil olsunlar ya da olmasınlar, bana bunu hatırlatmakla görevli olacaklardır...

"Adalet," diye okuyoruz Spinoza'da, "medeni hukuka göre herkese hakkı olan şeyi verme yönünde değişmez bir huydur."[40] Bu kişiye adil

37 *Pensées*, 597-455.

38 *Les Frères Karamazov*, II, V, 4 ("La révolte"), s.332-333 tercüme Mosgault (yeni baskı folio, c.I, 1990).

39 *Ethique à Nicomaque*, V, 7, 1131 *b* 16-20 (s.231) ve 10, 1134 *a-b*, s.249.

40 *Traité théologico-politique*, bölüm 16 (s.269 tercüme Appuhn, yeni baskı G.-F., 1965).

denir, başka deyişle, "herkese kendi payını verme değişmez istencine sahip"[41] denir. Bu, Simoni'de ya da Aziz Augustinus'da rastlandığı haliyle adaletin geleneksel tanımıdır.[42] Ama benim olan nedir? Doğaya göre hiçbir şey benim değildir. Bu nedenle adalet, politik ve hukuksal olarak örgütlenmiş toplumsal bir yaşam varsayar: "Bir şeyin birine ya da bir başkasına ait olduğunu söyleyebilecek hiçbir şey yoktur doğada, ama her şey herkese aittir; dolayısıyla, doğal durumda, herkese kendi payını verme ya da birinden ona ait olanı alma istenci tasarlanamaz; yani doğal durumda *adil* ya da *adaletsiz* denebilecek hiçbir şey yoktur."[43] Hobbes için olduğu gibi Spinoza için de adil ve adaletsiz "dıştan gelen kavramlar"dır,[44] "tek başına yaşayan insanla değil, toplum halinde yaşayan insanla ilgili nitelikleri" tarif ederler.[45] Bu, adaletin aynı zamanda bir erdem olmasını elbette engellemez,[46] ama bu erdem ancak hukukun ve mülkiyetin yerleştiği yerde mümkündür. Ve ancak bireylerin özgür ya da zorunlu rızasıyla mümkün olabilir? Adalet ancak insanlar ortak bir onayla isterlerse ve yaparlarsa varolur. Demek ki doğal halde adalet yoktur, doğal adalet de yoktur. Her adalet insanidir, her adalet tarihseldir: Terimin hukuksal anlamında yasa olmadan adalet yoktur, ahlâki anlamda kültür olmadan da adalet yoktur – toplum olmadan adalet yoktur.

Ama, tersine, adaletsiz bir toplum tasarlayabilir miyiz? Hobbes ya da Spinoza buna hayır cevabını verirler, ben de seve seve onlara ka-

---

41 *Traité politique*, bölüm 2, § 23 (s.24 tercüme Appuhn, yeni baskı G.-F., 1966)

42 Bu konuda bkz. *Encyclopédie philosophique universelle*, II, *Les notions philosophiques*, PUF, 1990, c.1, s.1406-1407, "Adalet" maddesi. Ayrıca bkz. Aziz Thomas, *Somme théologique*, II a II ae, soru 58, madde 1 (s.383-384, c.3, éd. du Cerf, Paris, 1985). Aziz Thomas "hukukçuların tanımı"ndan yola çıkar. Buna göre, "adalet, her bir kişiye kendi hakkını bağışlamanın sürekli ve kalıcı istencidir." Bu tanımın, "eğer iyi anlaşılırsa doğru olduğu"nu söyler. Daha aşağıda, Aziz Ambroise'a dayanarak, "adalet herkese kendi alacağını teslim eden erdemdir" diyecektir. (*a.g.e.*, madde 11, s.392-393).

43 *Ethique*, IV, 37. Önerme, şerh 2; ayrıca bkz. *Traité politique*, II, 23.

44 *A.g.e.*

45 Hobbes, *Léviathan*, I, bölüm 13, s.126, tercüme Tricaud (Sirey, 1971).

46 "Aklın idaresi altındaki insanlar, yani kendilerine yararlı olan şeyi aklın idaresinde bulmaya çalışanlar, başkaları için de arzulamadıkları bir şeyi kendileri için asla istemezler ve böylece adildirler, iyi niyetli ve namusludurlar." *Ethique*, IV, 18. Önermenin şerhi.

tılıyorum. Yasası olmayan ve asgari ölçüde bir eşitlik ya da oran olmayan toplum olabilir mi? Eşkiyalar bile, sık sık fark etmişizdir, kötülük yapmak için bile olsa bir topluluk kurduklarında bunu ancak kendi aralarında belli bir adalete saygı duyma koşuluyla yapabilirler, en azından, bunu söylemek gerekir, dağıtıcı adalete.[47] Tüm toplum ölçeğinde başka türlü nasıl olur? Yine de Hume'da düşündürücü başka bir cevap çıkar karşımıza. Bu cevap beş varsayıma dayanır; bence bunlar eşitsiz değerdedir, ama hepsi de esinletici ve incelenmeyi hak eden türdendir.

Elbette, Hume, her gerçek toplum için adaletin yararlılığını, hattâ gerekliliğini asla tartışma konusu etmemektedir. Hattâ bu konudaki teorisinin -kesin biçimini almamış yararcı teori- özü de budur: "Toplumun sürmesi için adaletin gerekli olması, bu erdemin biricik temelidir" der[48] ve bu biriciklik tartışma konusu edilebilse bile -bunu gördük, ilerde tekrar döneceğiz-, bu gerekliliği tartışmak pek mümkün değildir. Hukuksal olduğu kadar ahlâki de olan yasalar olmaksızın toplumlarımızdan hangisi ayakta kalabilir? Tüm gerçek insan toplumları söz konusu olduğunda bu mümkün değildir. Ama bu toplumlar pek karmaşıktır: Bu adalet gerekliliğinin, Hume'un düşündüğü gibi, onun *biricik* temeli olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu gerekliliğin varolmayacağı toplumların en azından mümkün olduğunu tahayyül etmeye çalışarak, diye cevap verir Hume: Eğer adalet, en azından gereklilik olarak orada varlığını sürdürüyorsa, bunun nedeni, zorunluluğun bunu açıklamaya yetmemesidir; eğer adalet yok olursa, bu, belli bir toplum-

---

47 Geleneksel olarak, Aristoteles'ten beri *dağıtıcı* adalet ile *yer değiştirebilir* adalet (Latince *commutatio*, değişim; Aristoteles "düzeltici" ya da "karşılıklı" diyordu) arasında ayrım yapılıyordu. Dağıtımcı adalet zenginlikleri ya da saygınlıkları bir topluluk üyeleri arasında dağıtan adalettir: eşitliğe değil, orantıya tabidir (örneğin ortak mala daha fazla katkıda bulunuyorsa herhangi bir kişinin bir diğerinden daha fazla alması meşru olabilir). Yer değiştirebilir adalet ise tersine, mübadeleleri yönetendir: Kişiler arası farklılıklar ne olursa olsun, değiş tokuş edilen şeyler arasında eşitlik sağlanmalıdır (bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, V, 5-7, 1130 *b* – 1132 *b*). Aynı fikir Aziz Thomas'ta da görülür: Yer değiştirebilir adaletin konusu "iki kişi arasındaki karşılıklı mübadeleler"dir, diye açıklar, oysa ki dağıtımcı adalet, "toplumun ortak malını orantılı olarak paylaştırma"ya denir (*Somme théologique*, II a II ae, soru 61, s.405).

48 *Enquête sur les principes de la morale*, bölüm III, 2, s.108-109 tercüme Baranget-Saltel (G.-F., 1991).

da, adaletin ortaya çıkışını ve değerini oluşturmasını açıklamaya zorunluluğun tek başına yettiği sonucunu çıkarmak için gayet güçlü bir argümandır. Belirtmiş olduğum gibi, Hume, bu anlayış içinde, beş ardışık önerme ileri sürer, bunlar adaletin *zorunluluğunu* tümüyle ortadan kaldıracaktır ve dolayısıyla da *geçerliliğini* ortadan kaldıracaktır – Hume bunu gösterdiğini düşünür. Bu varsayımlar kabul edilebilir ise ve çıkarsama doğrulanmış ise, bundan çıkarılması gereken sonuç, kamusal yararlılığın ya da gerekliliğin, gerçekten de, "adaletin tek kökeni" ve "onun değerinin tek temeli" olduğudur.[49]

Bu beş varsayım, özetlersek, şöyledir: Mutlak bolluk, evrensel sevgi, aşırı ve genelleşmiş bir sefalet ya da şiddet (savaşta ya da Hobbes'un 'doğal hal'inde olduğu gibi), zeki ama kendilerini savunamayacak kadar güçsüz varlıklarla karşı karşıya gelmek, son olarak da, her bir kişiyi köklü bir yalnızlığa sürükleyen bireylerin tümden birbirinden ayrılması durumu.[50] Bu beş modelde, Hume, gerekli ya da yararlı olmaktan çıkarak, geçerli olmaktan da çıkacak olan adaleti göstermek ister. İmdi, nedir o halde?

Bu önermelerin beşincisi kuşkusuz en güçlüsüdür. Ötekiyle ilişkilerimizi düzenleyen adalet, yalnızlık içinde, nesnesiz, akla yatkınlıktan uzak, içeriksiz kalır. Asla uygulanma fırsatı bulamayacak bir yeti ne değer taşıyabilir? Bunu bir erdem olarak kabul etmek anlamlı mıdır? Kendine karşı adil ya da adaletsiz olmak elbette mümkündür. Ama bu kuşkusuz, zımni bile olsa, ötekilere gönderme yaparak mümkündür. Yargılamak, her zaman için az çok karşılaştırmaktır ve bu nedenle, her adalet, düşünümsel bile olsa, toplumsaldır. Toplum olmadan hiçbir adalet yoktur, bunu gördük ve bu durum Hume'a hak verir: Mutlak yalnızlıkta adalet diye bir şey olamaz.

Gerektiğinde ikinci varsayımın kapsamı da kabul edilebilir. Eğer her birey hemcinslerine karşı dostlukla, cömertlikle ve iyi yürek-

---

49 *A.g.e.*, kesim III, 1, s.85 ve devamı. *Enquête*'in argümantasyonunu buradan takip ediyorum çünkü daha derli toplu ve zariftir; ama aynı tezler esas olarak *Traité de la nature humaine*, III, 2'de de bulunur.

50 *Enquête sur les principes de la morale*, III, 1, s.85-95.

lilikle doluysa, ne yasaya ihtiyacı olur ne de onlar karşısında eşit davranma görevine saygı göstermeye: Sevgi, birbirine bağlı ailelerde görüldüğü gibi, yalnızca haklara saygının ötesine geçer ve adaletin yerini tutar. "Gerektiğinde" diyorum; çünkü bu sevgi, Hume'un düşündüğü gibi, adaleti *ortadan kaldırır mı*, yoksa benim düşünmeye eğilimli olduğum gibi, bizi öteye sürükleyerek adil mi kılar? Bu soruyu sormamız gerek. Aristoteles'in güzel ifadesini hatırlayalım: "Dostlar olduktan sonra adalete bile gerek yok, ama adil olanlar dostluğa gereksinim duyarlar."[51] Bu, dostlara karşı adaletsiz olunduğu anlamına gelmiyor, adaletin -fazlasını yapabilen azını da yapabilir- bu durumda doğal olarak varolacağı, dostluğun içinde bulunduğu ve dostluğun en yumuşak gereklilikleri içinde adaletin aşılmış olduğu anlamına gelir. Yine de burada mesele çok önemli değildir: Sevginin, özellikle evrensel ve sınırsız ise, geçerken tatmin ettiği, ama üstünde durmadan ve hattâ (çünkü hiçbir şey sevgiyi bu zorunlulukları ihlal etmeye itmez) kendini buna tabi hissetmeden tatmin ettiği yükümlülüklerle meşgul olmaması gerektiği doğrudur. O halde, sevgiyi ve yalnızlığı geçelim.

Diğer üç varsayım daha fazla sorunsallıdır.

Bolluk, önce. Olası tüm malların sonsuz miktarda tüm dileyenlere sunulduğunu hayal edelim: böyle bir durumda, diye açıklar Hume:

> "Adaletin basiretli ve kıskanç erdemi asla kimsenin aklına gelmez. Herkes zaten ihtiyacından fazlasına sahipse, malları paylaşmanın ne amacı olur ki? Mülkiyetin ihlal edilmesinin imkânsız olduğu yerde niçin mülkiyeti oluşturmalı? Niçin bu nesneyi *benim* diye duyurmam gereksin ki? Eğer biri bunu ele geçirmeye gelirse, eşit değerde bir başka nesneyi kendimin kılmak için elimi uzatmam yetecektir. Adalet, bu durumda, tamamen yararsız olduğundan, gereksiz bir törensellik olur ve erdemler listesinde asla yer almaz."[52]

Yine de durum bu kadar kesin midir? Kuşkusuz hırsızlığı yasaklamak gerekmeyecektir, dolayısıyla, mülkiyeti güvence altına almak da

---

51 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 *a*, 26-27 (tercüme Gauthier-Jolif, 1958, s.213).

52 *A.g.e.*, III, 1, s.86.

gerekmeyecektir. Ama, Hume'un sandığı gibi,[53] adaletin biricik konusu bu mudur? İnsanların tehdit edilebilecek ve savunulması gereken tek hakkı bu mudur? Şairlerin altın çağı ya da Marx'ın komünizmi gibi bir bolluk toplumunda, hemcinsine iftira atmak ya da bir masumu mahkûm etmek (hırsızlık belki nesnesiz kalacaktır, ama ya cinayet?) her zaman mümkün olacaktır. Bu durum bizim kıtlık toplumlarımızda da, (bu noktada Hume'la hemfikir olan Rawls'ın dediği gibi) "kaynakların nisbi azlık içinde olduğu"[54] toplumlarda da adaletsizliktir. Eğer adalet, düşünüldüğü gibi, hak eşitliğine saygı gösteren ve herkese kendi alacağını veren erdemse, yalnızca mülkiyeti... ya da mülk sahiplerini ilgilendirebileceğine nasıl inanabiliriz? Benim tek hakkım sahip olmak mıdır? Bana saygınlık veren tek şey, mülk sahibi olmam mıdır? Ve, asla hırsızlık yapmadık diye, böyle basit bir neden yüzünden adaletle alıp vereceğimiz hiçbir şey kalmayacak mı?

Aşırı sefalet ya da şiddetin genelleşmesi konusunda da aynı saptamada, ya da aynı türden bir saptamada bulunacağım. "Varsayalım ki," der Hume, "bir toplum sıradan ihtiyaçları tatmin edemeyecek bir noktaya geldi, öyle ki en büyük sanayiler ve azla yetinmek bile büyük çoğunluğun telef olmasını ve hep birlikte tam bir sefalete düşmeyi engelleyemiyor: Bu durumda, sanıyorum kolaylıkla kabul edilir ki, bu kadar kendini hissettiren bir aciliyet karşısında, adaletin katı yasaları askıya alınır ve kendini korumanın ve ihtiyacın daha buyurgan gerekçeleri bunların yerine geçer."[55] Yine de bu, Nazi ya da Stalin kamplarını deneyiminin çürüttüğü şeydir bence. Tzvetan Todorov, hayatta kalanların tanıklığına dayanarak, gayet iyi göstermiştir ki, "kamplarda bile, bu aşırılığın aşırılığında bile, iyilik ile kötülük arasında tercih mümkündü," ve "adillerin az sayıda olması" -cellatlarının oyununa gelmek olurdu bu- onların unutulmasına izin veremez.[56] Başka yerler-

53 Bkz. *a.g.e.*, III, 2, s.106 ("mülkiyet, adaletin konusu olan...").

54 *Théorie de la justice*, kesim 22, s.160 ve 161.

55 *A.g.e*, III, 1, s.88. Burada da Rawls Hume'la hemfikir gözükmektedir: *Théorie de la justice*, kesim 22, s.160-161.

56 T. Todorov, *Face à l'extrême*, Seuil, 1991 (yapılan alıntılar için s.218 ve 330).

de olduğu gibi kamplarda da bireysel farklılıklar aynı zamanda etik farklılıklardı.[57] Kimileri tutsak arkadaşlarının tayınını çalıyordu, isyankârları gardiyanlara ihbar ediyor, en zayıfları eziyor, en güçlülere yaltaklanıyordu. Adaletsizlik! Kimileri ise direniş ve dayanışmayı örgütlüyordu, ortak kaynakları paylaşıyordu, en zayıfları koruyordu, kısacası, genelleşmiş dehşetin içinde, yine de bir hak ya da hakkaniyet görünüşü yaratıyorlardı... Adalet! Adaletin biçim değiştirmiş olduğundan kuşkumuz yok ama yine de kaybolmamıştır, ne gereklilik olarak, ne değer olarak, ne olanak olarak: Kamplarda bile adiller ile pislikler vardı, daha doğrusu (aşırıya vardıracak ve basitleştirici genelleştirmelerden sakınalım) *az ya da çok adil* olmak mümkündü ve bazıları bunu başardılar, çoğu zaman da yaşamları pahasına, kahramanca başardılar. Sacha Petcherski, Milena Jesenska, Etty Hillesum, Rudi Massarek, Maxymilien Kolbe, Else Krug, Mala Zimetbaum, Hiasl Neumeier... Onlar hiç yaşamamış gibi mi yapmalıyız? Ve daha birçokları, daha az kahramanca olsa da, her şeye rağmen, ellerinden geldiğinden daha adil davranmadılar mı? Hattâ -yalnızca kendilerinin hayatta kalması söz konusu olsaydı- böyle davranmakta bir çıkarlarının olmadığını bile bile böyle davranmadılar mı? Kamplarda tüm ahlâkın yok olmuş olduğunu çok tekrarlamak, ahlâkı gerçekten de yok etmek istemiş olanlara hak vermek olur ve -kendi düzeylerinde, kendi imkânlarıyla- ahlâkın bu ortadan kaldırılışına direnmiş olanlar unutulur. Her gün, her an, gardiyanlara karşı, diğer mahkûmlara karşı ve kendine karşı mücadele. Sayısız meçhul kahraman değil midir bu? Adı sanı unutulmuş sayısız adil insan değil midir bu? Örneğin Robert Antelme'in tanıklığı olmasaydı tıp öğrencisi Jacques'ı kim hatırlardı?

57 Örneğin bkz. Robert Antelme'in güzel kitabı kamp deneyiminden dersler çıkarır (*L'espèce humaine*, Gallimard, 1957, yeni baskı 1990, özellikle s.93: Kamplarda, demektedir Antelme, "hem en eksiksiz değerleri, hem de en kesin aşağılamaları gördük, insan sevgisi ve insan nefreti başka hiçbir yerde olmadığı kadar kusursuz bir kesinlik içindedir orada. SS'ler bizi birbirimize karıştırsa da biz onları karıştıramayız. Onlar bizim seçim yapmamızı engelleyemezler. (...) Kamp insanı, bu farklılıkların ortadan kalkması demek değildir. Tersine farklılıkların fiilen gerçekleşmesidir."

> "Eğer bir SS bulabilir ve ona Jacques'ı gösterebilirsek, şunları söyleyebiliriz: "Ona iyi bak, siz onu bu çürümüş, sapsarı adam haline getirdiniz, onun doğası gereği öyle olduğuna inandığınız şeye - insan müsvettesine, ıskartaya- kusursuz benzemesi için elinizden geleni yaptınız; başardınız da. Pekâlâ, eğer 'hata' öldürürse, sizi kaskatı yere serecek şu lafları söyleyebilirdik size: Onun kendini en kusursuz insan, kendi güçlerinden, bilincinin kaynaklarından ve edimlerinin kapsamından en emin, en güçlü insan haline getirmesini siz sağladınız. (...) Jacques varken, siz asla kazanamadınız. Siz onun hırsızlık yapmasını istediniz ama o çalmadı. Bir şeyler tıkınabilmek için kapo'ların kıçını yalamasını istediniz, o yapmadı. Bir *meister* arkadaşlarını tekmelerken gülmesini istediniz, o gülmedi'."[58]

Jacques, diyordu Robert Antelme biraz daha yukarda, "dinin ermiş dediklerindendir."[59] Onlara her yerde, adil (doğru) denir.

Savaşta durum niçin başka türlü olsun ki? Savaşın adaletin uygulanma koşullarını altüst ettiği ve pratiğini son derece daha güç ve daha tesadüfi kıldığı bir gerçektir: Haklı savaştan anlaşılan şey, insanlığın sıradan haklarına ve yasalarına önem vererek saygı gösteren bir savaşsa, haklı savaş yoktur. Yine de bu herhangi bir askerin ya da subayın, belli bir ortamda, bir diğerinden daha adil ya da daha az adaletsiz olmasını engellemez; bu, adaletin gerekliliğinin ve değerinin savaş tarafından kesin olarak ortadan kaldırılmadığını kanıtlamaya yeter. Hume, bir başka bölümde zaten bunu kabul ediyor ve savaşların, düşmanlar arasında bile ortak bir çıkar ya da paylaşılan bir yararlılığı sürdürdüklerini belirtiyordu.[60] Ama bu adaletin gerektirdiklerini tüketmez, çünkü adalet bu çıkarların ya da bu yararlılığın tersi yönde işleyebilir! Örneğin, -ve yalnızca varsayım düzeyinde de olsa- bir savaşta esirlere işkence yapılmasının ya da infaz edilmelerinin karşılıklı olarak avantajlı

---

58 *L'espèce humaine*, s.94. Ayrıca bkz. Primo Levi'nin dostu Alberto üzerine tanıklığı: *Si c'est un homme*, Fransızca tercüme, Julliard, yeni baskı Presses Pocket, 1988, s.61 ve sonrası.

59 *A..g.e.*, s.93.

60 *A.g.e.*, kesim IV, s.117: "İnsanların kurallar ya da özdeyişler olmadan, bir adalet ve şeref fikri olmadan birbirlerini öldürmelerinin imkânsız olduğunu bile saptayabiliriz. Savaşın kendi kuralları vardır, tıpkı barış gibi (...). Ortak çıkar ve yararlılık, ilgili taraflar arasında iyilik ve kötülük normunu yenilmez biçimde yaratır."

olduğunu düşünmeyi hiçbir şey engelleyemez (her ordu bunda yarar görebilir); ama bu durum, adil olmaya yeter mi? Ortak yararın adalet gereksinimini güçlendirdiğine ve adalete saygı duymaya bizi yönelten en güçlü motivasyonun her zaman bu olduğuna pek karşı çıkılamaz. Ama ortak yarar adaletin her şeyiyse, o zaman ne adalet olur ne de adaletsizlik. Yalnızca yararlı ve zararlı, çıkar ve hesap olur: Zekâ adalete yeter; daha doğrusu onun yerini tutar. Ama durum böyle değildir ve adillerin kötülük karşısında bile bize hatırlattıkları şey budur.

Hume'un dördüncü ve sonuncu varsayımına gelince, bu kadar büyük bir deha olan, bu kadar ilgi çekici birinin önüne geleni yazdığını görmek acı verir ve tüylerimizi diken diken eder:

> "İnsanlar arasında yaşayan, zekâ sahibi ama hem fiziksel olarak hem zihinsel olarak hiçbir direniş gösteremeyecek kadar aşağı bir güçle donanmış ve en aşikâr provokasyon karşısında bile bize hınçlarının etkilerini hissettiremeyecek bir yaratık türü var olsaydı, bu yaratıklara yumuşaklıkla davranmaya insanlık yasaları gereği mecbur olurduk diye düşünüyorum ama, açıkçası, onlara karşı hiçbir adalet görevine mecbur olmazdık ve onlar da böyle keyfi efendilere karşı koyacak ne haklara ne de niteliklere sahip olabilirlerdi. Onlarla ilişkilerimiz "toplum" olarak adlandırılamazdı, çünkü bu ad belli bir eşitlik derecesini varsayar, buna bir yanda "mutlak iktidar", diğer yanda "kölece itaat" ilişkisi denebilirdi. Onlar, bizim göz diktiğimiz her şeyden de vazgeçmek zorunda olurlardı; onların mülklerine sahip olmalarının tek sözleşmesi bizim iznimizdir; bizim keyfi istencimizi kırmalarını sağlayacak tek fren bizim merhametimiz ve kibarlığımızdır. Ve, doğanın bunca sağlam yerleştirdiği bir iktidarın uygulanması sonucunda asla bir kusur ortaya çıkmayacağından, tamamen *gereksiz* olan adaletin ve mülkiyetin kısıtlamalarına bu kadar eşitsiz bir toplulukta asla yer olmayacaktır."[61]

Bu paragrafı, tahrif etme riskinden çekinerek tümüyle aktarmak istedim. Görülüyor ki, Hume'un kişisel nitelikleri ve özellikle yardımseverliği tartışılır nitelikte değildir. Ama bu zemin üzerinde ve felsefi

61 *A.g.e.*, kesim III, 1, s.93 (altını çizen Hume'dur).

olarak, böyle bir düşünce kabul edilemez gözükmektedir. Zayıflara yumuşaklık ve merhamet gösterilmesinde elbette hemfikirim; zaten bu kitapta onların da yeri vardır. Ama yumuşaklığın ve merhametin adaletin yerini tutması ya da adaletten muaf olmaları nasıl kabul edilebilir? Adalet yoksa, der Hume, "belli bir eşitlik derecesi olmadan" toplum da yoktur. Çok doğru; ama söz konusu eşitliğin olgusal bir eşitlik ya da bir güç eşitliği olmadığını, *hak olarak eşitlik* olduğunu eklemek koşuluyla! Haklara sahip olmak için, potansiyel olarak bile var olsa ve kendini savunmak ya da saldırmak için hiçbir güç olmasa bile bilinç ve akıl yeter. Yoksa çocukların hakları olmazdı, sakatların da olmazdı ve sonuç olarak (hiçbir kişi kendini her zaman etkin olarak savunacak kadar olamadığına göre) kimsenin hakkı olmazdı.

Hume'un hatırlattığı bu savunmasız ve akıllı insanları hayal edelim bir an: Örneğin onları sömürme ya da keyfimce soyma *hakkım* olacak mıdır (çünkü yumuşaklık ve merhamet bir başka düzlemle yer alır)? "İnsanların hayvanlar karşısındaki durumu açıkça budur," diye yazar Hume.[62] Ama tam olarak değil; çünkü hayvanlar, terimin kullanılan anlamında "akıl sahibi" değildir![63] Hume bunu iyi hissediyor, bunun için iki başka örnek alıyor, hem de ne örnekler! "Uygar Avrupalıların barbar yerliler üzerinde büyük üstünlüğü," diye yazıyor, "bizi onlarla böyle bir ilişki içinde hayal etmeye davet etti ve onlara davranış tarzımızda tüm adalet, hattâ insani yükümlülüklerimizi reddetmemize yol açtı."[64] Öyle olsun; ama bu adil bir şey midir? Onların Avrupalılar karşısındaki zayıflığı yine de tartışılmazdı ve onlar karşısında adalet, olayların gösterdiği gibi, toplumsal olarak gerekli olmaktan çıkıyordu. Bu onlara hiçbir adalet borcumuzun olmadığı anlamına mı gelir? Yumuşaklığın ve merhametin, onlara borçlu olduğumuz, daha doğrusu (zayıflıkları nedeniyle hiçbir hakları olmadığı kabul edildiğine göre) onlara borçlu *olmadığımız* her şeyi kapsadığını kabul edebi-

62 *A.g.e.*, s.93.

63 Bu elbette hiç hakları olmadığı anlamına gelmez: bu konuda benim yazıma bkz. "Hayvan Hakları Üzerine", *Esprit*'de çıkacak.

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

lir miyiz? Bana kalırsa adalet fikrinden vazgeçmeden bunu pek kabul edemeyiz.

Amerikalı yerlilerin zayıflığı bizim yalnızca merhamet duymamıza ve onlara adaletle yaklaşmaktan kendimizi muaf kılmamaya değil, onlara daha fazla adaletle yaklaşmamıza neden olmalıydı ve bizler, onların haklarına tecavüz ederken kendi haklarımızı da ihlal ettiğimiz için suçluyuz, hem de ağır biçimde suçlu![65] "Herkese kendi hakkını dağıtan" adalet, Montaigne'in dediği gibi,[66] katliamlara ve talanlara izin veremez. Ve her ne kadar, elbette "insan toplumu ve topluluğu için yaratılmış"sa[67] da, bu adaletin yalnızca onların tekelci yararı için kurulduğunu düşünmeye hiçbir şey izin veremez. Bu Montaigne'de bulunmayan bir varsayımdır, ama onun da kabul edeceğine inanmamızı sağlayan çok şey vardır: Biz başka gezegende keşfedeceğimiz, akıllı ama yumuşak ve savunmasız insanların yaşadığı yeni bir Amerika hayal edelim; yeniden fatihçilik oynamaya, yeniden katletmeye, yeniden talan etmeye hazır mıyız? Eğer çıkar ve yarar bizi buna yeterince güçlü bir şeklide iterse bu olabilir. Ama bu adil olabilir mi? Hayır!

Hume'un verdiği ikinci örnek, görünüşte daha şakacı, ama bir o kadar tartışmalıdır: "Birçok ulusta," diye devam eder, "dişi cinsiyet benzer bir köleliğe tabidir ve senyörleri ve efendileri karşısında, hiçbir şeye sahip olamama durumundadır. Ama, erkekler, birleşmiş olduğunda, tüm ülkelerde bu sert tiranlığı dayatacak yeterince fiziksel güce sahip olsalar da, yine de, güzel eşlerinin ikna gücü, maharet ve cazibeleri öyledir ki kadınlar genellikle bu birliği parçalamaya ve toplum halindeki yaşamın tüm hak ve ayrıcalıklarını öteki cinsle paylaşmaya muktedirdirler."[68] Ne bu köleliğin gerçekliğini, ne de bu maharetin ve cazibenin gerçekliğini tartışıyorum. Ama bu kölelik adil miydi? Ve, ya-

65 *Essais,* III, 6 ("Des coches"), *et passim.* Pascal'de olduğu gibi (bkz. *Pensées* 729-931 ve 905-385) Montaigne'de de değerlerin belirlenimi özellikle olumsuzdur. İdeal ya da mükemmel bir adaletin ne olabileceğini pek bilemeyiz, ama adaletsizlik varsa bunu açıkça görürüz. "Adil olan saptanamazken," diye yazacaktır Pascal, "adil olmayan açıkça görülür." (729-931).

66 *Essais,* II, 12, s.499 éd. Villey-Saulnier, yeni baskı PUF, 1978.

67 *A.g.e.*

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

sanın köleliği yasaklamadığı, hattâ buyurduğu bir ülkede, tamamen ikna gücünden, maharet ya da cazibeden yoksun bir kadın karşısında bu adil olur muydu? Bunu asla düşünemeyiz; dahası, çirkin ve beceriksiz bir kadın karşısında, saygı duymamız gereken tek sınırın -eğer yasalar olumlularını dayatmıyorsa- yumuşaklık ve merhamet olduğu da kabul edilemez!

Lucretius'da (ki o da, Epikuros gibi, adalet konusunda daha ziyade yararcıdır) kesinlikle ters bir fikir görülür: Kadınların ve çocukların zayıflığı, tarih öncesi dönemlerde, onları adaletten dışlamak bir yana, adaleti gerekli (ama *ahlâki olarak* gerekli) ve arzu edilir kılan şeydir:

> "İnsan soyu, kulübelerden, hayvan derilerinden ve ateşten yararlanmayı öğrendiğinde; kadın, evlilik bağı nedeniyle tek bir eşin mülkü haline geldiğinde ve kadınların kanından doğan soyun çoğaldığı görüldüğünde, o zaman, insan türü sertliğini ve kabalığını yavaş yavaş kaybetmeye başladı. (...) Venüs onların sertliğini ortadan kaldırdı ve çocuklar, okşamalarıyla, anne babalarının doğal yabanıllığını yumuşatmakta güçlük çekmediler. Bunun üzerine, karşılıklı olarak her tür şiddetten uzak durma arzusundaki komşular arasında dostluk bağları kurulmaya başladı: Hem kadınların hem de çocukların yardımına koştular, herkesin zayıflara merhamet duymasının adil (*aecum*) olduğunu ses ve tavırla, muğlak da olsa hissettirdiler."[69]

Yumuşaklık ve merhamet adaletin yerini tutmadığı gibi ereğini de belirtmez: Onlar daha ziyade adaletin kökenidir ve bu nedenle, öncelikle en zayıflardan yana önem taşıyan adalet, hiçbir koşulda ne onları kendi alanından dışlayabilir, ne de onlar karşısında bizi adalete saygı gösterme görevinden muaf tutabilir. Adaletin toplumsal olarak gerekli, hattâ toplumsal olarak elzem olduğu aşikârdır; ama bu toplumsal yararlılık ya da gereklilik onun kapsamını, erimini sınırlandı-

69 *De rerum natura*, V, 1011-1023 (tercüme Ernout). Lucretius, adaletin ortaya çıkışında, zayıfların korunmasına ve duygusal yaşama verdiği önemle, Epikuros'un daha katı yararcılığından ayrılabilir. Bu konuda bkz. Léon Robin'in yorumu, *Commentaire du De rerum natura* (A. Ernout ile birlikte, Les Belles Lettres, 1962, c.3, s.138-140).

ramaz. Yalnızca güçlüler için söz konusu olacak bir adaletin adaletsizlik olacağı gerçeği, erdem olarak adaletin özünü ifade etmektedir: Adalet, güç değil hak eşitliğine, kuvvetlerin değil bireylerin eşitliğine saygıdır.

Pascal, çoğu zaman kiniktir – hattâ Hume'dan daha çok. Ama o işin özünden ödün vermez: "Güçsüz adalet, güçsüzdür; adaletsiz güç zorbalıktır."[70] Galip gelenler en adiller değil, en güçlülerdir her zaman. Ama, düş görmeyi yasaklayan bu durum, mücadele etmeyi yasaklamaz. Adalet için mi? Eğer adaleti seviyorsak, niçin olmasın? Güçsüzlük ölümcüldür; tiranlık iğrençtir. Demek ki, "adalet ile gücü birleştirmek"[71] gerekir: Politika buna hizmet eder ve bunu gerekli kılar.

Arzu edilen şey, demiştim, elbette yasa ile adaletin aynı yönde ilerlemesidir. Egemen için ve özellikle de bizim demokrasilerimizdeki yasama gücü için ne ağır sorumluluk olur bu! Yine de her şeyi parlamenterlere yıkıp kurtulamayız: Her iktidar desteklenebilir ya da karşı çıkılabilir ve kimse de masumca itaat etmez. Kesinlikle adil, yalnızca uygulamanın yeteceği bir yasama hayal etmek de yanılgıya düşmek olur. Adaletin bir bütün olarak, kaçınılmaz olarak genel nitelikte olacak bir yasalar çerçevesine hapsedilemeyeceğini Aristoteles bize daha o zamanlar göstermişti. Bu nedenle, adaletin zirvesi, hakkaniyettir: Çünkü adaletin hedeflediği ya da inşa ettiği eşitlik, fiili eşitsizliklere rağmen ve hattâ, çoğu zaman, yasanın çok mekanik ve çok uzlaşmaz uygulamasından doğacak olan eşitsizliklere rağmen, bir hak eşitliğidir. "Hakkaniyet," diye açıklar Aristoteles, "doğru olan olmakla birlikte, yasaya göre doğru olan değil, yasal adaletin düzelticisidir"; bu, yasanın genelliğini, koşulların değişen karmaşıklığına ve somut durumların indirgenemez tekilliğine uyarlamayı sağlar.[72] Hakkaniyet sahibi insan adildir ama burada artık adalet yalnızca bir yasaya uygun olmanın

70 *Pensées*, 103-298. Terimin felsefi anlamıyla kinizmden anladığım şey hakkında bkz. benim eserim *Valeur et vérité (Etudes cyniques)*, PUF, 1994. Pascal'in politik düşüncesi hakkında bkz. *Pensées sur la politique*'ine önsözüm (Rivages-Poche, 1992).

71 *A.g.e.*

72 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, V, 14, 1137 *a* 31 – 1138 *a* 3.

ötesinde bir değer ve bir gerekliliktir. "Hakkaniyet," diyordu yine Aristoteles, "yazılı yasadan bağımsız olarak ele alınan doğrudur."[73] Hakkaniyetli insan için eşitlik yasallıktan daha önemlidir, daha doğrusu, yasallığın kesinliklerini ve soyutlamalarını, hiç olmazsa, eşitliğin başka türlü ve daha esnek, karmaşık (çünkü, tekrarlayalım, hepsi farklı olan bireyler arasındaki eşitliktir önemli olan) talep ve gerekliliklerıyle düzeltmeyi bilir. Bu, onu çok uzağa götürebilir, hattâ kendi çıkarlarının aleyhine uzanabilir: "hakkaniyetli eylemleri seçen ve yerine getirmeyi tercih eden ve yasa ona yardımcı olduğu halde olumsuz yönde adaleti harfi harfine yerine getirmeyen, daha azıyla yetinen kişi, doğru [adil] biridir ve bu huy doğruluktur [hakkaniyettir], yani bir tür adalettir ve ondan farklı olmayan bir huydur."[74] Bunun uygulamalı adalet, canlı adalet, somut adalet -gerçek adalet- olduğunu söyleyebiliriz.

Bu adalet merhametten yoksun değildir ("hakkaniyet," diyordu Aristoteles, "insan soyunu affetmektir"),[75] cezalandırmaktan devamlı vazgeçildiği için değil, yargının hakkaniyetli olması amacıyla, kini ve öfkeyi aşmak gerektiği için.

Hakkaniyet; zekâ olmadan, basiret olmadan, cesaret olmadan, sadakat olmadan, cömertlik olmadan, hoşgörü olmadan da olamaz... Bu noktada adaletle buluşur; ama burada ele aldığımız gibi tikel bir erdem olarak adaletle değil, genel ve eksiksiz erdem olarak,[76] tüm diğerlerini içeren ya da varsayan erdem olarak,[77] Aristoteles'in pek hoş biçimde ifade ettiği gibi, "erdemlerin en kusursuzu olarak ve *ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı* böylesine harika bir şeydir,"[78] dediği adaletle birleşir.

---

73 *Rhétorique*, I, 13 (tercüme Ruelle-Vanhemelryck, Le livre de poche, 1991, s.165).

74 *Ethiqu à Nicomaque*, V, 14, 1137 *b* 34 – 1138 *a* 3 (s.268 tercüme Tricot).

75 Jankélévitch, dipnotta, *Grande Morale*, II, 2'ye gönderme yapar, ama bu fikri bendeki baskıda bulamadım (tercüme C. Dalimier, Arléa, 1992); buna karşılık, *Rhétorique*, I, 13, 17, 1347 *b*'de (tercüme Ruelle-Vanhemelryck, s.166) yakın bir ifade buldum: "Hakkaniyetlilik, insan eylemlerini affetmektir yine."

76 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, V, 2-5, 1129 *a* – 1131 *a*.

77 *A.g.e.*, özellikle V, 3, 1129 *b* 11 – 1130 *a* 13.

78 *A.g.e.*, V, 3, 1129 *b* 27-29 (tercüme Tricot, s.219); italik metin Euripide'den bir alıntıdır.

Adil biri kimdir? Gücünü hukukun ve hakların hizmetine koşan ve sayısız fiili ya da, yeti eşitsizliklerine rağmen, her insanın tüm diğerleriyle eşitliğini kendi içinde karara bağlayarak, var olmayan ama yokluğunda da hiçbir düzenin bizi asla tatmin edemeyeceği bir düzen kuran biridir. Buna dünya direnir, insan da. Demek ki onlara direnmek gerekiyor – ve öncelikle kim olursa olsun herkesin kendi içinde taşıdığı adaletsizliğe direnmek gerekiyor. Bu nedenle adalet için mücadelenin sonu yoktur. Böyle bir ülke en azından bize yasaktır, daha doğrusu buraya erişmeye çabaladıkça zaten ordayızdır: Asla gözü doymayacak olan adalete susamışlara ne mutlu!

7

Cömertlik

Cömertlik, bağışlama/verme erdemi; adalet, dayanışma ve cömertlik; bencillik: "İnsan kalbi ne kadar kof ve çöple dolu" (Pascal); cömertlik, gönül yüceliği ve eli açıklık; cömertlik ve özgürlük: Descartes; cömertlik ve sevgi; cömertlik ve tinin/ruhun gücü (Spinoza); aşk arzusu olarak cömertlik: Cömert olmak, bu sevmeye çabalamaktır ve sonuca göre hareket etmektir; cömertliğin ahlâkı: "İyilik yapmalı ve sevinç içinde bulunmalı" (Spinoza); cömertlik, başlangıç noktası ve karşıtları; cömertliğin farklı adları.

Cömertlik, bağışlama, verme erdemidir. Adalet konusunda Spinoza'nın dediği gibi[1] "herkese kendi payını vermek" artık burada söz konusu değildir. Ona ait olmayan şey, sizin olan ve onda olmayan şey ona sunulur. Adaletin de burada yer bulması elbette mümkündür (eğer herhangi bir kişiye, henüz ona ait olmadan, hattâ yasaya göre hakkı olmayan ama bir anlamda ona borçlu olduğumuz şeyi verirsek: Örneğin aç olana ekmek verirsek, bu adaletle ilgilidir), ama bu durum cömertlik için ne temel önemdedir, ne de gerekli. Adaletin daha önemli, daha acil, daha gerekli olduğuna ve bunun yanında cömertliğin bir lüks ya da ruhun bir fazlalığı olduğuna dair kimi zaman hissettiğimiz duygu buradan kaynaklanabilir. "Cömert olmadan önce adil olmak gerekir," diyordu Chamfort, "tıpkı dantellerimiz olmadan önce gömleklerimizin olması gerektiği gibi."[2] Kuşkusuz. İki erdem de farklı kapsamda olduğundan, sorunun her zaman, hattâ çoğu zaman bu terimlerle ortaya konacağı kesin değildir. Kuşkusuz, adalet de cömertlik de bizim diğeriyle ilişkimizi içerir (en azından ilke olarak: Çünkü kendimiz için de bunlara ihtiyaç

1 Bkz. Bölüm 6, s.98.

2 *Maximes ve pensées*, bölüm 2, § 160 (G.-F., 1968, s.82).

duyabiliriz); ama cömertlik daha özneldir, daha tekildir, daha duygusal, daha kendiliğindendir. Adalet ise, uygulandığında bile, daha nesnel, daha evrensel, daha entelektüel ya da daha düşünülüp taşınılmış bir şeyi içinde korur. Cömertlik daha ziyade kalple ya da mizaçla ilgili olmalıdır; adalet ise, zekâyla ya da akılla ilgili olmalıdır. Örneğin, insan hakları bir bildirinin konusu olabilir. Cömertlik olamaz: Harekete geçilir yalnızca ve de herhangi bir metne, herhangi bir yasaya göre değil, tüm metinlerin ötesinde, tüm yasaların ötesinde, her koşulda insani ve yalnızca sevginin, ahlâkın ya da dayanışmanın gereklerine uygun olarak...

Bu son sözcük üzerinde duruyorum. Bu kitapta öncelikle dayanışma yer almalıydı. Dolayısıyla onu seçmek gerekirken (*küçük* bir kitapçık yapmak istemiştim yalnızca) niçin vazgeçtiğimi ve niçin özellikle adaletin ve cömertliğin onun yerini rahatlıkla tutabileceğini düşündüğümü kısaca belirtmek belki de gereksiz kaçmaz.

Dayanışma nedir? O bir görev olmadan önce olgusal bir durumdur; sonra da, bir erdem ya da bir değer olmadan önce, (hissedilen ya da hissedilmeyen) bir ruh halidir. Olgusal durum. Etimoloji bunu açık seçik belirtir: Dayanışma içinde olmak, Latince'de dendiği gibi *in solido* -yani "hepsi için"-[3] bir bütüne ait olmaktır. Örneğin hukuk dilinde borçlulara, eğer her biri kolektif olarak borç aldıkları miktarın toplamını karşılayabilirse ve karşılamak zorundaysa dayanışmacı denecektir. Bu, sözcüğün kökeni olan *sağlamlık, dayanıklılık*'la [*solidité*] ilişkisiz değildir: Katı bir cisim, her bölümünün birbirini sıkı sıkıya tuttuğu (moleküllerin sıvı ya da gaz halde olduğundan daha fazla *dayanışma içinde olduğu* durum da denebilir) bir cisim; öyle ki birinin başına gelen diğerinin de başına gelir ya da diğerine de yansır. Kısacası, dayanışma öncelikle bir bağdaşıklık, birbirine bağımlılık, çıkar ya da yazgı ortaklığı durumudur. Bu anlamda, dayanışma içinde olmak aynı bütüne ait olmaktır ve sonuç olarak -istensin istenmesin, bilinsin bilinmesin- aynı tarihi paylaşmaktır. Nesnel dayanışma, denir: Kum tanelerini çakıltaşından ve bir toplumu çokluktan ayırt eden şey budur.

3 *Dictionnaire historique de la langue française*, A. Rey'in yönetiminde, Dictionnaires Le Robert, 1992, "Dayanışmacı" maddesi.

Ruh hali olarak dayanışma ise bu birbirine bağımlılığın duygusu ya da olumlanmasıdır. Öznel dayanışma: "İşçi-Öğrenci El Ele, Aynı Kavgada" diyorduk 1968'de ya da "Hepimiz Alman Yahudileriyiz" diyorduk, başka deyişle birimizin zaferi hepimizin zaferi olacaktır ya da hepimizin zaferi birimizin zaferi olacaktır, farklı bile olsa (Yahudi diye, Alman diye...) içimizden birine yapılan şey hepimize yapılmış demektir. Bu soylu duygulara asla karşı olmadığım açıktır. Ama yine de bunlar erdem midir? Eğer burada bir erdem varsa, bu dayanışma erdemi olabilir mi? Patronlar ya da polisler de Mayıs 1968'de kendi aralarında dayanışma içindeydiler (ve kuşkusuz işçilerin ya da öğrencilerin yapabileceğinden daha fazla dayanışma içindeydiler) ve bu durum iki tarafı da mahkûm etmiyor olmakla birlikte, bütünün ahlâkını az da olsa kuşku verici ya da şüpheli kılmaktadır. Erdemin bu kadar iyi paylaşılmış olmasına ender rastlanır... Bununla birlikte, eğer dayanışma çıkar ortaklığı ise (nesnel dayanışma) ve bu ortaklığın bilincine varılması ise (öznel dayanışma), ahlâki olarak değeri, çıkarların değeri neyse odur, bu da pek değerli bir şey değildir. Gerçekten de şu iki şeyden biri doğrudur: Ya bu ortaklık gerçektir, fiilidir ve bu durumda ötekini savunurken ben kendimi savunmuş olurum yalnızca (ki bu hiçbir koşulda kınanacak bir şey değildir, ama ahlâktan kaynaklanamayacak ölçüde bencillikten kaynaklanır); ya da bu ortaklık yanıltıcı, biçimsel ya da idealdir ve bu durumda, öteki için mücadele etsem de söz konusu olan şey dayanışma değildir (çünkü benim çıkarım işin içinde değildir), ama (eğer öteki ezilmiş, zarar görmüş, kandırılıp elindeki avcundaki alınmışsa...) adalet ya da (yukardaki gibi değil de yalnızca bahtsız ya da zayıfsa) cömertliktir. Kısacası dayanışma erdem olamayacak kadar çıkara dayalı ya da yanıltıcıdır. Bu, gayet iyi bilinen bencillik ya da bilinmeyen cömertliktir. Bu elbette dayanışmanın bir değer olmasını engellemez, ama özellikle ben'in daraltmasından, dar ya da sınırlı bencillikten -etik solipsizmden diyelim- kurtulduğu ölçüde değerdir. Bu, bir nitelikten ziyade bir kusurun yokluğudur. Politikacıların kötüye kullanmalarına rağmen, dayanışmayı ahlâkileştirme ya da mutlaklaştırma yönündeki her girişime dilin direnmesini kanıt olarak gösterebili-

rim. Eğer biri hakkında, "adil biri, cömert, cesur, hoşgörülü, samimi ve yumuşak..." dersem, onu ahlâki bakımdan değerli, hattâ hayranlık verici biri yapan erdemlerini saydığımı herkes anlar. Eğer, "dayanışmacı" diye eklersem, bu geçişsiz kullanım karşısında herkes şaşkın kalır ve bana büyük bir olasılıkla "kimle dayanışıyor?" diye sorarlar.

Günümüzde sözcüğün kötüye kullanımı bana kalırsa, özellikle, bizi korkutan, uygun düşen sözcükleri kullanmada çoğu zaman içine düştüğümüz yetersizliği göstermektedir. *Dayanışma*, diye belirtir sözlük yazarları, "sosyopolitik söz dağarında *eşitlik*'in yerini alan basiretli bir sözcük"[4] halini aldı; tıpkı *adalet* ya da *cömertlik*'in yerini alması gibi, diye de ben ekleyebilirim. Ama, utangaçlıktan ya da kötü niyetten başka bir şey olmayan bu basiret neye yarar? Bu sözcükleri ortadan kaldırarak, belirttikleri şeyin -erdemlerin- eksikliğinin kabul göreceği mi sanılmaktadır? Bir çıkar ortaklığının erdemlerin yerini tutacağını hayal edebiliyor musunuz? Ne hüzün verici bir çağ; kendi küçüklüğünü görmemek için büyük sözcükleri ortadan kaldırıyor!

Bu kitap, basmakalıp düşünceler sözlüğü değil bir erdemler kitabı olduğundan, dayanışmayı kendi ait olduğu alana bıraktım: Çakışan ya da çatışan çıkarların, Dünya çapında bile olsa farklı korporatizmlerin, meşru bile olsa her türden *lobiciliğin* alanına. Hepimizin dayanışma içinde olduğuna, yani hepimizin birbirimize bağımlı olduğumuza ben pek inanmıyorum. Sizin ölümünüz benim yaşamımı niçin eksiltsin ki? Sizin yoksulluğunuz beni niçin daha az zengin kılsın? Üçüncü Dünya'nın sefaleti Batı'nın zenginliğine zarar vermediği gibi, tersine, bu zenginlik, doğrudan ya da dolaylı olarak ancak diğerinin sefaletiyle mümkündür, onu sömürdükçe ya da onun sefaletini devam ettirdikçe mümkündür. Gerçekten de hepimiz aynı Dünya'da oturuyor olsak da, dolayısıyla, ekolojik olarak dayanışma içinde olduğumuz inkar edilemez olsa da, bu durum, ekonomik olarak birbirimizle rekabet içinde olduğumuzu -hem de fazlasıyla rekabet etmemizi- engellemez. Birbirimize hikâye anlatmayalım. Afrika'nın ya da Güney Ameri-

4 *A.g.e.*

ka'nın ihtiyaç duyduğu şey dayanışma değildir: Adalettir, cömertliktir! Bizim ülkelerimizde iş bulanların iş bulamayanlarla dayanışma içinde olduğunu düşünmeye gelince, çıkarların savunulmasının gerçekten de ancak *ortak* çıkarlar için geçerli olduğunu ve hiçbir nesnel dayanışmanın (dolayısıyla da öznel dayanışmanın; çünkü öznel dayanışma ancak diğeri sayesinde cömertlikten ayrılır) işsizlik sorununu çözmeye, hattâ çözmek için ciddi girişimde bulunmaya gerçekten yetmeyeceğini saptamak için, her iş kolundaki sendikaların somut olarak yaptıklarına bakmak yeter. Bir kez daha tekrarlayalım, önem taşıyan şey dayanışma değildir (işsizlerle ücretlilerin çıkarları ayrışabilir, hattâ karşıt bile olabilir), adalet ve cömertliktir. En azından sorunu, bu küçük kitapta, gerektiği gibi, moral ya da etik yanıyla ele almak yerinde olacaktır. Bu ele alış tarzının her şey olmadığı elbette söylenebilir: Ne politika ne de ekonomi buna indirgenebilir ne de mutlak anlamda buna tabi kılınabilir. Ama her şey olmadığını söylemek hiç olduğunu söylemek değildir. Ahlâk biz istediğimiz kadar değer taşır. Bu nedenle az, biraz değer taşımaktadır.

Cömertliğe geri gelelim. Dayanışmanın onu teşvik ettiği, kışkırttığı, güç verdiği kuşkusuz doğrudur. Ama, dayanışma, iyi anlaşılmış ve hattâ paylaşılmış olsa bile ancak çıkarın ötesine gittiği koşulda gerçekten cömerttir – demek ki, dayanışmanın ötesine geçme koşuluyla! Örneğin, Üçüncü Dünya çocuklarına yardım etme gerçekten benim çıkarımaysa, cömert olmak için yardım yapmaya ihtiyaç duymam. Bilinçli ve basiretli olmam yeter. "Barışı kurtarmak için açlıkla mücadele etmeli!" diyordu altmışlı yıllarda bir Katolik hareketi. Bu pazarlığı iğrenç ve kirli bulan bizim gençliğimizi ve cömertliğimizi şoke ediyordu bu slogan. Haksız mıydık? Bilmiyorum. Ne var ki, gerçekten de çıkarımız böyle idiyse, aptal olmadığımız takdirde böyle davranırdık; bunun için cömert olmaya ihtiyaç yoktu ve gerçekten de bunu *yapardık!* Böyle davranmamamız ya da pek az böyle davranmamız, gerçek çıkarımızın bizim gözümüzde bu olmadığını, tersini ileri sürdüğümüzde ikiyüzlü olduğumuzu kanıtlamaya yeter; bu durum gözlerimizin bozuk olduğu-

nu, ya da yeterince bilinçli olmadığımızı kanıtlamaz. Bozuk olan kalptir, çünkü bencildir; eksik olan ise, bilinçten çok cömertliktir.

Her şeyi bir para sorununa indirgemeyelim, çünkü başka şey de verilebilir, ama yine de paranın nicelendirilebilir olma yeteneğine, değerine sahip olduğu olgusunu -hattâ buna hizmet ettiğini- gözardı etmeyelim. Örneğin o, şu soruyu sormamıza izin verir: Gelirlerinin yüzde kaçını senden daha yoksul ya da daha sefil olanlara yardım için ayırıyorsun? Vergileri bir yana bırakmak gerekir, çünkü bunlar gönüllü verilmez; aileyi ya da çok yakın dostları da ayıralım, çünkü onlar için yapmakta olduğumuz şeyleri (onların mutluluğu bizim mutluluğumuz olduğundan) kendimiz için de yapmaya ara vermediğimiz için, cömertlikten çok sevgi açıklamaya yeter. Konuyu biraz basitleştiriyorum, hattâ çok basitleştiriyorum. Örneğin vergiler söz konusu olduğunda, eğer orta ya da rahat sınıflardansanız, vergileri yükseltmeye kesin niyetli olduğunu duyurmuş politik bir partiden yana oy kullanmak bir cömertlik eylemi olabilir. Ama bu durum öyle enderdir ki, bu cömertlik pek az kendini gösterme fırsatı bulabilir ve vergi indirimi bildirmekten başka bir şey bilmeyen partiler bu tavırlarıyla aslında bizim cömertliğimize biçtikleri krediyi gösterirler! Beni karamsar olarak değerlendireceksiniz; ama politikacıların, kendileri ne derlerse desinler, hem de çok sağlam gerekçelerle daha fazla karamsar olduklarını görmüyor musunuz? Aileye ya da yakın dostlara gelince, durum az çok aynıdır. Burada olası ya da gerekli hiçbir cömertlik görmek istememek aşırı basitleştirmek olur. Çocuklarımın mutluluğu beni de mutlu etmesine ya da bunun şartı olmasına rağmen, çoğu zaman onların arzuları benimkine karşıttır, onların oyunları benim çalışmama karşıttır, coşkuları benim yorgunluğuma karşıttır... İşte, onlara karşı cömertliği kanıtlamanın vesileleri! Ama benim konum burada bu değil. Ben yalnızca para sorununu en net haliyle ortaya koymak ve bunun için de globalleştirmek istiyorum. Aile bütçeleri olmalı elbette. İşte, yine aynı yerdeyiz: Aile gelirlerinizin yüzde kaçını cömertlik olarak adlandırılabilecek harcamalara ayırıyorsunuz, başka deyişle sizin ya da yakınlarınızın mutluluğuna değil, başkasının mutluluğuna ayırıyorsunuz? Herkes buna kendi hesabına cevap vere-

cektir. Benim fikrim hemen hemen hepimizin ayırdığı payın %10'un altında ve hattâ çoğu zaman -hesaplayın bakalım!- %1'in altında olduğudur... Paranın her şey demek olmadığını iyi biliyorum. Ama mali olmayan ya da nicelendirilebilir olmayan alanlarda hangi mucizeye bağlı olarak daha cömert olalım ki? Yüreğimiz niçin cüzdanımızdan daha açık olsun ki? Tersi gerçeğe daha yakındır. Verdiğimiz o pek az şeyin de gerçekten cömertlik mi, yoksa manevi rahatımızın bedeli mi, yoksa küçük iyi niyetlerimizin küçük karşılığı mı olduğunu nasıl bilebiliriz? Kısacası cömertlik, her birimizde çok zayıf olduğu için, bencillik her zaman çok güçlü olduğu için, cömertlik çoğu zaman ancak yokluğu yüzünden parıldadığı için bunca büyük ve bunca övünülen bir erdemdir... "İnsan kalbi ne kadar kof ve çöple dolu," diyordu Pascal.[5] Bunun nedeni, neredeyse her zaman yalnızca kendiyle dolu olmasıdır.

Ama, benim yaptığım gibi, sevgi ile cömertliği ayırmak, hattâ birbirine karşıt hale getirmek gerekir mi? "kuşkusuz, cömertlik sevgi dolu olmayabilir," diye kabul ediyordu Jankélévitch, "ama sevgi neredeyse kaçınılmaz olarak cömerttir, en azından sevilen kişi karşısında ve sevildiği süre içinde."[6] Demek ki cömertlik sevgiye indirgenmediğinde, "en yüksek zirvesinde" sevgiyle iç içe geçme eğilimi gösterir: "Çünkü her ne kadar sevmeden verilebiliyorsa da, vermeden sevmek hemen hemen imkânsızdır."[7] Olabilir. Ama bu durumda o sevgi midir, cömertlik mi? Bu bir tanım sorunu ve kelimeler üzerinde fırtına koparacak değilim. Yine de, çocuklarım karşısında kendimi cömert hissetme fikri, hattâ böyle olma fikri asla aklıma gelmedi. Bu noktada, kendimizi kandıramayacak kadar çok sevgi ve çok sıkıntı var. Onlar için yaptığın her şeyi kendin için de yapıyorsun. Bunları yapmak için erdeme niçin ihtiyacın olsun ki? Sevgi yeter, hem de ne sevgi! Nasıl oluyor da kendi çocuklarımı bunca severken başkalarınınkini daha az seviyorum? Tam da, benim çocuklarım *benim* olduğundan ve kendimi onlar aracılığıyla sevdiğim için... Cömertlik mi? Pek değil: Bu, genişlemiş, geçişli, ailevi

5 *Pensées*, 139-143 (éd. Lafuma, Seuil, 1963).

6 *Traité des vertus*, II, 2, bölüm 6, yeni baskı Champs-Flammarion, 1986, s.314.

7 *A.g.e.*, s.327.

bencilliktir. Diğer sevgiye, ego'dan kurtulmuş olana yani, azizlerin ya da ermişlerin sevgisine gelince, cömertliğin bize bunun hakkında çok şey öğreteceğine emin değilim, ne de bu sevginin cömertlik hakkında bir şey öğreteceğine... Cömertlik de adalet gibi değil midir? Sevgi, bunlara tabi olmaktan çok, her ikisini de aşan şey değil midir? Severken vermek, cömertlik kanıtı mıdır sevgi kanıtı mı? Aşıklar bu konuda yanılmaz. Metres tutulan bir kadın müşterilerinin ya da hamilerinin cömertliğinden söz edebilir. Ama sevilen bir kadın? Ya seven bir kadın? Azizlere gelince... İsa cömert midir? Uygun sözcük bu mudur? Bundan kuşkuluyum; zaten bu erdemin Hıristiyan geleneğinde, örneğin Aziz Augustinus'da ya da Aziz Thomas'da, pek anılmadığını belirtmeliyim. Yunanlar'da ya da Latinler'de de pek sık rastlanmadığını belirtmek gerek. Belki de bu yalnızca bir söz dağarcığı sorunuydu? Latince'de *generositas* sözcüğü elbette vardı ama daha ziyade bir soy sopun (*gens*) ya da bir mizacın mükemmelliğini belirtiyordu. Yine de, kimi zaman Çiçero'da olduğu gibi Yunanlar'ın *mégalopsuchia*'sının (ruh büyüklüğü) tercümesidir; onun bilgece taklidi olan tumturaklı *magnanimitas*'tan daha yalın bir tercüme olur. Bu durum özellikle Fransızca için doğrudur: *Magnanimité* [gönül yüceliği, soyluluk] okul dışında pek kullanılmaz ve büyüklüğün tam anlamıyla ahlâki olarak sahip olabileceği şeyi ve hangi bakımdan bir erdem olduğunu daha iyi ifade eden sözcük kuşkusuz *générosité*'dir [cömertlik]. Corneille'de ya da Descartes'da -bu noktaya yeniden döneceğiz- olduğu gibi. Çağdaş dilde, yine de, büyüklük bağıştan daha az önem taşır ya da ancak kolaylıkla verebiliyor olduğundan cömerttir. Bu durumda cömertlik iki Yunan erdeminin -*gönül yüceliği* ile *eli açıklık*- kesiştiği yerde ortaya çıkar: Gönlü yüce kişi ne kendini beğenmiştir ne de aşağıdır, eli açık kişi ne cimridir ne müsrif,[8] ikisi de her zaman, tek olduklarında, cömerttirler.

Ama bu henüz sevgi değildir ve onun yerini tutamaz.

---

8 Bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, IV, 1-3, 1119 *b* 22 – 1122 *a* 16 eli açıklık üzerine) ve 7-9, 1123 *a* 34 – 1125 *a* 33 (gönül yüceliği üzerine). Ayrıca bkz. *Ethiqu à Eudème*, III, 4 ve 5 ve *Grande Morale*, I, 23-25.

Cömertlik bağış erdemidir, demiştim. Para bağışlama (burada eli açıklıkla bağlantılıdır), kendini bağışlama (burada gönül yüceliğiyle, hattâ kendini feda etmeyle bağlantılıdır). Ama ancak sahip olunan şey, o şey tarafından sahip olunmamak koşuluyla verilebilir. Cömertlik bu anlamda, Descartes'da cömertliğin içeriğini oluşturacak olan bir tür özgürlük ve kendine hâkim olma biçiminden ayrı olamaz. Bir tutku ve aynı zamanda bir erdem. Bunun tanımı *Traité des passions*'un ünlü bir makalesinde verilmiştir; tümüyle aktarmak gerekir:

> "Bir insanın kendine meşru olarak verebileceği değerin en yüksek noktasında değer vermesini sağlayan gerçek cömertliğin [şu iki şeyden] oluştuğu kanısındayım: O bir yandan, iradesini özgürce kullanmak dışında gerçekten kendine ait bir şey olmadığını ve ancak bu iradeyi iyi kullandığı için övüleceğini, kötü kullandığı için de hakarete uğrayacağını bilir; diğer yandan da, bu iradeyi iyi kullanma yönünde kendi içinde kesin ve sürekli bir kararlılık hisseder, yani en iyi olarak değerlendirdiği işlere girişmede ve bunları yerine getirmede asla irade eksikliği göstermez. Bu ise, erdemi kusursuzca izlemek demektir."[9]

Üslup biraz zahmetli ama anlamı açık. Cömertlik hem kendi özgürlüğünün (ya da özgür ve sorumlu olarak kendinin) bilincindedir, hem de bunu iyi kullanmanın kesin kararlılığının bilincindedir. Bilinç ve güven, demek ki: Özgür olma bilinci ve bu özgürlüğün kullanılışına güven. Bu nedenle cömertlik kendine saygı üretir, bu ise daha ziyade, ilke olmaktan çok sonuçtur (Kartezyen cömertliği Aristotelesçi gönül yüceliğinden ayırt eden budur). İlke, iradedir ve yalnız iradedir: Cömert olmak, iyi davranmakta özgür olduğunu bilmek ve bunu istemektir. Descartes'a göre irade her zaman gereklidir ve eğer fiiliyattaysa, her zaman yeterli. Cömert insan kendi duygulanımlarının ya da kendinin esiri değildir: Tersine, kendinin efendisidir ve bu nedenle özürsüzdür ve özür aramaz. İrade ona yeter. Erdem ona yeter. Böylelikle cömertlik terimin sıradan anlamına yaklaşır. 156. maddede açık-

9 *Les passions de l'âme*, III, madde 153 ("Cömertliği oluşturan şey"). Cömertliğin ikili -tutkusal ve erdemli- doğası üzerine bkz. madde 161.

lanan budur: "Bu tarzda cömert olanlar doğal olarak büyük şeyler yapmaya yönelirler, ama yine de yapabileceklerini hissetmedikleri hiçbir şeye girişmezler. Diğer insanlara iyilik yapmak ve kendi çıkarını küçümsemekten daha önemli hiçbir şeye değer vermediklerinden, bu konuda her zaman, tek tek herkes karşısında tamamen kibar, çelebi, tatlı dilli ve yardımseverdirler [hizmete koşturan]. Ve bununla birlikte, kendi tutkularına, özellikle arzulara, kıskançlığa ve hasede tamamen hakimdirler..."[10] Cömertlik, bencilliğin tersidir, tıpkı yüce gönüllü olmanın bayağılığın tersi olması gibi. Bu iki erdem birdir,[11] tıpkı bu iki kusur gibi. Ben'den daha dar ne olabilir? Bencillikten daha iğrenç ne olabilir? Cömert olmak kendinden kurtulmuş olmaktır, kişinin küçük alçaklıklarından, küçük sahiplenmelerinden, küçük öfkelerinden, küçük kıskançlıklarından kurtulması demektir... Descartes cömertliği yalnızca tüm erdemlerin ilkesi olarak değil, her bir kişi için, hakimiyet olarak da görüyordu; bu hakimiyet, onun deyişiyle, "iyilik yapmaya yönelik kesin iradeden ve bu iyiliğin yarattığı memnuniyetten" ibaretti.[12] Cömertlik mutluluğu, diyordu yine Descartes, "antik düşünürlerin en karşıt ve en ünlü iki görüşünü" uzlaştırır. Bu iki görüş Epikuroscular'ın düşüncesi (onlara göre en üstün iyilik hazdır) ile Stoacılarmkidir (onlara göre ise erdemdir).[13] [Haz] Bahçe[si] ile Revak [Stoacılık], cömertlik sayesinde, nihayet buluşurlar. İnsanın kendine özgü ve yetkin iradesinden haz almasından daha hoş bir erdem, daha erdemli bir haz olabilir mi? Ruh büyüklüğü burada yine karşımızdadır: Cömert olmak özgür olmaktır ve aslında tek büyüklük budur.

Bu özgürlüğün ne olduğuna gelince, bu bir başka konudur, ahlâki olmaktan çok metafizik bir konudur ve cömertlik buna pek bağlı değildir. Özgür iradesine inanan cimriler yok mudur? Bu iradeye inanmayan kahramanlar yok mudur? Başkaları yalnızca arzulamayı, yal-

10 *A.g.e.*, madde 156. Ayrıca bkz. madde 187 ("her bir kişi için iyi niyet sahibi olmak cömertliğin bir bölümüdür...").

11 *A.g.e.*, madde 161.

12 Descartes, *Lettre du 20 novembre 1647, à Christine de Suède* (éd. Alque, Garnier, 1973, c.3, s.746).

13 *A.g.e.*

nızca istemeyi, yalnızca almayı bilirken, cömert olmak, istemeye ve dolayısıyla, vermeye muktedir olmaktır, diye açıklıyor Descartes... Özgür irade mi bu? Kuşkusuz; çünkü istediği neyse onu ister! Peki başka bir şeyi isteyebilir miydi? Bu sorunun bir anlamı olsa bile (istediği şeyden başkasını nasıl isteyebilir insan?), başka bir yerde yeterince ele aldığım[14] ve bir erdemler kitabında yeri olmayan bir sorundur bu. Bir irade, ister belirlenmiş olsun ister olmasın, ister zorunlu olsun isterse de olumsal (Epiktetos'un verdiği anlamda ya da Descartes'ın anlamında özgür olsa da olmasa da), o irade yine ben'in küçüklükleriyle karşı karşıyadır ve yalnızca o, tanrısal lütfun ya da sevginin dışında, bu mücadeleden zaferle çıkmaya muktedirdir. Cömertlik bu zaferdir, irade ise bunun nedenidir.

Sevginin yeterli olması elbette tercih edilebilir. Ama eğer yeterli olsaydı, cömert olmaya ihtiyaç duyar mıydık? Sevgi bizim elimizde olan bir şey değildir, olamaz da. Sevmeyi kim seçebilir? İrade bir duygu üzerinde ne yapabilir? Sevgiye emredilemez;[15] cömertliğe emredilir: İstemek yeter. Sevgi bize bağlı değildir, en büyük esrardır, bu nedenle erdemlerden kaçar, bu nedenle o bir lütuftur ve tek lütuf odur. Cömertlik bize bağlıdır, bu nedenle o bir erdemdir, bu nedenle sevgiden farklıdır, sevgiye benzediği bu bağış ediminde bile sevgiden farklıdır.

O halde, cömert olmak sevmeden vermek midir? Evet; eğer sevginin vermek için cömert olmaya ihtiyaç duymadan verdiği doğruysa! Hangi anne çocuklarını besliyor diye kendini cömert hisseder? Hangi baba onları hediyelere boğuyor diye kendini cömert hisseder? Çocukları için bunları yaparken (sevgiyle mi? Evet, ama sevgi her şeyi bağışlamaz), kendi çocuklarından daha bahtsız ya da daha yoksul olsalar bile öteki çocuklar için pek azını yaptıklarından kendilerini daha ziyade bencil hissederler... Severken vermek herkesin yapabileceği bir şey-

14 Bkz. benim eserim, *Traité du désespoir et de la béatitude*, c.2 (PUF, 1988), bölüm 4, özellikle s.67-93 ve 142-149.

15 Bkz. Kant, *Critique de la raison pratique*, Katışıksız Pratik Aklın Saikleri, (s.87, tercüme Picavet, PUF, 1971) ve bu kitabın 18. Bölümü.

dir. Erdem değildir: Etrafa saçılan lütuftur bu, yaşamla ya da sevinçle fazlasıyla dolu olmaktır, mutluluk dolu sevgi gösterisidir, taşan kolaylıktır. Hiçbir şey kaybedilmediğine göre, bu yine de vermek midir? Sevgi ortaklığı her şeyi ortak kılar: Bunu cömertlik kanıtı olarak nasıl gösterebiliriz? Gerçek dostlar, diye belirtiyordu Montaigne, "birbirlerine ne ödünç verirler ne de bir şey bağışlarlar", "onlar arasında ortak"tır her şey çünkü; aynı şekilde yasalar da, diyordu Montaigne, "karı ile koca arasında hibeyi yasaklar, bundan çıkan sonuç, her şeyin her birinin olması gerektiği ve paylaşacakları ve birlikte bölüşecekleri hiçbir şeyin olmadığıdır."[16] Karı koca birbirine nasıl cömertlik gösterebilir? Yasaların değiştiğini biliyorum ve buna seviniyorum, çünkü bugün, çiftler aşk bitince ve bireyler çift olmanın ardından hayatlarını sürdürmek durumundalar. Ama cömertliğe her zaman ihtiyaç duyduğumuz bu noktada sevgi -ve dostluk- bu denli değişti mi? "Bu tür dostların birliği gerçekten kusursuz olduğundan," diye yazıyordu Montaigne, "onlarda böyle bir görev duygusu kalmamıştır; iyilik, yükümlülük, minnet, rica, teşekkür gibi bölünme ve farklılık sözcüklerinden kendi aralarında nefret ederler ve bunları kendilerinden uzak tutarlar."[17] Cömertliğin de bu sözcüklerden olduğunu ve gerçek bir dostlukta cömertliğin yerinin olmadığını kim görmez? Benim olan her şey onun olduğuna göre ben ona ne verebilirim ki? Bunun yalnızca Montaigne'in muhtemelen yaşamış olduğu gibi kusursuz dostluklar için geçerli olduğu ve pek ender olarak bu tür dostluklarla karşılaşıldığı itirazı -haklı olarak- bana yöneltilecektir... Ama bu bana hak vermek olur; en azından işin özünde: Yalnızca sevgi yokluğunda cömertliğe ihtiyaç duyarız ve bu nedenle, hemen hemen her zaman, buna ihtiyaç duyarız.

Cömertlik, erdemlerin çoğu gibi, İncil'in buyruğuna kendince itaat eder. Hemcinsini kendin gibi sev, öyle mi? Eğer bunu yapabilseydik cömertliğe ne gerek olurdu? Kendimiz için ne kadar ihtiyacımız varsa, o kadar ihtiyaç duyardık başkalarına karşı cömert olmaya (kimi zaman, kendimizi bile sevmeyi başaramadığımızda ona ihtiyacımız

16 *Essais*, I, 28 ("Dostluk Üzerine"), s.190 éd. Villey-Saulnier.
17 *A.g.e.*

olur). Ve, eğer sevemiyorsak, kendimize bunu buyurmak neye yarar? Ancak bir eylem buyurulabilir. Demek ki sevmek değil, *sanki* seviyormuşuz gibi davranmamız söz konusudur:[18] Hemcinslerimize karşı da hısımlarımıza karşı da, kendimize karşı da tanımadığımız birine karşı da. Kuşkusuz, aktarılabilir olmayan tekil duygulanımlar ya da tutkular söz konusu olduğunda bu yapılamaz. Ama, aktarılabilir eylemler söz konusu olduğunda yapılabilir. Örneğin, acı çeken ya da aç olan bu yabancıyı seviyor olsan, ona yardım etmek için bir şey yapmadan öylece kalır mısın? Eğer bu fakiri seviyor olsan onun senden talep ettiği yardımı reddeder misin? Eğer onu *kendin gibi* sevseydin ne yapardın? Acımasız ve çılgınca basitlikteki cevap ahlâki cevaptır ve erdemin gerektirdiği -ya da gerektirmesi gereken- şeydir. Sevginin cömertliğe ihtiyacı yoktur, ama yalnızca sevgi, bencilliğe düşmeden ve hatasızca cömertlikten vazgeçebilir.

Biz, sevgiyi seviyoruz ama sevmeyi bilmiyoruz: Ahlâk bu sevgiden ve bu güçsüzlükten doğar. Burada, Spinoza'nın söyleyebileceği gibi,[19] duygulanımların bir taklidi vardır, ama herkes özellikle kendinde eksik olanları taklit eder... Tıpkı nezaketin bir erdem taklidi olması gibi (nazik olmak, sanki erdemliymiş gibi davranmaktır),[20] her erdem de -özellikle her ahlâki erdem- kuşkusuz bir sevgi taklididir: Erdemli olmak, sanki seviyormuş gibi davranmaktır. Erdemli olamadığımız için öyleymiş gibi yapıyoruz ve buna nezaket diyoruz. Sevmeyi bilmediğimiz için seviyor gibi yapıyoruz, ahlâk dediğimiz de budur. Çocuklar anne babalarını taklit eder, onlar da kendi anne babalarını taklit etmişlerdir... Dünya bir tiyatrodur, yaşam bir komedi, yine de her rol birbirinin dengi değildir, her oyuncu da denk değildir. Shakespeare'in bilgeliği: Ahlâk belki bir komedidir, ama ahlâk olmadan iyi komedi olmaz. Gülmekten ya da ağlamaktan daha ciddi, daha gerçek ne olabilir? - Miş gibi yapıyoruz, ama bu bir oyun değildir: Uyduğumuz kurallar bi-

---

18 Burada geçerli olan ahlâk kavrayışı hakkında bkz. benim makalem: "Morale ou éthique?", *Valeur et vérité* içinde (*Etude cynique*), PUF, 1994, s.183-205.

19 Başka bir anlamda: bkz. *Ethique*, III, önerme 27, kanıt, şerh ve sonuç.

20 Bkz. bu kitap, 1. Bölüm.

le, bizi eğlendirmekten çok, iyi kötü bizi oluştururlar. Bir rol oynuyoruz, böyle denebilir, ama bu bizim rolümüzdür: Bizim yaşamımız, bizim hikâyemiz. Burada keyfi ya da olumsal hiçbir şey yok. Bedenimiz, arzu yoluyla bizi buna taşır; çocukluğumuz, sevgi ve yasa yoluyla bizi o role götürür. Çünkü arzu öncelikle almak ister. Çünkü sevgi öncelikle tüketmek ister, öncelikle yiyip yutmak, sahip olmak. Ama yasa bunu yasaklar. Ama veren ve koruyan sevgi bunu yasaklar. Freud, İncil'e uygun bir esine belki sandığından daha yakındır. Bizler süt emerken sevgiyi de emdik, yalnızca sevginin bizi doldurabileceğini bilecek kadar yeterli miktarda (şarkıda dendiği gibi, "sevgisiz bir hiçiz") ve bundan böyle, sonsuza dek hiç eksikliğini çekmeyeceğimiz kadar emdik... Kimi zaman bu erdemler, yaklaşık bile olsalar, cılız bile olsalar bu sevgiye, sevginin yokluğunda, sunduğumuz saygıdırlar ve sevginin, olmadığı zaman bile gereklilik olarak değer kazanmaya devam ettiğinin, yönetmediği yerde de hâlâ hüküm sürdüğünün, yokluğunda bile hâlâ buyurduğunun (değer denen şey budur) işaretidirler!

Sevginin eksikliğini yaşadığımızı söylemiştim ve çoğu zaman da sevgiye dair en emin deneyimimiz budur.

Biz bu eksikliği güç ya da güçler haline getirdik; erdem denen şey de budur işte.

Bu durum, örneğin ve özellikle, cömertlik için geçerlidir. Sevgi olmadığında cömertlik gereklilik olarak doğar. Ama sevgi de asla tamamen yok değildir, çünkü en azından sevgiyi severiz (*"nondum amabam et amare amabam"*:[21] Hâlâ bu noktadayız), duygu olarak başarılı olmakta ya da gelişme göstermekte yetersiz kaldığında bile, model olarak ya da buyruk olarak değer taşımaya devam edecek kadar yeterli ölçüde vardır sevgi. Sevildiğinde zaten verileceğine göre, sevgi yokluğunda, cömertlik bizi sevmediklerimize bile vermeye davet eder ve ne kadar çok ihtiyaçları varsa ya da biz onlara yardım etmek için ne kadar iyi konumdaysak o kadar çok vermeye davet eder. Evet: Sevginin, eksik oldu-

21 "Henüz sevmiyordum, sevmeyi seviyordum" (Aziz Augustinus, *İtiraflar*, III, 1)

ğunda bizi yönetemediği yerde, aciliyet ve yakınlık bize rehberlik eder! Buna yanlış yere evrensel insan sevgisi denir (çünkü bu evrensel insan sevgisinin hakikisi sevgidir zaten, sahtesi ise alçakgönüllülük göstermek ya da acımaktır, merhamettir), buna cömertlik demek gerekir, çünkü gerçekten de bize, yalnızca bize bağlıdır, çünkü bu anlamda özgürdür, çünkü -içgüdülerin, sahiplenmelerin ve korkuların köleliğine karşı- özgürlüğün ta kendisidir, ruhtaki ve edimdeki özgürlüktür!

Sevgi daha değerlidir elbette ve bu nedenle ahlâk her şey demek değildir, temel olan da bu değildir. Ama cömertlik yine de bencillikten, ahlâk ise alçaklıktan daha değerlidir.

Elbette, cömertlik bencilliğin karşıtı değildir; bu karşıtlıktan anlaşılan şey bencillikten tamamen kurtulmuş olmak ise hiç değildir. Bu nasıl mümkün olabilir? Niçin gerekli olsun? "Akıl, doğaya aykırı olabilecek hiçbir şey istemediğine göre," der Spinoza, "herkesin kendi kendisini sevmesini, kendi faydasını, kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, insanı gerçekten daha büyük bir yetkinliğe götüren her şeye karşı iştahı olmasını ve mutlak olarak söylenirse, herkesin kendisinde bulunduğu kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister."[22] Haz ilkesinin dışına çıkmış olmuyoruz, çünkü gerçekliğin dışına çıkmıyoruz. Ama bu, tüm hazların birbirine denk olduğu anlamına gelmez. Sevinç karar verir. Sevgi karar verir.[23] O halde cömertlik nedir? "Bir arzudur," cevabını verir Spinoza, "bu arzu sayesinde kişi, yalnızca aklının buyruğuyla, diğer insanlara yardım etmeye ve onlarla kendisi arasında bir dostluk bağı kurmaya çabalar."[24] Bu nedenle cömertlik, kararlılık ya da yüreklilikle (*animositas*) birlikte, ruh gücünün iki rastlantısal koşulundan biridir: "Yalnızca failin faydalandığı eylemleri kararlılığa [metanete] atfediyorum ve amaçları başkasının faydası olan etkileri de cömertliğe [yüksek gönüllülüğe] atfediyorum."[25] Demek ki her iki du-

22 *Ethique*, IV, 18. önermenin şerhi.

23 *Ethique*, III ve IV, *passim*. Ayrıca bkz. *Traite de la reforme de l'entendement ve Court traite*, II, 5.

24 *Ethique*, III, 59 önermenin şehri (Appuhn tercümesinden hafifçe değiştirdim).

25 *A.g.e.* (Pautrat tercümesi). Spinoza'da ruh kararlılığı üzerine bkz. *supra*, bölüm 5, s.70.

rumda da fayda vardır ve her iki durumda da öznenin kendisi faydalanır. Ego'dan çıkılamıyor; ya da ancak öncelikle kendi talebini üstlenme koşuluyla çıkılmaktadır, ki bu talep de kişinin kendi varlığı içinde mümkün olduğunca fazla, mümkün olduğunca iyi kendi varlığını sürdürebilmesidir, başka deyişle, "eylemek ve yaşamak"tır.[26] Bunun her zaman gerçekleştirilebilir olmadığı, kimi zaman ölmenin gerekli ve hattâ kaçınılmaz olduğu, çünkü evrenden daha güçlü bir şey olmadığı, herkesin bildiği şeydir ve Spinoza da bunun tersini ileri sürmez. Ama ihanet etmektense ölmeyi tercih eden, vazgeçmektense ölmeyi tercih eden, terk etmektense ölmeyi tercih eden kişi de kendi varlığını ileri sürer; onun, yaşadığı sürece muzafferane olarak, mücadele ettiği ya da direndiği sürece faydalı olarak ölüme ya da alçaklığa karşı çıkardığı şey, yaşam gücüdür *-conatus*. Erdemin, kendi varlığını korumak ve kendine faydalı olan şeyi aramak olduğunu Spinoza sürekli tekrarlar;[27] hattâ çarmıhtaki İsa bile, bunun en iyi örneğidir.[28] Kendine faydalı olan şey en büyük rahatlık değildir, en uzun yaşam da değildir her zaman: En özgür yaşamdır, en doğru yaşamdır. İlle yaşamak değildir önemli olan, çünkü bu yapılamaz, ama iyi yaşamak önem taşır. Cesaret olmadan, cömertlik olmadan bu nasıl olabilir?

Cömertliğin sevinç olarak değil arzu olarak tanımlandığını fark etmiş olmalısınız. Bu onu sevgiden, ya da Spinoza'nın da dediği gibi, evrensel insan sevgisinden ayırt etmeye yeter. Üstelik sevincin de bundan doğabileceği, hattâ kasıtlı olarak amaçlanmış olarak doğabileceği oldukça açıktır; çünkü (cömertliğin yöneldiği şey olan) dostluk karşılıklı paylaşılan sevinçten başka bir şey değildir. Ama özellikle, sevinç ya da sevgi cömertlikten *doğabilse* de, ona indirgenemez ya da onunla karıştırılamaz. Sevilene iyilik yapmak için, "aklın buyruğu"na ihti-

---

26 *Ethique*, IV, önerme 21. Ayrıca bkz. önerme 20 ve şerhi.

27 *Ethique*, IV, önerme 20 - 25 ve *passim*.

28 Örneğin bkz. *Traite theologico-politique*, bölüm 1 ve *Lettres 73, 75* ve *78, à Oldenburg*. Ayrıca bkz. S. Zac, *Spinoza et l'interpretation de l'ecriture*, PUF, 1965 (s.190-199) ve özellikle A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971. Bu arada, her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için Spinoza'nın İsa'nın tanrısallığına ya da dirilişine asla inanmadığını da belirtelim (bkz. örneğin *Lettres 73* ve *78*).

yaç yoktur, dolayısıyla, cömertliğe de yoktur: Sevgi yeter, sevinç yeter![29] Ama sevgi eksikse, sevinç eksikse ya da çok cılızsa (hattâ bizi iyiliksever kılan merhamet bile devrede değilse),[30] akıl direnir, bize -aklın ego'su yoktur ve o, yine de bu sayede, bizi bencillikten kurtarır- "insana insandan daha yararlısı olmadığını"[31] ve her kinin kötü olduğunu,[32] nihayet, "kim ki aklın idaresi altındadır, kendisi için istediği şeyi başkaları için de ister"i[33] öğretir. İşte bu noktada, failin faydası başkasının faydasıyla karşılaşır ve arzu cömert olur: Eğer sevgi varsa sevgi yoluyla, ya da eğer sevgi yoksa cömertlikle:[34] Yalnızca üzüntü veren ve üzüntü kaynağı olan kine, öfkeye, küçümseme ya da hasete karşı, eğer varsa sevgi aracılığıyla, yoksa cömertlik aracılığıyla mücadele etmektir söz konusu olan. Burada (sevgi ile cömertlik arasındaki ayrım söz konusu olduğunda) müphem metni biraz zorluyor olabilirim.[35] Ama

---

29 *Ethique,* III, önerme 19, 21, 25, 28 ve 39, kanıtlamalarıyla birlikte

30 Bkz. *Ethique,* III, 22. önermenin şerhi ve önerme 27, şerh ve mantıksal sonuçlar (özellikle 3. mantıksal sonucun şerhi), aynı zamanda duygulanımların 35. tanımı. Ayrıca bkz. *infra,* bu kitap bölüm 8.

31 *Ethique,* IV, 18. önermenin şerhi.

32 *Ethique,* IV, önerme 41 ve 45. Ayrıca bkz. III, 11, 13 ve 39. önermelerin şerhi, ayrıca duygulanımların 3. ve 7. tanımları.

33 *Ethique,* IV, 18. önermenin şerhi, 37. önerme ve 73. önermenin şerhi.

34 *Ethique,* IV, önerme 46, kanıtlama ve şerh. Ayrıca bkz. önerme 45'in mantıksal sonucu 1.

35 Metin şöyle: "Her kim Aklın düsturuna göre yaşarsa, güç yettiği kadar başkasının kendi hakkındaki kinini, öfkesini, aşağı görmesini sevgi ya da cömertlikle [yüksek gönüllülük] karşılamaya çalışır." (*Ethique,* IV, önerme 46; ayrıca bkz. V, 10. önermenin şerhi). Bu, "*amore contra, sive generositate compensare*" tam olarak ne anlama gelir? *Sive*'nin, iyi bilinen "*Deus sive Natura*" ifadesinde olduğu gibi özdeşlik belirttiği düşünülebilir, ama *sive*'nin Latince'de bir ayrım ya da bir alternatif belirttiği de bilinmektedir. Aynı şekilde ve çok haklı olarak, kanıtlamada, Spinoza "*amore contra compensare conabitur, hoc est generositate*" diye yazdığında, Appuhn ve diğer çevirmenler gibi "sevgi yoluyla, *yani* cömertlikle" diye anlamamak doğru mu olur? Ama bu iki sözcük arasındaki, daha doğrusu, bu iki kavram arasındaki farklılık *quid*? Oysa, bir farklılık olması gerek, çünkü gereksiz yere laf yineleme alışkanlığı olmayan Spinoza ikisini de kullanır ve ayrıca özellikle farklı tanımlarını verir (*Ethique,* III, duygulanımların tanımı 6 ve 59. önermenin şerhi). Kanıtlamanın *hoc est*'ine gelince (aslında bunu *yani* olarak çevirebiliriz) bunu sadece şu şekilde anlayabiliyorum: Cömertlik, aşka değil, *sevginin yokluğunda sanki seviyormuş gibi sevme çabasıyla ya da bunun içini harekete geçmek* ile özdeştir. Bu, zaten, yukarda zikrettiğimiz gibi, cömertlik tanımının anlamıdır: Hatırlayalım, cömertlik bir sevinç ya da sevgi değil, hemcinsine benzerine yardım etmek için ya da onunla dostluk ilişkisi kurmak için (bu henüz varolmadığı anlamına gelir) "bir kişinin çabalama arzusu"dur. Kısacası, -ve burada 46.

metnin açık olan ruhu asla müphem değildir: "Kin, sevgi yoluyla yenilmelidir,"[36] üzüntü sevinçle yenilmelidir ve buna yönelmek ya da bunun için çabalamak -arzu olarak, erdem olarak- cömertliğin işlevidir. Cömertlik sevgi arzusudur, sevinç ve paylaşım arzusudur ve sevincin kendisidir, çünkü cömert kişi bu arzudan yararlanır ve en azından bu sevme sevgisini sever. Spinoza'nın güçlü tanımını hatırlayalım: "Sevgi, bir dış nedenin fikriyle birlikte bulunan bir sevinçtir."[37] Sevmeyi sevmek, sonuç olarak, sevginin varolduğu ya da varolacağı fikrinden zevk almaktır;[38] ama bu aynı zamanda onun meydana gelmesi için çabalamaktır[39] ve cömertliğin ta kendisidir: Cömert olmak, diyebilirim rahatlıkla, sevmeye ve sonuç olarak harekete geçmeye çabalamaktır. Cömertlik, kine de karşı durur (ve küçümsemeye ve çekememezliğe ve öfkeye, ilgisizliğe de kuşkusuz...), tıpkı cesaretin kaygıya karşı durması gibi, ya da genel olarak, ruh kararlılığının güçsüzlüğe karşı durması ve özgürlüğün köleliğe karşı durması gibi.[40] Bu henüz kurtuluş değildir, çünkü bu bize ne sonsuz mutluluk verir ne de ezeliyet; ama bu erdemler bizim için "her şeyden önce gelir."[41] Onlar, Spinoza'nın "doğru bir hayat tarzı",[42] "hareket tarzımızın emin ilkeleri",[43] "aklın düsturu"[44]

önermenin kanıtlanmasını bulmaktayız- "Her kim Aklın idaresi altında yaşarsa, ötekinin kinini sevgi yoluyla, yani (*hoc est*) cömertlikle karşılamaya çabalayacaktır," (Pautrat tercümesi), sevgi cömertlikle aynı şey olduğu için değil ("ki bunun tanımı," diye hatırlatır Spinoza, "üçüncü bölümdeki 59. önermenin şerhinde görülecektir"), cömertlik bu çabayla aynı şey olduğu için.

36 *Ethique*, IV, 73. önermenin şerhi (37. ve 46. önermelere göndermede bulunur).

37 *Ethique*, III, duygulanımların tanımı 6. Bu neden içsel de olabilir ve kendinden memnuniyeti tanımlayan da budur (*acquiescentia in se ipso*): *Ethique*, III, 30. ve 55. önermelerin şerhi (ayrıca bkz. önerme 53) ve duygulanımların 25. tanımı.

38 Çünkü "insan geçmiş ya da gelecek bir şeyin imgesinden, şimdiki bir şeyin imgesinden aldığı sevinç ya da üzüntü duygulanımlarının aynısını hisseder" (*Ethique*, III, önerme 18). Çünkü, diye belirtir kanıtlama, "insan bir şeyin imgesinden ne kadar uzun süre etkilenirse, o var olmasa bile [*tametsi*] onu mevcutmuş gibi kabul edecektir."

39 Çünkü, "seven kişi mecburen sevdiği şeye şu an sahip olmak ve onu korumak ister" (*Ethique*, III, 13. önermenin şerhi).

40 Bkz. *Ethique*, III, 59. önermenin şerhi ve V, 10. ve 42. önermelerin şerhi.

41 *Ethique*, V, 41. önerme.

42 *Ethique*, V, 10. önermenin şerhi.

43 *A.g.e.*

44 *A.g.e.*

ya da basitçe "ahlâklılık"[45] diye adlandırdığı şeyden kaynaklanırlar. Çünkü iyinin ve kötünün ötesinde yaşamak gerektiği doğru değildir, çünkü zaten böyle yaşanamaz.[46] Üzgünlerin ya da sansürcülerin ahlâkı da bize uygun olamaz.[47] Burada işin içinde olan şey, bir cömertlik ahlâkıdır,[48] bu da bir sevgi etiğine götürür. "İyilik yapmalı ve sevinç içinde bulunmalı," diyordu Spinoza:[49] Sevgi hedeftir; cömertlik yol.

Cömertlik, diyordu Hume, eğer mutlak ve evrensel olsaydı, bizi adaletten muaf tutardı[50] ve bunun gerçekten tasarlanabileceğini gördük. Buna karşılık, adaletin, gerçekleşmiş bile olsa, bizi cömertlikten muaf tutamayacağı açıktır: Ve bu cömertlik toplumsal olarak daha az gerekli olduğunda bile, insani olarak, bana kalırsa, daha değerlidir.

Madem ki biz adaleti de cömertliği de pek az yerine getirebiliyoruz, bu karşılaştırmalar neye yarar diye sorulabilir. Bu sorunun cevabı, bu *pek az*'ın her şeye rağmen hiç anlamına gelmediğidir. Bu bizi yalnızca *pek az*'ın küçüklüğüne duyarlı ve kimi zaman da onu arttırmaya arzulu kılar... Az da olsa, öncelikle bir arzu halinde kendini göstermeyen erdem var mıdır?

Cömertliğin, Hume'un düşündüğü gibi, doğal ve başlangıçta

---

45 *Ethique,* IV, 37. önermenin şerhi ve V, önerme 41. *Pietas*'ın *ahlâklılık* olarak tercümesi, ki çevirmenlerin çoğu bu konuda hemfikirdir, yalnızca bu konuda Spinoza'nın verdiği tanıma -bu tanım dine ya da dindarlık duygusuna hiçbir referansta bulunmaz- sadık olmakla kalmaz ("kökenini, aklın idaresi altında yaşıyor olmamızdan alan iyilik yapma arzusuna *ahlâklılık* diyorum"), ayrıca *pietas* sözcüğünün, görevlerin hem tanrılar karşısında (bu durumda haklı olarak *dindarlık* diye tercüme edilebilir) hem de insanlar karşısında (bu durumda da bizim *ahlâklılığımıza* oldukça denk düşer) yerine getirilmesine denk düşen Latince anlamına da sadık kalır.

46 *Ethique,* IV, önsöz ve 50. ve 58. önermelerin şerhi; ayrıca bkz. beşinci bölümde, 10. önermenin şerhi, ayrıca 41. önerme, kanıtlaması ve şerhi. Spinoza - Nietzsche ilişkisi üzerine, bkz. benim makalem "Nietzsche et Spinoza", *De Sils-Maria â Jerusalem* içinde, D. Bourel ve J. Le Rider'in yönetiminde kolektif eser, Cerf, 1991, ayrıca Sylvain Zac'ın akla yatkın saptamaları, *La morale de Spinoza*'nın içinde, PUF, 1972, s.45 ve devamı.

47 *Ethique,* III, önsöz ve IV, 18. önerme ve şerhi.

48 A. Negri'nin bir deyimini alırsak: *L'anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza,* PUF, 1982, s.262.

49 *Ethique,* IV, 50. ve 73. önermelerin şerhi.

50 Hume, *Enquête sur les principes de la morale,* III, 1, s.87; ayrıca bkz. *supra* bu kitap bölüm 6, s.101-102.

yer alan bir duygudan mı ya da Spinoza'nın veya Freud'un düşüncesinde olduğu gibi arzunun ve ben sevgisinin (özellikle duygulanımların taklidi ve itkilerin yüceltimi yoluyla) hazırlanma sürecinin sonucundan mı kaynaklandığı sorusuna gelince,[51] buna antropologlar karar verecektir ve bunun, ahlâki olarak pek önemi yoktur. Bu köken adına erdemleri geçersiz kılmayı istemek de, onların değerlerini kökenleri üzerinde kurmak da erdemler konusunda yanılmak olur. Tüm erdemlerin kaynağı hayvanlık olsa da ve dolayısıyla onlar en aşağıdan kaynaklanıyor olsalar da (en azından bizim aşağı olarak kabul ettiğimiz şeyden: Hayvanlığın da dahil olduğu her şeyin kaynağı olan madde ve boşluğun içinde, hiçbir yerde ne yüksek ne alçaklığın mevcut olmadığı açıktır), ben buna kişisel olarak kaniyim. Ama bu aynı zamanda bu erdemlerin bizi yükselttiğini de söylemek olur ve bu nedenle her erdemin karşıtı, kuşkusuz, bir aşağılık biçimidir.

Cömertlik bizi *ötekilere doğru* yükseltir -böyle diyebiliriz- ve kendi küçük ben'imizden özgürleşmiş olan bize doğru yükseltir. Hiç cömert olamayan kişinin, aşağı, alçak, soysuz, beş para etmez, cimri, tamahkâr, bencil, tiksinti verici olduğu konusunda dil bizi uyarır... Ve hepimiz böyleyiz, ama yine de her zaman ya da tamamen değil: Cömertlik bizi bundan ayıran ya da kimi zaman özgürleştiren şeydir.

Bitirirken şunu belirtelim ki cömertlik, tüm erdemler gibi, çoğuldur, hem içeriğinde hem de ona verilen ya da onu nitelemeyi sağlayan adlarda çoğuldur. Yüreklilikle birleşince kahramanlık olabilir. Adaletle birleşince hakkaniyeti oluşur. Şefkatle birleştiğinde iyilikseverlik olur. Acımayla birleştiğinde, karşımıza bağışlama çıkar. Ama onun en güzel ismi, herkesin bildiği sırrındadır: Yumuşaklıkla (hilm) birleşince, adına iyilik denir.

---

51 Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, V, 2; Spinoza, *Ethique*, III, önerme 27 ve şerhi (Spinoza'daki bu tür *mimetik işlev* üzerine ayrıca bkz. benim eserim: *Traité du désespoir et de la béatitude*, c.2, Bölüm 4, s.102-109); Freud, *Malaise dans la civilisation* ve *passim*.

8

Merhamet

Merhametin kötü üne sahip olduğu; sempati ve merhamet: Acıya ya da üzüntüye duyulan sempati olarak merhamet; Stoacılar ve Spinoza'daki merhametin eleştirisi; merhametin kendi karşıtına yine de tercih edildiği; Spinoza'nın *"commiseratio"* ve *"misericordia"*sı: Üzüntülü bir sevgi, neşeli bir nefrete/kine yeğdir; merhamet ve yardımseverlik; Schopenhauer ve Rousseau'daki merhamet; merhamet ve acımasızlık (Hannah Arendt); merhamet ve acıma; duygu olarak ve erdem olarak merhamet; sevgi ve merhamet: İsa ve Buda.

Merhametin ünü kötüdür: Kimse merhamet duymak ya da başkasının merhametine konu olmak istemez. Bu durum merhameti örneğin cömertlikten çok net olarak ayırır. Duygudaşlık [merhamet, şefkat] onunla birlikte ıstırap çekmektir ve her ıstırap kötüdür. Merhamet nasıl olur da iyi olabilir?

Yine de dil, bu sözcüğü hemen reddetmeyelim diye burada da bizi uyarır. Merhametin karşıt anlamlarının, sertlik, acımasızlık, soğukluk, ilgisizlik, yürek kuruluğu, duyarsızlık olduğunu okuruz sözlüklerimizde. Bu, merhameti, en azından farklılık yoluyla sevimli kılar. Sonra, merhametin neredeyse eşanlamlısı, her koşulda etimolojik ikizi olan *sempati* [meyil, alaka, hoşlanma, iştirâk] çıkar karşımıza. Yunanca'daki *sempati*'yle Latince'deki *compassion* tam olarak eşanlamıdır. Buna dikkat etmemiz gerekir: Sempatinin bunca önemli rol oynadığı bir yüzyılda, merhamet nasıl olur da, bunca kötü algılanıyor olabilir? Kuşkusuz duygular erdemlere tercih edildiği için! Ama, benim göstermeye çalıştığım gibi, merhametin bu iki düzeye de ait olduğu doğruysa, bu durumda merhamet hakkında ne düşünmeli? Merhamet zayıflığının bir bölümünü ve gücünün esasını bu muğlaklıkta buluyor olmasın?

Ama, öncelikle, sempati üzerine küçük bir şey söyleyeyim. Daha ayartıcı başka bir nitelik var mıdır? Daha hoş başka bir duygu var mı? Onun cazibesi tuhaf bir karışımdan oluşur: Sempati hem bir özellik (sempati teşvik edildiğinde, sempatik *olunduğunda*) hem de bir duygudur (hissedildiğinde, sempati *duyulduğunda*). Ve bu nitelik ve bu duygu birbirine denk düştüğünden, sempati, neredeyse tanım olarak iki kişi arasında ve çoğu zaman iki yönde, mutlu bir karşılaşma şeklindedir. Bu bir yaşam gülümsemesidir, tıpkı tesadüfün bir armağanı gibi. Sempatinin bir şey kanıtlamadığını herkes bilir, ama bu daha fazlasını da kanıtlamaz. Adi biri sempatik olabilir mi? Elbette, ilk bakışta olabilir, hattâ ikinci bakışta bile. Ama, adi bir adam, gördüğümüz gibi, nazik de olabilir, sadık, basiretli, itidalli, yürekli de olabilir... Peki niçin zaman zaman cömert ve fırsat olduğunda adil de olmasın ki? Bu durum, adalet ve cömertlik gibi (adi adam ancak uzaktan uzağa adil ya da cömert biri olabilir ve bu durumda, en azından bu açıdan, adi biri olmaktan çıkar) bir insanın değerine kanıt olmaya yeterli olan ve Aristoteles'in eksiksiz erdemler dediği şey ile tek tek ele alındıklarında ahlâk bozukluklarının ve yüz karalarının çoğuyla uyum sağlayan kısmi erdemler arasında bir ayıklama yapmamıza izin verir. Adi biri sadık ve yürekli olabilir; ama her zaman adil ve cömert olsaydı, adi biri olmazdı artık. Bir varsayımdan daha fazlası olan sempatik adi adam varsayımı, demek ki tek başına sempatinin eksiksiz bir erdem olmadığını kanıtlar -ki bu zaten açıkça görülmektedir-, ama asla bir erdem olmadığı anlamına gelmez; işte bunun incelenmesi gerekir.

Sempati nedir? Başkasının duygularına duygusal olarak katılmaktır (sempati içinde olmak, birlikte ya da aynı şekilde veya bir kişinin diğeri sayesinde hissetmesi, duyması, etkilenmesidir), tıpkı sempatiden kaynaklanan haz ya da baştan çıkarma gibi. Max Scheler'in gayet iyi gördüğü gibi, bu duyguların taşıdığı değerden dolayı -eğer bunların bir değeri varsa- sempati de değerlidir; en azından onların değerini tersine çeviremez. "Birinin kötülük amacıyla hissettiği sevinci paylaşmak, (...) kini, kötülüğü, kötü yürekli sevinci paylaşmak elbette ahlâki bir şey

değildir."[1] Bu nedenle sempati, kendi başına bir erdem olamaz: "Katışıksız sempati, kendi başına, başkalarının duygularının değerini ve niteliğini asla dikkate almaz. (...) Sempati, tüm tezahürleri içinde, tamamıyla ve ilke olarak, değer karşısında ilgisizdir."[2] Sempati duymak, birlikte hissetmek ya da duymaktır. Bu kuşkusuz ahlâka açabilir insanı; çünkü kısmen de olsa ben'in hapishanesinden çıkmaktır. Geriye, *neye* sempati duyulduğunu bilmek kalır. Başkasının kinine katılmak, kinci olmaktır. Başkasının acımasızlığına katılmak, acımasız olmaktır. Örneğin, işkenceciye sempati duyan kişi, onun sadist zevkine katılan, onun duyduğu heyecanı duyan kişi, onun suçluluğunu da paylaşır ya da en azından onun kötülüğünü paylaşır. Dehşete duyulan sempati: Korkunç sempati!

Merhametin çok farklı olduğu hemen anlaşılır. Oysa o sempatinin biçimlerinden biridir: Merhamet, acıya ya da üzüntüye duyulan sempati,[3] başka deyişle, başkasının ıstırabına katılmak. Ama tam olarak ifade edersek: Eğer tüm ıstıraplar birbirine denk değilse, hattâ kötü ıstıraplar bile varsa (örneğin, başkasının mutluluğunu kıskanan kişinin çektiği ıstırap), bunların daha az ıstırap olduğunu söyleyemeyiz, dolayısıyla her ıstırap merhameti hak eder. Burada göze çarpan bir asimetri vardır. Her haz iyi bir şeydir, ama, tam tersine, asla her zaman ahlâki bir iyilik değildir (hazlarımızın çoğu ahlâka ilgisizdir), hattâ -işkencecinin aldığı hazzı düşünün- ahlâki olarak kabul edilebilir bir iyilik hiç değildir. Hazza duyulan sempati ancak söz konusu hazzın değerine denktir; daha doğrusu, kimi zaman daha değerli olsa da (ahlâki bakımdan ilgisiz bile olsa bir başkasının hazzına katılmak övgüye değer olabilir: Haset olmamaktır bu), yalnızca bu hazzın ahlâki bakımdan sapkın olmaması koşuluyla, yani kinin ya da acımasızlığın egemenliğinde olmaması koşuluyla bu mümkündür. Tersine, her ıstırap bir kötülüktür, hem de ahlâki bir kötülüktür, kuşkusuz bunun nedeni ahlâki olarak her zaman mahkûm edilebilir olması değildir (birçok masum ıstırap vardır, erdemli ya da kahramanca olan başka ıstı-

1 M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, I, 1, Fransızca tercüme, Payot, 1950, s.17.
2 *A.g.e.*, s.18.
3 Bkz. M. Scheler, *a.g.e.*, I, 9, s.205 ve devamı.

raplar da vardır), ama ahlâki olarak her zaman acı verici olduğu içindir: Merhamet bu üzüntünün kendisidir, daha doğrusu, bu üzüntü merhametin asgari biçimidir.

"A'nın kurbanı olduğu kötülük karşısında B'nin hissettiği sevinci paylaşmak ahlâki bir tavrın kanıtı mıdır?" diye sorar Max Scheler.[4] Elbette hayır! Ama A'nın ıstırabını paylaşmak, elbette evet!

Eğer A'nın ıstırabı kötü bir ıstırapsa, örneğin C'nin mutluluğundan dolayı ıstırap çekiyorsa yine de durum böyle midir? Merhamet, bu soruya olumlu cevap verir ve onu bu kadar bağışlayıcı kılan da budur. Başkasının ıstırabını paylaşmak, onu onaylamak ya da acı çekmesinin iyi ya da kötü nedenlerini paylaşmak demek değildir: Bu, ne olursa olsun, bir ıstırap karşısında ilgisiz kalmayı ve kim olursa olsun bir canlıyı bir nesne olarak kabul etmeyi reddetmektir. Bu nedenle o, ilkesel olarak evrenseldir ve yöneldiği şeyleri hiç hesaba katmaması bakımından daha da ahlâkidir ve tam da bu özelliğiyle o, günahkârlara merhamet duyar. Zevk ile ıstırap arasında hep aynı asimetri. İşkencenin zevkine, onun kötü sevincine sempati duymak, onun suçluluğunu paylaşmaktır. Ama, içindeki kine, üzüntüye, sefalete rağmen, onun ıstırabı ya da deliliği karşısında merhamet duymak, onun içini kemiren kötülük karşısında masum olmaktır ve en azından, kine kin eklemeyi reddetmektir. İsa'nın kendi cellatlarına karşı merhameti; Buda'nın kötü kalplilere karşı merhameti. Bu örnekler bizi eziyor, değil mi? Yüksek örnekler olduğu için kuşkusuz, ama aynı zamanda böyle yüksek oldukları için onları görebiliyoruz. Merhamet, başkasının ıstırabından zevk alan acımasızlığın ve bunu dert etmeyen bencilliğin tersidir. Bunlar kesinlikle iki kusurdur ve merhamet ise kesinlikle bir niteliktir. Peki bir erdem midir? Doğu (özellikle Budist Doğu) buna evet cevabını verir ve belki de tüm erdemlerin en büyüğüdür.[5] Batı'ya gelince, durum daha ayrıntılıdır ve kısaca incelememiz gereken de budur.

4 *A.g.e.*, I, 1, s.17.

5 Bkz. *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1990, c.II, 2, s.2848, Karuna (merhamet) maddesi. Ayrıca bkz. bir giriş için, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, "Points-sagesses" dizisi, yeni baskı 1978, s.69-70 ve 104 ve L. Silburn, *Le bouddhisme*, Fayard, 1977 (dizinde Karuna'ya yapılan çok sayıda gönderme).

Stoacılardan Hannah Arendt'e kadar (arada Spinoza ve Nietzsche olmak üzere), merhamete ya da karşıtlarının genellikle kullandığı sözcükle acımaya yönelik eleştiriler saymakla bitmez. Bunlar hemen hemen her zaman iyi niyetli ve çoğu zaman da haklı eleştirilerdir. Acıma, başkasının üzüntüsü karşısında hissedilen bir üzüntüdür: Bu diğer üzüntüyü kurtarmaz, o sürer, onu aklamaz da, ona eklenir. Acımanın, yalnızca dünyadaki ıstırap miktarını çoğaltması onu mahkûm eder. Üzüntü üzerine üzüntü yığmak, mutsuzluk üzerine mutsuzluk yığmak neye yarar? Bilge kişi acıma duymaz, diyordu Stoacılar, çünkü onun üzüntüsü yoktur.[6] Elbette o da hemcinsini kurtarmak ister; ama bunun için acıma duymaya ihtiyacı yoktur: "İnsanlara acımak yerine, yapabiliyorsak niçin onları kurtarmayalım ki? Acıma hissetmeden cömert olamaz mıyız? Başkalarının acısını kendimize almak zorunda değiliz; ama, eğer yapabilirsek, onların acısını dindirebiliriz."[7] Demek ki, cefadansa eylem, gözyaşı dökmektense cömertlik. Evet; cömertlik varsa ve yeterliyse. Ama ya durum başka türlüyse?

Spinoza, bu konularda Stoacılara çok yakındır. *Commiseratio*'yu mahkûm edişi -ister bundan yararlanmak için olsun, isterse de Spinoza'ya gölge düşürmek için- sık sık aktarılır: "Acıma, Akıl düsturuna göre yaşayan bir insanda, kendi başına kötü ve faydasızdır,"[8] bu

6 Örneğin bkz. Diogène Laërce, *Vie et opinions des philosophes*, VII, 123; Cicero, *Tusculanes*, III, 10, 21 (Bibl. de la Pléiade, *Les stoïciens*, s.55 ve 302). Stoacılığın kararlı bir şekilde acımayı bu mahkûm edişi, Epiktetos'un ya da Marcus Aurelius'un sözcüğü olumlu anlamda kullanmasını engellemeyecektir (bkz. örneğin *Entretiens*, I, 18, *Pensées*, II, 13 ve VII, 26, Pléiade, *Les stoïciens*, s.850, 1149 ve 1193); ama acıma, onların anladığı anlamda (kötülere ya da cahillere karşı kin ve öfke yokluğu olarak) benim *bağışlama* diye adlandıracağım şeye daha yakındır (bkz., *infra*, Bölüm 9; Marcus Aurelius'da acıma üzerine ayrıca bkz. P. Hadot, *La çitadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992, s.240).

7 Cicero, *Tusculanes*, IV, 26 (Pléiade, *Les stoïciens*, s.350). Aynı fikir Epikuros'da da vardır: "Dostlarımızla gözyaşlarımız aracılığıyla değil, ilgi ve özenimizle sempati kuralım" (*Sentences vaticanes*, 66, tercüme Voelke; M. Conche başka türlü tercüme etmektedir: "Dostlarımız karşısında inleyerek değil, dikkatle dinleyip düşünerek sempati içinde olalım").

8 *Ethique*, IV, önerme 50 (tercüme Misrahi). Appuhn *commiseratio*'yu *commisération* olarak [acıma, merhamet, çn.] tercüme eder, bu da kuşkusuz kabul edilebilirdir. Spinoza bunu "ötekinin zararından doğan üzüntü" (*Ethique*, III, 27. önermenin şerhi) olarak tanımladığı ölçüde kabul edilebilirdir. "Bizim benzerimiz olarak hayal ettiğimiz bir başkasının başına gelen bir kötülük fikrine eşlik eden bir üzüntü" (*Ethique*, III, duygulanımların 18. tanımı), *acıma* olarak ter-

nedenle bilge kişi, "gücü yettiği kadar acıma duymamaya çalışır."[9] Burada temel bir şey söylenmektedir. Acıma bir üzüntüdür (taklit ya da özdeşleşme yoluyla, başkasının üzüntüsünden doğan bir üzüntü).[10] Oysa, iyi olan sevinçtir, adil olan akıldır: Sevgi ve cömertlik bizi hemcinslerimize acımaya değil, yardım etmeye yöneltmelidir ve bunun için yeterlidirler.[11] En azından bilge kişide yeterlidirler, yani, Spinoza'nın sık sık dediği gibi, "yalnızca Aklın düsturuna göre yaşayan" kişide yeterlidirler. Bilgeliği belki de bu şekilde tanırız: Doğruyu katışıksız kabul, üzüntüsüz sevgi, hafiflik, dingin ve neşeli cömertlik... Ama kim bilgedir? Tüm diğerleri için, -ve bu çok sık olarak unutulur- yani bizler için (çünkü kimse tümüyle bilge değildir), acıma, kendi karşıtına, hattâ acımanın yokluğuna tercih edilir: "Ve ben burada açıkça, Akıl düsturuna göre yaşayan insandan söz ediyorum," diye belirtiyor Spinoza. "Başkalarının yardımına koşmak için ne Akılla ne acımayla hareket eden kimseye, doğrusu, insanca davranmayan kimse denir, zira o hiç de insana benzer görünmüyor."[12] Öyle ki, acıma, bir erdem olmaksızın "yine de iyidir",[13] utanç ya da pişmanlık gibi:[14] Çünkü o iyi yürekliliği ve insanseverliği oluşturan bir ögedir.[15] Spinoza, hakkında tüm söylenenlere rağmen, bu noktada Nietzsche'nin karşıtıdır: Söz konusu edilen şey, değerleri ya da hiyerarşileri altüst etmek değil,[16] na-

---

cümesi (çevirmenlerin çoğu -Guérinot, Caillois, Misrahi, Paurat...- bunu benimsemiştir) de kabul edilebilirdir ve kuşkusuz dilin ruhuna daha sadıktır: Yalnızca sözcük daha yaygın kullanıldığından değil, ayrıca bana kalırsa, Spinoza'nın tanımı için temel önemdeki üzüntü bu sözcükle daha iyi anlaşılmaktadır...

9 *A.g.e.*, mantıksal sonuç.

10 *Ethique*, III, 22. ve 27. önermelerin şerhi.

11 *Ethique*, IV, önerme 37, 46 ve *passim*.

12 *Ethique*, IV, 50. önermenin şerhi. Ayrıca bkz. A. Matheron, her zaman kayda değer biçimde kesin ve açık olarak, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, 1969, s.145-148 ve özellikle s.156-159.

13 *Ethique*, IV, 58. önermenin şerhi (burada şöyle denir, "*merhamet gibi*, utanç da, ki bir erdem değildir, yine de iyidir."

14 *A.g.e.*, Ayrıca bkz. S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, 1959, yeni baskı 1972, s.76-77; ayrıca (pişmanlık üzerine) A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, s.111-113.

15 *Ethique*, III, duygulanımların 35. ve 43. tanımı.

16 Nietzsche'nin sürekli vaaz ettiği şeyin tersine elbette: Örneğin bkz. *Ahlâkın Soykütüğü*, I, 11, ayrıca benim, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*'de yazmış olduğum gibi (L. Ferry ve

muslu insanların çoğu zaman üzüntü içinde, yani görev ya da acımayla uygulamaya çalıştıkları şeyi sevinç içinde -yani sevgi ya da cömertlikle- uygulamayı öğretmektir yalnızca. Alain, 1909 tarihli çok Spinoza'cı bir yazısında, "Yaşamı karartan bir tür iyilik vardır, üzüntü veren bir tür iyilik vardır, buna genel olarak acıma denir ve bu insanın başına gelen felaketlerden biridir."[17] Evet. Ayrıca bu, Montaigne ve Spinoza'nın da belirttiği ve Alain'in de onayladığı gibi, acımasızlık ve bencillik için de geçerlidir: "Elbette acıma, adil olmayan ya da tamamen düşüncesiz, kaba bir insandaki duyarsızlıktan daha değerlidir."[18] Bu onu henüz bir erdem yapmaz: Bu yalnızca üzüntü ve cefadır. "Acıma öteye gitmez," diyecektir yine Alain.[19] Yine de hiç yoktan iyidir: Bu bir başlangıçtır yalnızca, ama bir başlangıçtır. Belki de Spinoza'nın en aydınlatıcı olduğu nokta budur. Bilgenin ahlâkı ile herkesin ahlâkı arasında,[20] uygulanmakta olan duygulanımlar açısından elbette önemli bir farklılık vardır (bir yanda, görev ve acıma, diğer yanda sevgi ve cömertlik: Ya üzüntü ya sevinç); ama eylemlere gelince pek yoktur: Sevgi yasadan özgürleşir ama onu ortadan kaldırmaz, tam tersine onu "kalplerin derinliklerine" dahil eder.[21] Yasa mı? Hangi yasa? Spinoza'nın benimsediği tek yasa, adaletin ve evrensel insan sevgisinin yasasıdır.[22] Bilge kişideki akıl ve sevgi bunun için yeterlidir; ama diğerleri-

A. Renaut'nun editörlüğünde kolektif eser, Grasset, 1991, özellikle s.66-68). Nietzsche ile (Nietzsche'nin her zaman için bir öncel olarak, aynı zamanda da korkunun ve hıncın hakimiyetindeki bir rakip olarak kabul ettiği) Spinoza ilişkisi üzerine, bkz. benim yazım "Nietzsche ve Spinoza", *De Sils-Maria à Jerusalem (Nietzsche et le judaisme; les intellectuels juifs et Nietzsche)* içinde, D. Bourel ve J. Le Rider editörlüğünde kolektif eser, Cerf, 1991, s.47-66.)

17 5 Ekim 1909 tarihli söyleşi, *Propos*, I, s.60 (tersi belirtilmedikçe, Alain'e yaptığımız göndermeler, Pléiade edisyonunun dört cildindendir). Alain ile Spinoza ilişkisi hakkında bkz. benim yazım "Tanrı ve İdol (Alain ve Simone Weil, Spinoza'ya Karşı)", *Spinoza au XXe siecle*, O. Bloch'un editörlüğünde kolektif eser, PUF, 1993, s.13-39.

18 3 Şubat 1910 tarihli söyleşi, *Propos*, II, s.161.

19 5 Kasım 1927 tarihli söyleşi, *Propos*, I, s.750.

20 Sylvain Zac'ın önerdiği bir ayrımı alıyoruz: *La morale de Spinoza*, Bölüm 5. Ayrıca bkz. s.116-117. Burada S. Zac haklı olarak şunu belirtir ki, herkesin ahlâkının (özellikle Yahudi-Hıristiyan biçiminde), "değerini Spinoza asla tartışmaz."

21 Spinoza, *Traité théologico-politique*, Bölüm 4 (Appuhn tercümesi, G.-F., 1965, s.93).

22 *A.g.e.*, Bölüm 14. Ayrıca bkz. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants...*, Bölüm 2 ve 3 ve S. Zac, *La morale de Spinoza*, Nihai Saptamalar.

ni buna yönelten şey acımadır. Acıma duygusundan vazgeçebileceğini iddia eden kişi pek kendini beğenmiştir!

Benim merhametten anladığım her şeyi acımanın ya da üzüntünün telafi edebileceğinden emin değilim. Istıraba katlanmaktan çok özenli bir şekilde kendini başkalarının faydasına sunmak olan, üzüntüden çok üstüne titreme, kaygı olan, cefadan çok sabır ve dinleme olan; neşeli olmasa da en azından olumlu bir tür merhamet de olamaz mı? Belki de Spinoza'nın *misericordia* adı altında hedeflediği şey budur. Genellikle bağışlama olarak tercüme edilir bu sözcük, en kolay tercümedir bu, ama merhametten benim anladığım şeye daha yakın gelmektedir *misericordia* (çünkü bağışlamanın temel nosyonları olan günah ve af burada görülmez), dolayısıyla bu tanımı ben şöyle tercüme ediyorum: "Şefkat [*misericordia*], insanı başkasının iyiliğinden rahatlık duyacak ve başkasının kötülüğünden kederlenecek surette duygulandırması bakımından sevgidir."[23] Yaygın anlamıyla merhametin, daha ziyade, hattâ özellikle, başkasının mutluluğu karşısında değil, mutsuzluğu karşısında geçerli olduğu doğrudur. Ama Spinoza sanki tereddütlüdür, çünkü Spinoza bize, tuhaf bir şekilde şöyle der: *commiseratio* ile *misericordia* arasında, yani, bizim tercümemizle, acıma ile şefkat arasında, "hiçbir fark yok gibi görünüyor: ancak acımanın tekil bir duygulanışla münasebeti olduğu gibi, şefkatin de duyularak kazanılmış ve alışılmış bir hazırlıkla [huyla] münasebeti vardır."[24] Tuhaf diyorum, çünkü bu, acımanın da yalnızca başkasının mutsuzluğundan üzüntü duyabileceğini varsaymakla kalmaz, dahası, *misericordia* gibi, onun mutluluğundan sevinç duyabileceğini de varsayar, ki bu sözcüğün genel kullanımını, hattâ Spinozacı kullanımını aşar. Ama sonuçta, eğer tanımlar üzerinde anlaşıyorsak, kullanımın ne önemi vardır? Şefkat ile acımanın bu paralel kullanımlarında beni aydınlatan şey, acımanın (*commiseratio*) üzüntü olarak tanımlanmış olması, oysa ki şefkatin (*misericordia*) sevgi olarak, yani, öncelikle, sevinç olarak tanım-

23 *Ethique*, III, duygulanımların 24. tanımı. Latince metin şöyledir: "*Misericordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.*"

24 *Ethique*, III, duygulanımların 18. tanımının açıklaması.

lanmış olmasıdır.[25] Bu, merhametin içindeki üzüntüyü ortadan kaldırmaz, herkes bunu deneyimleyebilir (birinin varlığından sevinç duyduğumuzda, yani onu sevdiğimizde, onun acı çektiğini görmek üzüntü verir),[26] ama yine de, bence yönelimi ve değeri değişir. Çünkü sevgi bir sevinçtir[27] ve üzüntü ağır bassa da, acımada olduğu gibi merhamette de, bunlar en azından kinsiz üzüntülerdir,[28] ya da mutsuz kişiye karşı değil, mutsuzluğa karşı duyulan kindir bunlar ve daha ziyade o kişiyi küçümsemektense ona yardım etmekle meşguldürler.[29] Yaşam çok güçtür ve insanlar, küçümsemenin gerekli ve doğrulanmış olamayacağı kadar mutsuzdurlar. Sık sık dediğim gibi, sahte bir sevinçtense hakiki bir üzüntü yeğdir. Eklemek gerek: Neşeli bir kindense üzüntülü bir sevgi -tam olarak merhamettir bu- yeğdir.

Neşeli bir sevgi tercih edilmez mi? Elbette: Bilgelik ya da azizlik tercih edilir, saf sevgi tercih edilir, evrensel sevgi tercih edilir! "Merhamet," diye yazar Jankélévitch, "tepkili ya da ikincil bir insan sevgisidir, sevmek için, ötekinin ıstırabına ihtiyaç duyar, sakatın koltuk değneklerine, onun sefaletinin seyrine bağımlıdır. Acıma her zaman mutsuzluğun ardından gelir: Acıma, hemcinsini acınacak durumdaysa sever, merhamet ise başkası mutsuz olduğunda ona sempati duyar! Evrensel insan sevgisi ise kendiliğindendir (...): Başkasının sefaletini keşfetmek için onu yırtık pırtık giysiler içinde görmeye gerek duymaz; hemcinsimiz, sonuçta, mutsuz değilse bile sevilebilir ve sevilmelidir..."[30] Evet, kuşkusuz; ama bu öyle güç ki! Mutsuzluk, tanımı gereği haseti bir süre için de olsa ortadan kaldırır, acıma kini erteler: Sevginin, başkasının yürek parçalayıcı yakınlığının önündeki engeller azalmış olur! Merha-

25 *Ethique,* III, duygulanımların 6., 18. ve 24. tanımları.

26 *Ethique,* III, 21. önerme ve 22. önermenin şerhi.

27 *Ethique,* III, duygulanımların 6. tanımı.

28 *Ethique,* III, 27. önermenin2. mantıksal sonucu.

29 *A.g.e.,* 3. mantıksal sonuç: "Eğer bir nesne bize acıma duygusu veriyorsa, onu felaketinden kurtarmak için elimizden geldiğince çaba gösteririz." Spinoza, tüm bu söylediklerinde, Descartes'tan uzak değildir: Bkz. *Traité des passions,* III, madde 185-189.

30 V. Jankélévitch, *Traité des vertus,* II, 2, Bölüm 6, Champs-Flammarion, 1986, s.168-169.

met, özellikle tepkili, izdüşümsel, özdeşleştirici olduğundan, sevginin en alt düzeyidir, belki, ama aynı zamanda en kolayıdır da. Bizim merhametten tiksinmemizi isteyen Nietzsche alay eder.[31] Sanki zaten tiksinmiyormuşuz gibi! Sanki bundan kurtulmak bizim en canlı, en doğal, en kendiliğinden arzumuz değilmiş gibi! Kendi ıstırabından gına getirmemiş olan var mıdır? Başkalarının ıstırabını unutmayı ya da buna duyarsız kalmayı kim tercih etmez ki? Vauvenargues, Nietzsche'den daha açık seçik ifade eder: "Cimri insan gizlice şöyle der: Sefillerin talihsizliğinin sorumlusu ben miyim? Ve canını sıkan acıma duygusunu bir yana iter."[32] Acıma olmadan daha iyi yaşanır, en azından iyi yaşayanlar daha iyi yaşar ama bu rahatlık hedef midir? Ama bu bir yaşam kural olabilir mi? Gelen ilk demagog gibi, sözcüğün tam anlamıyla bizi böyle okşamak içinse çekiç darbeleriyle felsefe yapmak neye yarar? Schopenhauer başka türlü bir derinliğe iner. O, merhameti ahlâklılığın en yetkin devindirici gücü ve bu ahlâklılığın değerinin -aşılamaz ve altüst edilemez!- kökeni olarak görür.[33] Merhamet, en büyük kötülük olan acımasızlığın ve tüm kötülüklerin ilkesi olan bencilliğin karşıtıdır ve bizi herhangi bir dini buyruktan ya da filozofların herhangi bir özdeyişinden daha emin olarak yönlendirir. Schopenhauer'in istediği gibi, merhametten yola çıkarak adalet ve evrensel insan sevgisi gibi erdemlere kadar varabilir miyiz? Bana kalırsa, asla varamayız. Bunlar nihai erdemlerdir, insanlığın ya da uygarlığın önemli oranda gelişmesini gerektirirler. Acıma olmasaydı bunlar olabilir miydi, kim bilir?

Bu arada, yine Schopenhauer'le birlikte, merhametin hayvanlar

---

31 Örneğin bkz. *Deccal*, § 7: "*Merhamet* dinine Hıristiyanlık denir. Merhamet, canlılık duygusunun enerjisini besleyen kuvvetlendirici heyecanların tersidir: Güçten düşürücü bir etkisi vardır. (...) Olgunlaşmış olan şeyi ölmesi için korur, yaşam mahkûmlarını ve yoksulları savunmaları için silahlanır ve yaşamda *tuttuğu* her türden dikiş tutturamamış çoğunlukla, hattâ yaşama uğursuz ve muğlak bir görünüm verir. Merhameti bir erdem olarak adlandırma cesareti gösterilmiştir (her *aristokratik* ahlâkta bir zayıflık olarak kabul edilir)." Ayrıca bkz. *Par-delà le bien et le mal*, § 260 ve *La volonté de puissance*, III, 227 (tercüme G. Bianquis, Gallimard, 1937, c.2, s.80).

32 *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Düşünceler ve Özdeyişler, 82 (G.-F., 1981, s.189).

33 *Le fondement de la morale*, özellikle bölüm III ve IV ve özellikle de § 16-19 ve 22. Ayrıca bkz. *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, 67.

karşısında da geçerli olduğunu belirtelim. Bizim erdemlerimizin çoğu yalnızca insanlığı hedefler, bu erdemlerin büyüklüğü ve sınırı insanlıktır. Merhamet ise, tersine, ıstırap çeken herkesle evrensel olarak sempati kurar: Benim de inandığım gibi,[34] hayvanlar karşısında görevlerimiz varsa eğer, bu öncelikle merhamet dolayısıyladır ya da merhametle birliktedir ve bu nedenle merhamet belki de tüm erdemlerimiz içinde en evrenselidir. Hayvanların da sevilebileceği söylenebilir ve onlara karşı sadakat ya da saygı gösterilebilir. Evet: Aziz François d'Assis bunun Batı'daki örneğidir, Doğu'da ise sayısız örneği vardır. Yine de hayvanlara karşı hissedebileceklerimiz duyguları, insanlara karşı hissetmenin görevimiz olduğu açıkça daha yüksek ve başka türlü titizlik gerektiren duygularla aynı düzleme koymak uygunsuz olur. İnsanın köpeğine sadıklığı dostlarına sadakatinden farklıdır, bir kuşa ya da geyiğe duyduğu saygı tanımadığı bile olsa bir insana duyduğu saygıdan farklıdır. Bununla birlikte merhamet konusunda bu gerçeklik silikleşir. Daha kötüsü de vardır: Bir çocuğa tokat atmak mı bir kediye işkence yapmak mı? Benim de katıldığım gibi eğer bu sonuncu edim daha ciddiyse, bundan çıkarılması gereken sonuç, bu zavallı hayvanın, ele alınan örnekte, bizim merhametimizi daha fazla hak etmesidir. Burada acı, türe baskın çıkar, merhamet de hümanizmaya. Demek ki, merhamet bizi yalnızca tüm insanlığa değil, tüm canlılara ya da en azından acı çekenlere açan tek erdemdir. Merhamete dayalı ya da merhametten beslenen bir bilgelik, Lévi-Strauss'un görmüş olduğu gibi[35] bilgeliklerin en evrenseli ve en gereklisidir. Bu, Buda'nın bilgeliğidir, aynı zamanda da Montaigne'inkidir[36] ve hakiki bilgeliktir. Canlı bilgeliği; bunun yokluğunda tüm insani bilgelik fazla insani, daha doğrusu pek az insani olur. İnsanlık, bir erdem olarak, neredeyse merhametin eşan-

34 Bkz. benim yazım: "Hayvan Hakları Üzerine", *Esprit*'de yayımlanacaktır.

35 *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, Bölüm 2 (özellikle s.50-56).

36 Örneğin bkz. nefis bir deneme olan, "Acımasızlık Üzerine" (*Essais*, II, 11; ayrıca bkz. I, 1, s.8, Edition Villey-Saulnier: "Evrensel insan sevgisine ve hoşgörüye karşı tam anlamıyla isteksizimdir. Bana kalsa, değer biçmektense merhamete yönelirim..."). Lévi-Strauss'un Budizm'le ilişkisi hakkında bkz. *Tristes Tropiques*, s.471-480; Montaigne ile ilişkisi hakkında: *Histoire de lynx*, Plon, 1991, Bölüm 18, s.277 ve devamı.

lamlısıdır; bu durum, her ikisi üzerine de çok şey söyler. Hayvanlar karşısında da insan olabilmek -ve bu bir görevdir- insanlığın, buna layık kalma koşuluyla, kendine mal edebileceği en açık üstünlüktür. Tamamen merhametten yoksun olmak, insanlıkdışı olmaktır ve yalnızca insan bunu olabilir. Burada yeni bir hümanizmaya yer vardır: Bu hümanizmaya bağlanmış olan haklardan ya da bir özden tekelci olarak yararlanmak anlamına gelmeyecek, kim olursa olsun başkasının ıstırabının bize dayattığı talep ya da görevlerin tekelci algısı -aksi kanıtlanıncaya kadar- olacak bir hümanizma. Kozmik hümanizma: Merhamet hümanizması.

Schopenhauer Rousseau'dan uzun uzun alıntılar yapar[37] ve Lévi-Strauss da, bilindiği gibi, Rousseau'ya açıkça göndermede bulunur.[38] Gerçekten de Rousseau'yu anmamak güçtür, çünkü işin -en azından günümüzde, ortak deneyim ya da duyarlılıkla birleşen- özünü ilk söyleyenlerden biri olmuştur Rousseau. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nın *İkinci Söylev*'indeki o nefis bölümü tekrar okumak gerekir. Rousseau burada acımanın tüm erdemlerin en başta geleni ve tek doğal erdem olduğunu gösterir.[39] Rousseau merhametin bir erdem olmadan önce bir duygu olduğunu, "doğal duygu" olduğunu söyler, kuşkusuz 'ben' sevgisinden (ötekiyle özdeşleşme yoluyla) kaynaklandığından güçlü bir duygudur ve böylece, her insanda, "hemcinsinin acı çektiğini görmekten doğuştan gelen bir tiksintiyle, kendi rahatı için gösterdiği ateşli tutku"yu ılımlılaştırır.[40] Kıyısız merhamet, ya da tek kıyısı acı olan merhamet, çünkü acı çeken herkes, bundan böyle, bir yanıyla benim hemcinsimdir. Duygudaşlık, duygu paylaşımı, ıstırap içinde düşünce ve duygu ortaklığı kurmaktır ve bu sayısız ortak-

37 *Le fondement de la morale,* III, 19 (Burdeau tercümesi, s.162-164, Aubier-Montaigne, 1978). *Discours sur l'origine de l'inégalité* ve *L'Emile*'den alıntılar söz konusudur.

38 *A.g.e.*, s.45-56. Ayrıca bkz. *Tristes tropiques,* Plon, 1955, Bölüm 38, s.451-454.

39 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* I, s.154-157, Edition de la Pléiade (*Oeuvres completes,* c.3), alıntılarda çoğu zaman yazım ve noktalama düzeltmeleri yapıyorum.

40 *A.g.e.*, s.154 (ve özdeşleşme için s.155-156). Rousseau'da acıma hakkında Jacques Derrida'nın güzel analizlerini okumak gerekir, *De la grammatologie,* Ed. de Minuit, 1967, II, Bölüm 3, s.243-272.

lık, bize kendi yasası olan yumuşaklığı dayatır, daha doğrusu bize bunu önerir: "*Başkasına mümkün olduğunca az zarar vererek kendi iyiliğini sağlamaya çalış.*"[41] Demek ki, acımak bizi barbarlıktan ayıran şeydir. Mandeville bunu görmüştür. Bu, aynı zamanda, Rousseau için esas erdemdir, tüm diğer erdemler bundan kaynaklanır:

> "Eğer Doğa insanlara aklın destekçisi olsun diye acımayı vermemiş olsaydı, insanların tüm erdemleriyle birlikte ancak birer canavar olacaklarını Mandeville gayet iyi hissetmiştir: Ama, insanların elinden almaya çalıştığı tüm toplumsal erdemlerin kaynaklandığı tek niteliğin bu olduğunu görememiştir. Gerçekten de, cömertlik, yüce gönüllülük ya da insanlık, güçsüzlere, suçlulara, ya da genel olarak insan soyuna duyulan acıma değilse nedir ki? İyilikseverlik ve dostluk bile, iyi kavrandığında, özel bir nesneye sabitlenmiş, değişmez bir acımanın ürünleridir: Çünkü herhangi bir kişinin hiç ıstırap çekmemesini arzulamak, onun mutlu olmasını arzulamaktan başka nedir ki?"[42]

Bu kadar ileri gidilebilir mi, ya da tüm erdemleri tek bir erdeme indirgemek arzu edilir bir şey midir bilmiyorum. Birliğe niçin ayrıcalık yükleyelim ki? Ama benim de kani olduğum şey, gerçekten de, acımanın zalimlik olan en kötü şeyin ve bencillik olan kötülüğün karşıtı olduğudur. Cömertlik konusunda olduğu gibi; bu, onun egoizmden tamamen muaf olmadığını kanıtlamaz. Tersine, "(...) bizim ya da bizlerden birinin de başına gelebileceğini öngördüğümüz bir mutsuzluğa tanık olduğumuzda" acıma hissetmemiz, Aristoteles'den beri bilinen beylik bir sözdür.[43] Acıma, izdüşümsel/yansıtıcı ya da aktarılır bir bencillikten başka bir şey değildir: Aslında, "başkalarının maruz kaldıkları duruma acıma duymamıza yol açan şey, kendimiz için duyduğumuz

41 Rousseau, *a.g.e.*, s.156.

42 *A.g.e*, s.155. Hollanda'da doğan ama İngiltere'de yaşayan Bernard Mandeville (1670-1733) *Arıların Fablı*'nın yazarıdır. Eser, özsaygıya ve ben sevgisine indirgediği ahlâki değerleri yıkıcı vizyonu ile skandal yaratır. Bkz. Paulette Carrive, *Bernard Mandeville*, Vrin, 1980.

43 Aristoteles, *Rbetorique*, II, 8, 1385 *b* (Ruelle-Vanhemelryck tercümesi, s.218, Le Livre de poche, 1991). Bu nedenle, acıma (kaygıyla birlikte) tragedyanın itici güçlerinden biridir: Bkz. Aristoteles, *Poétique*, 1449 *b* 27-28, 1452 *a*, 1453 *b*...

endişedir", "aynı felaketin bizim başımıza da gelebileceğini" anlarız.[44] Niçin olmasın? Aynı zamanda: Bu neyi değiştirir? Hissedilen acıma daha az gerçek değildir, ayrıca, bizim başımıza gelemeyecek kötülükler için de varlığını sürdürür. Bir çocuğun ölümü karşısında anne babasının dayanılmaz ıstırabı, çocuksuz bir yaşlıyı da merhamete getirir. Mutlak anlamda çıkarsız bir duygu mudur? Bilmiyorum ve önemli de değil. Ama gerçek duygu ve gerçekten merhamet duyan bir duygu. Gerisi ben'in küçük iç meselesidir ve bu meseleler ne kadar değerliyse o kadar değerlidir. Bu, her zaman için herhangi bir cinsel itkiye bağlı diye aşkı mahkûm etmek ya da varlığını reddetmek demek olur. Freud, aşk konusunda bu kadar aptal değildi; biz niçin, merhamet konusunda, daha fazla aptal olalım ki?

Merhametin acımasızlıkla ilişkisine gelince, daha fazla paradoksal olmak için bunu da düşünebiliriz: Öncelikle, karşıtanlamlılık her yerde vardır, bizim erdemlerimizde bile; dahası, erdemin kendisi de acımasızlığı kışkırtabilir ya da buna izin verebilir. Hannah Arendt'in Fransız Devrimi konusunda gösterdiği budur ("Acımanın, erdemin itici gücü olarak alındığında, acımasızlıktan daha yüksek bir acımasızlık

44 *A.g.e.*, 1386 *a* (zikredilen tercüme, s.221). Bu fikir, özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda çok revaçta olacaktır. Örneğin bkz. La Rochefoucauld, özdeyiş 264: "Acıma, çoğu zaman, ötekinin başına gelen kötülüklerde, kendi başımıza gelebilecek kötülükleri hissetmemizdir; içine düşebileceğimiz felaketlerin ustalıklı bir öngörüsüdür..." Ya da Chamfort, *Sur l'art dramatique*, özdeyiş 36: "Acıma, bizim de kurbanı olabileceğimiz ötekinin başına gelen kötülükleri görerek, bizim üzerimize katlanmış bir sırdan başka bir şey değildir." Aynı fikri ele alan La Bruyère, sınırlarını daha iyi görmüşe benzemektedir: "Acıma ya da merhametin, kendimizi bahtsızların yerine koymamızı sağlayan kendimize doğru bir geri dönüş olduğu doğruysa eğer, niçin onlar sefalet içinde yüzerlerken bizden bu kadar az teselli buluyorlar?" (*Caractères*, Du coeur, 48). Vauvenargues ise, bunu açıkça reddetmektedir: "Acıma, üzüntü ve sevgiyle karışık bir duygudur; sanıldığı gibi, bize geri dönmesi için kışkırtılmaya ihtiyacı olduğu kanısında değilim. Bir yarayı görmenin duyularımız üzerinde yarattığı şeyi sefalet yüreğimizde niçin yaratamasın ki! Zihni doğrudan doğruya etkileyen şeyler yok mudur? Yeniliklerin izlenimi düşüncelerimizi daima uyarmaz mı? Yüreğimiz çıkarsız bir duyguya muktedir değil midir?" (*Introduction à la connaisance de l'esprit humain*, II, "De la pitié", G.-F., s.96; ayrıca bkz. s.259). Aynı ret, yirminci yüzyılda Alain'de görülür: "Eğer acıma hissedenin kendini düşündüğü ve kendini ötekinin yerinde gördüğü söyleniyorsa, bu acımayı çok kötü tarif etmek olur. Kendini düşünme, eğer varsa, ancak acımadan sonra gelir; benzerin taklidi yoluyla, beden anında ıstıraba göre kendini donatır, bu önce adsız bir kaygı yaratır; insan, kendisine bir hastalık gibi gelen bu yürek duygulanımının anlamını kendine sorar..." (20 Şubat 1923 tarihli söyleşi, Bibl. de la Pléiade, *Propos*, I, s.469).

potansiyeline sahip olduğu görüldü"[45]) ve bu durum kesinlikle ne acımayı ne de devrimi mahkûm etmekle birlikte, her ikisi karşısında da belli bir özeni/dikkati haklı kılar: Acımanın bizi kötülükten ayırması ya da buna karşı çıkarması, kimi zaman, kötülüğe yöneltebilmesini engellemez. Acıma, ne bir garantidir ne de her derde devadır. Ama Hannah Arendt'in gayet iyi gösterdiği şey, acımanın, Terör döneminde, kendi yaptığı soyutlama nedeniyle şiddeti ve acımasızlığı doğrulayabildiğidir: Genel olarak bahtsızlar karşısında, yani on sekizinci yüzyıldaki anlamıyla halk karşısında duyulan acıma, birkaç bahtsız daha yaratmakta tereddüt etmedi... Hannah Arendt'e göre, *acıma*'yı *merhamet*'ten ayırt eden budur: Merhamet, acımanın tersine, "ancak tikeli kavrayabilir, geneli bilemez"; ayrıca, "tek bir insanın ıstırap çekmesinden daha öteye" gidemez ve *a fortiori*, "tüm bir sınıfın ıstıraplarından hiç esinlenemez."[46] Acıma soyuttur, globalleştirir, boşboğazdır. Merhamet, somut (İsa gibi "tek tek bütün insanlar için yani acımanın yapacağı gibi onları acı çeken insanlık olarak bir bütün içinde toplamaksızın merhamet duyma yeteneğine"[47] sahip olduğumuzu varsaysak bile) tekil ve gönüllü olarak sessizdir.[48] Merhametin büyük yumuşaklığı karşısında acımanın şiddeti ve bazen de acımasızlığı buradan kaynaklanır. Bu ayrımı kabul edersek, Robespierre ile Saint-Just'ün, (genel olarak yoksullara karşı duydukları) acıma adına, (tekil bireyler olarak Devrim'in düşmanları ya da böyle kabul edilenler karşısında) merhametten yoksun oldukları söylenebilir. Ama o zaman bu acıma soyut bir duygudur (Spinoza olsa, 'hayali,' derdi) ve erdem olan ise merhamettir.

Ben, Hannah Arendt'in ileri sürdüğüne ek olarak (o söylediğinin yerine değil) bu iki nosyon arasında bir başka ayrım önermekten yanayım: Bana öyle geliyor ki, acıma, belli bir küçümseme payı olmadan, ya da en azından, acıma hissedenlerde, kendi üstünlüklerine dair

45 *Essais sur la révolution*, Bölüm 2, Fransızca tercüme, Gallimard, "Tel", özellikle s.99-141 (zikredilen ifade için s.127-128).

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

47 *A.g.e.*, s.122.

48 *A.g.e.*, s.121-122 (burada H. Arendt "İsa'nın suskun merhameti"ni Dostoyevski'nin *Le Grand Inquisiteur*'ündeki "Engizisyoncu'nun belagatli acıması"nın karşısına çıkarır).

bir duygu olmadan asla olamaz. *Suave mari magno*[49]... Acıma duygusunda, kendi nesnesinin yetersizliğine vurgu yapan yeterlilik vardır. Kanıt olarak, *acınacak* sıfatının ikili anlamını göstermek istiyorum. Öncelikle, acımaya yatkın olanı, acımayı hissedeni belirtir, aynı zamanda da ve daha çok, bu acımanın konusu/nesnesi olanı ya da bunu hak edeni belirtir. Oysa, bu son anlamıyla, *acınacak* sıfatı açıkça değersizleştiricidir: *Vasat, içler acısı* ya da *aşağılık*'ın aşağı yukarı eşanlamlısıdır. Merhameti içeren hiçbir şey yoktur: *Merhamet duyan,* merhamet hisseden için söylenir ve hiçbir pasif sıfat (*merhamet uyandıran* gibi) buna denk düşmez. Belki de, merhamet, nesnesi açısından, belirli hiçbir değer yargısı içermediği için böyledir: Hayran olunan şeye de mahkûm edilen şeye de merhamet duyulabilir. Buna karşılık, en azından biraz saygı duyulan şey için merhamet hissedilir gibi gelmektedir bana: Yoksa merhamet değil acıma olurdu -benim önerdiğim ayrım en azından budur. Bu ayrım bana dilin ruhuna sadık gelmektedir. Istırap çekene, örneğin ciddi hasta olduğu için, merhamet ya da sempati payımızı sunabiliriz. Ama ona acımamızı ifade etmeye cesaret edemeyiz, bu aşağılayıcı ya da hakaret edici olarak değerlendirilir. Acıma, yukardan aşağıya hissedilir.[50] Merhamet ise, tersine, yatay bir duygudur: Ancak eşitler arasında anlam taşır, daha doğrusu, ıstırap çekenle, onun yanında ve bundan böyle aynı düzlemde, onun ıstırabını paylaşan arasında bu eşitliği *gerçekleştirir.* Bu anlamda, bir küçümseme payı olmadan acıma olamaz; saygı olmadan da merhamet olamaz.

Belki Alain'in, "ruhta asla acıma yoktur ve olamaz da; onu yolundan saptıran saygıdır"[51] derken söylemek istediği buydu. Eğer bundan ruhun asla boyun eğmeyeceği ya da şikâyet etmeyeceği anlaşılıyorsa, ruh acımasız olduğu için değil elbette. Ama, saygı duyduğu ya da yücelttiği şeye nasıl acıyabilir ki? Bu nedenle, diyordu yine Alain, "acıma, bedendedir, ruhta değil":[52] Ruh (saygı duyan ruh, sadık ruh) an-

49 Bkz. Lucréce, *De rerum natura*, II, 1-19.

50 Descartes'daki durum (hem de ne kadar yüksekten!) budur: Bkz. *Traité des passions*'un 187. maddesi.

51 22 Temmuz 1922 tarihli söyleşi, Bibl. de la Pléiade, *Propos*, II, s.496.

52 *A.g.e.*

cak merhamet duyabilir. Yine de dine ya da tinselciliğe düşmeyelim. Kesin olarak ifade edersek, merhamet ya da saygı duyan, ruh değildir: Ruhu *oluşturan* şey saygı ya da merhamettir. Ruh da ıstıraptan doğar: Kendi ıstırabından -ve bu cesarettir- ve ötekinin ıstırabından -bu da merhamettir.

Demek ki merhameti alçakgönüllülük göstermekle ya da hayır işleri, yardımseverlik (yardımseverlik *yapılması* anlamında) veya sadaka gibi bu sözcüklerin aldığı karikatür anlamlarla karıştırmamak gerekir. Örneğin, Spinoza'ya katılarak, sefil durumda olanlarla tek tek kişilerin değil, devletin ilgilenmesi gerektiği düşünülebilir:[53] Sonuç olarak, sefalete karşı, *hayır yapmaktansa politika yapmak* yeğdir. Bu konuda hemfikirim. Sahip olduğum her şeyi versem de, ki bu beni de onlar kadar yoksul yapar, sonuçta, sefalet değişir mi? Toplumsal soruna toplumsal çözüm. Merhamet, cömertlik gibi, örneğin vergi *artışı* için ve vergilerin en iyi kullanımı için mücadele edilmesini haklı çıkarabilir, bu kuşkusuz sağa sola verilen bozuk paralardan daha etkili (ve çoğumuz için daha masraflı, dolayısıyla daha cömert!) olur. Buna karşılık bu, yoksullar ya da dışlanmışlar karşısında kardeşçe bir yakınlık tavrını, saygıyı, yardım gerektiğinde el altında yapmayı, sempatiyi, kısacası merhameti dışlamaz -politika her şeye yetmediğinden, merhamet zaten, Spinoza'nın verdiği anlamla,[54] somut bir iyiyüreklilik eylemiyle ya da dayanışmayla da tezahür edebilir. Burada herkes elinden geleni, daha doğrusu istediğini, imkânları ölçüsünde ve sahip olduğu cömertlik ölçüsünde yapar. Ego emreder ve karar verir. Ama asla tek başına değil ve merhamet de işte bu anlama gelir.

Merhamet bir duygudur: Duygu olarak hissedilir ya da hissedilmez, ama sipariş verilemez. Bu nedenle, Kant'ın bize hatırlattığı gibi, bir görev olmaya yatkın değildir.[55] Zaten duygular, ancak boyun eğilebilecek

---

53 *Ethique*, IV, Ek, Bölüm 17. Ayrıca bkz. A. Matheron, *Individu et communauté...*, s.157.

54 *Ethique*, III, duygulanımların 35. tanımı: "*İyiyüreklilik* merhamet duyduğumuz kişiye iyilik yapma arzusudur."

55 *Doctrines de la vertu*, § 34 ve 35 (Philonenko tercümesi, s.134-135, Vrin, 1968).

birer yazgı değildir. Sevgiye karar verilmez, ama sevgi eğitilir. Merhamet için de böyledir: Merhamet hissetmek bir görev değildir, ama, diye açıklar Kant, kendi içinde bunu hissetme yeteneğini geliştirmek bir görevdir.[56] Bu nedenle merhamet de bir erdemdir, yani, aynı zamanda bir çaba, bir kuvvet ve bir üstünlüktür. İster yalnızca duygu ya da yalnızca erdem olsun, isterse de yalnızca üzüntü ya da yalnızca kuvvet olsun,[57] Rousseau ve Schopenhauer'in, haklı ya da haksız olarak (kuşkusuz haklı *ve* haksız olarak) merhamette gördükleri ayrıcalığı bu açıklar: Merhamet, birinden diğerine, duygusal düzeyden etik düzeye, hissedilen şeyden istenen şeye, olunan şeyden olunması gereken şeye geçmeyi sağlayandır. Sevginin de bu geçişi sağladığı söylenebilir. Kuşkusuz doğru. Ama sevgi bizim erimimizde değildir; merhamet erimimiz dahilindedir.

Merhamet, Budist Doğu'nun büyük erdemidir demiştim. Evrensel insan sevgisinin -bu kez terimin iyi anlamında: İyilik yapma sevgisi olarak- Hıristiyan Batı'nın, en azından sözde, büyük erdemi olduğu bilinmektedir. Seçmek gerekir mi? İkisi de birbirini dışlamadığına göre seçmeye ne gerek var? Eğer seçmek gerekseydi, yine de, bence şu söylenebilirdi sanırım: Evrensel insan sevgisi, eğer yapılabilecek bir şeyse, elbette daha iyidir; ama merhamet daha erişilebilir bir şeydir, ötekine benzer (yumuşaklık yoluyla) ve bizi oraya götürebilir. Gerçek bir evrensel insan sevgisine tanık olduğundan kim emin olabilir? Merhamete tanık olduğundan ise kim kuşku duyabilir? En kolayından baş-

---

56 *A.g.e.*, § 35: "Başkasının acısını ya da iyiliğini paylaşmak kendi içinde bir görev olmasa da, onların yazgısına aktif olarak katılmak yine de bir görevdir ve demek ki, sonuçta, doğal (estetik) sempati duygularını içimizde eğitmek dolaylı bir görevdir (...). Ayrıca, en gerekli şeylerden yoksun olan bahtsızların bulunduğu yerleri ihmal etmemek ve onları arayıp bulmak da bir görevdir ve kaçınamayacağımız acı verici sempati duygusundan kurtulalım diye hastaneleri ya da borçlular için hapishaneleri... gözardı edemeyiz, çünkü bu duygu, görev temsilinin tek başına belirtemeyeceği şeyi yapmak için, doğanın içimize yerleştirdiği bir saiktir."

57 Bu sonuncu bağlaç Spinoza için bile çelişik değildir, bkz. *Ethique*, III, önerme 37 ve kanıt ("üzüntü ne kadar büyükse insanın üzüntüyü uzak tutmak için çabalamasını sağlayan harekete geçme kuvveti de o kadar büyüktür"). Laurent Bove'nin güzel makalesine de bkz., "Spinoza ve Direniş Sorunu", *L'enseignement philosophique*, no 5, Mayıs-Haziran 1993, s.3 ve devamı.

lamak gerekir ve bizler, ne yazık ki, neşeden çok üzüntüye öylesine yetenekliyizdir ki... Herkese cesaret ve kendine karşı da merhamet!

Ya da, başka türlü ifade edersek: İsa'nın sevgi iletisi daha coşku vericidir; ama Buda'nın merhamet dersi daha gerçekçidir.

"Sev, sonra da ne istersen yap",[58] – ya da merhamet göster ve yapman gerekeni yap.

58 İncil'in ruhunu gayet iyi özetleyen Aziz Augustinus'un güzel deyişini bir kez daha aktarıyoruz (*Commentaire de la première Epître de saint Jean*, Kitap VII, Bölüm 8, tercüme P. Agaësse, SJ, Cerf, coll. "Sources chrétiennes", 1961, s.328-329).

9

Bağışlama

Bağışlama, affetme erdemi; affetmenin unutma olmadığı; bağışlama ve merhamet: Bunların farklı ancak dayanışan iki erdem olduğu; bağışlama ve sevgi; bağışlama, zihinsel erdem; bağışlama ve özgürlük; affetmenin iki biçimi: İyilik/yardım olarak affetme ve içtenlikle affetme; bağışlamanın kime karşı galibiyeti; her şey affedilebilir mi?; bağışlama ve savaşma; herkese karşı ve kendimize karşı da bağışlayıcılık.

Sözcüğü kullandığım anlamıyla bağışlama [*misericordia*, şefkat], affetme erdemidir - daha doğrusu, onun hakikatidir.

Gerçekten de, affetmek nedir? Eğer bundan anlaşılan şey, geleneksel düşüncenin bir anlamda anlamamızı istediği gibi, hatayı silmek, yok saymak, olmamış kabul etmekse, bu ya bizim sahip olmadığımız bir güçtür ya da uzak durulmasında yarar olan bir aptallıktır. Geçmiş, geri getirilemez ve her hakikat ezelidir: Tanrı bile, diye saptıyordu Descartes, yapılmış olan şeyi olmamış gibi gösteremez.[1] Biz de bunu yapamayız, kimseden imkânsız olanı yapması istenemez. Hatayı unutmaya gelince, bu, çoğu zaman kurbanlar karşısında sadakat eksikliği olması bir yana (Nazizmin suçlarını unutmak gerekli mi? Auschwitz ve Oradour unutulmalı mı?), aynı zamanda bir aptallık olur; çoğu zaman da -ve sonuç olarak- basiretsizliktir. Arkadaşlarınızdan biri size ihanet ettiğinde ona güveninizi korumanız zekice olur mu? Bir tüccar sizin malınızı çaldığında artık onunla alışveriş yapmamak ahlâksızlık mı olur? Böyle kabul etmek, sözcüklerle avunmak ve iyice kör ya da iyi-

1 *Lettre à Morus, du 5 février 1649* (ed. Alquié, c.3, s.881-882). Aynı fikir Aristoteles'de de vardır: *Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 *b* 6 - 11 (Tricot tercümesi s.279).

ce bön bir erdem sergilemek olur. *Caute,* diyordu Spinoza, *koru kendini*[2] ve bu, bağışlama karşısında günah işlemek değildi. Ayrıca Spinoza'nın biyografi yazarları, Spinoza'nın bir fanatik tarafından hançerlendiğini, bu olayı ve kuşkusuz bu dersi unutmamak için ömrü boyunca delik giysisini sakladığını anlatırlar.[3] Bu, affetmediği anlamına gelmez (affetmenin, belli bir anlamda, onun doktrininin gerekleri arasında olduğunu göreceğiz), yalnızca affetmenin silmek demek olmadığını, affetmenin unutmak olmadığını gösterir. Peki nedir o halde bağışlamak? Kin beslemeye son vermektir ve gerçekten de, bağışlamanın tarifi budur: Haklı görülen hıncın, kinin, kızgınlığın, intikam ya da cezalandırma arzusunun üzerinde zafer kazanan erdemdir (bu nedenle adaletten de öteye gider). Demek ki, affetme erdemdir; ama hatayı ya da hakareti ortadan kaldırmak değildir bu, -bunu yapamayız zaten-; bize hakaret etmiş ya da zarar vermiş olan kişiye artık öfke duymamaktır. Bu, cezalandırmaktan vazgeçen gönül yüceliği değildir (cezalandırmadan da nefret edebiliriz, tıpkı nefret etmeden cezalandırabileceğimiz gibi), ıstırap duygusunu paylaşan merhamet de değildir (ıstırap çekmeden suçlu olunabilir, tıpkı suçlu olmadan da ıstırap çekilebileceği gibi), dahası, suçun bağışlanmasından anlaşılan şey günahları ya da hataları ortadan kaldırma gücüyse -ki bu ancak doğaüstü bir şey olabilir- bu da değildir. Demek ki, tuhaf ve sınırlı bir erdem, yine de oldukça güç bir şey ve bir erdem olarak da oldukça övgüye değer. Bizler birbirimize karşı çok fazla hata işliyoruz, bu erdeme ihtiyaç duyacak kadar sefil, güçsüz ve değersiziz.

Bir an için bağışlamanın merhametten farkına geri dönelim. Gördüğümüz gibi merhamet bir ıstıraba yöneliktir ve ıstırapların çoğu masumdur. Bağışlama ise hatalara yöneliktir ve çoğu hata, yapana acı vermez. Bağışlama ve merhamet demek ki iki farklı erdemdir, bunlar nesneleri bakımından pek örtüşmezler. Yine de ıstırap çeken kişinin, ıstırabı hatasıyla ilişkisiz olsa bile (ve, özellikle, pişman olmasından kaynaklan-

2 Bkz. *supra,* Bölüm 3, s.51 ve dipnot 22.

3 *Vie de Spinoza,* J. Colerus (Bibl. de la Pléiade, s.1510).

masa bile) daha kolay bağışlanacağı doğrudur. Bağışlama, hıncın tersidir ve hınç bir kindir. Oysa, merhamet konusunda gördük ki, amansızca ıstırap çektiği görülen kişiye kin duymak neredeyse imkânsızdır: Acıma, kini devreden çıkarır demiştim ve bu nedenle merhamet onunla aynı şey olmasa da gerçekten de bağışlamaya varabilir. Kimi zaman tersi de doğru olabilir (artık kin duymadığımızda daha kolay merhamet duyabiliriz); ama daha duygusal, daha doğal, daha kendiliğinden olan merhamet, hemen hemen her zaman ilk adımdır. Bağışlama daha güç ve daha enderdir.

Çünkü düşünmeyi gerektirir; acıma ise düşünmekten kolaylıkla vazgeçer. Bağışlayan kişi neyi düşünür? Çok fazla günah işlemiş olan kendini mi? Bu mümkün: İncil bunu söyler,[4] bu, o kişiyi ilk taşı atmaktan caydıracaktır... Ama özdeşleşme yoluyla olan bu bağışlama ancak özdeşleşmenin mümkün olduğu yerde geçerlidir: Ortak ya da ortak olabilecek hatalar karşısında. Örneğin hırsızı affedebilirim, çünkü ben de çalmışımdır (gençliğimde, kitap çalmışımdır). Yalancıyı affedebilirim, çünkü ben de yalan söylemişimdir. Bencili affedebilirim, çünkü ben de bencilimdir. Korkağı affedebilirim, çünkü ben de korkak olabilirim. Ama ya bir çocuğa tecavüz edeni? Ama ya işkenceciyi? Hata, ortak ölçüyü aştığında, özdeşleşme, gücünü, hattâ makullüğünü yitirir. Oysa, bizden bağış dileyen suçlar özellikle bu suçlardır, en korkunç suçlardır. Önemsiz şeyler affedilecekse affetmenin ne anlamı olabilir ki? Bağışlama, bağışlanmasa bile affedilebilir olan şeyi affediyorsa neye yarar?

Demek ki özdeşlikten başka bir şey olması gerekir, ama ne? Sevgi mi? Sevgi varsa ve hatanın ortaya çıkmasından sonra da varlığını sürdürüyorsa, elbette bağışlamaya yol açar, ama bağışlamayı nesnesiz bırakır. Affetmek, kin duymaya son vermektir; intikamdan vazgeçmektir ve bu nedenle sevginin affetmesine gerek yoktur, o zaten affetmiştir, hep affedecektir, sevgi bu koşulla vardır. Hiç kin duymuyorsak kin duymaya nasıl son verebiliriz? Kişinin kendi içinde yenmesi gereken hiçbir hıncı yoksa eğer nasıl affedebilir? Sevgi bağışlayıcıdır, ama

4 *Evangile selon saint Jean,* VIII, 1-11.

bu onun için soluk almak gibi bir şeydir, dolayısıyla kendi içinde özgül bir erdem olamaz. "Seviyorsak affederiz," diyordu Rochefoucauld.[5] Ama sevdiğimiz sürece buna bağışlama diyemeyiz: Sevgidir bu. Anne babalar bunu bilir, çocuklar da kimi zaman bilir. Sonsuz sevgi mi peki? Hayır, böyle bir şey olamaz. Ama koşulsuz sevgi ve göründüğü kadarıyla da, olası tüm hatalardan, olası tüm hakaretlerden üstün sevgi. "Benim neyimi bağışlamazsın?" diye sorar küçük çocuk babasına. Baba söyleyecek bir şey bulamaz. En kötü şeyle bile karşılaşsa, bulamaz. Anne baba çocuklarını affetmek zorunda değildir: Sevgi onlarda bağışlamanın yerini tutar. Çocuklar anne babalarını affetmek zorundadırlar; eğer ellerinden gelebiliyorsa ya da yapabiliyorlarsa. Neyi affetmelidirler? Fazla sevgiyi ve fazla bencilliği, fazla sevgiyi ve fazla aptallığı, fazla sıkıntıyı ve fazla mutsuzluğu... Ya da pek az sevgiyi; affetmek bu durumda da gerekir. Yetişkin olmak başka nedir ki? Oscar Wilde'm *Dorian Gray'ın Portresi*'ndeki deyişini çok seviyorum: "Çocuklar başlangıçta anne babalarını severler; büyüdüklerinde onları yargılarlar; kimi zaman ise, affederler." Anne babalarını affedebilen çocuklara ne mutlu: Bağışlayabilenlere ne mutlu!

İşin geri kalanında, yani ailenin dışına çıkınca demek istiyorum, sevmeyi pek başaramayız, özellikle bağışlama duygusunun doğmasının mümkün olmadığı kötüler karşısında hiç başaramayız. Düşmanlarımızı önce affetmeden nasıl sevebiliriz? Hattâ onlara katlanabilir miyiz? Sevginin yokluğundan doğan bir sorunu sevgi nasıl çözebilir? Çünkü sevmeyi bilmiyoruz, kötüleri sevmeyi hiç bilmiyoruz. İşte bu nedenle, bağışlamaya bunca ihtiyacımız var! Sevgi var olduğu için değil, olmadığı için; yalnızca kin var olduğu için, yalnızca öfke var olduğu için! Adi insanları nasıl sevebiliriz? İyilere gelince, onların bizim bağışlamamıza ihtiyaçları yoktur, bizim de onlarınkine yoktur. Hayranlık yeter, hattâ tercih edilir.

Yine aynı yere geldik; demek ki başka şey gerekli. Gereken şey öncelikle bir duygu değildir, bu nedenle bağışlamak merhametten da-

5 Özdeyiş 330.

ha güçtür. Beden, ötekinin ıstırabına kendini fırlatıp atar, kendi yansısını o ıstırapta görür ve ıstırap çekeni esirgemek ister: Acıma. Ama beden cezalandırmak da ister, ama beden intikam almak ister: Öfke, hınç, kin. Belki bundan vazgeçebilir; eğer düşman ıstırap çekiyorsa, eğer acıma duygusu bağışlamanın yardımına geliyorsa... Ama ya başka türlüyse? Bir duyumdan, bir duygudan çok çok başka bir şey gerekir: Bir fikir. Basiret gibi, bağışlama da akılla ilgili bir erdemdir, en azından başlangıçta ve uzun bir süre böyledir. Bir şeyi anlamak gerekir. Neyi? Ötekinin, eğer kötüyse kötü olduğunu ya da yanılmışsa yanıldığını ya da eğer tutkular ya da fikirler onu esir almışsa, fanatik biri olduğunu ya da tutkularının esiri olduğunu anlamak gerekir. Yani, her koşulda, onun olduğunun tersi davranmasının (hangi mucizeyle böyle davranabilir ki?) ya da aniden iyi huylu, yumuşak, akıllı ve hoşgörülü olmasının pek zor olacağını anlamak gerekir... Affetmek: Kabul etmek. Mücadele etmeyi bırakmadan elbette, ama kin duymaktan vazgeçerek. "İçimde Alman halkına kin duymadan ölüyorum..."[6] İnsan kendi cellatlarına kin duymayabilir mi? Bu çok güçtür ve tarih böyle dememektedir. Cellatlarından daha özgür olduğunu görmez mi insan? Evet: Zincire bağlı bile olsa, köle olan, katillerinden daha özgürdür! Affetmenin kaydettiği ya da ifade ettiği şey budur, bu nedenle cömertliğe yakındır (*bağışlama*'da *bağış* vardır): Bu, özgürlüğün aşırı bolluğu gibidir; suçlularda eksik olan şeye onlara mutlak anlamda kızamayacak kadar bol sahip olmaktır ve onları anlama, onları özürlü görme, var oldukları ve bu halleriyle var oldukları için onları affetme lütfunu onlara göstermektir... Hangi adi, adi olmayı özgürce seçmiştir? Masum mudur peki? Daha doğrusu, eğer suçluysa bile bunun onun hatası olmadığını söyleyebiliriz; kininin, aptallığının, körlüğünün esiri olduğunu, böyle olmayı kendisinin seçmediğini, bedenini, tarihini de kendinin seçmediğini, kimsenin onun yerinde olmayı, onun kadar kö-

6 "Kırmızı Afiş" dolayısıyla kurşuna dizilen yirmi üç kişiden birinin Şubat 1944'de Nazi infaz mangası önünde söylediği söz. Kurşuna dizilenlerin mektuplarına dayanan Aragon'un 1955'te yazdığı bir sadakat ve bağışlama şiiri olan "Hatırlamak İçin Kıtalar"daki şiirsel ifadesi böyledir (*Le roman inachevé*, Gallimard, 1956, yeniden baskı 1975, s.227-228).

tü, onun kadar rezil olmayı özgürce seçemeyeceğini, tüm bunların nedenleri olduğunu, onu özgür ya da anlaşılmaz (hattâ sizin gibi niçin o da doğaüstü olmasın ki?) hayal etmenin bu pisliğe büyük bir şeref vermek olacağını, ona kin duymanın kendine haksızlık etmek olacağını, onunla mücadele etmenin ya da sakince, serinkanlılıkla, mümkünse neşeyle ona direnmenin ve onu affetmenin yeterli olacağını söyleyelim yalnızca; bunu yapamıyorsak, evet, en azından içimizdeki kini yenmeliyiz, madem ki onun içindeki kini yenemiyoruz hiç olmazsa kendimize hakim olmalıyız, ona hakim olamadığımıza göre, en azından kötülük üzerinde, kin üzerinde, kine kin ekleme üzerinde bu zaferi kazanmalıyız, kurban olmuşken bir de suç ortağı olmamalıyız, iyinin çok yakınında durmalıyız, ki bu iyi sevgidir, sevginin çok yakınında durmalıyız, ki bu sevgi bağışlamadır, bağışlamanın çok yakınında durmalıyız, ki bu merhamettir. Böyle olmalı; ya da Epiktetus'un dediği gibi: "Ey insan; başkasının kötülüğü sana ille de doğaya aykırı bir duygu hissettirecekse, kin değil acıma olsun bu duygu."[7] Ya da, Marcus Aurelius'un dediği gibi: "Eğitemiyorsan, hoşgör."[8] Ya da yine, İsa'nın dediği gibi: "Baba, affet onları: Ne yaptıklarını bilmiyorlar."[9]

Bu son sözü aktaran Jankélévitch, onu kendi zevkine göre biraz fazla "Sokratik" bulur. Eğer ne yaptıklarını bilmiyorlarsa, hataları bir suç değil, bir yanlıştır: Bu durumda affetmek gerekir mi?[10] Her yanlış istemdışıdır: Cezadan çok düzeltmeyi hak eder, aftan çok özrü. Peki o halde bağışlama neye yarar? Kimse kendi isteğiyle kötü olmaz, diyordu Sokrates:[11] Sokratik entelektüellik denen şey budur, buna göre kötülük yalnızca bir yanlıştır. Ama kuşkusuz kötülüğe ilişkin bir yanlıştır.

---

7 *Entretiens*, I, 18 (9), Bibl. de la Pléiade, *Les stoïciens*, s.850. Ayrıca bkz. I, 28 (9), s.871 ve II, 22 (36), s.948.

8 *Pensées*, VIII, 59, Bibl. de la Pléiade, *Les stoïciens*, s.1211. Ayrıca bkz. II, 13, s.1149), V, 28 (s.1176), VI, 27 (s.1183), VIII, 63 (s.1198), VIII, 17 (s.1203-1204), IX, 42 (s.1220-1221), XI, 18 (s.1236-1238)...

9 *Evangile selon saint Luc*, XXIII, 34 (tercüme *Bible de Jérusalem*, Cerf, 1973).

10 V. Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier, 1967, s.98-99.

11 Örneğin, bkz. Platon, *Protagoras*, 358 *c-d*, *Ménon*, 77 *b* - 78 *b*, *Timée*, 86 *d-e*, *Lois*, V, 731 *c* ve 734 *b*, IX, 860 *d*... Yunan bilgeliğinin beylik bir sözü olacak olan bu ünlü tez, özellikle Stoacılar tarafından yeniden ele alınacaktır.

Kötülük iradededir, cehalette değil. Kötülük kalptedir, zekâda ya da ruhta değil. Kötülük kindedir, aptallıkta değil. Kötülük, önemsiz bir şey olan yanlış değildir: Kötülük bencilliktir, kötü yürekliliktir, merhametsizliktir... Zaten bu nedenle affa gerek duyar, yanlışın afla alıp vereceği yoktur. "Cahil biri *mazur görülür,* ama kötü biri *affedilir.*"[12] Yalnızca irade suçludur, yalnızca o suçlu olabilir: Hıncın ve dolayısıyla bağışlamanın tek meşru nesnesi iradedir. Yağan yağmura, ya da düşen şimşeğe öfke duyamayız, sonuç olarak onlarda affedilecek hiçbir şey yoktur. Kimse iradedışı kötü olamaz ve yalnızca kötüler affetmeyle ilişkili olabilir. Af, yalnızca özgürlüğe hitap eder, tıpkı yalnızca özgürlükten doğabileceği gibi: Özgür bir hata karşısında özgür bir lütuf.

Evet ama hangi özgürlük? Davranış özgürlüğü elbette: Suçlu olan iradedir ve bir eylem ancak iradi olma koşuluyla suçlu olabilir. Dans ettiğiniz biri ayaklarınıza istemeden basar: Kötülük değildir bu, beceriksizliktir. Sizden özür diler, siz de seve seve kabul edersiniz: Bu af değildir, nezakettir. Ancak bunu kasıtlı yaptığı söylenen kişi affedilir, istediği şeyi yapmış olan, başka deyişle, *özgürce* hareket etmiş olan kişi affedilir. Eylem özgürlüğü: Özgür olmak, bu anlamda, istediği şeyi yapmaktır. Yalnızca bunu yapmakta değil, bunu istemekte de özgür olup olmadığını bilmeye gelince; yani başka bir şey isteyebilir miydi, bunu bilmeye gelince, bu soruna karar veremeyiz. Artık bu, herkesin saptayabileceği eylem özgürlüğüyle ilişkili bir şey değildir; kanıt dışı olan ve (istenen şeyden başka bir şeyin istenmesi koşuluyla ancak denenebileceği için) deney dışı da olan irade özgürlüğüyle ilgilidir. Antik düşünürler bu özgürlükle pek ilgilenmemişlerdir – ender de olsa Platon hariç. Çünkü onlar ezeli bir ceza çekmesi gereken mutlak bir suçlu aramıyorlardı. Stoacılar konusunda belirtmiş olduğum gibi, bu onların öfkenin karşısına acımayı, intikamın karşısına adaleti, hıncın karşısına bağışlamayı çıkarmasını engellemiyordu elbette. Asıl kendi suçluluğumuzla meşgulüz diye affedemeyecek miyiz? Karar verilemeyecek bir sorun hakkında nasıl karar alabiliriz?

12 V. Jankélévitch, *Traité des vertus,* III (*L'innocence et la méchanceté*), s.176, Champs-Flammarion baskısı (1986). Ayrıca bkz. *Le Pardon,* Bölüm 2.

Cömertlik konusunda olduğu gibi, burada da özgür irade sorununu ele almak istemiyorum. Erdem herhangi bir metafizik teze bağlı olamaz. Yalnızca şunu söyleyeceğim: Kötü kişi, kötü olmayı ister özgürce seçmiş olsun isterse de zorunluluk sonucu (bedeni, çocukluğu, eğitimi, tarihi... nedeniyle) kötü olmuş olsun, bu durum onun kötülüğünden bir şey eksiltmez ve en azından -iradi olarak davrandığına göre- eylemlerinden kendisi sorumludur. Böylece, eğer gerekiyorsa onu cezalandırabiliriz; hattâ, istersek, ona kin de besleyebiliriz. Yine de bunlar iki farklı şeydir. Ceza, toplumsal ya da bireysel yararlılığı açısından, hattâ belli bir adalet fikrinden dolayı ("o öldürdüğüne göre onu öldürmek doğrudur...") haklı görülebilir. Ama kin? Bu, dahası, üzüntü verir ve suçluya değil, kin duyana verir.[13] Neye yarar ama kin? Eğer kötü biri kötüyse, bu onun özgür seçimi sonucu olsun ya da olmasın, onun kötülüğü bir çeşit özrü gibidir: Belirlenmiş bir kötülük için bu özür onu kötü kılan nedenlerdir, özgürce seçilmiş kötülük için ise, özür bu kötülük aşkı, bu içkin olarak kötü olan irade yani iradenin kendisidir. Eğer kişi kötüyse bu onun hatası mıdır? Evet, denebilir, çünkü o kötü olmayı seçmiştir. Ama zaten kötü olmasaydı bunu seçer miydi? Çünkü, iyiliği tercih edebilecekken kötülüğü seçtiğini varsaymak, onun deli olduğunu varsaymaktır ve buradan yola çıkarak da onu masum görmektir. Kısacası, herkes kendi edimlerinden dolayı suçludur ve dolayısıyla kendinden dolayı da suçludur (olduğu şey olmayı özgürce seçmiş olduğu için). Bu durum, eğer kötülük yapmak için kötülük yapıyorsa, onun kötülüğünü doğrular yalnızca, ya da Kant'ın dediği gibi, eğer yalnızca bencillikten dolayı (kendi iyiliği için) kötülük yapıyorsa kötü yürekliliğini kanıtlar.[14] Bağışlama, bu iradi kötülüğü yok saymaz, onunla mücadele etmekten de vazgeçmez: Yalnızca bu durumu paylaşmayı, kine kin, bencilliğe bencillik, şiddete öfke eklemeyi reddeder. Bağışlama, kini kindarlara bırakır, kötü yürekliliği kö-

13 Spinoza, *Ethique*, III, duygulanımların 7. tanımı: "*Kin*, bir dış neden fikriyle birlikte bulunan kederdir." Ayrıca bkz. Descartes, *Traité des passions*, II, madde 140.

14 Bu ayrım hakkında bkz. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 3, Gibelin tercümesi, s.58, Vrin, 1972.

tü yüreklilere, hıncı kötülere bırakır. Bağışlayanlar gerçekten kindar, kötü yürekli ya da kötü olamayacakları için değil (herhangi bir determinizm nedeniyle onlar da böyle olabilirlerdi; benim de inandığım gibi, hiçbir determinizm kendi yarattığı şeyi ortadan kaldıramaz), ama *böyle oldukları içindir* bu. Jankélévitch'in gayet iyi gördüğü şey budur: "Onlar kötü yürekli; ama tam da bu nedenle onları affetmek gerek – çünkü onlar esas olarak kötü yürekli olmaktan çok, mutsuzdurlar. Daha doğrusu, onların kötü yüreklilikleri mutsuzluktur; kötü yürekli olmanın sonsuz mutsuzluğu!"[15]

Bir edim üzerinde ya da özellikle bir kişilik üzerinde etkili olan nedenlerin bilincinde olduğumuzda daha kolaylıkla affederiz. Bir çocuğa işkence etmekten daha vahşice, daha bağışlanamaz ne olabilir? Yine de, cellat gibi davranan kimi ana babaların (çoğu örnekte olduğu gibi) geçmişte işkence görmüş çocuklar olduklarını öğrendiğimizde, onlara dair yargımızda bir şeyler değişir: Bu, hatanın dehşetini ortadan kaldırmaz ama onu anlamaya ve bundan böyle bağışlamaya yardım eder. Onlar gibi biz de korku ve şiddet içinde yetiştirilseydik bizim de benzer bir gelişim göstermeyeceğimizi nasıl bilebiliriz? Ama yine de öyle olmamışsak (koşulların özdeş olduğunu varsaydığımıza göre), bu onlardan farklı olduğumuz içindir: Ama onlar böyle olmayı seçmiş midir? Ya biz, öyle olmamayı seçtik mi? Her tercih olunan hali varsaydığına ve o hale bağlı olduğuna göre, insan olduğu şeyi nasıl seçebilir? Varlık özden önce nasıl gelebilir? Bir hiçin varlığı olmaz mı o zaman; dolayısıyla, var olmama olmaz mı? Bu özgürlük yalnızca bir hiçliktir, Sartre'a hak veren ve onu çürüten de budur.

Bir yana bırakmak istediğim özgür iradeden söz etmeye başladım bile. Aslında şunu demeli. Suçlunun özgür iradesine inanılıp inanılmamasına bağlı olarak affetmenin iki biçimi olabilir: Eğer özgür iradeye inanıyorsak, Jankélévitch'in deyişiyle, katışıksız af; ya da eğer inanmıyorsak, Spinoza'nın deyişiyle, gerçek bilgi. Ama bu ikisi, kinsizlikte birleşir -bağışlama da budur- ve hata da, unutulmadan, aklanma-

15 *Le Pardon*, s.209.

dan, olduğu gibi kabul edilir: Mücadele edilmesi gereken bir dehşet olarak, şikayet edilmesi gereken bir mutsuzluk, katlanılması gereken bir gerçek olarak ve nihayetinde, mümkünse eğer sevilmesi gereken bir insan olarak kabul edilir. Benim önceki kitaplarımı okumuş olanlar bilirler ki, özgür iradeye ben, kendi açımdan, asla inanamadım, ama burası kendi görüşlerimi açıklamanın yeri değil.[16] Spinoza'nın önemli fikrini hatırlamak bana yeter, gerisi herkesin kendine kalmış: İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu hayal ettikleri ölçüde birbirlerinden nefret ederler, birbirlerine mecbur ya da belirlenmiş olduklarını bildikleri ölçüde bu nefretleri azalır.[17] Bu nedenle akıl yatıştırır, bu nedenle bilmek bağışlayıcıdır. "Yargılamak," diyordu Malraux, "elbette anlamamaktır, çünkü, eğer anlarsak yargılayamayız." Anlarsak kin duyamayız, demek daha doğru olur, bağışlamanın istediği -daha doğrusu önerdiği- tek şey de budur zaten.

Spinoza'nın en ünlü saptamalarından birinin anlamı budur: "Alay etmemek, üzülmemek, tiksinmemek, anlamak."[18] Bağışlamanın ta kendisidir,[19] burada hakikatin affından başka bir şey yoktur. Bu gerçekten af mıdır? Tam anlamıyla değil, çünkü anlaşıldığına göre gerçekten affedecek bir şey yoktur burada (bilmek de, sevgi gibi, affı hem gerekli hem de gereksiz kılar). Özür mü? Sözcükler üzerinde kavga edecek değilim. Eğer istenirse her şey affedilir, çünkü her şeyin nedeni vardır. Ama bunu bilmek yetmez: Af, bu fikri *gerçekleştirir,* bu gerçekleştirme olmadan bir soyutlama olur yalnızca. Yağan yağmura ya da düşen şimşeğe kızamayız, demiştim, dolayısıyla onları affetmeyi gerekti-

16 Bkz. özellikle *Vivre,* Bölüm 4, özellikle s.67-89 ve 142-149. Ayrıca bkz. benim makalem "Makine Ruh, ya da Bedenin Yapabilecekleri", *Valeur et vérité* içinde, özellikle s.124-127.

17 Örneğin bkz. *Ethique,* III, önerme 49, kanıt ve şerh ve IV, önerme 50 ve 73'ün şerhleri.

18 *Traité politique,* I, 4 (Appuhn tercümesi s.12; bu tercümeden burada biraz uzaklaştım.)

19 Benim bu sözcükten anladığım anlamda. Bu anlamın genellikle Spinoza'nın verdiği anlamdan farklı olduğunu hatırlayalım. Onun bağışlamaya verdiği anlam daha ziyade bizim *merhamet*'e verdiğimiz anlama yakındır (bkz. *supra,* Bölüm 8, özellikle s.145). Yine de belirtelim ki Spinoza'nın da *bağışlama*'yı (*misericordia*) benim verdiğim anlamda kullandığı da olur: Örneğin bkz. *Traité théologico-politique,* Bölüm 14, Appuhn tercümesi s.244 (G.-F., 1965). Başka defalarda *misericordia* özellikle intikamın tersidir: *Traité politique,* I, 5 (burada Appuhn'un *misericordia*'yı *acıma* olarak tercüme ettiğini belirtelim) ve *Ethique,* IV, Ek, Bölüm 13.

recek bir neden yoktur. Kötü yürekli kişi için de sonuçta durum aynı değil midir, bağışlamanın gerçek mucizesi -ki bu mucize değildir- bu değil midir? Affedildiği anda af ortadan kalkmaz mı? Kin, hakikatin içinde yok olup gitmez mi? İnsan, bir imparatorluğun içindeki imparatorluk değildir: Her şey gerçektir, her şey sahicidir, iyilik kadar kötülük de gerçek ve sahicidir ve bu nedenle ne iyilik vardır ne de kötülük; bunlara duyduğumuz sevgi ya da kin dışında. Bu nedenle, Tanrı'nın bağışlaması, Spinoza'nın dediği gibi,[20] gerçekten sonsuzdur: Çünkü bu bağışlama, bir yargıda bulunmayan hakikatin kendisidir. Bilgelerin, mistiklerin ve ermişlerin yaklaştığı bu bölgelerde kimse sürekli bulunamaz. Ama bağışlama oraya yönelir; bağışlama oraya götürür. Bunun, insanın kalbindeki Tanrı'nın bakış açısı olduğunu söyleyebilirsiniz: Hakikatin verdiği büyük huzur, sevginin ve affın büyük yumuşaklığı! Ama sevgi affa baskın çıkar, sevginin bu verilişinde af kendi kendine baskın çıkar. Affetmek, kin duymaya son vermektir, aynı zamanda, affedebilmeye de son vermektir: Af tamamlandığında, eksiksiz olduğunda, ortada hakikatten ve sevgiden başka bir şey olmadığında, son verilecek kin de kalmaz ve af bağışlamanın içinde yok olup gider. Bu nedenle, söze başlarken, bağışlamanın affetme erdeminden çok affın hakikati olduğunu söylemiştim: Affı gerçekleştirir, ama nesnesini (hatayı değil: Kini) ortadan kaldırarak; affı tamamlar, ama affı ortadan kaldırarak tamamlar. Spinoza'cı bilgenin, bir anlamda, affedeceği hiçbir şey yoktur: Adaletsizliğe ya da saldırıya maruz kalmadığı için değil, kötülük düşüncesi asla onu yönetmediği için, özgür irade yanılsamasıyla aldanmadığı için.[21] Onun bilgeliği yine de daha az bağışlayıcı değildir, hattâ daha fazla bağışlayıcıdır: çünkü, kin adamakıllı yok olur, kendisiyle birlikte (edimin değil varlığın sorumluluğu olan) mutlak suçluluk fikrini de tümüyle ortadan kaldırır, bu durumda yeni-

20 En azından *Traité théologico-politique*'in az çok insanbiçimci dilini kullandığında (Bölüm 14, Appuhn tercümesi, s.244).

21 *Ethique*, I, Ek ve IV, önerme 64, kanıt ve mantıksal sonuç. Ayrıca bkz. B. Rousset, Affın Felsefi Olanağı (Spinoza, Kant, Hegel), *Af* üzerine kolokyum belgelerinde, (edit.) M. Perrin, Beauchesne, "Le Point Théologique", no 45, 1987, s.188-189.

den sevmek bile mümkün olur. Bu nedenle o, bir başka anlamda, her şeyi affeder. Herkes masum mu? Herkes sevimli mi? Kuşkusuz aynı nitelikle değil! İyi insanların eserleri de kötülerinki de aynı zamanda doğanın parçasıysa ve doğa yasalarından kaynaklanıyorsa, diye açıklar Spinoza, bunlar "birbirlerinden yalnızca derece olarak değil, özleri bakımından da" farklılaşırlar, "gerçekten de, bir fare de bir melek de, üzüntü de sevinç de Tanrı'ya [yani, doğaya] bağımlı olduğuna göre, farenin de bir tür melek olmaması, üzüntünün bir tür sevinç olmaması mümkün değildir."[22] Bağışlama, hatanın ortadan kalkmasına yol açmaz -hata varlığını sürdürür; değer farklılıklarını da ortadan kaldırmaz -bunları gerekli ve görünür kılar; mücadele gerekliliğini de ortadan kaldırmaz- bunu da unutmamalı.[23] Ama kini ortadan kaldırarak, kinin kendini aklayacak şeyler bulmasının önüne geçer. Öfkeyi ve intikam arzusunu yatıştırarak, adaleti ve gerektiğinde de serinkanlı bir cezayı mümkün kılar.[24] Nihayet, gerçeğin parçasını oluşturan kötü yüreklilerin de bizim bilgimize, anlayışımıza ve -en azından bağışlamanın hayal meyal sezdirdiği ufuk budur- sevgimize muhtaç olduğunu düşünmemizi sağlar. Her şey kuşkusuz aynı değerde değildir, ama her şey sahicidir; itin teki de namuslu adam da sahicidir. Herkes bağışlansın: Herkes barış içinde olsun, hattâ savaşta bile!

Zihnimiz direnir, kin de direnir. Az da olsa direnir. "Eğer Spinoza toplu katliamlar çağında yaşamış olsaydı," der güçlü bir ifadeyle Robert Misrahi, "Spinozacılık diye bir şey olmazdı. Auschwitz'den sağ kurtulan Spinoza, *'Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere'* diyemezdi. Artık bu noktadan sonra, anlamak affetmek değildir. Dahası, artık anlayamayız da; anlayacak hiçbir şey yoktur. Çünkü katışıksız kötülüğün uçurumları anlaşılmazdır."[25] Yine

22 *Lettre 23, à Blyenbergh* (Appuhn tercümesi, c.4, s.220).

23 Tüm bunlar hakkındaki görüşlerimi başka bir yerde açıkladım: Bkz. *Vivre,* Bölüm 4, özellikle s.84-93.

24 *Ethique,* IV, önerme 45 ve mantıksal sonucu 1; *Traité théologico-politique,* Bölüm 7, Appuhn tercümesi s.144-145.

25 V. Jankélévitch, *Le Pardon,* s.92, dipnotunda R. Misrahi'ye göndermede bulunur, *La conscence juive face à l'Histoire: le Pardon* (Dünya Yahudi Kongresi, 1965), s.286 ve Spinoza'nın *Tra-*

de bu kadar kesin mi? Bunları açıklanamaz ya da anlaşılamaz kabul etmek, bu ilkel insanlara tuhaf bir kredi vermek olmaz mı? Nasıl olabilir bu? Einstein, Mozart ya da Jean Moulin açıklanabilir olacak da SS'ler mi açıklanamayacak? Yaşam rasyonel olacak ama kin rasyonel olmayacak öyle mi? Sevgi anlaşılabilir olacak gaddarlık anlaşılmayacak öyle mi? Kamplarda mutlak anlamda irrasyonelliği göre göre, bu kampları yaratan ya da hazırlayan irasyonalistlere (kuşkusuz yalnızca bu noktada, ama bu bile çok şey değil midir?) hak verilir. Akıl, yalnızca peşinden gitmiş ya da tabi olmuş olanları anlayabiliyorsa neye yarar? Nazizmin, *akla uygun* olmaması -ki bu çok açıktır-, her gerçek gibi onun da *rasyonel* olmasını engellemez: Aklın Nazizmi onaylamaması, onu bilebilmesini ve açıklayabilmesini engellemez. Tarihçilerimizin yaptığı nedir ki? Başka türlü onunla nasıl mücadele edebilirler?

Bağışlamayla unutmayı birbirine karıştırmamak özellikle burada önem taşır. *Her şey* affedilebilir, geleneksel düşüncenin ileri sürdüğü ve Modernler'in, en sadıklarının bile, kabul etmeye hazır olduğu şey budur:

> "Af, suçun affedilmeye layık olup olmadığını, kefaretin yeterli olup olmadığını, hıncın yeterince sürüp sürmediğini sorun etmez... Sonunda affedilemeyecek kadar ciddi hata yoktur. Her şeye gücü yeten bağışlama için imkânsız hiçbir şey yoktur! Af, bu anlamda, her şeyi yapabilir. Günahın bol olduğu yerde, der Aziz Paul, af daha boldur. (...) Suçlar, bu suçları işleyenin kefaretini ödeyemeyeceği kadar canavarca olsa bile, affetmenin bir yolu her zaman vardır, af özellikle bu ümitsiz ya da çaresiz durumlar için geçerlidir."[26]

Bu durum suçu *unutmaya* elbette izin vermez; ne kurbanlara karşı sadakat görevimizi, ne de günümüzün suçlularına ya da dünkü suçların ateşli yandaşlarına karşı mücadele gereğini unutturur. Jankélévitch bu konunun üstünde fazlaca durmayı gerekli kılmayacak kadar

ité politique, I, 4'üne göndermede bulunur (önceki paragrafın başında benim de anmış olduğum Latince alıntıyı Appuhn şöyle tercüme etmektedir: "İnsanların yaptıklarını alaya almayan, onlara ağlamayın, onlardan tiksinmeyin, onlar hakkında doğru bir bilgi edinin.").

26 V. Jankélévitch, *Le Pardon*, s.203.

iyi açıklamıştır düşüncelerini.[27] Yine de bir sorun, kapanmamış bir yara gibi durmaktadır:[28] Asla af dilememiş olanları affedebilir miyiz, bu gerekli midir? Hayır, cevabını verir Jankélévitch:

> "Suçlunun pişmanlığı ve özellikle vicdan azabı, affa anlam veren tek şeydir, tıpkı bağış lütfunda bulunmaya anlamını veren tek şeyin ümitsizlik olması gibi. (...) Af, halinden çok memnun, vicdanı rahat ya da pişman olmamış suçlulara yönelik değildir. (...) Af, kaba, adi insanlar için değildir. Affın söz konusu olabilmesi için öncelikle suçlunun, itiraz etmek yerine, kendi suçluluğunu kabul etmesi gerekir, hem de savunma yapmadan ya da hafifletici neden ileri sürmeden ve özellikle de kendi kurbanlarını suçlamadan: Asgari gereklilik budur! Affedebilmemiz için öncelikle bizden af dilenmesi gerekmez mi? (...) Alçakça cinayetlerinden pek az ve pek ender olarak pişmanlık duyanları niçin affedelim? (...) Çünkü, nasıl ki kefareti ödenmemiş suçlar affedilmeye özellikle muhtaç olanlarsa, pişmanlık duymayan suçlular da özellikle affa ihtiyaç duymayanlardır."[29]

Onlar kuşkusuz ihtiyaç duymaz. Ama ya biz? Kin, her zaman üzüntü verir, iyi olan şey ise sevinçtir. Kaba insanlarla uzlaşmak ya da onların haksızlıklarını, zulümlerini hoşgörmek elbette gerekmez. Ama onlarla mücadele etmek için onlardan nefret etmemiz gerekir mi? Geçmişi unutmak da gerekmez elbette. Ama geçmişi hatırlamak için kine ihtiyacımız mı var? Günahları bağışlamak söz konusu olamaz, bu yapılamaz zaten, tekrarlayalım, yapılmamalıdır da (yalnızca kurbanların buna yetkileri olduğuna inanabilirler, ama kurbanlar da artık yoktur: Çünkü öldürülmüşlerdir). Söz konusu olan, elimizden geldiğince kini ortadan kaldırmak ve bundan böyle, mümkünse yüreğimizde sevinç,[30] sevincin imkânsız ya da yersiz olacağı durumlarda ruhumuzda merha-

---

27 Bkz. *Le Pardon*, s.204 ve devamı; ayrıca *L'Imprescriptible*, Seuil, 1986.

28 Bkz. *L'Imprescriptible*, s.14-15.

29 *Le Pardon*, s.204-205 (bu bağlamda elbette Nazi suçluları söz konusudur). Ayrıca bkz. *L'Imprescriptible*, s.50 ve devamı ve *Traité des vertus*, III, s.172.

30 "Her kim uğradığı hakaretlere karşılık bir kin ile öc almak isterse, şüphesiz sefalet içinde yaşar, bahtsız olur. Her kim, tersine, muzaffer olarak, kini sevgi ile yenmeye çalışırsa, şüphe yok sevinç ve huzur içinde onu yener..." (Spinoza, *Ethique*, IV, 46. önermenin şerhi).

metle ona karşı savaşmaktır: Söz konusu olan, yapabildiğimizde düşmanlarımızı sevmek, yapamadığımızda onları affetmektir.[31]

Geleneksel düşünceye bakarsak, İsa ya da Aziz Etienne bu önkoşulsuz ve şartsız affın örneğini vermişlerdir:[32] Affetmek için kötünün daha az kötü olmasını (çünkü bu durumda kötü olduğuna pişman olurdu) beklemeyen, hakikaten bir bağış olan, koşulsuz, belki de tek yönlü olarak verilen, ama kine karşı en büyük ve belki de tek zafer olan bir affın, unutmayan ama anlayan, silmeyen ama kabul eden bir affın, ne savaştan ne de barıştan, ne kendinden ne ötekinden, ne bilinçli olmadan ne de bağışlamadan vazgeçen affın örnekleridir bunlar. Bu örneklerin bizi aştığı çok açıktır. Ama yine de bu onların bizi aydınlatmasını engeller mi?

Elbette Kutsal Kitap bilgeliğin yerini tutamaz, her şeye cevap da veremez, ben kendi adıma (dini bir yana bıraksam bile) onları tümüyle benimsiyor da değilim. Öteki yanağımı uzatmak pek bana göre değildir, şiddete karşı zayıflıktansa savaşı tercih ederim.[33] Düşmanları sevmek, düşmanların varlığını gerektirir (var olmayan birilerini nasıl sevebiliriz ki?). Ama düşmanların varlığı ille de onlardan nefret edilmesini gerektirmez. Sevgi bir sevinçtir; güçsüzlük ve vazgeçme değil: Düşmanları sevmek, onlarla artık mücadele etmiyor olmak değil, onlarla neşe içinde mücadele etmektir.

Bağışlama, affın erdemidir, hem sırrı hem de hakikatidir. Bağışlama hatayı ortadan kaldırmaz, hıncı ortadan kaldırır, anıyı değil öfkeyi ortadan kaldırır, mücadeleyi değil kini ortadan kaldırır. Bağışlama henüz sevgi değildir, ama sevgi imkânsızsa onun yerini tutan şeydir, ya da sevmek için henüz erken olduğunda onu hazırlayan şeydir. İkinci dereceden erdem denebilir bağışlama için, ama aciliyet bakımından birinci sıradadır ve bu nedenle de tamamen gereklidir! Bağışlamanın özdeyişi şudur: Sevmiyorsan hiç olmazsa nefret etme.

---

31 *Ethique*, IV, 46. önerme, kanıt ve şerh; Ek, Bölüm 13 ve 14.

32 *Evangile selon saint Luc*, XXIII, 34; *Actes des apôtres*, VII, 60. Ayrıca bkz. *Sefiller*'deki Monsenyör Bienvenu'nün güzel şahsiyeti (özellikle I, 2, 12).

33 Bu bakış açısıyla krş. *Evangile selon saint Mathieu*, dizeler V, 39 ve X, 34.

Bağışlamanın, hakaretlere olduğu kadar hatalara da yönelik olduğu fark edilecektir. Böyle bir tereddüt, bize saldıran şeye sürekli saldıran, her hakareti bir hata olarak gören, her alçaltmayı suçlu gören bizim aşağılıklığımızı iyice açıklar. Bu böyledir ve bunu bilmek gerek. Herkese karşı ve kendimize karşı da bağışlayıcılık!

Çünkü kin bir üzüntüdür, bağışlama (kendisine benzediği ve belki de bağımlısı olduğu yas işi gibi: Affetmek, kininin yasını tutmaktır), kin bir üzüntü olduğundan, bağışlama, o halde, sevinç tarafındadır: Sevincin yanında, ya henüz sevinç içinde olmadan -ki bu affetmektir-, ya da zaten sevinçli olarak -ki o zaman aşktır- bulunur. Aracı erdem ya da geçiş erdemi. Yine de sonunda, buraya erişen için affedecek bir şey yoktur: Bağışlama, affın doruk noktasına vardığı ve kendini feshettiği bu barış içinde zafer kazanır (elveda kin! Elveda öfke!). Sonsuz bağışlama, tıpkı kötülük gibi, ya da kötülüğün olması gerektiği gibi ve bu nedenle kuşkusuz erimimiz dışında. Ama bu yine de çaba gösterilecek bir erdemdir: Bağışlama bu yoldur, bu yolda başarısız kalanları bile kapsar. Affet kendini, ruhum, kinlerini ve öfkelerini.

İnsan kendini affedebilir mi? Elbette: Madem ki kendimizden nefret edebiliyor ve nefretimize son verebiliyoruz, kendimizi affedebiliriz de. Başka türlü bilgelik nasıl olur? Başka türlü mutluluk nasıl olur? Hangi barış? Kendimizi yalnızca kendimiz olabildiğimiz için affetmeliyiz... Ve adaletsiz olmayacak bir biçimde bunu yapabildiğimiz zaman, kendi nefretimizin ya da acımızın, öfkemizin fazla güçlü olmasını da affedebilmeliyiz ki şu ya da bu düşmanımızı da aynı konuda affedebilelim. Nefret etmeden savaşan ya da pişmanlık duymadan nefret eden bağışlayıcı kişilere ne mutlu.

10

Minnet

Minnetin erdemleri en hoşu olduğu ancak en kolayı olmadığı; minnet, cömertlik ve sevgi; minnet ve alçakgönüllülük; lütuf olarak varlık; minnet, anımsamanın sevinci: Olmuş olanın sevgisi (Epikuros); minnet ve yas çalışması; erdem olarak minnet: Hatır saymayı ve ahlâk bozukluğunu ortadan kaldırır; minnet ve yardımseverlik; sevmenin mutluluğu olarak minnet.

Minnet, erdemlerin en hoşudur; yine de en kolayı değildir. Niçin böyle olsun ki? Güç ya da ender hazlar vardır, yine de hoştur bunlar. Belki de böyle oldukları için fazlasıyla hoşturlar. Bununla birlikte, minnettarlık durumunda hoşluktan çok güçlük şaşırtır. Bir darbe yemektense bir armağan almayı kim tercih etmez? Affetmektense teşekkür etmeyi kim tercih etmez? Minnet, tali bir hazdır, birincil bir hazzı sürdürür: Hissedilen sevincin yankısı olan bir sevinç gibidir, fazla bir mutluluğa eklenen bir mutluluk daha gibidir. Bundan daha basit ne olabilir? Bir şey almanın, kabul etmenin hazzı, sevinçli olmanın sevinci: Minnettarlık. Bunun bir erdem olması, yine de kendiliğinden var olmadığını, yok olabileceğini ve sonuçta -hazza rağmen ya da belki haz sayesinde- minnet borcu duymanın bir değer olduğunu yeterince belirtmektedir. Ama niçin? Minnet, hissedilen zevk nedeniyle değil, yenilen engel nedeniyle bir esrardır. Erdemlerin en hoşu ve hazların en erdemlisidir.

Peki ya cömertlik, diye itiraz edilebilir: Cömertliğin sunma hazzı olduğu söylenir... Bunun bir reklam argümanı olması karşısında uyanık olmak zorundayız. Vermek bu kadar hoş bir şey olsaydı, bunu düşünmek için reklamlara ihtiyacımız olur muydu? Eğer cö-

mertlik bir haz olsaydı, ya da yalnızca bir haz olsaydı veya özellikle haz olsaydı, böyle bir hazdan yoksun kalır mıydık? Vermek kayıpsız olmaz, bu nedenle cömertlik bencilliğin tersidir ve onu aşar. Ama almak? Minnettarlık bizden bir şey eksiltmez: Karşılık vermektir, ama bir kaybımız olmaz ve neredeyse hiç nesnesi yoktur minnetin. Minnettarlığın, almış olmanın hazzından başka verebileceği hiçbir şey yoktur. Hangi erdem minnetten daha hafif, daha aydınlık, hattâ daha Mozart'varidir? Bu deyişi kullanmamın nedeni yalnızca Mozart'ın bize bu duyguyu esinletmesi değil, minnetin şarkısını söylemesi, bunu temsil etmesi, onda bu neşenin olmasıdır; Mozart'ta, ne olduğu belirsiz bir şeye karşı, her şeye karşı bu minnet görülür, bu minnet cömertliği onda vardır. Evet; bir gülümsemede ya da bir dansta, bir şarkıda ya da bir mutlulukta olduğundan daha mutlu ve daha mütevazı bir erdem, *şükran duymaktan* daha kolay ve daha gerekli bir şükran var mıdır? Minnetin cömertliği... Mozart'a borçlu olduğum bu sonuncu ifade beni aydınlatıyor: Minnet duymayı pek ender başarabiliyorsak, almaktan çok vermeyi başaramayışımızdan, duyarsızlıktan çok bencillikten değil midir? Teşekkür etmek, vermektir; şükran duymak, paylaşmaktır. Sana borçlu olduğum bu haz, yalnızca benim için değildir. Bu sevinç, bizimdir. Bu mutluluk, bizimdir. Bencil olan, almaktan hoşlanabilir. Ama onun sevinci bile, yalnızca kendi için sakladığı iyiliğidir onun. Ya da, bu sevinci gösterse bile, mutlu insanlar yaratmaktan çok kendisine imrenen kişiler yaratmak içindir: Aldığı hazzı teşhir eder, ama bu *onun* hazzıdır. Başkalarının da bu hazda bir payı olduğunu çoktan unutmuştur. Ötekiler ona ne yapmıştır ki? Bu nedenle, bencil kişi nankördür: Almayı sevmediği için değil, başkasına bir şey borçlu olduğunu kabul etmeyi sevmediği içindir -ve minnet bu kabuldür-, çünkü karşılık vermeyi sevmez -ve minnet gerçekten de şükran borcudur-, çünkü paylaşmayı sevmez, çünkü vermeyi sevmez. Minnettarlık ne verir? Kendini verir: Bir sevinç yankısı gibi, demiştim, bu nedenle sevgidir, bu nedenle paylaşmadır, bu nedenle bağıştır. Bu hazza eklenen hazdır, mutluluğa eklenen mutluluktur, cömertliğe eklenen minnettir!... Bencil kişi bunları yapamaz, o yalnızca kendi

tatminini bilir, kendi mutluluğunu bilir, cimrinin para sandığına göz kulak olması gibi o da kendi mutluluğuna göz kulak olur. Nankörlük, almayı başaramamak değildir, alman ya da hissedilen sevincin birazını -sevinç biçiminde, sevgi biçiminde- vermeyi beceremektir. Bu nedenle nankörlük bu kadar yaygındır. Başkalarının ışığı emmesi gibi biz de sevinci emiyoruz: Bencilliğin kara deliği.

Minnettarlık bağıştır, minnettarlık paylaşmadır, minnettarlık sevgidir: Spinoza'nın dediği gibi,[1] neden fikriyle birlikte bulunan bir sevinçtir, bu neden ötekinin cömertliğidir, yürekliliğidir ya da sevgisidir. Geri dönen sevinç: Geri dönen sevgi. Dolayısıyla, tam anlamıyla canlılara yöneliktir ancak. Yine de, nedeni ne olursa olsun, alınan tüm sevincin, minnettarlık olarak geri dönen bu sevincin nesnesi olup olmadığını sorabiliriz. Varolduğu için Güneş'e nasıl minnet duymayız? Yaşama, çiçeklere, kuşlara nasıl minnet duymayız? Evrenin geri kalanı olmadan (çünkü, evrenin geri kalanı olmadan, ben var olamam) benim için hiçbir sevinç mümkün değildir. Bu nedenle, tamamen içsel ya da düşünsel de olsa (Spinoza'nın *acquiescentia in se ipso*'su)[2] her sevincin dışsal bir nedeni vardır, bu da evrendir, Tanrı ya da doğadır: Her şeydir. Hiçbir şey kendinin nedeni değildir, dolayısıyla (son tahlilde) hiçbir şey kendi sevincinin de nedeni değildir. Tüm nedensel zincir -ve bu zincirden sonsuz sayıda vardır- sonsuzdur: Her şey birbirine bağlıdır, her şey bize bağlıdır ve bizi kat edip geçer. Demek ki, uç noktalarına vardırılmış her sevgi, her şeyi sevmelidir: Her sevgi her şeyin sevgisi olmalıdır (tek tek şeyleri ne kadar çok seversek, diyebilir Spino-

1 Referansı bir kez daha hatırlayalım: *Ethique*, III, duygulanımların 6. tanımı ("Sevgi, bir dış nedenin fikriyle birlikte bulunan bir sevinçtir").

2 Yani, sözcüğü sözcüğüne, Spinoza "*iç rahatlığı*, insanın kendi kendisini ve kendi etki gücünü göz önüne almasından doğan bir sevinçtir" diye tanımlar (hoş ve güvenlidir ama) (*Ethique*, III, duyumların 25. tanımı). Tercümanlar bunu haklı olarak *kendinden memnuniyet* (Appuhn), *mahrem hoşnutluk* (Guérinot), *içsel tatmin* (Caillois), *kendinden hoşnutluk* (Pautrat, Misrahi) olarak aktarmışlardır. Bu, kişinin kendi kendine minnettarlığı gibidir. Epikuros, kişinin içinde kendisinden başka etken olmadığında, bu durumun ruhun huzur dolu zevki olduğunu söyleyecektir. Bence, *kendine güven* olarak ya da yalnızca *kendini sevme* olarak da tercüme edilebilir (öz-sevi anlamına gelen *philautia* ile karıştırmamak gerekir). Ayrıca bkz. *Ethique*, IV, önerme 52, kanıt ve şerh, ayrıca (öz-sevi üzerine) kitap III, önerme 55'in şerhi.

za, Tanrı'yı o kadar çok severiz)[3] ve bu bir tür evrensel minnettir, kuşkusuz farklılaşmamış bir minnet değildir (kuşlara ve yılanlara, Mozart'a ve Hitler'e aynı minneti nasıl duyabiliriz?), ama en azından her şeye karşı bir minnet olduğundan global bir minnettir, hiçbir şeyi dışlamaz, hiçbir şeyi reddetmez, en berbat şeyi bile (yani, Nietzsche'nin anladığı anlamda *trajik* minnettarlık);[4] çünkü gerçek olan şey, almak ya da bırakmak içindir, çünkü biricik gerçeklik gerçeğin tümüdür.

Bu minnettarlık karşılıksızdır, bu nedenle ondan -ya da onun kendisi için- hiçbir karşılık talep edilemez. İyilik bilmek belki bir görevdir -her koşulda bir erdemdir-, ama, diye belirtir Rousseau, bunu talep etmek ya da iyilik bilme adına herhangi bir şeyi talep etmek bir hak olamaz.[5] Minnettarlık ile yapılan bir iyiliğe karşılık vermeyi birbirine karıştırmayalım. Örneğin aşkta, sevilen kişinin iyiliği istenir; eğer aşk kendine değil ötekine duyulan bir sevgiyse, dolayısıyla tensel isteklerden çok iyi yüreklilikten kaynaklanmışsa bu istek neredeyse kaçınılmazdır. Son bölümde bu konuya döneceğiz. Yine de şunu belirtmek gerekir ki, aşktaki minnettarlık insanı bu duyguya yol açandan yana bir şeyler yapmaya yöneltir; kuşkusuz yapılan bir hizmete karşılık bir hizmette bulunmak için değil (bu minnettarlık değil takas olurdu),[6] bunun nedeni aşkın yarattığı sevince karşılık sevinç verme isteğidir, bu nedenle minnettarlık cömertliği besler, o da hemen hemen her zaman, minnettarlığı besler. Spinoza'nın deyişiyle "karşılıklı sevgi" ve "aşk ateşi" bundan doğar; bunlar da minnettarlığın nitelikleridir: "*Şükran* ya da *minnet*, bize iyilik yapan kimseye iyilik yapmaya çalışmamızı ve onun hakkında aynı suretle sevgi ile duygulanmamızı sağlayan bir arzu ya da bir sevgi için duyduğumuz atılıştır [coşku-

3 Krş. *Ethique*, V, önerme 24.

4 Örneğin bkz. *La volonté de la puissance*, IV, § 462, 463 ve 464 (G. Bianquis tercümesi, 1937, c.2, s.343-345).

5 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II, s.182, Ed. De la Pléiade ("iyilik bilmek, talep edilebilecek bir hak değil, yerine getirilmesi gereken bir ödevdir").

6 *Ethique*, IV, önerme 71'in şerhi.

7 *Ethique*, III, duygulanımların tanımı 34 (A. Guérinot tercümesi, Editions d'art E. Pellatan, Paris, 1930; neredeyse Appuhn'unki kadar güzel ve zaman zaman daha açık seçik olan bu mükemmel

dur]."[7] Burada, Kant'ın deyişiyle,[8] yalnızca duygusal olan minnetten aktif minnete geçilir: Karşılık olarak sevinçten karşılık olarak eyleme. Ben ise burda, Spinoza'ya rağmen, bir tanımdan çok (örneğin şu nedenle ki, bir ölüye karşı da minnet duyulabilir ama ona iyilik yapılamaz) bir sonuç görüyorum; ama pek önemli değil. Kesin olan şey şudur: Minnettarlık, kendi sevinç nedenini tam olarak ötekinde (yoksa, özsaygıda olduğu gibi kendinde değil)[9] görmeyi bilmesiyle nankörlükten ayırt edilir: Bu nedenle, nankörlük kötüdür,[10] bu nedenle minnettarlık iyidir ve insanı iyi kılar.

Özsaygının gücü, minnettarlığa az rastlanmasını ya da güç bir şey olmasını açıklar ("güzel olan her şey, nadir olduğu kadar da güçtür..."):[11] Herkes, ötekine duyulan sevgi demek olan minnettarlıktan ziyade seviliyor olmaktan övünç duymayı tercih eder ki bu özsaygıdır.[12] "Gurur borçlu olmak istemez," diye yazar Rochefoucauld, "ve özsaygı da ödemek istemez."[13] Yalnızca kendini sevmeyi, yalnızca kendine hayran kalmayı, kendini yüceltmeyi bilen birinin nankör olmaması mümkün mü? Minnettarlıkta alçakgönüllülük vardır ve alçakgönüllülük zordur. Üzüntü mü verir? Spinoza'nın dediği budur; bir sonraki bölümde bu konuya geri döneceğiz. Minnettarlığın öğrettiği şey, yine de, sevinç veren bir alçakgönüllülüğün ya da mütevazı bir sevincin var olduğudur; çünkü minnet bu sevincin nedeninin kendisi olmadığını bilir, onun ilkesi de değildir ve sevgi olduğu için minnetten büyük bir sevinç aldığını bilir (teşekkür etmek ne büyük zevktir!) ve bu sevgi öncelikle ve özellikle kendine duyduğu sevgi değildir; çünkü minnet kendinin borçlu olduğunu bilir, daha doğrusu (çünkü ödenecek hiçbir borç

tercümenin Ed. IVREA tarafından yeniden yayımlandığını belirtelim (Paris, 1993)). Ayrıca bkz., *a.g.e.*, önerme 39 ve 41, ayrıca önerme 41'in şerhi ("karşılıklı sevgi" deyimi burada bulunur).

8 *Doctrine de la vertu*, "İyilik bilirlik ödevi üzerine", tercüme Philonenko, s.132.

9 *Ethique*, III, önerme 41'in şerhi.

10 *Ethique*, IV, önerme 71'in şerhi.

11 *Ethique*, V, son şerh.

12 *Ethique*, III, önerme 41'in şerhi. Bu nedenle "insanlar, iyilik ve hayırlılık yapmaktan ziyade öc almaya daha çok elverişlidirler." (*a.g.e.*)

13 Özdeyiş 228.

yoktur aslında), minnettar olduğunu bilir; çünkü, her ümidin ötesinde ve her beklentiden önce, bu minnet duygusunu yaratanın varlığıyla dolduğunu bilir; bu duyguyu yaratan, eğer inanılıyorsa, Tanrı olabilir, dünya olabilir, bir dost olabilir, tanımadık biri olabilir, herhangi biri olabilir; çünkü kendinin lütuf gördüğünü bilir, işte, belki de varoluş budur, yaşam budur, hattâ her şey budur belki de ve lütfa karşılık verir, kime ve nasıl olduğunu bilmeden yapar bunu, çünkü şükran duymak iyidir ve nedenleri her zaman bizi aşan, bizi içeren, bizi yaşatan, bizi sürükleyip götüren sevinç ve sevgiden neşe duymak iyidir. Bach'ın alçakgönüllülüğü ile Mozart'ın alçakgönüllülüğü birbirlerinden tamamen farklıdır (Bach, eşsiz bir dehayla şükran duyar, Mozart, deyim yerindeyse, şükranın ta kendisidir...), ama her ikisi de o mutlu minnet duygusuyla, hakiki sadelikle, neredeyse insanüstü o güçle altüst edicidirler; sıkıntıda ya da ıstırapta bile, kendinin ilke değil sonuç olduğunu bilen, söylediği şarkıda, onu varlık yapan şeyin içinde, onu sürükleyen şeyin içinde olduğunu bilen bu serinkanlılıkla altüst edicidirler... Clara Haskil, Dinu Lipatti ya da Glenn Gould, bana kalırsa, en azından en iyi anlarında bu duyguyu ifade edebilmişlerdir. Ve onları dinlemekten bizim duyduğumuz bu sevinç, minnettarlığın özünü ifade etmektedir. Bu öz, sevincin ta kendisidir; bize verilen sevincin, hak etmediğimiz sevincin (evet, en iyiler bile hak etmemiştir!), lütuf olan sevincin, daima (yine de karar vererek) daha yüksek bir lütfun, yani var olmanın, varoluşun, varlığın içindeki, varoluşun tüm ilkesinin, varlığın tüm ilkesinin ve tüm sevincin ve tüm sevginin içindeki sevincin özüdür... sevincin ta kendisidir. Evet, Spinoza'nın *Etika*'smda okuduğumuz şeyi müzikte de işitiriz. Bana kalırsa, Bach'ın ve Mozart'ın müziğinde, tüm diğerlerinden daha fazla minnet vardır (Haydn'da daha ziyade nezaket ve cömertlik işitilir, Beethoven'de cesaret, Schubert'de yumuşaklık, Brahms'da sadakat...) ve bu durum, minnettarlığın hangi yükseklikte yer aldığını yeterince ifade etmektedir: Zirvedeki erdem; cücelerden çok devler için. Bu yine de bizi minnetten muaf tutamaz: Şükrana şükran duyalım; öncelikle de şükranı yücelterek ortaya çıkaranlara!

Hiçbir insan kendinin nedeni değildir: Tin, diyordu Claude Bru-

aire, "kendi varlığına borçludur."[14] Yine de bu doğru değildir; çünkü kimse varlıktan böyle bir şey *talep* etmemiştir (borcu yaratan ödünç vermedir, bağış değil), çünkü zaten kimse böyle bir borcun karşılığını ödeyemez. Yaşam borç değildir: Yaşam lütuftur, varlık lütuftur ve minnettarlığın en yüksek dersi budur.

Minnettarlık, vuku bulmuş olan şeyden ya da var olan şeyden sevinç duymaktır: Minnet, pişmanlığın ya da nostaljinin tersidir (bunlar olmamış ya da artık olmayan bir geçmişten acı çekerler); ümidin ya da iç sıkıntısının da tersidir, çünkü bunlar da henüz var olmayan, belki asla var olmayacak, yine de yokluğunun ıstırap verdiği bir geleceği arzularlar ya da bundan çekinirler (arzularlar *ve* çekinirler!)... Ya minnet ya da endişe. Olabilecek olanın verdiği sıkıntıya karşı, olanın ya da olmuş olanın sevinci. "Sağduyusu olmayan birinin yaşamı," diyordu Epikuros, "nankör ve endişelidir: Tümüyle geleceğe yöneliktir."[15] Ayrıca onlar boşuna yaşarlar, asla teskin olamazlar, asla tatmin olamazlar, asla mutlu olamazlar: Onlar yaşamaz, yaşamaya hazırlanırlar, Seneka'nın dediği gibi,[16] yaşamayı umut ederler, Pascal'ın dediği gibi,[17] sonra da yaşadıklarından pişman olurlar ya da, daha sık olarak da, yaşamadıklarından... Onların ne geçmişi vardır ne de geleceği. Bilge ise, tersine, yaşamaktan elbette sevinç duyar, aynı zamanda yaşamış olmaktan da sevinç duyar. Minnet *(charis)* bu anımsamanın sevincidir, bu geçmiş sevgisidir – artık olmayanın ıstırabı değil, olmamış olandan duyulan pişmanlık değil, olmuş olanın sevinçli anısıdır. Yeniden bulunan zamandır minnet; böyle denebilir ("olmuş olana duyulan minnet", der Epikuros).[18] Proust'un di-

14 C. Bruaire, *L'être et l'esprit,* PUF, coll. "Epiméthée", 1983, s.60. Ayrıca bkz. s.198.

15 Aktaran Sénèque, *Lettres à Lucilius, 15,* 9 (49). Ayrıca bkz. *Sentence vaticane* 69 ("Ruh nankörlüğü canlıyı, yaşam türündeki sonsuz çeşitlilik karşısında tamahkâr kılar") ve M. Conche'nin, Epikuros'un *Lettres et maximes* içindeki çok aydınlatıcı saptamaları (yeniden baskı, PUF, 1987, s.52-53).

16 *Lettre à Lucilius, 45,* 13 (*"non vivunt, sed victuri sunt"*).

17 *Pensées,* 47-172 (éd. Lafuma).

18 Epikuros, *Lettre à Ménécée,* 122 (tercüme M. Conche). Bu son deyim, minnettarlığın, Epikuros için olduğu kadar bizim için de, şimdiki zamana da taşınabileceğini belirtiyor olmalıdır (aksi halde gereğinden çok uzatılmış olurdu). Epikuros'da, en azından ondan bize kalan metinlerde,

yebileceği gibi, ölüm fikrini önemsiz kılar, çünkü yaşamış olduğumuz şeyi, bizi alacak olan ölüm bile alıp götüremez: Yaşadıklarımız ölümsüzdür, der Epikuros;[19] biz ölmediğimiz için değil, yaşanmış olan şeyi ölüm ortadan kaldıramadığı için, yaşanmış olan şey gelip geçici ve geri dönülmez olarak yaşandığı için. Ölüm bizi yalnızca henüz ortada olmayan gelecekten yoksun bırakır. Minnet, olmuş olan şeyin neşeli bilgisiyle bizi ölümden özgürleştirir. İyilik bilirlik bir bilgidir (oysa ki ümit, yalnızca bir hayalgücüdür); bu nedenle, hakikatle ilgilidir ve hakikatin içindedir, hakikat ise ezelidir. Minnettarlık: Ezeliyet sevinci.

Bu bize geçmişi iade etmez, diye itiraz edilecektir Epikuros'a, yitirdiklerimizi de geri getirmez... Kuşkusuz, ama bunu kim yapabilir? Minnet yası ortadan kaldırmaz; onu tamamlar: "Yitirdiklerimize dair müşfik anılarla ve başa gelmiş olan şeyi olmamış kılmanın imkânsızlığını bilerek mutsuzluklarımızı tedavi etmeliyiz."[20] Yas tutmanın bundan daha güzel ifadesi olur mu? Olanı, dolayısıyla artık olmayanı kabul etmek ve onu olduğu gibi sevmek, hakikati içinde, ezeliyeti içinde sevmektir önem taşıyan: Kaybın tüyler ürpertici acısından anının yumuşaklığına geçiş, tutulacak yastan tutulmuş yasa ("yitirdiklerimize dair müşfik anılar"), bir yanımızın eksilmesinden rıza göstermeye, ıstıraptan sevince, yürek parçalayan aşktan yatışmış aşka geçiştir burada önem taşıyan. "Yitirilen dostun anısı tatlı olur", diyordu Epikuros:[21] Minnettarlık, neşeli bir hal aldığında bu yumuşaklığın ta kendisidir. Yine de ıstırap başlangıçta çok güçlüdür: "Ölmüş olması ne büyük acımasızlık!" Bunu nasıl kabul edebiliriz? Bu nedenle yas gereklidir, bu nedenle yas güç bir şeydir, bu nedenle yas acı vericidir. Ama her şeye rağmen yeniden sevinç duyarız: "İyi ki öyle biri yaşadı!" Yas çalışması: Minnettarlık çalışması.

---

esas olarak anıya bağlı gözükür. Peki ama, şimdiki zamandaki bir anı ve şimdiki zamanın anısı değilse nedir bilinç?

19 *Lettre à Ménécée*, 135.

20 Epikuros, *Sentences vaticanes*, 55. Yas nosyonu üzerine bkz. benim makalem, "Yaşamak, Yitirmektir", *Autrement* dergisinin 128. sayısında, coll. "Mutations" *(Deuils)*.

21 Aktaran Plutarkhos, *Contre Epicure*, 28 (fr. 213 Us.) tercüme Solovine, *Epicure, Doctrines et maximes*, Hermann, 1965, s.139.

Kant ve Rousseau gibi düşünmüyorum,[22] minnettarlığın bir ödev olduğuna inanmıyorum. Ben zaten ödev denen şeye pek inanmam. Ama bir erdem olduğu, yani bir üstünlük olduğu, minnet duymayı becerememenin aşikâr aşağılığıyla kanıtlanır ve bizlerin, hepimizin vasatlığına kanıt olur, çünkü bizler pek minnet duymamaktayız. Tıpkı kinin sevgiden daha kolay var olması gibi! Tıpkı hıncın minnetten daha güçlü bir duygu olması gibi! Kimi zaman, özsaygı buna yatkın olduğunda, bunların birbirlerine dönüştükleri de olur: İyilik yapana karşı nankörlük göstermek, diye yazar Kant, "aslında herkesin bildiği, son derece tiksinti verici bir ahlâk bozukluğudur, insanın bu açıdan iyilik yaparak kendine düşman edinmenin mümkün olduğunu gösteren çok kötü bir ünü vardır."[23] Minnetin büyüklüğü: İnsanın küçüklüğü.

Minnettarlığın kendisinin de kimi zaman kuşku verici olabileceğini hesaba katmalı. La Rochefoucauld burada kılık değiştirmiş çıkar bulmaktadır[24] ve Chamfort haklı olarak "minnettarlığın aşağı bir hali var" diye saptamaktadır.[25] Bu, kılık değiştirmiş köleliktir, kılık değiştirmiş bencilliktir, kılık değiştirmiş ümittir. Daha fazlasına sahip olmak için teşekkür edilir ("teşekkür ederim" derken "daha!" diye beklenir!). Bu, minnet değildir, bu yaltaklanmadır, dalkavukluktur, yalandır. Erdem değil, ahlâk bozukluğudur. Zaten, samimi bile olsa, minnet bizi başka erdemlerden muaf kılamayacağı gibi, herhangi bir hatayı da aklayamaz. Minneti, tali değilse de, ikinci erdem olarak yerine koymak gerekir: Adalet ya da iyi niyet, minnetin yokluğuna izin verebilir, ama minnet adaletin ya da iyi niyetin eksikliğine izin veremez. Biri benim yaşamımı kurtardı diye onun yararına yalancı tanıklık yapıp bir masumu mahkûm ettirmeli miyim? Elbette hayır! Falanca kişiye borçlu olduğumuz şeyin karşılığında, tüm diğer insanlara ve kendimize borçlu olduğumuz şeyi unutmamak nankör olmak demek değildir.

22 Rousseau: Krş. *Supra*, no 5; Kant, *Doctrine de la vertu*, § 32 (Philonenko tercümesi, s.132-133).

23 *Doctrine de la vertu*, § 36 (Philonenko tercümesi s.136-137).

24 En azından, "daha büyük iyilikler görmenin gizli isteği"nden başka bir şey olmayan "insanların çoğu"nda. Özdeyiş 298. Ayrıca bkz. özdeyiş 223'den 226'ya.

25 Özdeyiş 564.

"Bir metresin hediyeleri yüzünden sefihliğinin körü körüne aleti haline girmeyen, ya da bir hırsızın bağışları yüzünden onun çaldıklarını gizlemeyen kimseler hiç de nankör değildirler," der Spinoza. "Tersine, insan aldatıcı hediyelerle baştan çıkmamak suretiyle kendi kişiliğinin kaybolmasına, ya da toplumun kaybolmasına meydan vermeyecek ruh sağlamlığını isbat etmiş olur."[26] Minnettarlık, hatır saymak değildir. Minnettarlık, ahlâk bozukluğu değildir.

Minnettarlık sevinçtir, -tekrar edelim- minnettarlık sevgidir: Bu nedenle evrensel insan sevgisine benzer, o da bir tür "oluşum halinde, tanımadan minnettarlıktır, nedensiz minnettarlıktır, koşulsuz minnettarlıktır, tıpkı minnettarlığın ikincil ya da farazi bir evrensel insan sevgisi olması gibi."[27] Sevince sevinç eklemek: Sevgiye sevgi eklemek. Minnettarlık bu nedenle dostluğun sırrıdır; bu sır borç duygusunda değil, -çünkü insan dostlarına hiçbir şey borçlu olmaz- ortak sevincin, karşılıklı sevincin, paylaşılan sevincin aşırı bolluğundadır. "Dostluk, tüm dünyada dans eder," diyordu Epikuros, "şükran duyalım diye hepimize uyanmayı buyurur."[28] *Var olduğun için teşekkürler,* der dostlar birbirlerine ve dünyaya ve evrene. Bu minnettarlık elbette bir erdemdir: Çünkü bu sevme mutluluğudur ve yalnız odur.

---

26 *Ethique,* IV, önerme 71'in şerhi (tercüme Appuhn ve Guérinot). Ayrıca bkz. önerme 70, kanıtlaması ve şerhi.

27 V. Jankélévitch, *Traité des vertus,* II, 2, s.250. Ayrıca bkz. I, s.112 ve devamı.

28 Epikuros, *Sentences vaticanes,* 52, özellikle Jean Bollack'a (Dostluk Özdeyişleri, *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume-Budé,* Les Belles Lettres, 1969, s.232) dayanarak yeniden tercüme ediyorum. ("Dostluk dünyanın etrafında dansını sürdürür, hepimizi övgüler yağdırmak için uyanmayı buyurur"). İşte, en yaygın tercümelerden bazıları: "Dostluk dünya turu yapar ve hepimizi mutlu yaşam için uyanmaya davet eder" (Solovine); "Dostluk dünyanın etrafındaki dansını neşe içinde sürdürür. Bir haberci gibi, hepimize şu çağrıyı yapar: 'Birbirinizi tebrik etmek için uyanın!'" (Festugière); "Dostluk, insanların oturduğu dünyanın etrafında dansını sürdürür, bir haberci gibi bizim hepimizi kendimizi pek mutlu sanmamız için uyanma çağrısında bulunur." (Conche); "Dostluk dünyanın etrafındaki dansını sürdürür: Hepimizi ortak bir kutlama için uyanmaya çağırır." (Rodis-Lewis). Özellikle sorun yaratan Yunanca sözcük *makarismos*'tur, (mutlu, pek mutlu anlamına gelen *makarios*'la aynı kökten), ötekinin mutluluğuna değer verme, onu övme ya da imrenme eylemini niteleyebilir (Bailly), ama aynı zamanda, dostluğun karşılıklılığı içinde, ortak ve karşılıklı bir lütuf eylemini de belirtir.

11
Alçakgönüllülük

Alçakgönüllülük, mütevazi bir erdem; Spinoza'da alçakgönüllülük; alçakgönüllülük alçaklık değildir; alçakgönüllülüğün değeri: Kant ve Nietzsche'nin alçakgönüllülük eleştirileri; alçakgönüllülük ve hakikat; alçakgönüllülük ve yardımseverlik; alçakgönüllülük, dini erdem: Bununla birlikte insanı ateizme yöneltebilir.

Alçakgönüllülük mütevazı bir erdemdir: Hattâ bir erdem olduğundan bile kuşku duyar! Kim ki kendi alçakgönüllülüğüyle övünür, alçakgönüllülükten yoksun olduğunu gösterir.

Yine de bu bir şey kanıtlamaz: Hiçbir erdemle övünülmemeli, gurur da duyulmamalı, alçakgönüllülüğün öğrettiği budur. Alçakgönüllülük, erdemleri ölçülü kılar, kendi varlıklarınca bile fark edilmez, neredeyse yok sayılmış kılar. Bilinçaltı mı? Bu, daha ziyade, her erdemin sınırlarına ve kişinin kendine dair aşırı bilinçliliğidir. Bu ölçülülük, kendisi de ölçülü olan – eksiksiz bir bilinçliliğin ve zayıflıklardan uzak bir titizliğin işaretidir. Alçakgönüllülük kendini küçümseme değildir, ya da yanılgıdan yoksun bir küçümsemedir. Ne olduğunu bilmemek değildir, daha ziyade, ne olmadığını bilmek ya da kabul etmektir. Bu kabulün sınırıdır, çünkü sonuçta bu kabul bir hiçliğe yöneliktir. Ama bu nedenle de insanidir: "Ne kadar bilge olmak istesek de sonuçta insanız: İnsandan daha dayanıksız, daha sefil ve daha hiç ne var ki?"[1] Montaigne'in bilgeliği: Alçakgönüllülüğün bilgeliği. İnsanı aşma isteği

1 Montaigne, *Essais*, II, 2, éd. Villey-Saulnier, PUF, s.345-346.

saçmadır, yapılabilir bir şey değildir, yapılmamalıdır.[2] Alçakgönüllülük bilinçli/aydın erdemdir, kendinden her zaman için hoşnutsuzdur, ama hoşnutsuz olmasaydı kendinden daha da hoşnutsuz olurdu. Alçakgönüllülük, Tanrı olamayacağını bilen insanın erdemidir.

Ayrıca, ermişlerin de erdemidir; bilgeler ise, Montaigne hariç, çoğu zaman alçakgönüllülükten yoksun gözükür. Filozofların kibrini eleştiren Pascal tamamen haksız değildir. Bazıları tanrısallıklarını ciddiye almışlardır; ermişler ise böyle bir şeye kanmaz. *"Tanrı mı, ben mi?"* Ya Tanrı'yı bilmiyor olmalı, ya da kendini. Alçakgönüllülük en azından bu iki cehaletten ikincisini reddeder ve öncelikle de bu nedenle bir erdemdir: Hakikate duyulan sevgiden kaynaklanır ve bu sevgiye boyun eğer. Mütevazı olmak, hakikati kendinden çok sevmektir.

Yine bu nedenle düşünce denmeye layık her düşünce alçakgönüllü olmayı varsayar: Mütevazı düşünce, yani düşünce, bu nedenle, düşünmeyen ama kendine inanan övüngenliğin karşıtıdır. Bu alçakgönüllülüğün pek sürmediği söylenecektir... Ama düşünce de pek sürmez. Kibirli sistemler bundan doğar.

Alçakgönüllülük ise kendine inanmaktan çok, düşünür: Her şeyden kuşku duyar ve özellikle de kendinden. İnsani, fazlasıyla insani!... Alçakgönüllülüğün çok ustalıklı bir kibrin maskesi olup olmadığını kim bilebilir?

Ama önce alçakgönüllülüğü tanımlamaya çalışalım.

"Alçakgönüllülük [alçalış]," diye yazar Spinoza, "insanın kendi güçsüzlüğünü ya da zaafını göz önüne almasından doğan bir kederdir."[3] Bu alçakgönüllülük bir erdemden çok bir haldir: Bir duygulanım, der Spinoza, başka deyişle bir ruh hali. Kim ki kendi güçsüzlüğünü hayal eder, ruhu "bu nedenle kederlenmiştir."[4] Bu, hepimizin dene-

2 *Essais*, II, 12, éd. Villey-Saulnier, s.604; ayrıca bkz. III, 13, s.1115-1116 (bunların, sırasıyla, Montaigne'nin en uzun ve en sonuncu denemelerinin sonuç bölümleri olduğunu belirtelim: Montaigne son sözlerini yatışmış ve neşeli bir alçakgönüllülükle söyler.)

3 *Ethique*, III, duygulanımların 26. tanımı (tersini belirtmediğim sürece Spinoza'dan alıntıları Appuhn tercümesinden yaptığımı hatırlayalım; zaman zaman düzelttiğim oluyor.)

4 *Ethique*, III, önerme 55 (şerhine de bkz.).

yimidir ve bunu bir güç haline getirmek yanlış olur, kötüye kullanmak olur. Oysa erdem, Spinoza'ya göre, bundan başka bir şey değildir: Erdem, ruh gücüdür ve her zaman neşelidir! Alçakgönüllülük demek ki bir erdem değildir[5] ve bilgenin alçakgönüllülükle alıp vereceği yoktur.

Yine de bu yalnızca bir sözcük sorunu olabilir. Çünkü Spinoza'ya göre, bir erdem olmamakla birlikte, alçakgönüllülük "zararlı olmaktan çok yararlıdır"[6] (kendisini uygulayanın "aklın yönetiminde yaşaması"na yardımcı olabilir ve Peygamberler onu öğütlemekte haklıdırlar)[7] ve üstelik Spinoza, bizim erdemli alçakgönüllülüğümüze tam olarak karşılık olan başka bir olumlu duygulanımı özellikle ele almaktadır: "Eğer bir insanın kendisinden daha güçlü bir şey bildiği için kendi güçsüzlüğünü düşündüğü ve bu bilgi ile kendi etki gücünü sınırladığı varsayılıyorsa, o zaman bu adamın kendi kendisini açık olarak bilmesinden, yani kendi gücünün tamamlandığından başka hiçbir şey düşünemeyiz."[8] Bu alçakgönüllülük elbette bir erdemdir, çünkü, daha büyük bir şeyi tanırken kendini uygun şekilde tanımak (alçakgönüllülüğün tersi gururdur ve her gurur cehalettir) ruh için büyük bir güçtür. Keder yok mudur peki? Artık yalnızca kendimizi sevmiyorsak keder yoktur elbette.

Dolayısıyla, bazı çevirmenlerin yaptığı çevirilere rağmen, alçakgönüllülüğü Aristoteles'in *micropsuchia*'sıyla karıştırmamalı. Aristoteles'in kullandığı bu kavramı daha ziyade *alçaklık* ya da *küçüklük* olarak çevirmek gerekir. Nedir söz konusu olan peki? Aristoteles'e göre her erdemin iki uçurum arasında bir zirve olduğunu hatırlayalım. Gönül yüceliği ya da ruh büyüklüğü böyledir: Kim ki gönül yüceliğinden aşırı uzaklaşır kendini beğenmişliğe düşer; kimde gönül yüceliği eksikse, aşağı olur. Aşağılık kişinin kendini layık olduğu şeyden yoksun bırakmasıdır, gerçek değerini bilmemektir, asla yapamayacağını düşün-

5 *Ethique*, IV, önerme 53.

6 *Ethique*, IV, önerme 54'ün şerhi.

7 *A.g.e.*

8 *Ethique*, IV, önerme 53'ün kanıtı. "Erdemli alçakgönüllülük" ile "ahlâksız alçakgönüllülük" arasındaki fark için ayrıca bkz. Descartes, *Traité des passions*, III, madde 155 ve 159.

düğü için, biraz yüksekteki her eylemi kendine yasak etmeye kadar varır.[9] Bu küçüklük, Spinoza'nın, alçakgönüllülükten (*humilitas*) ayırarak *abjectio* diye adlandırdığı şeye oldukça denk düşer. Bu genellikle kendine değer vermeme ya da kendini küçümseme olarak tercüme edilir, ama Bernard Pautrat, bana kalırsa, *alçaklık* diye tercüme etmekte haklıdır: "Alçaklık *(abjectio)* [kendini küçümseme], keder yüzünden, kendine hak ettiğinden daha az değer vermektir."[10] Bu alçaklığın alçakgönüllülükten doğabileceği anlaşılır[11] ve o zaman da bu alçakgönüllülük ahlâktan yoksun kalır. Ama burada hiçbir kaçınılmazlık yoktur: Kişi kendi güçsüzlüğünden dolayı keder duyabilir ama güçsüzlüğünü de abartmayabilir ve hattâ, benim erdemli alçakgönüllülük diye adlandırdığım da budur, bu kederin içinde bu güçsüzlükle mücadele edecek kadar bir güç artışı da bulabilir. Bunun Spinozacılıktan kaynaklandığı söylenecektir. Ben emin değilim[12] ve elbette bu beni ilgilendirmez. Keder kimi zaman bizim içimizde bir güç olur, ya da sahip olduğumuz şeyi harekete geçirebilir; işte deneyimin öğrettiği şey bence budur, Spinoza bunu zaten kabul eder[13] ve bu da [felsefi] sistemlerden

9 *Ethique à Nicomaque,* IV, 9. Bu, Aziz Thomas'ı ve etimolojiyi izleyen Tricot'nun *micropsuchia*'yı (kelimesi kelimesine: küçük ruh), ödleklik olarak tercüme etmesini tamamen doğrulamasa da açıklar. Bu sözcük, Latince'de "küçük ruh" anlamına gelse de, modern Fransızca'da bu anlamı hiç yoktur: Ödlek insanın cesareti ya da atılganlığı yoktur; aşağı insanın ise gururu ya da saygınlığı yoktur.

10 Spinoza, *Ethique,* III, duygulanımların 29. tanımı (tercüme B. Pautrat, Seuil, 1988).

11 *Ethique,* III, duygulanımların 28. tanımının açıklaması.

12 Alexandre Matheron'un pişmanlık hakkında söylediği, alçakgönüllülük hakkında da *mutatis mutantis* kuşkusuz söylenebilir: "Kötülüğün bu hakiki bilgisi bizi özgürleştirici hakikate duyarlı kılar." (*Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* Paris, Aubier, 1971, s.113). Alçakgönüllülük, keder gibi bile olsa, herkesin kendinden kurtulmasına yardım edebilir: Bu, narsisizme karşı bir panzehirdir. Zaten, en azından pişmanlık kadar, o da peygamberin (Spinoza'nın hatırlattığı gibi: *Ethique,* IV, 54, şerh) ve İncil'in (İsa, "yumuşak ve yürekten mütevazı efendi": Mattâ, 11, 29) mesajının parçasıdır, ki Spinoza, bilindiği gibi, açıkça bu mesajın mirasçısı olduğunu ileri sürer.

13 "Keder ne kadar büyükse, insanın zorunlu olarak karşı koyduğu hareket (etki) gücü de o kadar büyüktür; dolayısıyla, keder ne kadar büyükse, insanın kendi hesabına kederi ortadan kaldırmak için çabasını sağlayan güç de o kadar büyüktür." (*Ethique,* III, önerme 37'nin kanıtı). Burada bir "direniş dinamiği" olarak düşünülebilecek şey vardır: Bu konuda bkz. Laurent Bove'nin güzel yazısı, Spinoza ve Direniş Sorunu, *L'enseignement philosophique,* Mayıs-Haziran 1993, no 5, s.3-20.

daha fazla önem taşır. Ümitsizlikten kaynaklanan bir cesaret vardır, bir de alçakgönüllülükten kaynaklanan cesaret. Zaten tercih yapamayız. Sahte bir sevinçtense gerçek bir keder daha değerlidir.

Erdem olarak alçakgönüllülük, kişinin yalnızca kendi olmasından kaynaklanan bu hakiki kederdir. Ve nasıl başka şey olabiliriz ki? Kişinin kendine karşı da göstermesi gereken bağışlayıcılık alçakgönüllülüğe bir parça yumuşaklık katar. Kendinle yetinmelisin; işte, merhametin öğrettiği şey budur. Ama bundan hoşnut olmak; bunu kendini beğenmiş olmadıkça kim becerebilir ki? Merhamet ve alçakgönüllülük at başı gider ve birbirlerini tamamlarlar. Kendini kabul etmek -ama kendine masal anlatmamak.

"Kendinden memnun olmak," diye yazar Spinoza, "gerçekte ümit edebileceğimiz en yüksek hedeftir."[14] Alçakgönüllülüğün bu konudaki ümitsizlik olduğunu söylemek, her şeyi söylemek olur.

Her şeyi mi? Yine de tam anlamıyla her şeyi değil. İşin özünü henüz ele almadık. Özü nedir? Alçakgönüllülüğün *değeri*. Erdem, dedim. Ama ne kadar önemli? Ne ölçüde önemli? Ne ölçüde saygın bir erdemdir?

Sorun ortadadır: Eğer alçakgönüllülük saygıya ya da hayranlığa layık bir erdemse, mütevazı olmak haksızlık değil midir? Kişi eğer alçakgönüllü olmakta haklıysa, ona hayran kalmak nasıl haklı olabilir? Öyle görünüyor ki alçakgönüllülük çelişik bir erdemdir, ancak kendi yokluğuyla ya da kendi zararına değer taşıyarak kendini doğrulayabilir.

"Ben çok mütevazıyım": edimsel anlamda kendi kendiyle çelişme.

"Alçakgönüllü değilim": Alçakgönüllülüğe doğru atılan ilk adım.

Ama bir özne kendini değersizleştirerek nasıl değerli olabilir?

Burada, aslında, alçakgönüllülüğün, Kantçı ve Nietzcshe'ci ikili eleştirisine varılır. Biraz metinlere bakalım. Kant, *Erdem Öğretisi*'nde, "sahte alçakgönüllülük"ün (ya da aşağılık) karşısına, haklı olarak, ahlâkın öznesi olarak insan onuruna kendi içinde saygı duyma

14 *Ethique*, IV, önerme 52'nin şerhi.

ödevini yerleştirir. *Alçaklık, şeref*'in tersidir, diye açıklar ve öteki nasıl bir erdemse bu da o kadar erdemsizliktir.[15] Kant, gerçek bir alçakgönüllülüğün *(humilitas moralis)* olduğunu da elbette hemen belirtir ve bununla ilgili olarak şu güzel tanımı verir: "*Yasayla kıyaslandığında* kişinin ahlâki değerinin pek az olduğunun bilinci ve duygusu, alçakgönüllülüktür."[16] Bu alçakgönüllülük, öznenin saygınlığına zarar vermediği gibi bu saygınlığı varsayar (bu tür bir yasama gücüne sahip olmayan kişiyi yasaya tabi kılmak için hiçbir neden yoktur: Alçakgönüllülük yükselmek anlamına gelir) ve bu saygınlığı onaylar (yasaya tabi olmak yasanın gereğidir: Alçakgönüllülük bir görevdir).

Ne var ki, Kant bu alçakgönüllülüğü çok katı sınırlar içinde tutar. Belirtmek gerekir ki, Hıristiyan (yoksa yalnızca Katolik mi?) alışkanlıklarının çok berisinde ve hattâ, bana kalırsa, genelliğini ve -en azından bize söyleyecekleri şeyleri ciddiye alanlar için- değerini ancak mistiklerin, yalnızca Batı'dakilerin değil Doğu'daki mistiklerin de ne denli yaygın olduğunu kanıtladıkları belli bir tinsel yatkınlık çerçevesi içinde ele alır. "Diz çökmek ya da secdeye yatmak, tanrısallığa tapınmayı hissedilir kılmak için bile olsa, insan saygınlığına zıttır," diye yazar Kant;[17] bu söyledikleri iyidir. Ama doğru mudur? Ne köle olmalı ne de dalkavuk; bu kesin. Ama sırf bu nedenle -ve en yüksek ve en iyi biçimde ortaya konmuş tinsel geleneklere karşı çıkarak- örneğin dilenciliği de mahkûm etmek gerekir mi?[18] Aziz François d'Assise ya da Buda insanlığa karşı günah mı işlediler? "Her koşulda bir insanın bir başkası karşısında kendini aşağılaması ve eğilmesi onur kırıcı"[19] olsa da, gerektiğinde bu kabul edilebilir bir şeydir. Ama, alçakgönüllülük aşağılanma olmadığına göre ve bununla da alakası olmadığına göre (yalnızca kendini beğenmişlerin ya da sapkınların aşağılamayla işi olur), Kant'm dediği gibi, ahlâki yapımızın bu *yüceliğini,* kendimiz söz konusu olduğun-

15 *Doctrine de la vertu,* birinci bölüme giriş (tercüme Philonenko, Vrin, 1968, s.92-93).

16 *A.g.e.,* ikinci kesim, § (Fransızca tercüme, s.109).

17 *A.g.e.,* § 12, (s.111).

18 Kant'ın yaptığı gibi: *a.g.e.,* s.111.

19 *A.g.e.*

da tamamen ciddiye almalı mıyız? Böyle bir tavır kesinlikle alçakgönüllülükten, bilinç ve mizahtan yoksunluk değil midir? Ampirik insanın (*homo phaenomenon, animal rationale*) hiç önemi yoktur, diye açıklar Kant, ama şahıs olarak (*homo noumenon*) ele alındığında, yani ahlâki özne olarak kabul edildiğinde mutlak bir saygınlığa sahiptir: " İnsanın *hayvan insan* olarak sahip olduğu değerin azlığı, onun *akıllı insan* olarak saygınlığına zarar veremez."[20] Olabilir. Ama ikisi aynı şeyse geriye ne kalır? Materyalistler daha mütevazıdır, onlar içlerindeki hayvanı asla unutmazlar. Toprağın oğulları (*humus*; *humilité* -alçakgönüllülük- buradan gelir), kendi yarattıkları göklere asla layık olmayanlar! Hattâ "başka insanlarla kıyaslandığında" bile![21] Mozart'ın, Cavaillès'nin ya da Peder Pierre'in önünde eğilmek gerçekten ayıp ya da aşağı bir davranış mıdır? "İnsan toprak kurduna dönüştükten sonra, başkaları üzerinde yürüyorlar diye şikayet etmemelidir", diye yazar gururla Kant.[22] Ama İnsan'ın ya da Yasa'nın şerefine de olsa heykele dönüşen kişi, poz verdiğinden ya da soğuk bulunduğundan kuşku duyuluyor diye şikayet etmeli midir? Günahkârın ayaklarını yıkayan yüce dilenci yeğdir!

Nietzsche'ye gelince, sürekli onun peşinden gidecek ve sürekli yeniden ele alacağız onu, bitmeyecek bu iş: Her konuda haklıdır Nietzsche ve her konuda haksızdır ve onun alçakgönüllülük üzerine söyledikleri de bu genel yönelimin dışına çıkmaz. Alçakgönüllülüğün içinde çoğu zaman önemli bir nihilizm ya da hınç payı olduğunu kim reddedebilir? Kaçımız dünyayı ya da yaşamı daha iyi suçlayabilmek için kendimizi suçlamayız, böylece de kendimizi bağışlamayız ki? Herhangi bir şeyi onaylama -ve yapma!- beceriksizliğinden dolayı kendini inkâr etmeyen kaç kişi var? Doğru. "Kendisi hakkında en fazla aşağı görme ve alçakgönüllülük ile dolu olduğuna inanılan kimseler, genel olarak en çok şöhret hırsı ve haset ile dolu olanlardır," demişti Spinoza.[23] Bu da

---

20 *A.g.e.*, s.108-109.

21 Yoksa yasa'yla kıyaslandığında değil: *a.g.e.*, § 11, s.110.

22 *A.g.e.* Vicdan soruları, s.111.

23 *Ethique*, III, duygulanımların 29. tanımı, açıklama. Ayrıca bkz. *Ethique*, IV, Ek, Bölüm 22. Ayrıca Descartes, *Traité des passions* madde 159.

doğru. Ama herkesin durumu bu mudur? Cavaillès'de, Simone Weil'de, Etty Hillesum'da -hattâ Pascal ya da Montaigne'de bile!- bir alçakgönüllülük vardır, bunun yanında Nietzsche'ci büyüklüğün abartılı olduğu hissedilir. Nietzsche Kant'm kullandığı imgenin aynını alır, toprak kurdunu: "Kurt, biri üstünde yürürse büzülür. Bu tavır, bilgelik doludur. Böyle yaparak, yeniden üzerinde yürünme ihtimalini azaltır. Ahlâk dilinde buna *alçakgönüllülük* denir."[24] Ama, alçakgönüllülüğün tümü bu mudur? İşin özü bu mudur? Bir Aziz François d'Assise'in ya da bir Aziz Jean de la Croix'nın alçakgönüllüğünü bu tür bir psikolojiyle açıkladığımıza inanacak mıyız? "En cömert kişiler genellikle en mütevazı olma eğilimindedir," diye yazar Descartes, bir toprak kurdunda böyle bir şey hiç yoktur.[25] Alçakgönüllülük, yalnızca herhangi bir nedenle kendinden nefretin tersi olarak da görülemez. Alçakgönüllülükle vicdan rahatsızlığını, alçakgönüllülükle vicdan azabını, alçakgönüllülükle utancı da karıştırmamalı. Yapılan şeyi değil, olunan şeyi yargılamak söz konusudur. Bunu yapan o kadar az kişidir ki... Hattâ yargı konusu olan nedir ki? Vicdan azabı, vicdan rahatsızlığı ya da utanç, başka türlü ve daha iyi yapılabileceğini varsayar. Alçakgönüllülük ise elden daha iyisinin gelmediğini tespit eder. "Daha iyisini yapabilirsin": Usta'nın bu deyişi, insanı teşvik etmeden önce suçlar, vicdan azabının dile getirdiği şey de budur. Alçakgönüllülük ise daha ziyade şöyle der: "... olabilir mi ki..." Alçakgönüllü kişi kendini suçlamayacak ya da özür dilemeyecek kadar mütevazıdır. Kendine tam anlamıyla öfkelenmeyecek kadar aydınlık bilinçlidir. Bir kez daha belirtelim: Alçakgönüllülük ve şefkat bir aradadır -yürekliliğin ise teşvik görmeye ihtiyacı yoktur. Vicdan azabı, bir kabahat olmadan önce, bir yanlışlıktır (çünkü özgür iradeyi varsayar: Stoacılar ve Spinoza bu nedenle vicdan azabını reddederler). Alçakgönüllülük ise, bir erdemden önce bir bilgidir. Kederli bilgi mi? Böyle de denebilir. Ama, neşeli bir

24 *Le crépuscule des idoles,* Özdeyişler ve nükteler, aforizma 31.

25 *Traité des passions,* III, madde 155; ayrıca bkz. kibrin mahkûm edilmesi, madde 157. Hıristiyan geleneğinde alçakgönüllülük üzerine Jean-Louis Chrétien'in *Autrement* dergisinin "Morales" dizisinin 8. Sayısındaki (*Alçakgönüllülük,* 1992) güzel makalesine bkz. s.37-52.

cehalettense kederli bir bilgi insana daha yararlıdır. Kendini bilmemektense kendini küçümsemek yeğdir.

Bunları birbiriyle karıştırmadan, Spinoza'nın utanç konusunda söylediği şeyi, alçakgönüllülüğe *a fortiori* (çünkü özgür irade yanılsamasını ve daha fazla ıstırap çekmeyi gerektirmez) uygulayabiliriz: "Gerçekte, yaptığından dolayı utanan insanın hali kederli ise de, bununla birlikte namuslu olarak yaşamak için hiçbir arzu duymayan utanmaza göre daha yetkindir."[26] Mütevazı insan, kederli de olsa, kibirli küstahtan daha kusursuzdur. Herkesin bildiği bu şey (adi adamın tatminkâr küstahlığındansa namuslu, yürekli insanın alçakgönüllülüğü yeğdir) Nietzsche'yi haksız çıkarır. Alçakgönüllülük kölelerin erdemidir, der Nietzsche; "kibirli ve gururlu" efendilerin alçakgönüllülükle alıp verecekleri yoktur: Onlar her türlü alçakgönüllülüğü küçümserler.[27] Bunu kabul edelim. Ama küçümseme alçakgönüllülükten daha küçümsenecek bir şey değil midir? Peki aristokratın kendini ifade edişi olan "kendini yüceltme",[28] Nietzsche'nin haklı olarak en yetkin felsefi erdem olarak gördüğü bu bilinç aydınlığıyla bağdaşır mı? "Hiçbir gerekçeyle kendimi yüceltmeyecek kadar iyi tanıyorum ben kendimi," diye itiraz edecektir mütevazı insan: Yalnızca kendime katlanabilmemi sağlayacak şefkatin tümüne ihtiyacım var..." Üst-insan oyunu oynamaktan daha gülünç ne olabilir? Kendimiz konusunda bu denli kendimizi kandırmak içinse eğer, artık Tanrı'ya inanmıyor olmak neye yarar? Alçakgönüllülük, birinci şahıs ateizmidir: Mütevazı insan kendi karşısında ateisttir, tıpkı inançsız kişinin Tanrı karşısında ateist olması gibi. Sonuncu putu (ben!) yüceltmeye yarayacaksa, kendine tapınmayı ululamak içinse, tüm putları kırmanın ne alemi var? "Alçakgönüllülük eşittir hakikat," diyecektir Jankélévitch:[29] Bu, Nietzsche'ci *yüceltme*'den çok daha doğru ve çok daha mütevazıdır! İçtenlik ile alçakgönüllülük kardeştir: "Acımasız ve aydınlık bilinçli içtenlik, yanılsamasız içtenlik, içten kişi için sürekli bir müte-

26 *Ethique*, IV, önerme 58'in şerhi.

27 *Par-delà le bien et le mal*, aforizma 260.

28 *A.g.e.*

29 *Traité des vertus*, II, 1, Bölüm 4 ("Alçakgönüllülük ve Mütevazılık"), s.286.

vazılık dersidir ve *vice versa,* mütevazılık içten bir şekilde kendini seyretmeyi teşvik eder."[30] Psikanalizin özü de budur (Freud'un dediği gibi, "ben-majeste" burada tahtından iner), bu nedenle özellikle değer taşır. Ya hakikati seveceksin ya da kendini. Her bilgi narsistik bir yaradır.

O halde, Pascal'in istediği gibi, kendimizden nefret mi etmeliyiz? Kuşkusuz hayır! Böyle bir şey, şefkatten yoksun kalmak olur. Oysa, kendimiz de dahil, herkesin hakkı vardır şefkat görmeye, daha doğrusu, her türlü hakkın ötesinde, şefkat herkese, hak etmediği ama onu aydınlatan sevgiyi verir; açıklanamayan ama borçlu olunan, karşılıksız ama gerekli bir lütuf gibi aydınlatır bu sevgi bizi; az da olsa gerçek sevgidir bu, kendimize yönelik bile olsa pek azdır bu sevgi (ama o zaman artık ego'ya yönelik değildir: Onu aşar) ve bunu ender olarak başarabiliriz!

Hemcinsini kendin gibi sevmek ve kendini de bir hemcinsin gibi sevmek: "Alçakgönüllülüğün olduğu yerde evrensel insan sevgisi de vardır," diyordu Aziz Augustinus.[31] Çünkü, Jankélévitch'in hatırlattığı gibi,[32] alçakgönüllülük sevgiye yöneltir ve her gerçek sevgide kuşkusuz alçakgönüllülük vardır: Alçakgönüllülük olmayan yerde, mevcut tüm uzam 'ben'in işgali altındadır ve 'ben' ötekini ancak bir nesne (sevginin değil, tensel isteklerin nesnesi!) ya da düşman olarak görür. Alçakgönüllülük, 'ben'in kendine dair yarattığı ve içinde eridiği yanılsamalardan -çünkü bu yanılsamalardır onu oluşturan- kurtulmayı deneme çabasıdır. Mütevazı kişilerin büyüklüğü. Onlar kendi küçüklüklerinin, kendi sefaletlerinin ve hiçliklerinin dibine kadar giderler: Hiçbir şeyin olmadığı, her şeyden başka bir şeyin olmadığı yere giderler. İşte, yalnız ve çıplaktırlar artık, herhangi biri gibi: Sevgiye ve ışığa maskesiz sunarlar kendilerini.

Ama yanılsamasız ve tensel istekten uzak sevgi -evrensel insan sevgisi- bizim için mümkün müdür?

Buna karar vermenin yeri burası değil. Ama böyle olamasak bi-

30 *A.g.e.,* s.285.

31 *Vocabulaire de théologie biblique*'den alıntı, "Alçakgönüllülük" maddesi, Ed. du Cerf, 1971, s.555.

32 *A.g.e.,* örneğin s.287 ve 401.

le, merhamet kalır geride; evrensel insan sevgisinin en mütevazı yüzü ve gündelik yaşamda ona en yakın olan şey...

Jankélévitch, kitabının alçakgönüllülük üzerine bölümünde, "Yunanlar bu erdemi neredeyse hiç bilmiyorlardı" diye haklı bir gözlemde bulunur.[33] Belki de, insanın küçüklüğünün görülebileceği kadar büyük bir Tanrı'yı yaratamamış olmalarından kaynaklanır bu hata. Yine de her zaman kendi büyüklüklerine kanmış olduklarını söyleyemeyiz (bence Jankélévitch de Pascal gibi, "Stoacı gurur" konusunda yanılmaktadır:[34] Epiktetos'da alçakgönüllülük vardır, bu sayede ego Tanrı olmadığını ve hiç olduğunu bilir); ama belki de onların kendi içlerinde mücadele etmeleri gereken narsisizmleri daha azdı ya da yok etmeleri gereken daha az yanılsamaları vardı. Ne var ki, bu Tanrı (bizimki: Yahudilerinki, Hıristiyanlarınki ve Müslümanlarınki), ister inanın ister inanmayın, şimdi hepimize, farklılıklarıyla birlikte, korkunç bir alçakgönüllülük dersi vermektedir. Antik düşünürler kendilerini ölümlü olarak tanımlıyorlardı: Tanrı olmaktan onları ayıran şeyin yalnızca ölüm olduğunu düşünüyorlardı. Biz artık o noktada değiliz ve şimdi biliyoruz ki, ölümsüzlük bile bizi -heyhat!- olduğumuzdan başka şey yapmaya yetmez (ve kuşkusuz bu nedenle katlanılmazdır ölümsüzlük)... Bazen kendinden kurtulmak için ölmeye kim can atmaz?

Bu nedenle alçakgönüllülük belki de erdemlerin en dinselidir. Kiliselerde diz çökmeye nasıl da can atıyoruz! Peki bunu niçin yapmıyoruz? Yalnızca kendim için konuşuyorum: Çünkü bir Tanrı'nın beni yarattığını hayal etmem gerekirdi o zaman – ve en azından ben bu iddiadan, kibirden kurtulmuş durumdayım. Oysa bizler pek önemsiziz, pek zayıf, pek zavallıyız... İnsanlık pek gülünç bir şey yarattı: Bir Tanrı'nın *bunu* istemiş olduğunu nasıl hayal edebiliriz?

İşte bu yolla, dinden doğmuş olan alçakgönüllülük insanı ateizme yöneltebilir.

Tanrı'ya inanmak, kibir günahı işlemek olurdu.

33 *A.g.e.*, s.289.
34 *A.g.e.*, s.308-309.

12

Sadelik

Sadelik ve gerçek: Karşıtı karmaşıklık değil, kopya ve sahtedir; erdem olarak sadelik; sadelik ve sağduyu; sadeliğin içtenlik olmadığı (Fénelon); sadelik ve cömertlik: Cömertlik bencilliğin karşıtıdır, sadelik ise narsisizm ve kibirin karşıtı; sadelikten yoksun her erdemin özünde eksik kalacağı; sadelik ve zaman: Sadeliğin şimdiki zaman erdemi olduğu; sadelik ve "ben"; sadelik, bilgelik ve ermişlik.

Alçakgönüllülükte kimi zaman sadelik eksiktir; çünkü kişinin kendi kendine yönelmesini, bu sayede kendini ikilemesini, artırmasını varsayar. Kendini yargılamak, kendini ciddiye almaktır elbette. Sade kişi, kendi hakkında bunca soru sormaz. Kendini olduğu gibi kabul ettiği için mi? Bu bile çok şey söylemektir. Kendini ne kabul eder ne de reddeder. Kendini sorgulamaz, kendi üzerine düşünmez, kendini ele almaz. Kendini ne över ne küçümser. Neyse odur sadece, dolambaçsız, araştırmasız, daha doğrusu -çünkü *var olmak* bile onun kendi pek küçük varoluşu için ona çok kocaman bir laf gibi gelir- ne yapıyorsa onu yapmaya devam eder, her birimiz gibi, ama burada söylem konusu olacak bir şey göremez, yorumlanacak, hattâ üstünde düşünülecek bir şey bile göremez. Ormandaki kuşlar gibidir o, her zaman hafif ve sessiz, şakırken bile, konarken bile... Gerçek, gerçeğe yeter ve bu sadelik gerçeğin ta kendisidir. Demek ki, sade kişi: Gerçek bir şahıstır, en sade ifadesine indirgenmiştir. Şakımak mı? Kimi zaman, öyle; çoğu zaman ise sessizlik; yaşam ise, her zaman. Sade kişi, soluk alır gibi yaşar, ne daha fazla çaba ne daha fazla şan şeref, ne daha fazla etki ne de daha fazla utanç... Sadelik, varoluşa eklenecek bir erdem değildir. Hiçbir şey

eklenmemiş haliyle varoluşun kendisidir. Ayrıca, erdemlerin en hafifi, en şeffafı ve en zor rastlanılanıdır. Edebiyatın tersidir: Tumturaklı sözlerden ve yalandan arınmış, abartısız, cafcafsız yaşamdır. Önemsiz yaşamdır ve hakiki yaşamdır.

Sadelik ikiyüzlülüğün, kompleksliliğin/karmaşıklığın, kendini beğenmişliğin tersidir. Bu nedenle pek güçtür. Bilinç her zaman ikiz değil midir, o ancak bir şeyin bilinci olmayı bilmez mi? Gerçek her zaman karmaşık değil midir, nedenlerin ve işlevlerin gerçeğin içinde birbirine dolanmasıyla ancak gerçek olmaz mı? Her insan, düşünmeye çabaladığı andan itibaren, her zaman kendini beğenmiş değil midir? Aptallıktan başka, bilinçsizlikten başka, hiçlikten başka sadelik var mıdır?

Sade insan bu soruları sormadan yapabilir. Ama bu durum, bu soruları ortadan kaldırmadığı gibi, onları çözmemiz için yeterli de olmaz. Sadelik, bönlük demek değildir. Ama bu sorular, sadeliği hiç de ortadan kaldıramaz; aynı şekilde bu sadeliğe bağlı erdemi de ortadan kaldıramaz. Zekâ, kafanın tıka basa dolu olması, anlaşılmazlık, snobluk demek değildir. Gerçeğin karmaşık olduğuna kuşku yok, hem de son derece karmaşıktır gerçek. Bir ağacı, bir çiçeği, bir yıldızı, bir çakıl taşını ne kadar tarif etsek, ne kadar açıklasak asla bitiremeyiz... Ama bu, onların neyse o olmasını engellemez (evet: Çok basit olarak ve çok kesin olarak neyseler o; hatasız, riyasız, kibirsiz!), bu tanım ya da bilgi sonsuzluğu içinde kaybolmaya kimseyi zorlamaz. Her şeyin karmaşıklığı: Her şeyin sadeliği. "Gül nedensizdir, çiçek verdiği için çiçek verir, kendinden kaygısı yoktur, görülmek istemez..."[1] Anlamak isteyen için gülden daha karmaşık ne olabilir? Hiçbir şey istemeyen kişi için daha basit ne olabilir? Düşünce karmaşıklığı: Bakışın sadeliği. "Her şey, hayal edebileceğimizden daha sadedir," diyordu Goethe, "aynı zamanda da düşünebileceğimizden daha içinden çıkılmazdır."[2]

1 Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, 289. Bu dize R. Munier'in çiftdilli baskısında bulunmaktadır (Paris, Arfuyen, 1993, s.64-65); ama ben burada, bence daha güzel olan, A. Préau'nun Heidegger tercümesinde verdiği çeviriden aktarıyorum (*Le principe de raison*, Bölüm 5, Gallimard, coll. "Tel", 1983, s.103).

2 *Sentences en prose*, tercüme Lichtenberger, *La sagesse de Goethe*, La Renaissance du livre, 1930.

Nedenlerin karmaşıklığı: Var olmanın sadeliği. Gerçeğin karmaşıklığı: Varlığın sadeliği. "Varlığın tersi hiçlik değildir," diye yazar Clément Rosset, "kopyadır."[3] Sadenin tersi karmaşık değil, sahtedir.

İnsandaki sadeliğin -erdem olarak sadelik- ille de bilinci ya da düşünceyi inkâr etmesi gerekmez. Daha ziyade, bilinci ya da düşünceyi ortadan kaldırmadan, onların ötesine geçme, onlardan kurtulma, onlar tarafından aldatılmama ya da onların esiri olmama kapasitesiyle kendini gösterir. Her bilincin ikizi vardır, çünkü her bilinç bir nesnenin bilincidir (yönelimsellik) ve o nesneden aldığı bilincin bilincidir (düşünümsellik); olsun. Ama bu durum, gerçeğin, yaşamın sadeliğini çürütmediği gibi, yokluğunda hiçbir fikir ileri sürmenin ya da düşünce belirtmenin mümkün olamayacağı yansıma-öncesi ve yüklemsellik-öncesi katışıksız bilincin sadeliğini de çürütmez. Sadelik bilinçsizlik değildir, sadelik aptallık değildir: Sade zekâ, zekâ sadeliği değildir! Sadelik, daha ziyade, "düşünümselliğin panzehiri"ni[4] ve de zekânın panzehirini oluşturur; bunların insanı kandırmasını engeller, bunların içinde insanların kendilerini ve gerçeği yitirmelerini, kendilerini ciddiye almalarını, bu düşünümselliğin ve zekânın ortaya çıkardıklarını ya da gizini kaldırdıklarını ileri sürdükleri şeye sonuçta engel olmalarını engeller. Sadelik, insana yakasını kurtarmayı öğretir, daha doğrusu hiçbir şeye de, kendine de fazla önem vermemeyi öğretir: "Koyvermek," Bobin'in dediği gibi, "geleni kabul etmek, hiçbir şeyi özel olarak saklamadan..."[5] Sadelik çıplaklıktır, mülksüzlüktür, yoksulluktur. Tek zenginlik, her şeydir. Tek zenginlik, hiçtir. Sadelik özgürlüktür, hafifliktir, şeffaflıktır. Hava gibi sade, havanın sadeliği gibi özgür olmak, düşüncenin havasıdır, tıpkı dünyanın büyük esintisine, her şeyin sonsuz ve sessiz varlığına açık bir pencere gibi... Rüzgârdan daha sade ne olabilir? Sadelikten daha havalı ne olabilir?

---

3 *Le philosophe et les sortilèges*, Editions de Minuit, 1985, s.52. Ayrıca bkz. *Le réel et son double*, Gallimard, 1976, yeniden baskı 1984.

4 Michel Dupuy'un gayet iyi gördüğü gibi: Anıtsal bir eser olan *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, M. Viller'nin editörlüğünde, SJ, Paris, Beauchesne, 1990 (c.14 için), s.921.

5 *L'éloignement du monde*, Lettres vives, 1993, s.12.

Entelektüel olarak, bu belki de, doğru yargı demek olan sağduyudan başka bir şey değildir; kişinin bildiği ya da inandığı şeyle tıka basa dolu olmaması, ama öncelikle gerçeğe açık olmasıdır, gerçeğin sadeliğine açık olmasıdır ve her bir işlemini daima yeniymiş gibi yapmasıdır. Kendi kendini aldatmadığında, bu akıldır: Aydınlık akıl, cisimleşmiş akıl, hattâ minimal akıl denebilir buna, ama tüm aklın koşuludur bu. İki kanıtlama arasında, iki varsayım arasında, iki teori arasında kaldıklarında bilim adamları genellikle en basitine ayrıcalık tanırlar: Bu, zekâmızın gücünden çok, gerçeğin sadeliğine bahse girmektir. Bu tercihin bir kanıtı olmasa da, yine de akla yatkındır. Felsefecilerin, özellikle de çağdaş felsefecilerin, en karmaşık varsayımı, en karanlık, en kuşatılmış varsayımı tercih ederek, genellikle tersini yapmalarına çoğu zaman üzülmüşümdür... Bu onları her türlü çürütmeye karşı korur ve teorilerini hem gerçeğe aykırı hem de sıkıcı kılar. Gerçeğin değil, düşüncenin anlaşılmazlığı, karmaşıklığı: Kötü karmaşıklık. Montaigne'in dediği gibi,[6] "sade ve naif bir hakikat" yeğdir, kuşkusuz bu da gerektiğinde gerçeğin karmaşıklığıyla orantılıdır, ama kendi kafa karışıklığımızı buna katmamış oluruz ya da gerçeğin karmaşıklığıyla kafamızınkini birbirine karıştırmamış oluruz. Zekâ, en karmaşık olan şeyi en basite indirgeme sanatıdır; tersi değil. Epikuros'un zekâsı, Montaigne'in zekâsı, Descartes'ın zekâsı... Ve, günümüzde, bizim bilginlerimizin zekâsı. $E=mc^2$'den daha basit ne olabilir? Gerçeğin, karmaşık bile olsa, sadeliği; güç bile olsa, düşüncenin açıklığı. "Dilbilgici Aristophanes'in," diyordu Montaigne, "Epikuros'dan aldığı tek şey, sözcüklerinin sadeliği ve açık seçik bir dil anlamına gelen hitabet sanatındaki amacıdır."[7] Basitçe ifade edebiliyorsak niçin karmaşık konuşalım ki, kısaca anlatabiliyorsak uzun uzun anlatmaya ne gerek var, açık seçik belirtebiliyorsak kapalı konuşmalara ne gerek var? Bunu başara-

6 *Essais*, I, 26, s.169, éd. Villey-Saulnier. Bu tesbit, şu ifade için de, *a fortiori* geçerlidir: "Benim sevdiğim konuşma, basit ve naif konuşmadır, kâğıt üzerinde de konuşanın ağzında da tatlı ve canlı, kısa ve sakınımlı bir konuşma, yoksa ateşli ve kesin bir konuşma gibi çok özenli ama dayanıksız değil..." (*a.g.e.*, s.171).

7 Montaigne, *a.g.e.*, s.172.

mayan bir düşünce neye yarar? Bizim laf ebelerimize [sofistlere] yapmacık bir anlaşılmazlık atfedilmektedir. Ben buna hiç inanmıyorum. Onlar sözlerinde bir derinlik varmış gibi yapıyorlar, yapmacık hale sokuyorlar derinliği, anlaşılmazlığa bu nedenle ihtiyaçları var. Pek derin olmayan bir su, ancak bulanık olma koşuluyla yanılsama yaratabilir... Onların argümanları daha açık seçik olsaydı daha ikna edici olurdu. Ama ikna edici olsalardı, karanlık olmaya, anlaşılmaz olmaya ihtiyaç duyarlar mıydı?

Bu durum yalnızca bugün karşımıza çıkıyor değildir. Skolastik ezelidir, daha doğrusu her dönemin kendi skolastiği vardır. Her kuşağın kendi safsatacıları, kendi üçkâğıtçıları, pek değerli gülünçlükleri, kendi ukalâları vardır. Descartes, kendi döneminin bu tür insanlarına karşı, işin özünü söylemeyi bilmişti, bu bizimkilere karşı da geçerlidir: "Onların felsefe yapma tarzları, ancak pek vasat zekâya sahip olanların işine yarar; çünkü onların kullandıkları ayrım ve ilkelerin anlaşılmazlığı, her şeyi sanki biliyorlarmış gibi cesaretle söyleyebilmelerinin ve söyledikleri her şeyi, ikna edemeseler bile, en ustalıklı ve en yetenekli kişilere karşı savunabilmelerinin nedenidir."[8] Karanlık, korur. Karmaşıklık korur. Descartes, kendi yararlandığı ve felsefesini herkes tarafından anlaşılır ve herkes tarafından tartışılabilir kılan "çok basit ve çok aşikâr" ilkeleri bunların karşısına çıkartır. Düşünce, kendini korumanın aracı olamaz. Sadelik, aynı zamanda entelektüel bir erdemdir.

Ama öncelikle ahlâki, hattâ tinsel bir erdemdir. Bakışın şeffaflığı, yürek saflığı, söylem içtenliği, ruh ya da tavır düzgünlüğü... Sanki sadeliğe dolaylı olarak, kendinden başka şeyle yaklaşılamaz gibidir. Çünkü sadelik saflık demek değildir, içtenlik, doğruluk demek değildir... Örneğin, Fénélon şunu saptar: "Sade olmayan birçok insanın içten olduğu görülür: Doğruluğuna inanmadıkları hiçbir şeyi söylemezler, oldukları gibi kabul edilmek isterler, ama onlar olmadıkları gibi görünmekten de sürekli çekinirler; her zaman kendilerini incelemek zorunda kalırlar, tüm sözlerini ve tüm düşüncelerini iyice ölçüp biç-

8 *Discours de la méthode*, VI, AT, 70-71 (s.642, éd. Alquié).

mek ve çok şey yapmaktan ya da çok şey söylemekten çekinerek yaptıkları her şeyi yeniden gözden geçirmek zorunda kalırlar."[9] Kısacası, o insanlar, iyi niyetle de olsa, kendileriyle fazla meşgul olurlar, bu da sadeliğin tersidir. Elbette kendini düşünmeyi engellemek gerekmez. "Sade olmayı istemek," der Fénélon, "sadelikten uzaklaştırır."[10] Hiçbir şeyi yapmacık olarak yapmamak, taklit etmemektir önemli olan; sadeliği bile. Cömertmiş gibi yapmaktansa gerçekten bencil olmak yeğdir. Sadakat rolü oynamaktansa gerçekten uçarı olmak yeğdir. Bir kez daha belirtelim: sadelik içtenliğe, riyakârsız ya da yalansız olmaya indirgenemez. Hesaplı bir içtenliktense basit bir yalan tercih edilir. "Bu insanlar içtendir," diye devam eder Fénélon, "ama sade değildir; başkalarının yanında asla rahat değillerdir ve başkaları da onlarla birlikteyken asla rahat olamazlar; burada rahat, özgür, saf, doğal hiçbir şey yoktur; daha az karmaşık olan, daha az düzenli ve daha kusurlu insanları daha çok severiz. İnsanların hoşuna giden şeyle Tanrı'nın hoşuna giden şey aynıdır: Ruhların, sanki sürekli kendilerini oluşturacakları bir ayna karşısındaymış gibi, sürekli kendileriyle meşgul olması asla istenmez."[11] Sadelik, kendiliğindenliktir, kendiyle (kendindeki bilinmeyenler de dahil) doğrudan çakışmadır, neşeli doğaçlamadır, ilgisizliktir, kopmadır; kanıtlama, üstün çıkma, taklit etme karşısında duyulan nefrettir... Bu özgürlük, hafiflik, mutlu saflık duygusu buradan kaynaklanır. "Sadelik," der Fénélon, "kişinin kendi üzerine ve eylemleri üzerine yararsız bir şekilde sık sık geri dönüşünü ortadan kaldıran bir ruh doğruluğudur. [...] Sadelik kendi akışı içinde özgürdür, çünkü hünerle kendini oluşturmak için bu akışı asla durdurmaz."[12] Tasasızdır, ama özensiz değildir: Kendiyle değil, gerçekle uğraşır. Özsaygının tersidir. Yine Fénélon'dan: "İradi geri dönüşler tümüyle ortadan kaldırıldığından, kişi kendinden içsel olarak ayrılmış olduğundan, insan daha doğal olarak davranır. [...] Bu hakiki sadelik kimi zaman

9 *Lettres et opuscules spirituels,* XXVI, "Sadelik Üzerine", Bibl. de la Pléiade, c.I, 1983, s.677.
10 *A.g.e.,* s.683.
11 *A.g.e.,* s.67.
12 *A.g.e.,* s.677 ve 679.

biraz özensiz ve daha düzensiz olarak görünür, ama bu saflıkta kendini hissettiren bir yürek temizliği ve hakikat tadı vardır, saf gözlere yakından ve aralıksız bakıldığında insanı büyüleyen, ne olduğunu tam bilemediğim bir saflık, yumuşaklık, masumiyet, neşe ve huzur vardır."[13] Sadelik kendini unutmadır, bu nedenle bir erdemdir: Cömertlik gibi bencilliğin tersi değildir; narsisizmin, kibrin, yeterliliğin tersidir. Cömertliğin daha iyi bir şey olduğu söylenebilir. Evet, ego varlığını sürdürdükçe ve egemen oldukça, elbette cömertlik daha iyidir. Ama her cömertlik sade değildir (Descartes'ın kendine yeterliliği ne müthiştir!), mutlak sadelik ise her zaman cömerttir (Aziz François'nın cömertliği ne müthiştir!). Çünkü 'ben', kendine dair yanılsamaların toplamından başka bir şey değildir: Narsisizm, ego'nun sonucu değil, ilkesidir. Cömertlik ego'yu aşar; sadelik ise ortadan kaldırır. Cömertlik bir çabadır; sadelik, bir dinlenme. Cömertlik bir zaferdir; sadelik barış. Cömertlik bir kuvvettir; sadelik bir lütuf.

Jankélévitch, sadelikten yoksun her erdemin özünün eksik kalacağını gayet iyi gördü.[14] Yapmacık bir minnet neye yarar, özentili bir alçakgönüllülük, yalnızca gösterişi amaçlayan bir yüreklilik neye yarar? Buna ne minnet denebilir, ne alçakgönüllülük, ne yüreklilik. Sadelikten yoksun mütevazılık, sahte mütevazılıktır. Sadelikten yoksun içtenlik, teşhircilik ya da hesaptır. Sadelik, erdemlerin hakikatidir: Herkes, ancak farklı gözükme kaygısından, hattâ var olma kaygısından kurtulduğu ölçüde (evet: Kendinden kurtulduğu!), yani araştırmasız, yapmacıksız, gösterişsiz olmak koşuluyla kendidir. Herkesin içindeyken yürekli olan, herkesin içindeyken cömert olan, herkesin içindeyken erdemli olan kişi, gerçekten cesur, gerçekten cömert, gerçekten erdemli değildir. Ve ancak herkesin içindeyken sade olan kişi (bu da mümkün: Kimileri ilk önlerine çıkan insanla senli benli konuşurlarken, aynanın karşısında kendilerine bile siz diye hitap ederler) yalnızca özenti biridir. "Yapmacık sadelik," diyordu La Rochefoucauld,

13 *A.g.e.*, s.686.

14 *Traité des vertus*, III (*L'innocence et la méchanceté*), s.404 ve devamı, éd. Champs-Flammarion, 1986.

"nazik bir dalaveredir."[15] Demek ki, sadeliğin olmadığı her erdem sapkındır, erdemden yoksun kalmış gibidir, 'ben'le dolmuş gibidir. Tersine, hakiki sadelik, bunları ortadan kaldırmadan, kusurları daha katlanılır kılar: Yalnızca bencil olmak, yalnızca korkak olmak, yalnızca sadakatsiz olmak, bu asla herhangi bir kişinin baştan çıkartıcı ya da sempatik olmasını engellememiştir. Oysa ki kendini beğenmiş aptal, ikiyüzlü bencil ya da gösteriş meraklısı korkak katlanılmaz şeylerdir, tıpkı romantik rolü oynayan ya da kendini sergileyen aptal ve kibirli insan gibi. Sadelik erdemlerin hakikati, kusurların özrüdür. Ermişlerin zarafeti, günahkârların sevimliliğidir.

Yine de çok açıktır ki her şeyi bağışlatmaz; doğrusu, bir özürden çok baştan çıkarmadır. Ama kim ki onu böyle kullanmak ister sadelikten yoksun kalır.

Sade kişi, "-miş gibi" yapmayan, (kendine, görüntüsüne, ününe) dikkat etmeyen, hesapsız, hilesiz ve sırsız, artfikirsiz, programsız, projesiz kişidir... Çocukluğun erdemi mi? Pek sanmıyorum. Erdem olarak çocukluktan ziyade, yeniden bulunan, yeniden fethedilen, kendi kendinden kurtulmuş, yetişkinleri taklitten, bir an önce büyüme sabırsızlığından, yaşamanın bu büyük ciddiyetinden, kendi olmanın bu koca sırrından kurtulmuş bir çocukluktur... Sadelik yavaş yavaş öğrenilir. Mozart'ı, Schumann'ı çalan Clara Haskil'e bakın! Bu *Do Majör Çeşitlemeleri* ya da *Çocukluk Sahneleri*'ni hiçbir çocuk bu yaşlı bayan gibi (bu anne gibi), bu kadar incelikle, şiirle, bu hafiflik ve bu masumiyetle çalamaz... Ruh çocukluğudur bu; çocuklar çoğu zaman buna pek kolay erişemezler.

Aynı sözcüğün [sadelik, saflık] bir aptallık biçimini de belirtiyor olması, zekâ hakkında düşündüklerimizi ve onu gündelik kullanımımızı yeterince iyi ifade etmektedir. Ama bu, erdem olarak ve zarafet olarak sadeliğin ta kendisini belirten sözcüğün özünü gizleyemez. İncil'in ruhu burada bize fısıldar. "Gökteki kuşlara bakın: Onlar ne ekerler, ne biçerler, ne de ambarlara toplarlar ve Semavî Babanız onları

15 *Maximes et réflexions*, 289.

besler... Kır zambaklarının nasıl büyüdüklerine bakın; ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler..."[16] Her zaman böyle yaşanamaz, basiretlilik bize bunu hatırlatır. Tinsel erdeme karşı entelektüel erdem. Basiretin daha gerekli, sadeliğin ise daha yüce olduğunu kim görmez? Semavî Baba çocuklarını iyi kötü besliyor, ama bir kuş gibi yaşamamak basiretlice bir şeydir. Ama, sadelik anlamına gelen bilgeliği de tamamen unutmamak, bilgeliktir. Şairin bilgeliği: "Sevinç kırıntılarının peşindeyiz her yerde, yürüyoruz sağa sola ve yeryüzüne saçılmış Tanrı'nın tadına bakmak için, yok başka şansımız, seke seke yürüyen serçeden gayrı."[17] Tanrı'ya göre her şey sadedir; sade insanlara göre her şey tanrısaldır. Çalışmak bile, çabalamak bile... "Bundan dolayı, yarın için kaygı çekmeyin; zira yarınki gün kendisi için kaygı çekecektir. Kendi derdi güne yeter..."[18] Ne ekin ekmek yasaktır, ne de biçmek. Ama eğer ekiliyorsa biçilecek de elbette; bundan niçin kaygı duyalım? Eğer biçiyorsak, tohum ektik diye niçin pişmanlık duyalım? Sadelik, var olan, mevcut erdemdir, güncel erdemdir, bu nedenle, ancak sade olma koşuluyla her erdem gerçektir. Projeler, programlar, hesaplar yapmak yasak değildir... Ama sadelik, dolayısıyla erdem, bunların yokluğudur. Gelecek kadar ciddi, gelecek kadar karmaşık bir şey yoktur. Şimdiki zaman kadar da sade bir şey yoktur.

Sadelik, kişinin kendini, gururunu ve korkusunu unutmasıdır: Sadelik, endişeye karşı rahatlıktır, kaygıya karşı sevinçtir, ciddiyete karşı hafifliktir, düşünmeye karşı kendiliğindenliktir, özsaygıya karşı sevgidir, kibre karşı hakikattir... 'Ben' burada da varlığını sürdürür kuşkusuz, ama hafiflemiş olarak, temizlenmiş, özgürleşmiş olarak (Bobin'in deyişiyle, "*kendinin bağlarından kurtulmuş, her türlü hükümdarlıktan yakasını kurtarmış*").[19] Hattâ kendi kurtuluşunu bile aramaktan, kendi yitimini kafaya takmaktan vazgeçeli çok olmuştur. Din, onun anlayamayacağı kadar karmaşıktır. Ahlâk bile onun için çok

16 *Evangile selon saint Matthieu*, VI, 26-28; ayrıca bkz. Luc. XII, 22-27.
17 Christian Bobin, *L'éloignement du monde*, s.37.
18 *Eangile selon saint Matthieu*, VI, 34.
19 *Eloge du rien*, Fata Morgana, 1990, s.15.

karmaşıktır. Durup dinlenmeden kendi üzerine bu dönüp durmalar neye yarar? Kendini incelemek, kendini yargılamak, kendini mahkûm etmek bir türlü bitmez... En iyi eylemlerimiz kuşku verir; en iyi duygularımız muğlaktır. Sade kişi bunu bilir ve önemsemez. Kendini yargılamakla pek ilgilenmez. Şefkat onda masumiyetin yerini tutar ya da belki de masumiyet şefkatin yerini tutar. Kendini ne ciddiye alır ne de trajikleştirir. Kendi basit yolunu izler; yüreği hafif, ruhu huzur içinde, hedefsiz, özlemsiz, sabırsızlıktan uzak. Dünya onun krallığıdır, bu da ona yeter. Şimdiki zaman onun ezeliyetidir; bu onu doldurur. Kanıtlayacağı hiçbir şey yoktur, çünkü kendini göstermek istediği bir şey, "gibi olmak" istediği bir şey yoktur. Arayacağı bir şey de yoktur, çünkü her şey buradadır zaten. Sadelikten daha sade ne olabilir? Daha hafif ne olabilir? Bilgelerin erdemidir bu ve ermişlerin bilgeliği.

13

Hoşgörü

Her şey hoşgörülebilir mi?; hoşgörü sorununun ancak bakış açılarında, kanılarda ortaya atılabileceği; evrensel bir hoşgörünün ahlâki bakımdan mahkûm edilebilir ve politik olarak mahkûm edilmiş olacağı; "hoşgörünün paradoksu" (K. Popper); "hoşgörü vicdanbilimi" (V. Jankélévitch); hoşgörülemeyecek olan; totalitarizm; hoşgörü ve hakikat sevgisi; hoşgörü ve özgürlük; pratik dogmatizm sorunu: Jean-Paul II örneği; değer ve hakikat; hoşgörü, saygı ve sevgi; hoşgörünün küçük ama gerekli bir erdem olduğu.

Lise bitirme sınavlarında defalarca sorulmuş bir kompozisyon konusu vardır: "Hoşgörülemeyecek şeyler olduğu kanısında olmak, her zaman hoşgörüsüz olmak mıdır?" Ya da, farklı bir biçimde ifade edersek: "Hoşgörülü olmak, her şeye hoşgörü göstermek midir?" Her iki durumda da, cevap elbette hayırdır; en azından hoşgörünün bir erdem olmasını istiyorsak, hayır cevabını vermeliyiz. Tecavüze, işkenceye, cinayete hoşgörü gösteren birini erdemli insan diye değerlendirebilir miyiz? Kötülüğe gösterilen bu hoşgörüyü saygın bir eğilim olarak görebilir miyiz? Ama, cevap olumsuz olsa da (bir kompozisyon konusu için bu durum daha ziyade bir zayıflıktır), konunun argümanlarını ileri sürmek, dört saatlik sınav boyunca bizim liselilerimizi bayağı meşgul eden ve tanımlardan ve sınırlardan oluşan bir dizi sorun ortaya koyacak türdendir... Bir kompozisyon, kamuoyu yoklaması değildir. Kuşkusuz cevap vermek gerekir, ama cevap ancak bu cevabı hazırlayan ve doğrulayan uslamlamalar için geçerlidir. Felsefe yapmak, kanıtsız düşünmektir (kanıt varsa bu felsefe olmaz), ama asla her akla geleni düşünmek (her akla geleni düşünmek zaten düşünmek olmaz) ya da rastgele düşünmek demek değildir. Bilimde olduğu gibi, akıl emreder, ama olası doğrulama

ve çürütmeler yoktur. Bu durumda niçin bilimle yetinmiyoruz ki? Çünkü yetinemeyiz: Bilim, kendimize sorduğumuz ya da bize sorulan temel sorulardan hiçbirine cevap vermez. "Matematik yapmalı mı?" sorusuna matematik bir cevap verilmez. "Bilimler doğru mudur?" sorusuna bilimsel bir cevap verilmez. Ve, yaşamın anlamı, Tanrı'nın varlığı ya da değerlerimizin değeri üzerine soruların cevapları da doğal olarak bilimsel değildir. Oysa, sorulardan nasıl vazgeçebiliriz? Yaşadıkça daha uzağı düşünürüz, yani mümkün olduğunca uzağı, bildikçe daha uzağı düşünürüz. Metafizik felsefenin hakikatidir; epistemolojide de, ahlâk felsefesinde ya da politik felsefede de böyledir. Her şey birbirine bağlıdır ve her şey bize bağlıdır. Bir felsefe akla yatkın kanılar bütünüdür: Bu şey sanıldığından daha güç ve daha gereklidir.

Konumdan uzaklaştığım söylenebilir. Çünkü bir kompozisyon yazıyor değilim. Okul sonsuza kadar sürmez; bu da iyi bir şeydir. Aslında hoşgörü konusundan bu kadar uzaklaştığımdan pek emin değilim. Felsefe yapmak, diyordum, kanıtsız düşünmektir. Hoşgörü de burada devreye girer. Hakikat kesin olarak bilindiğinde, hoşgörünün nesnesi olamaz. Hesaplarında yanılan muhasebecinin bunları düzeltmeyi reddetmesine hoşgörü gösterilemez. Deneyi yanlış çıkan fizikçinin deneyini düzeltmemesine hoşgörü gösterilemez. Hata yapma hakkı *a parte ante* geçerlidir; hata bir kez kanıtlandığında, artık bir hak olamaz, kimseye hata hakkı verilmez: Hatada ayak diremek, *a parte poste,* bir hata değil bir suçtur. Bu nedenle matematikçilerin hoşgörüyle işi yoktur. Kanıtlamalar onların huzura kavuşmasına yeter. Bilim insanlarının çalışmasını ya da kendilerini ifade etmesini engellemek isteyenlere gelince (örneğin Galile'ye karşı kilise gibi) onlarda eksik olan şey öncelikle hoşgörü değildir; zekâdır, hakikat sevgisidir. Öncelikle bilmek. Hakikat önce gelir ve herkese kendini kabul ettirir; kimse hakikate bir şey dayatamaz. Bilim insanları hoşgörüye değil, özgürlüğe ihtiyaç duyarlar.

Deneyim bu ikisinin farklı şeyler olduğunu kanıtlamaya yeter. Hataları ortaya çıkan hiçbir bilim insanı hoşgörü talep etmez, böyle bir şeyi kabul etmez zaten; kendi uzmanlık alanındaki yetersizlikleri

ortaya çıktığında bunlara hoşgörü gösterilmesini talep etmez. Ama, ne düşünmesi gerektiğinin kendisine dikte edilmesini de kimse kabul etmez. Kişinin kabul edebileceği tek kısıtlama, tek zorunluluk, deneyim ve akıldır: En azından mümkün olan hakikatten başka kısıtlama yoktur; düşünce özgürlüğü diye adlandırılan şey de budur. Bunun hoşgörüden farkı nedir peki? Hoşgörü, ancak bilgi eksikliğinin olduğu yerde devreye girer; düşünce özgürlüğü ise bizi her şeyden ve kendimizden özgürleştirdiği ölçüde bilginin kendisidir. Hakikat itaat etmez, diyordu Alain; bu nedenle zorunlu olsa da (ya da zorunlu *olduğu için*) özgürdür ve insanı özgür kılar. "Dünya Güneş'in etrafında dönmektedir": Bilimsel bakış açısıyla, bu önermeyi kabul edip etmemenin hoşgörüyle hiç alakası yoktur. Bir bilim ancak kendi hatalarını düzelterek ilerleyebilir; dolayısıyla bunlara hoşgörü gösterilmesi talep edilemez.

Hoşgörü sorunu ancak bakış açılarında, kanılarda ortaya atılabilir. Bu nedenle bu kadar sık ve neredeyse her zaman gündeme gelmektedir. Bir şeyler biliyoruz ama bilmediklerimiz daha fazladır ve bildiğimiz her şey, doğrudan ya da dolaylı olarak, bilmediğimiz bir şeye bağlıdır. Dünya'nm var olduğunu kim mutlak olarak kanıtlayabilir? Ya Güneş'in var olduğunu? Eğer ikisi de yoksa, birinin diğerinin etrafında döndüğünü ileri sürmenin anlamı nedir? Hoşgörüden değil, bilimsel bir bakış açısından kaynaklanan aynı önerme, felsefi, ahlâki ya da dini bir bakış açısından da kaynaklanabilir. Darwin'in evrimci teorisi böyledir: Bu teoriye hoşgörü gösterilmesini isteyenler (ya da, *a fortiori,* yasaklanmasını isteyenler), niçin bilimsel olduğunu anlamamışlardır;[1] ama bu teoriyi insanın ve yaratılışın mutlak hakikati diye otoriter anlamda dayatmak isteyenler yine de hoşgörüsüzlük örneğidirler. İncil'i kanıtlayamayız da, çürütemeyiz de: O halde ya İncil'e inanmak gerekir ya da inananlara hoşgörü göstermek.

1 Bu, doğru olduğu anlamına gelmez; bunun tek anlamı, eğer yanlışsa yanlışlığını göstermenin mümkün olduğudur (bkz. K. Popper, *La logique de la découverte scientifique,* Fransızca tercüme, Payot, 1973); yalnızca veya tümüyle bilimsel olduğu anlamına da gelmez (bkz. K. Popper, *La quête inachevé,* Fransızca tercüme, Presses Pocket, yeni baskı, 1989, Bölüm 37), yalnızca bu teorinin bir bölümünün bakış açısıyla, dolayısıyla hoşgörüyle alakası olmadığı anlamına gelir.

Bizim sorunumuz işte burada başlar. Eğer İncil'e hoşgörü gösterilecekse, *Mein Kampf*'a niçin gösterilmesin? Eğer *Mein Kampf*'a hoşgörü gösterilecekse ırkçılığa, işkenceye, toplama kamplarına niçin gösterilmesin?

Böyle bir evrensel hoşgörüye elbette ahlâki olarak karşı çıkılabilir: Çünkü bu hoşgörü kurbanları unutur, çünkü kurbanlar kendi kaderlerine mahkûm edilmiş olur, çünkü işkencenin sürmesine izin verilmiş olur. Hoşgörü göstermek, karşı çıkılacak şeyi kabul etmek olur, engellenebilecek ya da mücadele edilebilecek şeyin olmasına izin vermek olur. Demek ki kişinin kendi gücünün, kuvvetinin, öfkesinin bir bölümünden vazgeçmesidir... Bir çocuğun kaprislerine ya da bir rakibin tavırlarına bu şekilde hoşgörü gösteririz. Ama hoşgörü ancak sorumluluğu kendi üzerimize aldığımızda, kendi çıkarımızı, kendi ıstırabımızı ve kendi sabırsızlığımızı yendiğimizde erdemlidir. Hoşgörü ancak kişinin kendine karşı ve başkası içinse değerlidir. Eğer kişinin kaybedecek hiçbir şeyi yoksa hoşgörü de yoktur, dahası hoşgörüyle karşılayarak, yani hiçbir şey yapmayarak kazanacağı çok şey varsa hoşgörü olamaz. "Başkasının başına gelen kötülüklere katlanacak güç hepimizde vardır," diyordu Rochefoucauld.[2] Belki doğrudur bu, ama kimse bunu hoşgörü olarak göremez. Saraybosna için hoşgörü şehri deniyordu; bugün (Aralık 1993) Saraybosna'yı kuşatılmış şehir olarak, aç bırakılmış şehir olarak, katliam şehri olarak kaderine terk etmek Avrupa için ancak korkaklık olur. Hoşgörü göstermek, sorumluluğu üstlenmektir: Sorumluluğu başkasının üzerine atan hoşgörü hoşgörü değildir. Başkalarının ıstırabına hoşgörü göstermek, kurbanı biz olmayan adaletsizliğe hoşgörü göstermek, bizi esirgeyen dehşete hoşgörü göstermek, hoşgörü değildir: Bu bencilliktir, ilgisizliktir, daha beteridir. Hitler'e hoşgörü göstermek, en azından unutarak, terk ederek, onun suç ortağı olmaktı ve bu hoşgörü de zaten işbirliğiydi. Dehşet karşısında bu pasifliktense, kötülüğü utanç verici biçimde kabul etmektense, kin, öfke, şiddet yeğdir! Evrensel bir hoşgörü, vahşete hoşgörü göstermektir: Vahşi hoşgörü!

---

2 *Maximes et réflexions*, 19.

Ama bu evrensel hoşgörü en azından pratikte çelişiktir ve bu nedenle, -gördüğümüz gibi- yalnızca ahlâki olarak mahkûm edilebilir olmakla kalmaz politik olarak da mahkûm edilebilirdir. Karl Popper'in ve Vladimir Jankélévitch'in farklı sorunsallardan yola çıkarak göstermiş oldukları budur. Aşırı sınırlara vardırıldığında hoşgörü "sonunda kendi kendini inkâr eder",[3] çünkü hoşgörüyü ortadan kaldırmak isteyenlerin ellerini kollarını serbest bırakır. Demek ki hoşgörü ancak belli sınırlar içinde geçerlidir, bu sınırlar hoşgörünün kendini ve kendi olasılık koşullarını korumanın sınırlarıdır. Karl Popper'in "*hoşgörünün paradoksu*" diye adlandırdığı şey budur: "Eğer, hoşgörüsüzlere karşı bile, mutlak bir hoşgörü varsa ve hoşgörü toplumu hoşgörüsüzlerin saldırılarına karşı savunulmuyorsa, hoşgörü gösterenler yok olacaktır ve onlarla birlikte hoşgörü de kalmayacaktır."[4] İnsanlık bugünkü haliyle olduğu sürece, yani çatışmalı, ihtiraslı, paramparça olduğu sürece bu tesbit geçerlidir; bu nedenle geçerlidir. Evrensel bir hoşgörünün mümkün olduğu bir toplum artık insanların toplumu olmayacaktır ve o zaman hoşgörüye de gerek kalmayacaktır.

Tek içkin sınırı ya da sonu bizde olan sevgi ya da cömertliğin tersine, hoşgörü demek ki esas olarak sınırlıdır: Sonsuz bir hoşgörü hoşgörünün sonu olur! Özgürlük düşmanlarına özgürlük vermeyecek miyiz? Sorun bu kadar basit değil. Bir erdem, erdemli özneler arasındaki varlığıyla yetinemez: Ancak adiller arasında adil olan, ancak cömertlerle cömert olan, ancak iyilikseverlerle iyiliksever olan kişi ne adildir, ne cömerttir, ne iyilikseverdir. Dahası, ancak hoşgörülüler arasında hoşgörülü olan kişi, hoşgörülü olamaz. Benim de hemfikir olduğum ve genellikle kabul gördüğü gibi, eğer hoşgörü bir erdemse, demek ki kendisi için de geçerlidir; hoşgörüsüzlere karşı da geçerlidir. Ahlâk ne bir pazardır ne de bir ayna. Hoşgörüsüz kişilerin kendilerine karşı hoşgörüsüz olunmasından asla şikayet edemeyecekleri elbette doğrudur. Ama bir erdemin, bundan yoksun olanların bakış açısına

3 V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, s.92, éd. Champs-Flammarion (1986).

4 *La société ouverte et ses ennemis*, Fransızca tercüme, Seuil, 1979, c.1, Bölüm 7, dipnot 4, (s.222).

bağlı olduğu nerede görülmüştür? Adil kişiyi yönlendirmesi gereken şey, "adalet ilkeleridir, yoksa adaletsiz kişinin adaletsizlikten yakınamayacak olduğu gerçeği değil."[5] Aynı şekilde, hoşgörülü kişi de hoşgörünün ilkeleriyle hareket eder. Her şeye hoşgörü göstermek gerekmez elbette -çünkü bu hoşgörünün yok olmasına yol açar-; ama hoşgörüye karşı saygısız olanlara tümüyle hoşgörüsüz davranmak da olamaz. Demokratik olmayan tüm partileri yasaklayan bir demokrasi pek az demokratik olur, tıpkı o partilerin her şeyi ve her istediklerini yapmasına izin veren bir demokrasinin fazla demokratik, daha doğrusu fazla kötü bir demokrasi olacağı ve bu nedenle mahkûm edileceği gibi: Çünkü, gerektiğinde hukuku güç yoluyla ve özgürlüğü kısıtlama yoluyla savunmaktan uzak durmaktadır. Burada ölçüt ahlâki değil, politiktir. Herhangi bir kişinin, herhangi bir grubun ya da davranışın hoşgörülebilirliğini belirlemesi gereken şey, kendi gösterdikleri hoşgörü değil (öyle olsaydı bizim gençliğimizdeki tüm aşırı grupları yasaklamak gerekirdi, dolayısıyla onlar da haklı çıkmış olurdu), oluşturdukları fiili tehlikedir: Hoşgörüsüz bir eylem, hoşgörüsüz bir grup, yalnızca özgürlüğü ya da genel olarak hoşgörünün olası koşullarını fiilen tehdit ediyorsa yasaklanmalıdır. Güçlü ve istikrarlı bir cumhuriyette, demokrasiye karşı, hoşgörüye karşı ya da özgürlüğe karşı bir gösteri tüm bunları tehlikeye atmaya yetmez: Dolayısıyla bunları yasaklamaya gerek yoktur, yasaklamayı istemek hoşgörü eksikliği olur. Ama kurumlar istikrarsızlaştığında, iç savaş tehdit ettiğinde ya da başladığında, komplocu gruplar iktidarı almakla tehdit ettiğinde, aynı gösteri gerçek bir tehlike halini alabilir: O zaman onu yasaklamak, engellemek, hattâ güç kullanmak gerekli olabilir ve bunu gözönünde bulundurmaktan vazgeçmek kararlılık ya da basiret eksikliği olur. Kısacası, duruma göre değişir ve Jankélévitch'in dediği gibi bu "hoşgörü vicdanbilimi"[6] bizim demokrasilerimizin temel sorunlarından biridir. Karl Kopper, sonsuza dek yaymak istedikçe zayıflayan bu hoşgörü paradoksunu andıktan sonra şunu ekler:

5 J. Rawls, *Théorie de la justice*, II, 4, Kesim 35, Fransızca tercüme, s.256, Seuil, 1987.
6 *A.g.e.*, s.93.

> "Hoşgörüsüz teorilerin ifade edilmesini her zaman engellemek gerektiğini söylemek istemiyorum. Mantıksal argümanlarla onlara karşı çıkmak ve kamuoyunun yardımıyla onları engellemek mümkün olduğu sürece, onları yasaklamak haksızlık etmek olur. Ama gerekli olduğunda, güç yoluyla bile olsa bunu yapma *hakkını* talep etmek gerekir; çünkü çok muhtemeldir ki, bu teorinin yandaşları her türlü mantıksal tartışmayı reddedecek ve öne sürülen argümanlara yalnızca zor yoluyla karşılık vereceklerdir. Bu durumda, onların yasanın dışına çıktıklarını ve hoşgörüsüzlüğü kışkırtmanın örneğin cinayeti kışkırtmakla aynı nitelikte suç olduğunu kabul etmek gerekir."[7]

Demokrasi zayıflık demek değildir. Hoşgörü pasiflik demek değildir.

Ahlâki bakımdan mahkûm edilebilir ve politik olarak mahkûm edilmiş olan evrensel bir hoşgörü, demek ki, ne erdemli olabilir ne de yaşayabilir. Başka türlü de ifade edebiliriz: Hoşgörü gösterilemeyecek şey vardır; hattâ ve özellikle hoşgörülü olan için! Ahlâki olarak: Başkasının çektiği ıstıraba, adaletsizliğe, baskıya hoşgörü gösterilemez; eğer daha az kötülükle onları engellemek ya da onlarla mücadele edebilmek mümkünse... Politik olarak: Hoşgörü gösterilemeyecek olan şey, bir toplumun özgürlüğünü, barışı ya da ayakta kalmasını fiilen tehdit eden (bu, içinde her zaman bir belirsizlik payı taşıyan bir risk hesabını gerektirir) ve dolayısıyla aynı zamanda hoşgörüyü de tehdit eden şeydir; bundan böyle bu tehdit yalnızca ideolojik bir tavrın ifadesi değildir (buna hoşgörü gösterilebilir), gerçek bir tehlikedir (bununla mücadele edilmesi gerekir, hattâ gerektiğinde güç bile kullanılır). Bu, en iyi durumda, vicdan muhasebesine ve en kötü durumda ise kötü niyete yer açar[8] -bu, demokrasiye, demokrasinin belirsizliklerine ve risklerine yer açar ki bunlar yine de totalitarizmin rahatından ve kesinliklerinden daha iyidir...

---

7 *A.g.e.*, s.222. Ayrıca bkz. Rawls'ın daha önce andığımız metni, özellikle s.254-256.

8 Bkz. Jankélévitch, *a.g.e.*, s.93.

Totalitarizm nedir? Tüm (bir toplum) üzerinde tümlüğün (bir partinin ya da devletin) iktidarıdır. Ama totalitarizmi diktatörlükten ya da mutlakiyetçilikten ayırt eden şey, özellikle ideolojik boyutudur. Totalitarizm asla tek bir insanın ya da bir grubun iktidarı değildir: Aynı zamanda ve belki de öncelikle, bir doktrinin, (çoğu zaman bilimsel iddialı) bir ideolojinin, bir "hakikat"in, ya da "hakikat" olarak kabul edilen şeyin iktidarıdır. Her yönetim tarzının kendi ilkesi vardır, diyordu Montesquieu: Monarşi şeref ilkesine dayanarak işlerken, cumhuriyet erdemle, despotizm korkuyla işler; totalitarizm ise, diye ekler Hannah Arendt, ideolojiyle ya da (içerden bakıldığında) "hakikat"le işler.[9] Bu nedenle her totalitarizm hoşgörüsüzdür: Çünkü hakikat tartışılmaz, oylanmaz ve tek tek kişilerin tercih ya da kanılarıyla bir alıp vereceği yoktur. Bir tür hakikat tiranlığı gibidir. Ve yine bu nedenle, her hoşgörüsüzlük totalitarizme ya da dini alanda köktenciliğe götürür: Sözümona hakikat adına kendi bakış açısını dayatabileceği varsayılır, daha doğrusu, yalnızca bu koşulla bu dayatma kendi meşruiyetini ileri sürebilir. Güç yoluyla kendini dayatan bir diktatörlük, despotizmdir; ideoloji yoluyla kendini dayatıyorsa, totalitarizmdir. Totalitarizmlerin çoğunun aynı zamanda despotizm de olacağı anlaşılır (gerektiğinde güç İdea'nın yardımına koşar...) ve bizim modern toplumlarımızda, ki bunlar iletişim toplumlarıdır, çoğu despotizmin totalitarizme yöneleceği (İdea'nm güce haklılık vermesi gerekir) anlaşılır. Beyin yıkama ile polis sistemi atbaşı gider. Ne var ki, uzun süre boyunca dini bir sorun olarak kalmış olan hoşgörü sorunu, toplumsal yaşamın tümünü işgal etmeye yönelir, daha doğrusu, -çünkü elbette tersini söylemek gerekir- başlangıçta dini nitelikte olan sektarizm, yirminci yüzyılda hem her yerde hazır ve nazırdır, hem de çokbiçimlidir, bu kez dinden çok politikanın tahakkümü altındadır: Sektarizm muhalefette olduğunda terörizm, iktidarda olduğunda ise totalitarizm buradan kaynaklanır.

9 Montesquieue, *L'esprit des lois*, III, 1-9; Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, c.3; *Le système totalitaire*, Bölüm 4 ("İdeoloji ve Terör: Yeni tür bir rejim"), s.203 ve devamı, Fransızca tercüme, Seuil, dizi "Point Politique", 1972. Stalinizmin özel durumu için ayrıca bkz. *Le mythe d'Icare*, Bölüm 2.

Bize ait bu hikâyeden belki kurtuluruz. Buna karşılık, hoşgörüsüzlükten, fanatizmden, dogmatizmden kurtulamayacağız. Bunlar, her yeni "hakikat"ten sürekli olarak yeniden doğarlar. Hoşgörü nedir? Alain şu cevabı veriyordu: "Hakikat sevgisi denilen şu korkunç fanatizmi aşan bir tür bilgelik."[10]

O halde, hakikati sevmekten vaz mı geçmeliyiz? Bu, totalitarizme güzel bir hediye vermek ve onunla mücadele etmeyi neredeyse yasaklamak olur! "Totaliter tarzın ideal öznesi," diye belirtiyordu Hannah Arendt, "ne inançlı Nazi'dir, ne de inançlı komünist; olgu ile kurgu arasındaki ayrımı (*i.e.* deneyimin gerçekliği), doğru ile yanlış arasındaki ayrımı (*i.e.* düşüncenin normları) artık yapamayan insandır."[11] Sofistik, totalitarizmin ekmeğine yağ sürer: Eğer hiçbir şey doğru değilse, onun yalanlarına nasıl karşı çıkarız? Olgu yoksa ortada, bu olguları gizlemekle, deforme etmekle nasıl suçlar ve propagandasına nasıl karşı çıkarız? Çünkü, hakikatin kendisinde olduğunu ileri süren totalitarizm, bu hakikat beklentisini boşa çıkardığında, daha uysal bir başka hakikat icat etmekten geri kalmaz. Bu konular üzerinde oyalanmayacağım: Bunlar bilinen olgular. Totalitarizm dogmatizmle başlar (hakikatin kendisine hak verdiğini ve iktidarını akladığını ileri sürer) ve sonunda sofistike varır (kendi iktidarını doğrulayarak aklayan şeye "hakikat" der)... Öncelikle "bilim", sonra da beyin yıkama. Bunların sahte hakikatler ya da sahte bilimler olduğu (örneğin Nazi biyolojiciliği ya da Stalin tarihçiliği) yeterince açıktır, ama işin özü burada değildir. Hakiki bir bilime dayalı bir rejim -örneğin bir doktorlar tiranlığını hayal edelim- kendi hakikatleri adına yönetme iddiasında olduğu andan itibaren, diğeri kadar totaliter olacaktır: Çünkü hakikat asla yönetemez; neyin yapılması gerektiğini ya da neyin yasaklanması gerektiğini söyleyemez. Hakikat itaat etmez -Alain'i hatırlayalım- ve bu nedenle hakikat özgürdür. Ama buyurmaz da ve bu nedenle biz de özgürüz. Öleceğimiz doğrudur: Bu, yaşamı mahkûm etmez, cinayeti de doğrulamaz. Yalan söylediğimiz, bencil olduğumuz, sadakatsiz, nan-

10 *Définitions*, Pléiade, *Les arts et les dieux*, s.1095, hoşgörünün tanımı.

11 *A.g.e.*, s.224.

kör olduğumuz doğrudur... Bu ne bizi bağışlatır, ne de kimi zaman sadık, cömert ya da müteşekkir olanları haksız çıkarır. Düzenlerin ayrımı: Doğru iyi demek değildir; iyi, doğru demek değildir. Demek ki, bilgi iradenin yerini tutamaz, ne halklar için (hiçbir bilim, doğru bile olsa, demokrasinin yerine geçemez), ne bireyler için (hiçbir bilim, doğru bile olsa, ahlâkın yerini tutamaz).[12] Totalitarizmin, en azından teorik olarak yenilgiye uğradığı yer burasıdır: Çünkü hakikat, ileri sürdüğünün tersine, totalitarizme hak vermediği gibi onun iktidarını da aklamaz. Yine de bir hakikatin oylanmadığı doğrudur; ama hakikat yönetmez de: her yönetim oya tabi tutulabilir ve tutulmalıdır da.

Hoşgörülü olmak için hakikati sevmekten vazgeçmek gerekmediği gibi, tersine -hayalkırıklığına uğramış olsak bile- bizim temel varlık nedenlerimizi sağlayan şey bu sevginin kendisidir. Bu varlık nedenlerimizden ilki, hakikati -özellikle bu alanlarda- sevmektir, ama aynı zamanda hakikatin asla mutlak olarak ya da tüm kesinliği içinde bilinemeyeceğini kabul etmektir. Gördüğümüz gibi, hoşgörü sorunu, ancak bakış açıları sorununda ortaya atılabilir. Oysa bir bakış açısı, kesin olmayan bir inançtan ya da tek kesinliği öznellik olan bir inançtan başka nedir ki? Katolik kişi, öznel olarak, Katolikliğin hakikatinden emin olabilir. Ama entelektüel olarak namuslu biriyse, (hakikati kesinlikten çok seviyorsa), bir Protestanı, bir ateisti ya da bir Müslüman'ı, eğitimli, zeki ya da iyi niyetli olsalar bile kendi görüşüne ikna edemeyeceğini kabul etmelidir. Kendi haklılığımıza ne kadar inansak da, bunu kanıtlayamayacağımızı ve bizim kadar inançlı ve bizim kadar iknada başarısız rakiplerimizle aynı düzlemde olduğumuzu kabul etmeliyiz... Pratik güç olarak (erdem olarak) hoşgörü, temellerini bizim teorik zayıflığımızdan alır, yani mutlak olana erişmeyi başaramayacak olmamız üzerinde temellenir. Montaigne, Bayle ve Voltaire bunun farkındadırlar: "Bir insanı kendi tahminlerimiz nedeniyle ateşe atmak, tahminlere fazla yüksek bir değer biçmektir," diyordu Montaigne; "kesinlik, görece bir niteliktir," diyordu Bayle ve Voltaire de yücelte-

12 Tüm bu konuları burada ancak ana hatlarıyla belirtiyorum, bkz. *Valeur et vérité (études cyniques)*, PUF, 1994.

rek şöyle diyordu: "Hoşgörü nedir? İnsanlığa özgü bir şeydir. Hepimizin hamurunda zayıflık ve kusur var; birbirimizin aptallıklarını affedelim, doğanın ilk yasası budur."[13] Bu noktada hoşgörü alçakgönüllülüğe yaklaşır, daha doğrusu ondan kaynaklanır, tıpkı alçakgönüllülüğün de iyi niyetten kaynaklanması gibi: Hakikati sonuna kadar sevmek, aynı zamanda, insan için hakikatin vardığı kuşkuyu da kabul etmektir. Söz yine Voltaire'de: "Karşılıklı olarak birbirimize hoşgörü göstermeliyiz, çünkü hepimiz zayıfız, tutarsızız, değişkenliğe, hataya mahkûmuz. Rüzgârın çirkefe doğru eğdiği saz, ters yöne yatmış komşusuna, 'Sen de sürün benim gibi, sefil, yoksa senin sökülmeni ve yakılmanı talep edeceğim,' der mi?"[14] Alçakgönüllülük ile şefkat birlikte bulunur ve bu bütün, düşüncede hoşgörüye yöneltir.

İkinci neden ahlâktan çok politikaya, bilginin sınırlarından çok devletin sınırlarına bağlıdır. Hükümran, mutlağa erişse bile, bunu kimseye dayatamaz: Çünkü bir bireyi kendi düşünce tarzından başka türlü düşünmeye ya da yanlış olduğuna inandığı şeyin doğruluğuna inanmaya kimse zorlayamaz. Spinoza'nın ve Locke'un görmüş olduğu şey budur[15] ve yirminci yüzyılda ortaya çıkmış farklı totalitarizmlerin tarihi de bunu doğrulamıştır. Bir bireyin inandığı şeyi ifade etmesi engellenebilir, ama bunu düşünmesi engellenemez. Ya da düşüncenin kendisini ortadan kaldırmak ve devleti de bir o kadar zayıflatmak gerekir... Akıl yürütme özgürlüğü olmadan zekâ olamaz, zekâ olmadan da toplum ilerleyemez. Demek ki, totaliter bir devlet ya aptallığa ya da görüş ayrılığına, ya düşünce yoksunluğuna ya da eleştiriye boyun eğmek durumundadır. Doğu Avrupa ülkelerinin yakın dönem tarihi, bu sakıncala-

13 Montaigne, *Essais*, III, 11, s.1032 éd. Villey-Saulnier; Bayle, *De la tolérance (Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ "Contraints-les d'entrer")*, s.189, éd. Gros, Presses Pocket, 1992; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, "Hoşgörü" maddesi, s.362-363, éd. Pomeau, G.-F., 1964 (ayrıca bkz., aynı yazar, *Traité sur la tolérance*, özellikle Bölüm 21, 22 ve 25, s.132 ve devamı, éd. Pomeau, G.-F., 1989). Bu fikir elbette tamamen günceldir: Bkz. K. Popper, *Conjectures et réfutations*, s.36-37, Fransızca tercüme, Payot, 1985.

14 *Dictionnaire philosophique*, s.368. On sekizinci yüzyılda hoşgörü fikri üzerine bkz. E. Cassirer, *La philosophie des lumières*, IV, 2, s.223-247, Fransızca tercüme, (Fayard, yeni baskı, "Agora", 1986).

15 Spinoza, *Traité théologico-politique*, (özellikle Bölüm 20); Locke, *Lettre sur la tolérance* (J.-F. Spitz'in uzun ve çok zengin bir önsözüyle yakında yeniden basılacak, G.-F., 1992).

rın ortasında kuşkusuz uzun süre gemiyi idare edebilecekken, -biçimleri bakımından- öngörülemez ve engellenmesi -kısa ya da uzun vadedegüç kazalara totalitarizmin mahkûm olduğunu gösterir. Hoşgörüsüzlük aptallaştırır, tıpkı aptallığın hoşgörüsüz kılması gibi. Bu bizim demokrasilerimizin şansıdır, onların güçlerinin bir bölümünü açıklayan belki budur, birçok gücün anlaşılmasını bu sağlamıştır; ya da sonuçta totaliter devletlerin zayıflığıdır bu. Totalitarizm hakkında şu öngörülü tarifi yapmış olan Spinoza'yı bunların hiçbiri şaşırtmaz: "Bu [düşünce ifade etme] özgürlüğün[ün] bastırılabileceğini ve insanların hükümranın buyruğu dışında tek laf ileri sürmeye cesaret edemeyecekleri bir bağımlılık içinde tutulmalarının mümkün olduğunu varsayalım; yine de, insanların sahip olmak istedikleri düşüncelerden başkasına asla sahip olmayacakları görülecektir ve böylece, bu durumun zorunlu bir sonucu olarak, insanların sözleriyle gerçek bakış açıları farklı olmaya devam edecektir ve iyi niyet -devletin bu ilk gerekliliği- yozlaşacaktır; tiksinti verici dalkavukluğun ve ihanetin teşvikiyle sinsilik ve tüm toplumsal ilişkilerde yozlaşma hakim olacaktır..."[16] Kısacası, devletin hoşgörüsüzlüğü (yani bizim totalitarizm diye adlandırdığımız şey), sonuçta, toplumsal bağın ve tek tek kişilerin bilincinin zayıflamasıyla devleti de zayıflatır. Tersine, hoşgörülü bir rejimde, devletin gücü üyelerinin özgürlüğünü sağlar, tıpkı onların özgürlüğünün devletin gücünü sağlaması gibi: "Devletin güvenliği, öncelikle," herkesin eylemini hükümranın (yani, bir demokraside halkın) yasalarına tabi kılmasını, ama aynı zamanda "herkesin istediğini düşünmesine ve düşündüğünü söylemesine izin verilmesini gerektirir," sonucunu çıkarır Spinoza.[17] Bu, laiklikten başka nedir ki? Ya laiklik, kurumlaşmış hoşgörüden başka nedir ki?

Üçüncü neden, en başta andığımdır; ama bu, belki de, bizim tinsel evrenimizdeki hem en yeni hem de en az ortak kabul gören nedendir: Hakikat ile değer, iyi ile kötü arasındaki ayrılıktır (ya da karşılıklı bağımsızlık diyebiliriz) söz konusu edilen. Eğer Platon'un, Stalin'in ya da II. Jean-Paul'ün inandığı gibi, hakikat buyuruyorsa, buna boyun eğ-

16 *Traité théologico-politique*, Bölüm 20, s.332, éd. Appuhn, yeniden baskı G.-F., 1965.

17 *A.g.e.*, s.336, éd. Appuhn.

mekten başka erdem olamaz. Ve hakikat madem ki herkes için aynıdır, herkes eşit olarak aynı değerlere, aynı kurallara, aynı buyruklara boyun eğmek zorundadır: Herkes için tek bir hakikat, dolayısıyla tek bir ahlâk, tek bir politika, herkes için tek bir din! Hakikatin dışında kurtuluş yoktur ve kilisenin ya da partinin dışında hakikat yoktur... Değeri hakikat olarak gören pratik dogmatizm, böylece, vicdan rahatlığına, kendine yeterliliğe, ötekinin inkârına ya da küçümsenmesine -hoşgörüsüzlüğe- varır. Örneğin II. Jean-Paul, "*ahlâklılığın evrensel ve nesnel normu* olan 'Tanrı Yasası'nın tesis ettiği hakikat" olan "ahlâki iyilik ve kötülük hakkındaki hakikate"[18] boyun eğmeyenlerin günah içinde yaşadığını söyler ve kuşkusuz onlara acımak ve onları sevmek gerekse de, bu konularda başka türlü düşünme hakları kabul edilemez: Bu hakkı tanımak, öznelliğe, görecelliğe ya da kuşkuculuğa[19] düşmek ve böylelikle "hakikatin dışında ya da hakikate karşı özgürlük olmadığını" unutmak olurdu.[20] Hakikat bize bağlı olmadığına göre, ahlâk da bize bağlı değildir: "Ahlâki hakikat", II. Jean-Paul'ün dediği gibi,[21] herkese kendini dayatır; bu, ne kültürlere, ne tarihe, ne de insanın ya da aklın herhangi bir özerkliğine bağlı olabilir.[22] Hangi hakikat? Elbette kilisenin ve yalnızca onun aktardığı "vahyin hakikati"![23] Doğum kontrol hapı ya da prezervatif kullanan tüm Katolik çiftler boşuna uğraşıyorlar, tüm eşcinseller boşuna uğraşıyor, tüm modernist teologlar boşuna uğraşıyorlar; hiçbir şeyi değiştiremezler: "Bazı müminlerin davranışlarında kilisenin öğretilerine uymamaları ya da papazlarının Tanrı Yasası'na aykırı olduğunu ilan ettiği bir davranışı yanlış yere ahlâki olarak doğru diye kabul etmeleri, kilisenin öğrettiği ahlâki normların hakikatini çürütmek için geçerli bir argüman olamaz."[24] Bireysel

18 *Veritatis splendor (la splendur de la vérité)*, II. Jean-Paul'ün papalık genelgesi, Fransızca tercüme, Mame/Plon, 1993, s.95 (altını çizen II. Jean-Paul'dür).

19 Örneğin bkz. *a.g.e.*, s.4, 133, 156, 163, 172.

20 *A.g.e.*, s.150.

21 Örneğin s.146 ve 149. Ayrıca bkz. s.157, 170 ve 180.

22 *A.g.e.*, özellikle § 35-37 (özerkliğe karşı) ve 53 (kültürel ve tarihsel görecelliğe karşı).

23 *A.g.e.*, örneğin § 29, 37 ve 109-117.

24 *A.g.e.*, s.172.

ya da kolektif vicdan da böyle bir argüman oluşturamaz: "*Kilisenin verdiği cevapta işitilen şey, İsa'nın sesidir, iyilik ve kötülük hakkındaki hakikatın sesidir.*"[25] Hakikat herkese kendini dayatır, dolayısıyla din de (çünkü o, *hakiki* dindir), dolayısıyla ahlâk da (çünkü ahlâk "temelini hakikatten alır").[26] Bu birbiri içinden çıkan Rus bebeklerin felsefesidir: Hakikate itaat etmek gerekir, dolayısıyla Tanrı'ya, dolayısıyla kiliseye, dolayısıyla papaya itaat etmek gerekir... Ateizm ya da din değiştirmek, örneğin, ölümcül günahlardır, yani, -pişmanlık hariç- insanı "ezeli mahkûmiyet"e götüren günahlardır.[27] İşte, sizin köleniz, diğer sayısız yanılgılarından söz etmesek bile zaten iki kez lanetlenmiştir... II. Jean-Paul'ün "Hıristiyan imanın huzur verici kesinliği" diye adlandırdığı şey budur.[28] *Veritatis terror!*

Bu papalık genelgesi üzerinde daha fazla durmak istemiyorum, aslında pek de önemi yok. Engizisyona ya da ahlâki düzene herhangi bir dönüşün tüm makul olasılıklarını tarihsel koşullar (en azından Batı'da ve kısa ve orta vadede) ortadan kaldırdığından, kilisenin hoşgörüsüz bile olsa tavırlarına elbette hoşgörü gösterilmelidir. Görmüş olduğumuz gibi, yalnızca bir tavrın içerdiği tehlike (yoksa o tavrın gösterdiği hoşgörü ya da hoşgörüsüzlük değil), ona karşı hoşgörü gösterilip gösterilmeyeceğini belirlemelidir: Artık kiliseler bile tehlikeli değil, ne mutlu bir çağ, ne mutlu bir ülke! Giordano Bruno'yu yakabildikleri, Calas'a işkence yapabildikleri ya da La Barre şövalyesinin (on dokuz yaşındayken!) kafasını uçurdukları dönemler gerilerde kaldı!... Zaten bu genelgeyi, pratik dogmatizmin her zaman, yumuşatılmış biçimde de olsa, hoşgörüsüzlüğe götürdüğünü göstermek için yalnızca örnek olarak aldım. Eğer değerler doğruysa, kabul edilmişse, onları ne tartışabiliriz ne de seçebiliriz, dolayısıyla bizim değerlerimizi paylaşmayanlar haksız sayılır: Bu nedenle onlar, kimi zaman cahillere ya da aptallara gösterdiğimiz türden bir hoşgörüyü hak ederler ancak. Ama bu hâlâ hoşgörü müdür?

---

25 *A.g.e.*, s.150 (altını çizen II. Jean-Paul'dür).
26 *A.g.e.*, s.157. Ayrıca bkz. s.152-153.
27 *A.g.e.*, s.109-112.
28 *A.g.e.*, s.182.

Değer ile hakikatin iki farklı düzen olduğunu (ikincisinin bilgiden, birincisinin arzudan kaynaklandığını) kabul eden biri ise, tersine, bu ayrımda hoşgörülü olmanın fazladan bir gerekçesini bulur: Mutlak bir hakikate erişmiş olsak bile, gerçekten de, bu herkesin aynı değerlere saygı göstermesini, ya da aynı tarzda yaşamasını zorunlu kılamaz. Varolanla ilgili bilgi, olması gerekene dair hiçbir şey söylememektedir: Bilgi yargılamaz, bilgi emretmez! Hakikat, kendini herkese dayatır kuşkusuz, ama hiçbir şey dayatmaz. Tanrı var olsa bile, bunu her gün tasdik etmeye ne gerek var? Var olsun ya da olmasın, benim arzumu, irademi ya da değerlerimi bunu paylaşmayanlara hangi sıfatla dayatabilirim? Ortak yasalar mı gerekiyor? Kuşkusuz gerekir; ama yalnızca ortak olduğumuz alanlarda! Rıza göstermiş yetişkinlerin erotik tuhaflıkları beni ne ilgilendirir? Ortak yasalara gelince, bunlar elbette gereklidir (kötülüğü engellemek için, zayıfları korumak için...), onlara uyulmasını denetlemek, bize kendini dayatacak olan ve böylece bizim de başkasına meşru bir şekilde dayatabileceğimiz şu ya da bu mutlak bir hakikate değil, her zaman göreli, çatışmalı ve gelişebilir nitelikte olan politikaya ve kültüre düşer. Hakikat herkes için ortaktır, ama arzu ortak değildir, irade ortak değildir. Bu, arzularımızın ve iradelerimizin bizi asla birbirimize yaklaştırmayacağı anlamına gelmez: Böyle olsaydı çok şaşırtıcı olurdu, çünkü bedenimiz, esas olarak aynıdır, aklımız aynıdır (akıl ahlâkın tümü olmasa da, tabii ki ahlâkta önemli bir rol oynar) ve daha çok da, kültürümüz aynıdır... Arzular bu şekilde buluştuğunda, iradeler bir olduğunda, uygarlıklar yakınlaştığında, bu durum bilginin sonucu değil, tarihsel bir olgudur, arzunun bir olgusudur, uygarlığın bir olgusudur. Hıristiyanlığın bu noktada önemli bir rol oynamış olması, -herkes bunu bilmektedir- engizisyonu bağışlatmaz kuşkusuz, ama engizisyon da bunu Hıristiyanlığın bu rolünü silemez. "*Sev ve istediğin şeyi yap...*" Vahiy'in dogmatizmi olmaksızın bu sevgi ahlâkını koruyabilir miyiz? Niçin hayır? Sevmek için hakikati mutlak anlamda bilmek zorunda mıyız? Hemcinsimizi sevmek için Tanrı'ya ihtiyacımız mı var? *Veritatis amor, humanitatis amor...* Hakikatin gözkamaştırıcılığına karşı (niçin gözkamaştırıcı ol-

ması gereksin ki?), dogmaların ve kiliselerin ağırlığına karşı, hoşgörünün yumuşaklığı...

Bitirirken, bu *hoşgörü* sözcüğünün uygun sözcük olup olmadığını kendimize sorabiliriz: Bu sözcükte, rahatsız eden bir yukardan bakma hali, hattâ küçümseme var. Claudel'in şakası hatırlardadır: "Hoşgörü mü? Bunun için evler mi var!" Bu, Claudel ve hoşgörü hakkında çok şey söylemektedir. Ötekinin görüşlerine hoşgörü göstermek, zaten bu görüşleri aşağı ya da yanlış kabul etmek olmaz mı? Ancak engelleme hakkına sahip olduğumuz şeylere tam anlamıyla hoşgörü gösterebiliriz: Eğer görüşler özgürse, ki böyle olmaları gerekir, o zaman ortaya çıkmaları için hoşgörü gerekmez! Hoşgörü kavramını geçersiz kılacak gibi gözüken yeni bir paradoks kaynaklanır buradan. Eğer inanç, görüş, ifade ve ibadet özgürlükleri haksa, bunlara hoşgörü gösterilmesine gerek yoktur, yalnızca bunlara saygı gösterilmeli, korunmalı, yüceltilmelidir. Condorcet, ancak "tahakkümcü bir kültün cüretkârlığının", daha çok ortak bir özgürlüğe saygı olarak düşünülmesi gereken bir şeyi, hoşgörü, yani bazı insanların diğerlerine verdiği bir izin olarak adlandırmış olabileceğine, daha o zamanlar, işaret etmişti.[29] Condorcet'den yüz yıl sonra, bu yüzyılın başında Lalande'ın *Vocabulaire*'inde hoşgörü konusunda çok sayıda çekince belirtilir. Dini özgürlüğe saygı, "çok yanlış olarak hoşgörü diye adlandırılmaktadır," diye yazıyordu örneğin Renouvier, "çünkü bu saygı adaletin ta kendisi ve tam anlamıyla bir görevdir." Louis Prat da çekincelidir: "*Hoşgörü* değil, saygı demeli; yoksa, ahlâki saygınlık zedelenmiş olur... Hoşgörü sözcüğü çoğunlukla bizim dilimizde nezaket fikrini içerir, kimi zaman acıma, kimi zaman ilgisizlik anlamına gelir; belki de bunun nedeni, meşru bir hak olan düşünme özgürlüğüne saygının bazı kişilerce yanlış kullanılmış olmasıdır." Yine Emile Boutroux da çekincelidir: "Ben bu *hoşgörü* sözcüğünü sevmiyorum; saygı diyelim, sempati diyelim, sevgi diyelim..."[30] Tüm bu sapta-

29 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* VIII, s.129, éd. Prior, Vrin, 1970.

30 Tüm bu alıntılar çok değerli bir eser olan Lalande'ın *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*'den alınmıştır, *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1902-1923, yeniden bas-

malar doğrudur, ama sözcüğün kullanımında pek etkili olamamışlardır. Ayrıca, Fransızca'daki *saygılı* sıfatının, ötekinin özgürlüğüne ya da hattâ haysiyetine saygıyı pek çağrıştırmadığını, daha ziyade, çoğunlukla şüpheli olarak değerlendirilebilecek ve bir erdemler kitabında pek yeri olmayan bir tür saygı ya da sevgiyi çağrıştırdığını da gözlemlemekteyim... *Hoşgörülü* ise, tersine, felsefe dilinde olduğu kadar gündelik dilde de, fanatizme, sekterliğe, otoritarizme, kısacası... hoşgörüsüzlüğe karşı duran erdemi belirtmek için benimsenmiştir. Bu kullanım bana nedensiz gelmemektedir: Hoşgörüsüzlüğü aşan erdemin içinde bile, herkesin hoşgörüsüzlüğünü yansıtmaktadır. Tam anlamında, ancak engelleme, mahkûm etme, yasaklama hakkına sahip olduğumuz şeye karşı hoşgörü gösterdiğimizi söylemiştim. Ama sahip olmadığımız bu *hakka*, hemen hemen her zaman sahipmişiz gibi hissederiz. Düşündüğümüz şeyi düşünmekte haklı değil miyiz? Eğer biz haklıysak, ötekiler nasıl haksız olmaz? Ve hakikat, yanlışın varlığını ya da devamını -gerçekten de *hoşgörü* dışında- nasıl kabul edebilir? Yanıltıcı ve bencilce bir hakikat sevgisi olan dogmatizm her zaman yeniden doğar. Bu nedenle, daha aydınlık bilinçli, daha cömert, daha adil kişiler olsaydık saygı, sempati ya da sevgi diyebileceğimiz şeye, *hoşgörü* demekteyiz... Demek ki, sevgi eksik olduğu için, sempati eksik olduğu için, saygı eksik olduğu için, uygun sözcük *hoşgörü*'dür. Bu *hoşgörü* sözcüğü, mevcut halimizden -bir kez için bile!- ilerde olmadığı ya da çok ilerde olmadığı için bizi rahatsız etmektedir. "Minör erdem," diyordu Jankélévitch.[31] Tıpkı bizim gibi. "Hoşgörü göstermek elbette bir ideal değildir," diye belirtmişti Abauzit, "azami bir durum değil, asgaridir."[32] Hoşgörünün hiç olmamasından ya da tersindense bu elbette daha iyidir! Saygı ya da sevgi daha iyidir elbette. Yine de *hoşgörü* sözcüğünün kabul görmesi, kişilerin düşmanları söz konusu olduğunda -ya da önce onlar karşısında- sevgi ya da saygı göstermede kendilerini pek de yeterli hissetmemelerin-

ki PUF, 1968, s.1133-1136 ("Hoşgörü" maddesi). Jankélevitch'in daha önce alıntılanan bölümünde aynı tipte çekinceler buluyoruz.

31 *A.g.e.*, s.86 ve 94.

32 F. Abauzit, Fransız Felsefe Cemiyeti'nin tartışmasında, Lalande'ın *Vocabulaire*'i, s.1134. Aynı fikir Jankélévitch'te de vardır, *a.g.e.*, s.87.

dendir... "Hoşgörünün sevgi dolu olacağı güzel günü beklerken," diye sonuca bağlamaktadır Jankélévitch, "bu basit, incelikten uzak hoşgörünün elden gelen en iyi şey olduğunu söyleyeceğiz! Hoşgörü -bu sözcük pek de coşku vermez!- demek ki geçici bir çözümdür; daha iyisini beklerken, yani insanların birbirlerini sevmesini ya da yalnızca birbirlerini tanımasını ve anlamasını beklerken, insanların birbirlerine katlanarak ilk adımı atmış olmalarından mutluluk duyalım. Demek ki hoşgörü geçici bir andır."[33] Bu geçiciliğin sürüyor olduğu yeterince açıktır: Sürmüyor olsa, hoşgörünün yerini sevgiden ziyade barbarlığın almasından çekinmek gerekirdi! Küçük bir erdem olan hoşgörü, kişilerarası yaşamda nezaketin oynadığı rolü belki de kolektif yaşam içinde oynamaktadır:[34] Bu yalnızca bir başlangıçtır, ama yine de bir başlangıçtır.

Kimi zaman ne saygı duymak ne de sevmek istediğimiz şeye de hoşgörü göstermek gerektiğini hesaba katmıyoruz. Saygısızlık her zaman bir kusur değildir, tam tersine, hattâ bazı kinler erdem olmaya çok yakındır. Gördüğümüz gibi, mücadele edilmesi gereken hoşgörülemezlikler vardır. Ama küçümsenen ve tiksinilen hoşgörülebilirlikler de vardır. Hoşgörü tüm bunları söylemektedir ya da en azından bunların söylenmesine izin vermektedir. Bu küçük erdem bize uygundur: Bizim erişebileceğimiz mesafededir, ki bu pek sık olan bir durum değildir ve bize öyle geliyor ki bazı düşmanlarımız daha fazlasını hak etmemektedir...

Nasıl ki sadelik bilgelerin erdemi ve ermişlerin bilgeliği ise, hoşgörü de ne bilge ne de ermiş olanların -biz hepimizin- erdemi ve bilgeliğidir.

Küçük erdem, ama gerekli. Küçük bilgelik, ama erişilebilir.

---

33 *A.g.e.*, s.101-102.

34 Krş. *supra*, Bölüm 1, s.15 ve devamı. Nezaket konusunda kullandığım "küçük erdem" deyimi hoşgörü konusunda Jankélévitch tarafından kullanılmaktadır (*a.g.e.*, s.86).

14

Saflık

Saflığın hem apaçık hem de bir sır olduğu; genç kızlar; her türlü varoluşun bozuk olduğu; saf olan ve kutsal olan; arınmanın iyi kullanımı; saflık, cinsellik, sevgi; "saf sevgi" (Fénelon); saflık ve çıkar gözetmeme; Simone Weil'e göre "iffetli sevgi": Bu geleceğe yönelik olmayan bir sevgidir; saflık ve yas çalışması; saflık ve ihlal: Eros, Philia ve Agapé; açgözlülükten yoksun sevgi; yüce mutluluk/ahiret mutluluğu ve "duyusal iştahlar" (Spinoza).

Saflığa erdem diyebilirsek, tüm erdemler içerisinde belki de kavranması, anlaşılması en güç olanı olduğunu da söyleyebiliriz. Ama yine de hayatımızda onunla karşılaşmış olmalıyız: Yoksa alçaklık hakkında da hiçbir şey bilemezdik. Ama bu öncelikle yabancı ve şüpheli bir deneyimdir. Genç kızların ya da bazı genç kızların saflığı beni her zaman fazlasıyla etkilemiştir. Bunun sahici mi yapmacık mı olduğunu nasıl anlarız? Ya da bu belki de benimkinden farklı bir bozulmuşluk halidir ve yalnızca farklılığıyla bambaşka görünmektedir. Bu, tıpkı her ikisi de renk olmaya devam eden ama kontrast oranlarıyla birbirlerini belirginleştiren renklerin farklılığı gibi... Hayatta en çok saflığı sevmiş, hayatta en çok saflıktan uzak olanı arzulamış olan ben, mümkün mü ki saflığın ya da ahlâksızlığın ne olduğunu bilmeyeyim? Niçin olmasın? Belki de Aziz Augustinus'a göre zaman için söz konusu olan durum saflık için de söz konusudur: Ne olduğunu kimse bana sormadığında, bilirim; ama sorulduğunda ve açıklamam istendiğinde hiçbir şey bilemiyorum.[1] Saflık hem apaçık bir şey, hem de bir sırdır.

---

1 Krş. *Confessions*, XI, 14.

Genç kızlardan söz ediyordum. Gerçek şu ki, en azından günümüzde, saflık öncelikle cinsel düzlemde kendini gösteriyor. Farklılık yoluyla mı? Göreceğiz. Benim düşündüğüm genç kızlar, ki bunların çoğu benim yeniyetmeliğimi aydınlatmıştı, elbette ötekilerden daha az seksi değillerdi, daha az arzu uyandırdıkları da söylenemez (kimi zaman daha bile çekiciydiler), kendileri de daha az arzuluyor değillerdi elbette. Ama onlarda öyle bir erdem vardı ya da var gibi gözüküyordu ki, tıpkı ışık içindeki ışık gibi, sanki ne aşk ne de kan onları lekeleyemezmiş gibi, bu cinsel ve fani bedeni aydınlığın içinde yaşatıyorlardı. Zaten nasıl lekeleyebilirdi ki aşk ve kan? Canlının ve de yaşamın saflığıdır bu. Bir kahkaha gibi damarlardan akıyordu.

Başkalarının ve belki de herkesin hissetmiş olabileceği gibi diğer genç kızların ise, tersine, uyandırdıkları bir tür bozulmuşluk izlenimiyle beni cezbettiklerini tahmin edebilirsiniz. Onlar sanki gündüzde değil gecede yaşıyor gibiydiler: Işığı kesiyorlardı, bazı erkeklerin yaptığı da buydu, daha doğrusu ışığı yansıtıyorlardı (erkekler ise bunu yapmayı pek bilmez) ve yine de kendi içlerinde ve sizde açık seçik görüyorlardı. Erkeklerin arzusuyla aynı düzeyde yaşıyor gibiydiler. Bu şiddet, bu açık saçıklık, müstehcenin ya da karanlığın bu büyüleyişi, neşeli bir sapkınlık için tam da gereken şeyle birlikte, erkekleri çeken ya da sakinleştiren şey işte bu bir parçacık bayağılıktı.

Zaman geçtikçe bu kızların hepsi de yaşlanacak ve birbirlerinden daha az ayırt edileceklerdir. Ya da yalnızca aşka olan yetenekleriyle birbirlerinden farklılaşacaklardır: Aşkın saflıkla işi yoktur, daha doğrusu geçerli olan tek saflık aşktır. Kadınlar bunu genç kızlardan daha iyi bilir, bu nedenle bizi daha çok korkuturlar.

Ama biz saflığa geri dönelim. Saflık sözcüğü, Fransızca'da olduğu gibi Latince'de de, öncelikle maddi bir anlam taşır: Saf olan şey, temiz olandır, lekesiz, kirsiz olandır. Saf su, karışımsız sudur, yalnızca su olan sudur. Aslında bunun ölü su anlamına geldiği anlaşılacaktır. Bu durum, yaşam hakkında ve belli bir saflık özlemi hakkında yeterince çok şey söylemektedir. Yaşayan her şey kirlenir, temizleyen her şey öldürür. Örneğin, havuzlarımıza klor koymaktayız. Saflık imkânsızdır:

Farklı bozulmuşluk türleri arasında tercih yaparız yalnızca, hijyen denen şey de budur. O halde, saflığı nasıl bir ahlâk haline getirebiliriz? Sırbistan'da etnik arındırma/saflaştırmadan söz ediliyor: Bu dehşet bile saflık talep edenleri mahkûm etmeye yeter. Ne saf halk vardır, ne de saf olmayan. Her halk bir karışımdır, her organizma, her yaşam bir karışımdır. Saflık -en azından bu saflık- ölümün ya da hiçliğin tarafındadır. Su, mikropsuzsa, klorsuzsa, kireçsizse, mineral tuzlar yoksa, sudan başka bir şey yoksa saftır. Dolayısıyla bu asla var olmayan bir sudur, ya da yalnızca laboratuvarlarımızda var olan bir sudur. Ölü su, bayatlamış (kokusuz, tatsız!) su ve eğer yalnızca o içilirse öldürücü olan su. O da sadece kendi düzeyinde saf. Hidrojen atomları da, kendilerine dayatılan bu karışıma, oksijenin bu bozulmuşluğuna karşı çıkabilirler... Ya çekirdek, onların her birinde bulunan çekirdek, elektronun bozulmuşluğuna niçin karşı çıkmasın? Yalnızca hiçlik saf olabilir, oysa hiçlik hiçtir: Varlık, boşluğun sonsuzluğu içinde bir lekedir ve her türlü varoluş bozulmuştur.

Evet. Ne var ki, tüm dinler, ya da hemen hemen hepsi, yasanın buyurduğu ve izin verdiği şey -ki bu saftır- ile yasakladığı ya da cezalandırdığı şey -ki bu bozulmuştur- arasındaki bu ayrımı yapmışlardır. Kutsal olan, öncelikle saygısızlık edilebilecek, kirletilebilecek olan şeydir ve belki de yalnızca budur. Saflık ise, tersine, kutsal şeylere onları lekelemeden ve içinde kendini yitirmeden yaklaşmayı sağlayan haldir. Tüm bu yasaklar, tüm bu tabular, tüm bu arındırma ibadetleri buradan kaynaklanır... Bu yüzeydir ve bir başlangıçtır. Tüm bunu hijyene, basirete, korunmaya indirgemek için bakış açısının pek dar olması gerekir. Örneğin Yahudilikte besin yasaklarının da bu rolü olabilir; olsun. Ama yalnızca bu olsaydı, Yahudi halkı karşısındaki borcumuz bugünkü gibi -çok büyük, önemli ve asla silinemez- olmazdı ve Nietzsche'nin istediği gibi, perhiz ahlâkın yerini daha fazla tutardı. Kim buna inanabilir? Tektanrıcılıktan bize kalan tek şey bu mudur? Tek kaygımız, tek isteğimiz bu mudur? Kendi küçük sağlığımızın korunması mıdır? Bizim olan o küçük temizliğimizin? Küçük bütünlüğümüzün? Güzel iş! Güzel ideal! Gerçek ustalar, elbette, her zaman tersini söylediler. İşin özü

törenlerde değil, törenlerin ileri sürdükleri ya da yarattıkları şeylerdedir. Kaşer yenebilir ya da yenmeyebilir. Sağlıklı olan kişi, ermiş değildir. Temiz, saf demek değildir. Ritüeli hijyenikle sınırlamanın çok ötesinde, daha ziyade, her ikisinde de, onları aşan ve özünde doğrulayan şeyleri ayırt etmek önemlidir. Aslında, yaşayan tüm dinlerde meydana gelen budur. Bu dışsal buyruklara, özellikle -hattâ yalnızca- sembolik ya da ahlâki bir anlam vermek kolay öğrenilir bir şeydir. İbadet kurallarının hijyenik olmaktan çok pedagojik bir anlamı vardır ve bu pedagoji sağlıkla ilgili olmaktan çok tinsel bir pedagojidir: İbadet saflığı denen şey, ahlâki saflığa doğru, hattâ bir başka saflığa doğru, yanında ahlâkın bile gereksiz ya da kirli kalacağı çok içsel bir saflığa doğru atılan ilk adımdır. Ahlâk yalnızca suçlular için geçerlidir; saflık, saflarda, ahlâkın yerini tutan ya da ahlâktan muaf tutan şeydir.

Dolayısıyla ahlâkın daha gerekli olduğu söylenebilir, ben de tamamen hemfikirim; hattâ bu saflığın bir mit olduğu da söylenebilir ve elbette tersini kanıtlayabilecek değilim. Yine de Pascal ve benzerlerine, bizi cennetten düşüşe ve günâha mahkûm etmek isteyenlere imtiyaz tanımayalım. Saflık, meleklik değildir. Beden saflığı diye bir şey vardır, beden masumiyeti vardır, hattâ zevkte bile: *pura voluptas,* diyordu Lucretius,[2] saf haz, bunun yanında ahlâk müstehcen kalır. Günah çıkaran papazlar bunu nasıl beceriyorlar bilemiyorum. Kuşkusuz, onlar sorgulamaktan, yargılamaktan, mahkûm etmekten vazgeçmişlerdir. Bozulmuşluğun hemen hemen her zaman kendi yanlarında olduğunu ve âşıkların onların ahlâkıyla alıp verecekleri olmadığını iyi bilirler.

Yine de bu kadar hızlı gitmeyelim, bu kadar uzağa da gitmeyelim. Tecavüze uğrayan tüm kadınlar, anlatmaya cesaret edebildiklerinde, kendilerini pisletilmiş, kirletilmiş, aşağılanmış hissettiklerinden söz ederler. Ve kaç eş, hakikati söyleseydi, kocasının zamansız ya da kaba ahlâksızlığına istemeye istemeye boyun eğdiğini itiraf etmezdi? İstemeye istemeye: Bu her şeyi ifade ediyor. Yalnızca kalp saftır, ya da saf olabilir; yalnızca o arındırır. Hiçbir şey kendi başına ne saftır ne de bozul-

2 *De rerum natura,* IV, dize 1075 ve 1081.

muş. Balgamı ya da öpücüğü oluşturan aynı tükürüktür; tecavüze ya da aşka aynı arzu yol açar. Bozulmuş olan şey, cinsellik değildir: Güçtür, zorlamadır (Simone Weil: "Aşk, ne güç kullanır ne de güce maruz kalır; aşkın biricik saflığı buradadır."),[3] aşağılayan ya da küçük düşüren, hakaret eden, alçaltan, saygısızlık eden, tatlılıktan uzak, önem vermeyen şeydir. Tersine, saflık, herhangi bir arzu yokluğu ya da cehaleti değildir (bu bir erdem değil, hastalık olurdu): Saflık, hatasız ve şiddetsiz arzudadır, kabul gören arzuda, paylaşılan arzuda, yükselten ve yücelten arzudadır! Arzunun, ihlalde, tecavüzde, suçluluk içinde de coştuğunu, hattâ kimi zaman daha fazla coştuğunu biliyorum. İşte: Saflık, bu coşkunun tersidir. Arzunun yumuşaklığıdır saflık, arzunun barışıdır, arzunun masumiyetidir. Seviştikten sonra ne kadar iffetli olduğumuza bakın. Kimi zaman, haz alırken nasıl saf olduğumuza bakın. Kimse mutlak anlamda masum ya da suçlu değildir: Nietzsche'nin dediği gibi, "bedeni hor görenler"i haksız çıkaran budur;[4] bedenin çok gayretkeş ya da çok tatmin bulmuş tapınıcılarını da haksız çıkaran budur. Saflık bir öz değildir. Saflık, sahip olunacak ya da olunmayacak bir sıfat değildir. Saflık, mutlak değildir, saflık saf değildir: Saflık, gerçekten de orada olmadığı yerde kötülüğü, bir tür, görmeme biçimidir. Bozulmuş olan kişi, her yerde kötülük görür ve bundan yararlanır. Saf kişi, hiçbir yerde kötülük görmez, daha doğrusu, kötülüğü bulunduğu yerde, acısını çektiği yerde görür: Bencillikte, acımasızlıkta, kötülükte... Kötü yürekle ya da kötü yüreklilikle yapılan her şey bozulmuştur. Bu nedenle bizler hemen hemen her zaman bozulmuşuzdur, ahlâksızızdır ve bu nedenle saflık bir erdemdir: 'Ben', ancak kendinden arındığı ölçüde saf olabilir. Ego, değdiği her şeyi kirletir: "Bir şey üzerinde güç sahibi olmak, onu kirletmektir, sahip olmak kirletmektir," der Simone Weil.[5] Tersine, "saflıkla sevmek, mesafeye razı olmaktır,"[6] başka deyişle, sahip olmamaya, iktidar ve kontrol yokluğuna, neşeli ve çıkarsız

3 *La pesanteur et la grâce*, s.69, éd. 10/18 (yeniden baskı 1979).
4 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I.
5 *La pesanteur et la grâce*, s.71.
6 *A.g.e.*

kabule razı olmaktır. "Kendi zayıflığını, karşındakinin kendi gücünü göstermek için bundan yararlanması söz konusu olmadan gösterebileceğin gün sevilmiş olacaksın," diyordu kendi kendine Pavese *Günlük*'ünde. Bu, saf olarak sevilmeyi istemekti, başka deyişle sevilmekti.

Yalnızca alan sevgi vardır ve bu bozulmuşluktur. Veren ya da temaşa eden sevgi de vardır ve bu saflıktır.

Sevmek, gerçekten sevmek, saf olarak sevmek, almak değildir: Sevmek, bakmaktır, kabul etmektir, vermek ve yitirmektir, sahip olunamayan şey için sevinç duymaktır, bizde olmayan (ya da sahip olmak istediğimizde eksilecek) şey için, bizi son derece yoksul yapan şey için sevinç duymaktır ve tek iyilik budur, tek zenginlik budur. O, çocuğunun başucundaki annenin mutlak yoksulluğu: O, hiçbir şeye sahip değildir, çünkü o çocuk her şeydir ve anne ona sahip değildir. "Hazinem" diye mırıldanır... Ve kendini sonsuza dek yoksun hisseder. Aşığın yoksulluğu, ermişin yoksulluğu: Onlar tüm varlıklarını sahip olamayacakları şeye, tüketemeyecekleri şeye yatırmışlardır, olmayan bir Tanrı için kendilerini krallık ve çöl yapmışlardır. Hiç karşılıksız severler -böyle denir- ve bu sevginin ta kendisidir ya da saf olabilecek tek şey budur. Bir kazanç, bir kâr, bir avantaj ümidiyle kim sever? Bencillik hâlâ sevginin bir parçasıdır kuşkusuz, ama bu bozulmuş bir sevgidir ve "tüm kötülüklerin kaynağı"dır diyordu Kant:[7] Kimse kötülük olsun diye kötülük yapmaz, kendi zevki için yapar, ki bu bir iyiliktir. Yine Kant'ın dediği gibi, "saiklerdeki saflığı" bozan şey, beden değildir, (kötülük olsun diye kötülük yapan) herhangi bir kötü niyet de değildir, "sevgili ben"dir, sürekli olarak karşımıza bu çıkar...[8] Elbette, kendini sevme hakkı diye bir şey vardır: Hemcinsimizi *kendimiz gibi* nasıl sevebiliriz başka türlü (tabii eğer sevebilirsek)? 'Ben', nefret edilesi bir şey değildir ya da ancak bencillik nedeniyle böyle olabilir. Kötülük, kendini sevmede değildir: *Yalnızca* kendini sevmededir, ötekinin ıstırabına, arzusuna, özgürlüğüne karşı ilgisiz kalma-

---

7 *La religion dans les limites de la simple raison*, Birinci Bölüm, Genel Saptamalar, s.68, tercüme Gibelin, Vrin, 1972.

8 Bkz. *A.g.e.*, aynı Genel Saptama (özellikle s.56-57 ve 68-69, tercüme Gibelin), ayrıca *Fondements de la métaphysique des mœurs*, passim.

dadır, kendine iyilik yapmak için ötekine kötülük yapmaya hazır olmaktadır, kendi hazzı için onu aşağılamakta, onu sevmek yerine ondan yararlanmayı istemekte, ya da, ancak kendi hazzından haz almakta ve yine ancak kendini sevmektedir...[9] İlk, belki de tek bozulmuşluk budur. Sevgi fazlalığı değil, sevgi eksikliği. Bu bozulmuşluğun ayrıcalıklı yerinin cinsellik olarak kabul edilmesi tesadüf değildir. Bu kabul yalnızca aşırı ya da yapmacık utangaçlıktan da kaynaklanmaz. Skolastiklerin tensel aşk (ötekini kendi iyiliği için sevmek) diye adlandırdığı, iyi niyetli ya da dostça sevginin (ötekini onun iyiliği için sevmek) karşısına koyduğu şey burada efendi olarak hüküm sürer. Ötekini bir nesne olarak sevmek, dolayısıyla, bir eti ya da bir şarabı sever gibi ona sahip olmak, onu kullanmak, ondan yararlanmayı istemek, başka deyişle yalnızca kendi için sevmek: Bu Eros'tur, alan ya da yiyip yutan sevgi ve Eros bencil bir Tanrı'dır. Ya da ötekini gerçekten sevmek, bir özne gibi, bir şahıs gibi sevmek, ona saygı duymak, onu korumak, ona duyulan arzu karşısında bile onu korumak: Bu, Philia ya da Agapè'dir,[10] veren ve koruyan sevgi, dostluktaki sevgisi, iyilikseverlikteki sevgisi, yardımseverlikteki; hattâ buna saf sevgi bile diyebilirsiniz. Saf sevgi tek saflık ve tek Tanrı.

Saf sevgi nedir? Fénélon bunu çok açıkça ifade etmiştir: Çıkarsız sevgidir bu, dostlara karşı duyulan ya da duyulması gereken sevgi gibi (Fénélon birçok dostluğun "ustalıkla kılık değiştirmiş bir özsaygı" olduğunu, ama yine de "bu saf dostluk fikri"ne sahip olduğumuzu ve yalnızca onun bizi tatmin edebileceğini gayet iyi görmektedir: Çıkar

9 Krş. Spinoza, *Ethique*, III, duygulanımların 6. tanımı: "Sevgi, bir dış nedenin fikriyle birlikte bulunan bir sevinçtir." Ötekine yalnızca sahip olduğunda haz duyan kişi onu sevmiyor demektir: O, yalnızca ötekine *sahip olmayı* sever (ötekinin var olduğu fikrinden değil, o kendine ait olduğu için haz duyar!), yalnızca kendi hazzını sever, dolayısıyla yalnızca kendini sever. Buradan elbette mevcut cinselliği mahkûm edecek hiçbir sonuç çıkmaz: Bu konuda Alexandre Matheron'un güzel açıklamasına bkz.: "Spinoza ve Cinsellik", *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, s.201-230.

10 *Érôs, philia* ve *agapè* hakkında bu kitabın 18. bölümüne bkz. Bu üç sözcüğün Yunanca'da *sevgi* anlamına geldiğini, ama üç farklı anlam taşıdığını hatırlayalım: *Érôs* yoksunluk ya da sevgi tutkusudur, *philia* dostluktur, nihayet *agapè* ise yakınını çıkarsızca sevmektir (Latince'ye *caritas* olarak tercüme edilecektir, Fransızca'sı *evrensel insan sevgisi*'dir). Kullanıma uygun olarak, Fransızca sözcük söz konusu olduğunda aksansız *o* ile *eros* olarak yazdım (bizim sözlüklerde de böyle yer alır), Yunanca sözcüğün transkripsiyonu söz konusu olduğunda ise aksanlı yazdım (*érôs*).

yüzünden sevilmeyi ya da sevmeyi kim kabul edebilir?), yine onun dediği gibi "ümitsiz sevgi", kendinden kurtulmuş sevgi ("tamamen onun olmak amacıyla, kendini unutacak ve kendini bir hiç olarak görecek kadar duyulan sevgi"),[11] kısacası Aziz Bernard'ın deyişiyle, "lekesiz ve kişisel arayışın karışmadığı sevgi":[12] Bu, sevginin ta kendisidir ve saf yüreklerin saflığıdır.

Saflığın yalnızca cinsel düzeyde dile getirilmediğini hatırlamanın zamanı geldi. Bir sanatçı, bir militan, bir bilgin de, her biri kendi alanında saf olabilir. Oysa, bu üç alanda da -aralarındaki farklılık ne olursa olsun- saf kişi, çıkarsızlığını kanıtlamış olandır, kendini tümüyle bir davaya adayandır, bu davada ne para ne de şeref arayandır, Fénélon'un dediği gibi, "kendini unutan ve kendini hiç olarak gören"dir ve bu, saflığın, her durumda, çıkarın, bencilliğin, açgözlülüğün, her türlü 'ben' iğrençliğinin tersi olduğunu doğrular. Bu arada, paranın saf olarak sevilemeyeceği fark edilecektir; bu durum, para hakkında ve saflık hakkında yeterince çok şey söylemektedir. Sahip olunabilen şeylerin hiçbiri saf değildir. Saflık yoksulluktur, mülksüzlüktür, feragattir. 'Ben'in durduğu yerde, ilerlemediği yerde, kendini yitirdiği yerde başlar. Bir formülle ifade edelim: Saf sevgi, özsaygının tersidir. Lucretius'un belirttiği ve bizim de deneyimlemiş olduğumuz gibi cinsellikte "saf haz" varsa eğer, bu, cinselliğin, kimi zaman, narsisizmin, bencilliğin, sahiplenmenin hapishanesinden kurtulmuş olması ve bizi de kurtarmasıdır: Haz da, ancak çıkarsızsa, ego'dan kurtulmuşsa saftır ve bu nedenle tutku asla saf değildir, diye açıklar Lucretius[13] ve bu nedenle "gezgin serseri Venüs"[14] (cinsel özgürlük) ya da "evlilik Venüsü"[15]

---

11 Tüm bu alıntılar *Lettres et opuscules spirituels*, XXIII, "Saf Sevgi Üzerine", s.656-671, Pléiade cildi (Fénélon, *Œuvres*, c.1, Paris, Gallimard, 1983).

12 *De diligendo Deo*, Bölüm XIV, § 28, aktaran V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, Bölüm VI, s.230, éd. Champs-Flammarion (1986).

13 *De rerum natura*, IV, 1058 sq. Epikurosçulara göre zevk eğer ıstırapla, engellenmeyle ya da sıkıntıyla karışmamışsa saftır, tutku ise bunu yasaklar.

14 *A.g.e.*, 1071 *(volgivaga Venere)*.

15 Montaigne'in dediği gibi (*Essais*, III, 5, s.849, éd. Villey), ama bu Lucretius'un reddetmeyeceği bir deyimdir: Örneğin bkz. *De rerum natura*, IV, 1278 sq. Yine Montaigne'de (III, 9, 975) "evlilik dostluğu" deyimi bulunur. Epikurosçuların pek hoşuna giderdi.

(çift), çoğu zaman, bizim çılgınca, tekelci ve yiyip bitiren tutkularımızdan daha saftır... Kıskançlık, sevgiye nefretin yahut bencilliğin karıştığını yeterince göstermektedir.[16] Hiçbir bilgenin (kendisi de buna kapılsa bile!) bu konuda asla yanılmadığı anlaşılmaktadır: Sevginin bütünü bu değildir ve herkesin hissedebileceği gibi çoğu zaman en şiddetli biçimi bu olsa bile, en safı ya da en yükseği değildir. Platon'un *Phaidros*'ta, aşkı din yoluyla kurtarmadan önce çizdiği portreye bakın.[17] Eros, Pieyre de Mandiargues'in dediği gibi kara bir Tanrı'dır, Eros kıskanç bir Tanrı'dır, sahiplenici, bencil, kösnül bir Tanrı'dır: Eros, bozulmuş bir Tanrı'dır.

Dostları ya da çocukları saflıkla sevmek daha kolaydır: Çünkü daha az şey bekleriz, çünkü onlardan bir şey beklemeyecek, bir şey ummayacak kadar, ya da her koşulda sevgiyi beklenen ya da umut edilen şeye tabi kılmayacak kadar çok severiz onları. Simone Weil'in iffetli sevgi diye adlandırdığı budur: "Her türlü haz alma arzusu gelecekte, yanılgıda yerini bulur. Bir varlığın yalnızca var olmasının arzulandığı yerde, o varlık vardır: O halde daha fazla ne arzulanır? Sevilen varlık o zaman çıplak ve gerçektir, hayali bir geleceğin peçesi altında değildir... Örneğin, arzunun geleceğe yönelik olup olmamasına bağlı olarak sevgi ya iffetlidir ya da değildir."[18] Hoşa gitmeye çalışmayan Simone Weil, bazı ahmakları şoke edecek ama düşündürücü olan şu sözleri ekler: "Bu anlamda ve gelecek modeline göre tasarlanmış bir sözde-ölümsüzlüğe yönelik olmaması koşuluyla, ölmüşlere adanmış sevgi tamamen saftır. Çünkü bu yeni hiçbir şey veremeyecek olan sonlu bir yaşam arzusudur. Ölümün var olması arzulandı, o da var oldu."[19] Bu, yasın eksiksiz başarılmış halidir, tatlı anılardan ve anının sevincinden başka bir şey yoktur, yaşanmış olanın ezeli hakikatinden başka bir şey yoktur, sevgiden ve minnetten başka bir şey yoktur. Ama şimdiki zaman da ezelidir; bu anlamda, diye ekleyebiliriz, -gelecek modeline yö-

16 Bkz. Spinoza, *Ethique*, III, önerme 35, kanıt ve şerh.

17 *Phaidros*, Sokrates'in birinci söylevi, 237 *a* – 241 *d*.

18 *La pesanteur et la grâce*, s.71.

19 *A.g.e.*, s.71-72.

nelik olarak tasarlanmış bir sözde-tüketime yönelik olmaması koşuluyla- bedenlere, canlı bedenlere adanan sevgi de kimi zaman tamamen saf olabilir: Eksiksiz burada olan bir yaşama duyulan arzudur bu. O bedenin var olması arzulanır ve o da vardır. Daha fazla ne istemeli? Çoğu zaman bu kadar basit olmadığını biliyorum: Yokluk işin içine karışır, şiddet, açgözlülük karışır (kimbilir kaç kişi, aslında yalnızca orgazmı arzularken bir kadını arzuladığını sanmaktadır), arzunun tüm karanlığı, ihlalin, küfrün (kutsalın, kutsallığına saldırılabilecek olan şey olduğunu söylemiştim: İnsan bedeni kutsaldır!) tüm bu bulanık ve bulandırıcı oyunu, kendi içimizdeki ve ötekinin içindeki hayvanın bizi büyüleyişi -tamamen insani olan bu büyülenme!- işin içine karışır, yaşam ile ölüm arasındaki, haz ile acı arasındaki, yücelik ile alçaklık arasındaki bu oyun işin içine karışır, kısacası, karşı karşıya gelen ya da birbirini arayan iki bedende, sevgi dolu olmaktan ziyade (Agapè'vari olmaktan ziyade!) tamamen erotik olan her şey devrededir... Ama bu, ancak başka bir şeye gönderme yapıldığında bozulmuş olur ya da öyle gözükür: Hayvansılık yalnızca insanları akla getirir, sapkınlık ancak ihlal ettiği yasa nedeniyle caziptir, alçaklık ancak hiçe saydığı yücelik nedeniyle caziptir... Philia ya da Agapè olmasaydı Eros imkânsız olurdu, ya da erotik bir şey asla olmazdı (tamamen hayvanca itki olurdu yalnızca: Ne sıkıcı!) ve Freud'le birlikte tersinin de doğru olduğuna seve seve inanıyorum. Arzu olmasaydı aşk hakkında ne bilebilirdik? Ya aşk olmadan arzu olabilir miydi? Eros olmasa Philia olmaz, Agapè olmaz. Ama Philia ya da Agapè olmadan da Eros'un hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla, onları birlikte barındırmaya ya da onları ayıran uçurumda oturmaya alışmak gerekir. Bu insan bedeninde oturmak demektir, insan ne melektir ne hayvan, bu ikisi arasındaki imkânsız ve gerekli buluşmadır o. "İnsanın kendini Tanrı sanmasının önündeki güçlüklerden biri, belden aşağısının varlığıdır," diyordu Nietzsche. Olsun: Yalnızca bu nedenle insandır insan ve de öyle kalacaktır. Cinsellik de derinleştirmekten bıkmadığımız bir alçakgönüllülük dersidir. Cinselliğin yanında felsefe ne kadar geveze ve kasıntı kalır! Din ne kadar ahmakça kalır! Beden bize kitaplardan fazlasını öğretir ve kitaplar ancak

beden hakkında yalan söylememek koşuluyla değerlidir. Saflık, aşırı ya da yapmacık utangaçlık demek değildir. "Aşırı saflık," der Simone Weil, "hem saf olanı hem de olmayanı dikkatle seyredebilir, üzerinde düşünebilir; saf olmayan ise hiçbirini yapamaz: Saf olan onu ürkütür, saf olmayan ise yutar, emer."[20] Saf, hiçbir şeyden korkmaz: Bilir ki, "hiçbir şey kendinde bozulmuş değildir"[21] ya da (ama bu da aynı anlama gelir) "saflar için her şey saftır."[22] Bu nedenle, yine Simone Weil'in dediği gibi, "saflık, kirliliği seyredebilme gücüdür."[23] Bakışın saflığı içinde erimektir bu (çünkü hiçbir şey kendinde bozulmuş değildir): Aşıklar gün ışığında sevişirler, müstehcenlik bile bir güneştir.

Özetleyelim. Saf olmak, karışımsız olmaktır ve bu nedenle saflık diye bir şey yoktur ya da insani değildir. Ama içimizdeki bozulmuşluk da mutlak değildir, ne eşittir, ne de kesin: Kendinin bozulmuş olduğunu bilmek en azından saflık hakkında belli bir fikir ya da belli bir ideal ileri sürmektir, ki kimi zaman sanat bize bundan söz eder (Dino Lipatti'ye, Mozart ya da Bach'a, Vermeer'e, Eluard'a bakın...) ve yaşamımız da kimi zaman saflığa yaklaşır (çocuklarınıza, dostlarınıza, ölülerinize duyduğunuz sevgiye bakın...). Bu saflık ezeli bir öz değildir; bir arındırma çalışmasının -Freud olsa yüceltim derdi- sonucudur, bu sayede sevgi, kendinden kurtularak ortaya çıkar: Beden potadır, arzu alevdir (alev, "saf altın olmayan her şeyi yok eder," diyordu Fénélon)[24] ve geri kalan şey -eğer bir şey kalırsa-, kimi zaman, her türlü ümitten kurtulmuş olarak, "saf ve tamamen çıkarsız bir sevgi edimidir."[25] Saflık bir şey değildir, gerçeğin bir özelliği de değildir: Sevginin bir tür tarzıdır ya da hiçbir şeydir.

Bir erdem mi? Kuşkusuz; ya da sevginin bir erdem olmasını ve tüm erdemlerin yerini tutmasını sağlayan şeydir. Dolayısıyla saflığı, cinsel isteklerine hakim olmayla, aşırı utangaçlıkla ya da iffetlilikle ka-

20 Simone Weil, *a.g.e.*, s.124.
21 Saint Paul, *Epître aux Romains*, XIV, 14.
22 Saint Paul, *Epître à Tite*, 15.
23 *A.g.e.*, s.124.
24 Fénélon, *a.g.e.*, s.672.
25 *A.g.e.*, s.662.

rıştırmamak gerekir. Sevginin "çıkarlarla karışmış"[26] olmaktan kurtulduğu her anda saflık görülür, daha doğrusu (saflık asla mutlak olmadığından) sevgi çıkarsızlığını kanıtladığı ölçüde saflık vardır: Hakikat, adalet ya da güzellik saf bir şekilde sevilebilir ve de -niçin olmasın!- orada duran, kendini veren ve varlığı (sahip olmaktan daha fazla!) beni dolduran bu adamı ya da kadını saf olarak sevebilirim. Saflık, açgözlülükten yoksun sevgidir.[27] Örneğin, bir manzaranın güzelliğini, bir çocuğun kırılganlığını, bir dostun yalnızlığını, hattâ kimi zaman da bedenimizin tüm varlığıyla eline geçirmek için can attığı kişiyi bile böyle severiz. Mutlak saflık yoktur, ama eksiksiz ya da kesin bozulmuşluk da yoktur. Sevginin, hazzın ya da sevincin bizi az da olsa kendimizden, tamahkârlığımızdan, bencilliğimizden kurtardığı vakidir, hattâ sevginin sevgiyi arındırdığı da olur (kimi zaman bunu deneyimlediğimizi ya da hissettiğimizi sanırız); öyle ki özne kendini yitirir ve kendinden kurtulur, sevinçten başka bir şey kalmaz, sevgiden başka bir şey kalmaz ("tüm aidiyetten kurtulmuş" sevgi, der Christian Bobin), her şeyden ve her şeyin saflığından başka bir şey kalmaz... "Erdemin ödülü yüce mutluluk değildir, erdemin ta kendisidir; ve bu mutluluk bizim duyusal iştahlarımızın azalması suretiyle elde edilmiş değildir. Tersine, onların azalmasını mümkün kılan bu mutluluktur," diyordu Spinoza.[28] *Etika*'nın sonuncu önermesidir bu ve bizi bundan ayıran yol hakkında yeterince şey söylemektedir.

Ama bu yol, bayağılıklarla dolu olsa da, saflıkla bakan için zaten yeterince saftır.

---

26 *A.g.e.*, s.663.

27 Bu da yine Simone Weil'de bulunan bir fikirdir ve tüm diğerlerini özetler: Bu konuda bkz. Aimé Forest'in ("Simone Weil ve Arınma Fikri") ve Georges Charot'nun ("Simone Weil ya da Saflık ile Sevginin Buluşması"), *Cahiers Simone Weil* dergisinin (Eylül 1983) no VI, 3'deki yazıları. Ayrıca bkz. *Attente de Dieu*, s.40 (Fayard, 1966, yeniden baskı "Livre de vie", 1977).

28 *Ethique*, V, önerme 42.

15

Yumuşak Huyluluk*

Yumuşak huyluluk, kadınlara özgü bir erdem; yumuşak huyluluk, cömertlik ve saflık; pasiflik problemi; yumuşak huyluluk ve yardımseverlik; Antik Yunanlılarda yumuşak huyluluk; şiddet karşıtlığı problemi; öldürme hakkı var mıdır?; yumuşak huyluluk ve savaş; yumuşak huyluluk ve insaniyet.

(*) Osmanlıca *hilm* (ed. notu)

Yumuşak huyluluk kadınlara özgü bir erdemdir. Bu nedenle belki de özellikle erkeklerde bulunduğunda hoşa gider.

Erdemlerin cinsiyeti olmaz diye bana itiraz edebilirsiniz, ki bu doğrudur. Ama bu, bizim tüm tavırlarımıza, tüm duygularımıza, hattâ erdemlerimize kadar damgasını vuran bir cinsiyetimiz olmasını engellemez. Erkeklik, etimolojik olarak ne denirse densin, bir erdem değildir; herhangi bir erdemin ilkesi de değildir. Ama, erdemli olmanın erkeklere ya da kadınlara özgü bir tarzı vardır. Bir erkeğin yürekliliğiyle bir kadınınki aynı değildir, cömertlikleri, sevgileri farklıdır. Simone Weil'e ya da Etty Hillesum'a bakın: Hiçbir erkek asla onlar gibi yazamaz, onlar gibi yaşayamaz, sevemez... Yalnızca hakikat mutlak anlamda evrenseldir, yani cinsiyetsizdir. Ama hakikatin ahlâkı yoktur, duyguları, iradesi yoktur... Nasıl erdemli olabilir ki? Yalnızca arzuda erdem vardır ve hangi arzunun cinsiyetli olmadığını söyleyebiliriz? "En yüce fikirlerimizin ve en arınmış şefkatimizin dibinde az da olsa taşak vardır," diyordu Diderot.[1] O dönemde kadın yumurtalıkları için de *ta-*

1 Falconet'ye Mektup, Temmuz 1767, aktaran Ch. Guyot, *Diderot par lui-même*, Seuil, 1957, s.37.

şak kullanılıyordu; ama bu, ikisi arasındaki farkı ortadan kaldırmaz... Eğer yalnızca arzu için değer varsa -ki ben de bu kanıdayım- ve arzu dolayısıyla değer varsa, tüm değerlerimizin cinsiyetli olması normaldir.[2] Kuşkusuz, bu değerlerin her birinin iki cinsten birine ayrılmış olması anlamına gelmez; Tanrı'nın hoşuna gitmezdi bu. Bunun anlamı, her bireyin, ne olduğuna bağlı olarak, erkek ya da kadın olmasına, şöyle ya da böyle olmasına, daha çok erkek ya da daha çok kadın (ve biyolojik cinsiyet de yetmez) olmasına bağlı olarak bu değerleri yaşayacağı ya da bunlardan yoksun kalacağıdır... "Eğer tüm dünya, erkek değerlerine tabi olsaydı," diye saptar Todorov, ne büyük felaket olurdu![3] Bu, -haklı bile olsa- savaşın ve -cömert bile olsa- fikirlerin zaferi olurdu. İşin özü olan sevgi (sevginin, birey için de tür için de anneden başladığı fikrimi kimse değiştiremez), yaşam ve yumuşaklık yok olurdu. Kadınlara merhamet duyarak, onların da fikirleri olduğu itirazını yöneltmeyin bana: Ben bunu fark etmemiş biri değilim. Ama, onların kandırılmaya erkeklerden çoğu zaman daha az yatkın olduklarının da farkındayım ve bu elbette kadınların üstünlüğüdür. Sanıyorum ki kadınların pek azı *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ya da Hegel'in büyük *Mantık*'ını yazmaya rıza gösterirdi; bence, bu kitaplar ne kadar dahice olursa olsun, onları bunca ağır, bunca sıkıcı kılan nedenlerle yapmazlardı böyle bir şeyi: Bu tür kitaplar entelektüel bir ciddiyet, fikre inanç ve kavrama tapmayı gerektirir ki, bir erkekte bile birazcık kadınlık varsa, bu özelliklerin bulunması pek muhtemel değildir, ya da, varsa gülünçtür. Bir soyutlamadan daha zavallı, daha cansız ne olabilir? Onu tamamen ciddiye almaktan daha gülünç ne olabilir?

Kadın şiddetine gelince, zaman zaman buna rastladığımı söylemeyecek değilim. Ama, kanlı cinayetlerin hemen hemen tümünün erkekler tarafından işlenmiş olmasının yalnızca bir tesadüf olduğuna kim inanabilir? Neredeyse sadece küçük oğlan çocuklarının savaş oyunu oynamaları tesadüf müdür? Ve neredeyse sadece erkeklerin savaş-

2 Toplama kampları deneyiminden yola çıkarak ahlâk üzerinde düşünen Tzvetan Todorov'un da gayet iyi fark ettiği gibi: *Face à l'extrême,* Seuil, 1991, s.328-330.

3 *A.g.e.,* s.329.

maları ve bundan kimi zaman haz bile almaları tesadüf müdür? Bunun kültüre bağlı olduğu; en azından doğaya olduğu kadar ya da daha fazlasıyla kültüre bağlı olduğu söylenebilir. Belki; ama ne önemi var? Kadınlığın ya da erkekliğin yalnızca biyolojik olduğunu asla söylemedim ki ben! Cinsiyet farkı çok temeldir, her yerde fazlasıyla mevcuttur; her zaman bedenle ve eğitimle, kültürle ve aynı zamanda da doğayla açıklanamayacak kadar temel önemdedir. Ama kültür de gerçektir. "Kadın doğulmaz, kadın olunur," öyle değil mi? Elbette durum bundan daha karmaşıktır. Kadın ya da erkek doğulur, sonra da neyse o olunur. Erkeklik ne bir erdemdir ne de bir kusur. O bir kuvvettir, tıpkı dişiliğin bir zenginlik (erkeklerde de bir zenginlik) ve de bir kuvvet -ama farklı bir kuvvet- olması gibi. Bizdeki her şey cinsiyete bağlıdır -gerçekten de böyledir; bunda ısrar ediyorum ve bu da iyi bir şeydir. Bundan daha zengin ve daha arzu uyandıran bir farklılık var mıdır?

Ama yumuşaklığa geri dönelim. Yumuşaklıkta dişi olan ya da böyle gözüken şey, şiddetsiz bir yürekliliktir, sertliği olmayan bir kuvvettir, öfkesiz bir sevgidir. Schubert'te dinlediğimiz şey budur, Etty Hillesum'da gayet iyi okuduğumuz şey budur. Yumuşaklık öncelikle bir barıştır; ister gerçek olsun, isterse de dilenen barış: Savaşın, acımasızlığın, kabalığın, saldırganlığın, şiddetin tersidir yumuşaklık... İç barış ve bir erdem olan tek barış. Çoğu zaman sıkıntı ve ıstırapla delik deşik olmuş (Schubert), kimi zaman neşe ve minnetle aydınlanmış (Etty Hillesum), ama her zaman için kinden, sertlikten, duyarsızlıktan uzak barış... "Metanet ve katılaşmak iki farklı şeydir," diye belirtiyordu Etty Hillesum 1942 yılında.[4] Bunları ayırt eden şey yumuşaklıktır. Yumuşaklık barış halindeki sevgidir, savaşta bile böyledir, savaşta gösterilen metanet daha güçlü ve bir o kadar daha yumuşak olur. Saldırganlık bir zayıflıktır, öfke bir zayıflıktır, şiddet bile, hakim olunamadığında, bir zayıflıktır. Şiddete, öfkeye, saldırganlığa, yumuşaklık dışında ne hakim olabilir? Yumuşaklık bir kuvvettir, bu nedenle bir erdemdir: Barış halindeki kuvvettir, huzurlu ve yumuşak kuvvettir, sabır ve hoşgörü dolu-

4 *Une vie bouleversée (Journal, 1941-1943)*, Fransızca tercüme, Seuil, 1985, s.185; ayrıca bkz. s.186.

dur. Çocuklu kadına bakın ("iyilik onun tüm imanıdır").[5] Herkesle birlikte olan İsa'ya ya da Buda'ya bakın. Yumuşaklık sevgiye en çok benzeyen şeydir, evet, cömertlikten daha fazla, merhametten daha fazla sevgiye benzer yumuşaklık. Zaten, çoğu zaman bunlarla birlikte olsa da, ne birine ne diğerine benzer. Merhamet, ötekinin ıstırabından ıstırap duyar; yumuşaklık ıstırap yaratmayı ya da ıstırabı artırmayı reddeder. Cömertlik ötekine iyilik yapmak ister; yumuşaklık ona kötülük yapmayı reddeder. Bu, cömertliğin yararına gibidir ve belki de öyledir. Yine de bıktırıcı cömertlikleri, rahatsız edici, ezici, kaba iyilikleri, daha hafif ve daha sevimli kılan şey birazcık yumuşaklık değil midir? Yumuşaklığın insanı cömertleştirdiğini hesaba katmıyoruz; çünkü ötekinin talep ettiği ya da yapılabilir olan iyiliği ona yapmamak kötülük etmek olur. Ve yumuşaklık merhametin ötesine geçer; çünkü onu önceler, çünkü acı karşısındaki acıya ihtiyacı yoktur yumuşaklığın... Belki de tüm olumlu cömertlikten daha olumsuz, ama tüm tepkisel merhametten de daha olumlu olan yumuşaklık bu ikisinin arasında durur; ağırlık yapan ya da yapmacık hiçbir şey yoktur, zorlayan ya da saldıran hiçbir şey yoktur. Saflık konusunda, Pavese'nin *Günce*'sindeki pek önemli ifadeyi aktarmıştım: "Kendi zayıflığını, karşındakinin kendi gücünü göstermek için bundan yararlanması söz konusu olmadan gösterebileceğin gün sevilmiş olacaksın." Bu saf olarak sevilme isteğidir, demiştim; bu aynı zamanda yumuşaklıkla sevilme, yani sevilme isteğiydi. Yumuşaklık ve saflık hemen hemen her zaman biraradadır, çünkü şiddet baş kötülüktür, baş müstehcenliktir, çünkü kötülük acıtır, çünkü bencillik her şeyi kokuşturur, tamahkârdır, incelikten yoksundur, kabadır... Tersine, âşığın okşayışında ne büyük incelik, ne büyük yumuşaklık, ne büyük saflık vardır! İnsanın tüm şiddeti bu okşayışta yok olur, insanın tüm kabalığı, tüm müstehcenliği burada yok olur... "Benim tatlım" der ve bu bir sevgi sözcüğüdür, belki de en hakikisi ve en tatlısı...

Eğer değerler cinsiyetliyse, diye saptar Todorov, her birey kaçınılmaz olarak karışıktır, kusurludur, eksiktir: Daha eksiksiz ve dolayı-

5 Camus'nün kendi annesi hakkında mükemmel biçimde söylediği gibi (*le premier homme*, Gallimard, 1994, s.154); ayrıca bkz. s.283: "Onun annesi İsa'*dır*").

sıyla daha insan bir insanlığın yolunu ancak erdişilikte ya da çiftte buluruz.[6] Erkek, hemen hemen her zaman, içinde taşıdığı dişilik tarafı sayesinde daha kötü olmaktan kurtulur. Bundan yoksun olan dar kafalı, tutucu ve fallokrat ortalama insanlarımıza bakın, asker taşıyan trenlerimize, erkekler arasındaki bütün o dehşete, bütün o şiddete, bütün o bayağılığa bakın... Kadınlar için aynı şey söylenebilir mi, bilmiyorum, aynı nedenle onlar da eril bir tarafa ihtiyaç duyarlar mı, bilmiyorum. "Kadın," diyordu Rilke, "insanlığa erkekten daha yakındır..." Erdişilik, kadınlarda da, bir zenginlik, bir cazibe, bir güç olabilir kuşkusuz. Ama bir gereklilik midir? Bir erdem midir? Kadınlık çoğu zaman histeriyle karıştırılır; bu (erkeklerde de) kadınlığın ancak patolojik bir karikatürüdür. Histerik kişi baştan çıkarmak ister, sevilmek, gözükmek ister... Yumuşaklık değildir bu, sevgi değildir: Narsisizmdir yapaylıktır, yön değiştirmiş saldırganlıktır, iktidar olmaktır ("histerik," diyordu Lacan, "üzerinde hüküm süreceği bir efendi arar."), baştan çıkarmadır, gerçekten de böyledir, ama yolunu şaşırmış ya da kötüye kullanılan baştan çıkarma anlamında... Aşk savaşıdır ya da aşkın tersidir. Fetih sanatıdır ve vermenin tersidir. Gösteriş sanatıdır ve hakikatin tersidir. Yumuşaklık bunun zıttıdır: Kabuldür, saygıdır, açıklıktır. Pasif erdem, itaat erdemi, kabul erdemi mi? Belki ve bu nedenle daha da önemlidir. Pasiflik olmadan bilgelik olur mu? Pasiflik olmadan sevgi olur mu? Hattâ pasiflik olmadan eylem olur mu? Bir Batılı'yı şaşırtabilecek ya da şoke edebilecek bu durum, Doğu'da bir gerçekliktir. Belki bu nedenle, Lévi-Strauss'un bir yerlerde ileri sürdüğü gibi,[7] Doğu kadındır ya da her koşulda erkeklik değerleri Doğu'yu daha az kandırır. Eylem aktivizm demek değildir, ajitasyon değildir, sabırsızlık değildir. Tersine, pasiflik de eylemsizlik ya da tembellik değildir. Dalgalara karşı boğuşarak kendini tüketmektense ya da dalgalarla sürükle-

6 *A.g.e.*, s.330. "Belirtmem gerekir mi ki," diye ekler Todorov, "sözünü ettiğim çift iki erkekten ya da iki kadından oluşabilir ve diğer yandan, çiftin istikrarı burada söz konusu değildir." İnsanlık cinsiyetlidir ve çiftcinsiyetlidir; ama bu farklılık, bilindiği gibi, her birimizden geçer ve elbette hiçbir özel cinsel davranış dayatmaz.

7 *Tristes tropiques*, Plon, 1955, yeni baskı 1973, s.473.

mektense, kendini akıntıya bırakmak, der Prajnânpad, dalgalarla birlikte, dalgaların içinde yüzmek...[8] Yumuşaklık, gerçeğe, yaşama, oluşa, gündelik olanın göreceliğine boyun eğer: Esneklik, sabır, fedakârlık, uyumlanma erdemi... Rilke'nin dediği gibi, "kibirli ve sabırsız erkek"in tersi, sertliğin, aceleciliğin, dik kafalı ya da inatçı gücün tersi. Çaba her şeye yetmez. Eylem her şeye yetmez. "Doğanın gerekliliği olarak," diyordu Thukydides, "her varlık her zaman sahip olduğu tüm gücü kullanır." Yumuşaklık, bu kuralı doğrulayan istisnadır: Bu, kişinin kendi üzerinde, gerektiğinde kendine karşı kullandığı güçtür. Sevgi geri çekilmedir, der Simone Weil; gücünü, iktidarını, şiddetini uygulamanın reddidir: Sevgi, yumuşaklık ve bağıştır.[9] Tecavüzün tersidir, cinayetin tersidir, iktidarı almanın ya da kontrol etmenin tersidir. Thanatos'tan ve kendinden kurtulmuş Eros'tur. Doğaüstü erdem, diyordu Simone Weil; ama ben buna hiç inanmıyorum: Yavrularıyla birlikte duran şu anne kediye bakın, enikleriyle oynayan şu köpeğe bakın... Yumuşaklığı insanlık icat etmiş değil. Ama yumuşaklığı işleyen, ondan beslenen insanlıktır, insanlığı daha insani kılan da budur.

Bilge, diyordu Spinoza, "insanca ve yumuşaklıkla" davranır (*humaniter et benigne*).[10] Montaigne'in *yumuşak huyluluk* dediği bu yumuşaklığı hayvanlara karşı da borçluyuz, hattâ ağaçlara ve bitkilere karşı.[11] Bu, ıstırap vermenin, yok etmenin (kaçınılmaz değilse), talan etmenin reddidir. Bu, saygıdır, korumadır, iyilik yapmadır. Bu henüz, hemcinsini kendi gibi sevmek olan evrensel insan sevgisi değildir. Yok-

---

8 Çağımızın tinsel ustalarından biri olan Svâmi Prajnânpad (1891-1974) hakkında özellikle bkz. S. Prakash, *L'expérience de l'unité*, Fransızca tercüme, Paris, Ed. L'originel, 1986. Ayrıca bkz. yazışmalarının ikinci cildine yazdığım önsöz (*Les yeux ouverts*, L'originel, 1989), ayrıca (pasiflik hakkında) birinci cilt, s.177-179 (*L'art de voir*, L'originel, 1988). Daha akademik, ama zengin ve kesin bir tanıtım için, D. Roumanoff'un üç cildi de okunabilir: *Svâmi Prajnânpad*, La Table Ronde, 1989, 1990 ve 1991, ayrıca daha serbest ve daha şahsi bir tanıtım için (Svâmi Prajnânpad'ı Fransa'da tanıtan) Arnaud Desjardins'in hemen hemen hepsi La Table Ronde'dan çıkmış olan farklı eserleri.

9 Örneğin bkz. *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, yeniden baskı Livre de vie, 1977, s.126-132, ayrıca *La pesanteur et la grâce, passim.*

10 *Ethique*, IV, önerme 37, şerh 1 (tercüme Appuhn).

11 *Essais*, II, 11, s.435, éd. Villey-Saulnier.

sa, Rousseau'nun görmüş olduğu gibi, şu "yüce özdeyiş"i benimsememiz gerekirdi: "Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran."[12] Yumuşaklık bu kadar yükseği hedeflemez. Bir tür doğal ya da kendiliğinden iyiliktir, bu nedenle, "öncekinden daha az mükemmel ama belki daha yararlı" özdeyişimiz şu olur: "*Başkasına mümkün olduğunca az zarar vererek kendi iyiliğini sağlamaya çalış.*"[13] Yumuşaklığın bu özdeyişi, kuşkusuz evrensel insan sevgisi kadar yüce değildir, daha az talepkârdır, daha az coşku vericidir, ama aynı zamanda daha erişilebilir, bu nedenle de aslında daha yararlı ve daha gereklidir. Evrensel insan sevgisi olmadan yaşanabilir, tüm insanlık tarihi bunu kanıtlamaktadır. Ama asgari bir yumuşaklık olmadan yaşanamaz.

Yunanlar ve özellikle Atinalılar, dünyaya yumuşaklık getirmekle övünüyorlardı.[14] Bunu barbarlığın tersi ve dolayısıyla, uygarlığın aşağı yukarı eşanlamlısı olarak görüyorlardı. Etnik-merkezcilik demek ki yeni bir şey değil! Yine de bizim uygarlığımızın her koşulda Yunan olduğu ve yumuşaklığımızın ister istemez onlarınkine bir şeyler borçlu olduğu doğrudur. Peki, bir Antik Yunanlı için yumuşaklık (*praotès*) ne demektir? Bizim için ne demekse aynısı: Savaşın tersidir (bunu kanıtlayan ilk örnekler, *yatıştırmak* anlamına gelen bu fiilden alınmadır),[15] öfkenin tersi, şiddetin ya da sertliğin tersidir. Öncelikle bir erdemden çok birçok erdemin buluşması ya da bu erdemlerin ortak kökenleridir:

> "En vasat düzeyde yumuşaklık, davranışlarda kibarlığın, başkasına karşı gösterilen iyiyürekliliğin ifadesidir. Ama çok daha soylu bir bağlamda da ortaya çıkabilir yumuşaklık. Mutsuzlara karşı yumuşaklık gösterildiğinde, cömertliğe ya da iyiliğe yakın olur;

---

12 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, Pléiade, s.156. J. Starobinski'nin belirttiği gibi, burada Aziz Matta'ya göre (VII, 12) ve Aziz Luka'ya göre (VI, 31) İncil'e örtük bir gönderme vardır.

13 Rousseau, *a.g.e.* Bu özdeyiş, Rousseau'ya göre, acımadan esinlenmiştir. Bu mümkündür; ama acımayla asla karıştırılmamalıdır: Acıma, ötekinin ıstırabını varsayar, yumuşaklık ise, eğer bu ıstırabı öngörmüşse, daha ziyade bunu önlemeyi hedefler. Bir tür nesnesiz ve dolayısıyla ıstıraptan kurtulmuş merhamet gibidir (tepkisel olmayan bir merhamet).

14 Bkz. Jacqueline de Romilly'nin çok bilgece yazılmış güzel kitabı, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

15 J. de Romilly, *a.g.e.*, s.38.

> suçlulara karşı yumuşaklık gösterildiğinde, bağışlayıcılık ya da anlayış olur; tanımadık kişilere, genel olarak insanlara karşı yumuşaklık gösterildiğinde, insanlık ve neredeyse evrensel insan sevgisi olur. Politik yaşamda bile yumuşaklık, yurttaşlarla, tebayla ya da mağluplarla ilişki içinde olunmasına bağlı olarak hoşgörü olabilir, dahası gönül yüceliği olabilir. Bu farklı değerlerin kökeninde, yine de ötekini iyiliği istenen biri olarak kabul etme yeteneği vardır – başka herhangi bir görevi ihmal etmeden en azından yapılabildiği ölçüde. Ve gerçek şudur ki, Yunanlar'da bu birlik duygusu vardır, çünkü birbirinden farklı bu değerler gerektiğinde *praos* sözcüğüyle belirtilebilir."[16]

Aristoteles yumuşaklığı ayrı bir erdem yapacaktır.[17] O, kızgınlıkta, yatıştırılamazlık ile gevşeklik arasında yer alan orta noktadır: Yumuşak insan, soğukkanlılık ya da aşırı sakinliği sayesinde, "öfkeli, güç ve vahşi insan" ile "köle ve budala" insanın ortasında doğru yerde durur.[18] Çünkü haklı ve gerekli öfkeler vardır, tıpkı haklı savaşlar ve haklı gerekçelere dayanan şiddetin olması gibi: Yumuşaklık buna karar verir ve bunu el altında tutar. Aristoteles'in yine de kafası karışmaktadır; *praotès* erdeminin "tehlikeli bir şekilde eksiklik yönünde eğilim gösterdiğini" görür.[19] Çünkü, her ne kadar yumuşak insan "gereken şeylere ve hak eden kişilere karşı öfkelenen, ayrıca bunu gerektiği şekilde, gereken zaman ve gereken sürede"[20] yapan kişiyse, gerekenden daha sık, daha uzun süre ya da daha fazla öfkelenmiyorsa da, bunu söylemek, ne ölçüt sorununu ne de sınır sorununu çözümler. Yu-

---

16 J. de Romilly, *a.g.e.*, s.1.

17 Adaleti ve bilgiyi yumuşaklığa tercih eden Platon'un çekincelerine rağmen: Bkz. J. de Romilly'nin zengin ve ayrıntılı analizleri, *a.g.e.*, s.176 ve devamı. Epikuros, her zaman olduğu gibi, Aristoteles'ten yana olacaktır: "Epikuros'un Efsanevi Yumuşaklığı" üzerine, bkz. A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Vrin, 191, s.98-101, ayrıca *Sentence vaticane* 36 (Hermarque'a atfedilen).

18 *Ethique à Eudème*, II, 3, 1220 *b* 35 sq. ve III, 3, 1231 *b* 5-27, (tercüme Décarie, s.89-90 ve 131-132). Ayrıca elbette bkz. *Ethique à Nicomaque*, IV, 11, 1125 *b* 26 – 1126 *b* 9 (tercüme Tricot, s.196-199), ayrıca J. de Romilly"in yorumları, *a.g.e.*, s.189-196.

19 J. de Romilly'nin dediği gibi (*a.g.e.*, s.195) ve Aristoteles'in kabul ettiği gibi (*Ethique à Nicomaque*, IV, 11, 1125 *b* 31 – 1126 *a* 2).

20 *Ethique à Nicomaque*, IV, 11, 1125 *b* 32-34.

muşak kişiye, demek ki, yurttaşlarından daha yumuşak olduğu için böyle denir ve bu durumda onun nerede duracağını kim bilebilir? Bir öfkenin hedefinin haklılığını, kapsamının ve süresinin haklılığını kim saptayabilir? Yumuşaklık burada gönül yüceliğinin zıddı olabilir ve gerçekten de zıddıdır; tıpkı Yunan gururunun Yahudi-Hıristiyan alçakgönüllülüğünün zıddı olması gibi: "Küçük düşürülmeye katlanmak ya da yakınları küçük düşürülünce bunu görmezlikten gelmek köleye özgü bir şey diye düşünülüyor," diye yazar Aristoteles.[21] İskender'in hocası da öğrencisi gibi, öteki yanağını uzatmaya kadar vardırmaz işi...[22] Yumuşaklıkta bir aşırılık vardır ki bu, benimsenen bakış açısına göre küçümsenebilir ya da yüce bulunabilir, hattâ İncil'vari bir girişim olarak da görülebilir. Korkaklık mı? Hayır, çünkü yumuşaklık ancak korkuya bir şey borçlu olunmaması koşuluyla yumuşaklık olabilir. Yalnızca burada iki mantık arasında, şeref ve evrensel insan sevgisi mantığı arasında seçim yapmak gerekir ve yumuşaklığın hangi tarafa eğilim göstereceği herkesin malumudur...

O halde, yumuşaklıktan yola çıkarak şiddet-karşıtlığını mı savunmak gerekir? Bu kadar basit değil, çünkü şiddet-karşıtlığı, aşırıya vardırıldığında, canice ya da barbar şiddete karşı mücadele etmemizi yasaklar, hattâ yalnızca bizi hedeflediğinde değil, (ki bunu evrensel insan sevgisi yine de kabul edebilir ya da haklı gösterebilir), ötekini hedeflediğinde de, örneğin savunmasız masumları katlettiğinde ya da ezdiğinde de karşı koymamızı yasaklar, ki ne evrensel insan sevgisi ne de adalet buna hoşgörü gösterir. Bir çocuğu kurtarmak için hangimiz dövüşmeyiz? Bunu yapamadığı için utanç duymayan var mıdır? "Şiddet karşıtlığı ancak etkiliyse iyidir," diye yazar Simone Weil.[23] Bu demektir ki tercih ilkesel değil, koşullara bağlıdır. Etkisi eşit ya da üstünse,

---

21 *A.g.e.*, 1126 *a* 7-8.

22 Elbette İncil'deki öğretinin tersine. Bu öğretinin aşırı radikalliği sık sık unutulmaktadır: " 'Göz yerine göz, diş yerine diş,' denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma ve senin sağ yanağına kim vururs a, ona ötekini de çevir. Ve eğer biri seninle mahkemeye gidip senin gömleğini almak isterse, ona abanı da bırak...", (*Evangile selon saint Matthieu*, V, 38-40, tercüme "Bible de Jérusalem", Ed. du Cerf, 1973).

23 *La pesanteur et la grâce*, "Şiddet", s.90, yeni baskı 10/18 (1979).

şiddet-karşıtlığı elbette tercih edilir, yumuşaklık bize bunu hatırlatır ve Hindistan'da Gandhi'nin anlamış olduğu şey de budur. Ama hangi aracın ne kadar etkili olacağını hesaplamak basiretin işidir, başkasının yaşamı tehlikede olduğunda ihtiyatı (basireti) feda etmek evrensel insan sevgisini feda etmek olur. Örneğin, benim önümde bir kadına saldırdıklarında ne yaparım? "Güç kullan," cevabını verir Simone Weil, "tabii eğer şiddet kullanmadan onu savunacak ve yine başarı kazanacak durumda değilsen."[24] Bu elbette kişilere, durumlara bağlıdır ve "rakibe de bağlıdır," diye ekler Simone Weil.[25] Britanya birliklerinin karşısında şiddet-karşıtlığı mümkündür. Ama ya Hitler'in ve onun *panzerdivision*'larının karşısında? Şiddet suç ortaklığından iyidir, dehşet karşısındaki zayıflıktan iyidir, kötü karşısındaki gevşeklikten ya da yaltaklanmadan iyidir.

Dolayısıyla, barışı seven ve güç kullanmak da dahil her yolla barışı savunmaya hazır *barışçı*'larla, hangisi olursa olsun ve kime karşı olursa olsun her türlü savaşı reddeden *pasifistler*'i birbirine karıştırmamak gerekir. Bu, yumuşaklığı bir sistem ya da bir mutlaklık haline getirmek ve savunduğumuz şeyi -barışı- bile, en azından bazı durumlarda gerçekten savunamaz hale düşmek olur. Kanaat etiği, der Max Weber, ama ikna olduğumuz için, kimi zaman sorumsuzdur... Mutlak değer yoktur ya da yumuşaklık her koşulda mutlak bir değer olamaz, ahlâk sistemi yoktur, eksiksiz erdem yoktur. Sevgi bile her şeyi aklamaz, her şeyi bağışlamaz: Basiretin yerini tutamaz, adaletin yerini tutamaz! *A fortiori*, yumuşaklık, ancak adaletin ve sevginin gereklerinin kurban edilmemesi koşuluyla iyidir; hatırlatmaya gerek var mı, öncelikle en zayıflara ve cellatlardan ziyade kurbanlara borçluyuzdur adaleti ve sevgiyi.

O halde, mücadele etme ve özellikle öldürme hakkı (hattâ görevi) ahlâki olarak hangi durumda vardır? Yalnızca, daha büyük bir kötülüğü, örneğin daha çok ölüyü ya da daha çok ıstırabı, ya da daha çok şiddeti önlemek için gerekli olduğunda... Herkesin bunu kendince değerlendirebileceği ve bu nedenle, böyle bir ilkenin hiçbir garanti sun-

24 *A.g.e.*, s.90.
25 *A.g.e.*, s.91.

madığı söylenebilir. Ama nasıl bir garanti sunulabilir ki? Yalnızca tikel durumlar, tekil durumlar vardır ve kimse bizim yerimize karar veremez. Ölüm cezası, örneğin, haklı görülebilir mi? Eğer etkiliyse niçin olmasın? Bu alanlarda sorun ahlâki olmaktan çok teknik ve politiktir. Eğer çocuk katillerine karşı ölüm cezası (olası bir caydırıcı etkiyle ve her türlü tekerrürün imkânsızlığıyla), daha çok çocuğu, hattâ bir o kadarını, hattâ onların yalnızca bir kısmını kurtarabiliyorsa suçlular arasında fiili infazlara yol açmıyorsa, buna kim ne diyebilir? Ya da, insan yaşamına saygıyı bir mutlak haline getirebiliriz, buna da kimsenin bir diyeceği olabilir mi? Ama o zaman kürtajları da, hattâ her türden kürtajı mahkûm etmek gerekir: Niçin bir çocuk katilini gebe kalınmış bir çocuktan daha fazla korumalıyız ki? Ama o zaman son savaş sırasında Nazileri de öldürmemek gerekiyordu ve Nuremberg yargıçları Goering'i, Ribbentrop'u ve benzerlerini idam ettirdikleri için suçlu olurlardı. Mutlak mutlaktır, tanımı gereği ne koşullara ne de kişilere bağlı olabilir. Hiçbir mutlağa inanmayan benim için (yaşamdan ve yaşam değerinden daha görece ne olabilir?), sorun uygunluk sorunudur, ölçü, etkinlik sorunudur, belirttim bunu ve yumuşaklıktan çok, bu kez sorun basiretle ilgilidir – ya da, daha ziyade, basiretin ve evrensel insan sevgisinin denetimi altında yumuşaklıkla. Önce cezalandırma olmaz: Engellemek önemlidir. Ölüm cezasıyla ilgili olarak, adi hukuk olayları hakkında pek bir görüşüm yok, çok önem de vermiyorum buna: Ömür boyu hapis, hattâ yirmi ya da otuz yıl daha mı iyidir? Marcel Conche bu konuda, benim de oldukça benimsediğim, akla uygun bir çözüm önermektedir.[26] Buna gönderme yapıyorum. Ama asla öldürmemek gerektiğini bana hiçbir koşulda kimse söyletemez; canlı ele geçmiş olsaydı bir Hitler'in ya da ardıllarından birinin ömrünü hapislerde çürütmesi gerektiğini de kimse söyletemez bana. Doğru dürüst muhafaza edilemezler, çok az güvenlikte kalırlar ve kurbanlarının

26 Ölüm cezasının *kaldırılması* değil, *tecil edilmesi*, "gerektiğinde tecil kaldırılabilir, örneğin, Nuremberg'de yargılanmış olanlar gibi halk düşmanlarıyla yeniden karşılaşırsak": *Le fondement de la morale*, Bölüm 29 ve 30, s.124-130, Ed. de Mégare, 1982, yeniden baskı PUF, 1993 (sayfa numaralandırması her iki edisyonda da aynıdır: Okuduğunuz alıntı s.130'dadır, dipnot 1).

-geçmişteki ve gelecekteki kurbanlarının- daha fazlasını isteme hakları vardır.

Politik ya da teknik sorun, demiştim. Bu, ahlâki sorunu çözüme bağlamaz. Daha büyük bir kötülükle mücadele etmek gerektiğinde olduğu gibi, kimi zaman adam öldürmek meşru görülse bile, edimin kişisel değeri yine de değişecektir, her zaman değişecektir, hattâ genel olduğu varsayılan bir durumda bile (örneğin savaş), bireylere bağlı olarak değişecektir. Herkes kendi hesabına durumu yargılar, ama nasıl? Bir ölçüt gerekir. Simone Weil, her zamanki kesinliğiyle, yumuşaklık ve talepkâr bir ölçüt önermektedir:

> "Savaş. Yaşam sevgisini içimizde el değdirmeden korumak; kendi ölümünü kabullenmeden, ölümü başkasına asla kabul ettirmeye çalışmamak.
> X...'in yaşamı seninkine bağlıysa, öyle ki her ikinizin ölümü de eşzamanlı olacaksa, hâlâ onun ölmesini ister misin? Eğer beden ve ruh tümüyle yaşama özlem içindeyse ve yine de, yalan söylemeden, evet cevabı verilebiliyorsa, o zaman öldürme hakkı doğar."[27]

Bu yumuşaklığı pek az insan becerebilir ve yalnızca bu insanlar, tam bir masumiyet içinde kimi zaman şiddete başvurabilirler. Henüz bu noktada olmayan, çok uzakta olan bizler için, bu demek değildir ki şiddet hiçbir zaman aklanamaz (yokluğu daha kötü olacaksa, aklanır), ama yalnızca asla masum olmadığı anlamına gelir.

Yumuşak ruhlular mutludur.[28] Şiddeti istemezler. Ama yalnızca onlar, şefkat olmasa da, masum bir şekilde şiddetli olabilirler.

Diğerleri için yumuşaklık şiddeti sınırlandırır, mümkün olduğunca, gerekli ya da kabul görür asgarilikte...

Dişi erdem; işte yalnızca onun yoluyla insanlık insanidir.

---

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

28 İkinci sonsuz mutluluğun dediği gibi: *Evangile selon saint Matthieu*, V, 4.

16
İyi Niyet*

İyi niyet ve hakikat; geçişli ve dönüşlü samimiyet olarak iyi niyet; iyi niyetin hiçbir şey kanıtlamadığı ama tüm erdemler arasında gerekli olduğu; her şeyi söylemek gerekir mi?; Montaigne'e göre iyi niyet; Aristoteles'e göre doğru sözlü; her türlü yalan suçlu mudur? Spinoza'nın ve Kant'ın bağnazlığı; iyi niyetten yalan söylenir mi? Ölmek üzere olana gerçek söylenir mi? İyi niyet ve merhamet; kendine yalan söylememek; Sartre'a göre kötü niyet; hakikat sevgisi: İyi niyet ve ruh.

(*) *La bonne foi*, doğru sözlülük ve dürüstlük anlamlarını da içermektedir.

Tüm bu erdemler arasında hakikatle ilişkilerimizi düzenleyen erdemi belirtecek bir sözcüğe ihtiyacımız var. Önce *samimiyet*, sonra *doğruculuk* ya da *doğrusözlülük* (daha iyi olurdu ama kullanımı pek tutmadı), sonra da, bir süre, *sahicilik* üzerinde durdum... Nihayet, *iyi niyet*'te karar kıldım. Sözcüğün gündelik kullanımının ötesine geçtiğimin farkındayım. Ama iyi niyetle yaptım bunu, daha iyisini bulamadım.

Nedir iyi niyet? Psikolojik olarak bir olgudur, ahlâki olarak bir erdemdir. Olgu olarak, edimlerin ve sözlerin içsel yaşama ya da içsel yaşamın kendine uygunluğudur. Erdem olarak, hakikat sevgisi ya da saygısıdır ve değerli olan tek inanç, tek iman budur. *Alèthéiogale*[1] erdem: Çünkü nesnesi bile hakikattir.

Elbette iyi niyet kesin bilgi değeri taşımaz, hattâ hakikat olarak da bir değeri yoktur (hatayı değil, yalanı dışlar); ama iyi niyetli insan inandığı şeyi söylediğinden, yanılsa bile, söylediği şeye inandığından, iyi niyetin nesnesi hakikattir. Bu nedenle iyi niyet, terimin ikili anlamıyla, bir

1 *Alèthéia*'dan (Yunanca *hakikat*) türeme ve Hıristiyan geleneğinde iman demek olan *teologal* erdemin elbette zıttıdır – çünkü onun nesnesi Tanrı'dır.

imandır; yani hem bir inançtır hem de bir sadakat. İyi niyet, sadık inançtır ve inanılan şeye sadakattir. En azından, doğru olduğuna inanıldığı sürece... Sadakat konusunu ele alırken, öncelikle doğruya sadık olması gerektiğini gördük: Bu, iyi niyeti yeterince iyi tarif etmektedir. İyi niyetli olmak, her zaman hakikati söylemek değildir, çünkü insan yanılabilir, ama en azından inanılan şey hakkmdaki hakikati söylemektir ve bu hakikat, inanç yanlış olsa bile, hakikat olmaya devam eder. Samimiyet (ya da doğruculuk ya da açıksözlülük...) denen şey de budur ve yalanın, ikiyüzlülüğün, sahtekârlığın, kısacası, kötü niyetin özel ya da kamusal tüm biçimlerinin zıddıdır. Ama dahası vardır. Ben, iyi niyetle samimiyet arasında en azından bir ayrım öneriyorum. Samimi olmak, başkasına yalan söylememektir; iyi niyetli olmak, ne başkasına ne kendine yalan söylemektir. Robinson'un adadaki yalnızlığı onu samimi olmaktan bağışık kılıyordu (en azından Cuma'nın gelişine kadar) ve hattâ bu erdemi nesnesiz kılıyordu. Ama iyi niyet yine de gerekliydi, her koşulda övgüye değer ve borçlu olunan bir şeydi. Kime karşı? Kendine karşı ve bu da yeter.

İyi niyet hem geçişli hem de dönüşlü bir samimiyettir. Kendimizle olduğu kadar başkasıyla ilişkilerimizi de düzenler ya da düzenlemesi gerekir. İnsanlar arasında olduğu kadar her bir kişinin kendi içinde de, olası azami hakikati, olası azami sahiciliği ve sonuç olarak asgari hileyi ya da sinsiliği gerektirir. Mutlak samimiyet yoktur, ama mutlak sevgi ya da adalet de yoktur: Bu durum, bu mutlaklığa yönelmeyi, bunun için çabalamayı, kimi zaman ise az da olsa yakınlaşmayı engellemez... İyi niyet bu çabanın kendisidir ve bu çaba da zaten bir erdemdir. Entelektüel erdem olduğu söylenebilir, çünkü hakikate yöneliktir, ama (çünkü her şey doğrudur, gerçekten yanlış olan hatalarımızı, gerçekten yanıltıcı olan yanılgılarımıza varıncaya kadar), bir bireyin bütünlüğünü, bedenini ve ruhunu, bilgeliğini ve deliliğini işin içine katar. Bu, Montaigne'in erdemidir ve onun ilk sözü şudur: "*Bu iyi niyetli bir kitaptır, ey okur...*"[2] Bu, aynı zamanda, genel olarak entelektüellerin ve özel olarak filozofların en üstün erdemidir ya da böyle ol-

2 Gerçekten de *Denemeler*'in ilk paragrafının ilk cümlesi böyledir (Okura Olağanüstü Uyarı), s.3, éd. Villey-Saulnier.

malıdır. İyi niyetten fazlasıyla yoksun kişiler ya da iyi niyetten kurtulduklarını iddia edenler, pek hoşlarına giden ama itibarını zedeledikleri bu entelektüel, filozof gibi adlara layık değillerdir. Düşünce yalnızca bir meslek değildir, bir eğlence de değildir. Bir gerekliliktir: İnsani gereklilik ve belki de türün ilk erdemi. Dilin keşfinin kendi kendine herhangi bir hakikati yaratıp yaratmadığı yeterince belli değildir (çünkü hakikatlerin hepsi ezelidir), ama dil şu yeniliği getirmiştir: Hayvanlarda da görülen kurnazlık ya da tuzak ihtimalini değil yalnızca, yalan ihtimalini de getirmiştir. *Homo loquax: homo mendax.* İnsan, yalan söyleyebilecek ve yalan söyleyen bir hayvandır. İyi niyeti mantıksal olarak mümkün ve ahlâki olarak gerekli kılan budur.

İyi niyetin hiçbir şey kanıtlamadığı söylenir, ben de hemfikirim. Bir yığın adi herifin samimi olduğunu biliriz; iyi niyet adına gerçekleştirilmiş ne çok dehşet olduğunu da biliriz. İnsanların en az ikiyüzlü olanlarının çoğu zaman fanatikler olduğunu da görürüz. Sürüyle Tartuffe vardır ortalıkta, ama onlar belki de Savonarole'lerden ve takipçilerinden daha az sayıda ve daha az tehlikelidirler. İyi niyetli bir Nazi, Nazi'dir: Onun samimiyeti bizim ne işimize yarar? Sahici bir it, ittir: Onun sahiciliğinden bize ne? İyi niyet de, sadakat ya da cesaret gibi, yetersiz ya da eksik bir erdemdir. Adaletin, cömertliğin, sevginin yerini tutamaz. Ama kötü niyetli (art niyetli) bir adalet ne demektir? Kötü niyetli bir sevgi ya da cömertlik ne demektir? Buna artık adalet diyemeyiz, sevgi ya da cömertlik diyemeyiz, ya da bunlar ikiyüzlülük, körlük, yalan nedeniyle çürümüş olur. Bu hakikat erdemi olmadan hiçbir erdem doğru olamaz ya da gerçekten erdemli olamaz. İyi niyetsiz erdem, kötü niyettir ve erdem değildir.

"Samimiyet," diyordu Rochefoucauld, "bizi olduğumuz gibi gösteren bir yürek açıklığıdır; hakikat sevgisidir, kendini gizlemekten nefret etmektir, hataların verdiği zararı telafi etme ve hattâ onları itiraf etme yeteneğiyle hataları azaltma arzusudur."[3] Bu, aldatmanın, gizlemenin,

3 "Reflexions diverses", 5 (Güven Üzerine, *Maximes et réflexions,* Le livre de poche, 1965, s.141).

süsleyip püslemenin reddidir, ama bu reddin kendisi de kimi zaman bir yapmacıklık, diğerleri gibi bir tür ayartma olur, ama elbette her zaman böyle olduğu söylenemez, La Rochefoucauld'nun kabul ettiği de budur zaten,[4] hakikat sevgisini çoğu zaman kandıran ama kimi zaman da onun tarafından aşılan özsaygıdan ayıran budur. Önemli olan şey, kişinin hakikati kendinden çok sevmesidir. İyi niyet, bütün erdemler gibi, narsisizmin, kör bencilliğin, kendi kendine köleliğin karşıtıdır. Bu sayede iyi niyet cömertliğe, alçakgönüllülüğe, cesarete, adalete yakınlaşır... Sözleşmelerde ve alışverişlerde adalet (örneğin satılan bir malın göze görünmeyen falanca kusurunu belirtmeyerek alıcıyı aldatmak kötü niyetli olmaktır, adaletsiz olmaktır), düşünme ve düşündüğünü söyleme cesareti, hakikat karşısında alçakgönüllülük, başkası karşısında cömertlik... Hakikat bana ait değildir: Ben hakikate aitim, ya da o beni içerir, kat eder ve içinde eritir. 'Ben' her zaman yalancıdır, her zaman yanıltıcı, her zaman kötüdür. İyi niyet 'ben'den yakasını kurtarır, bu nedenle iyidir o.

O halde her şeyi söylemek mi gerekiyor? Değil; bu yapılamaz zaten. Zaman yetmez, edep duygusu engeller, yumuşaklık engeller. Samimiyet, teşhircilik demek değildir. Samimiyet, vahşilik demek değildir. Susma hakkı vardır ve hattâ çok sık olarak da gerekir. İyi niyet sessizliği değil, yalanı yasaklar (ya da sessizlik yalancılıksa sessizliği yasaklar yalnızca), ama yine de her zaman değil, bu konuya tekrar döneceğiz. Doğruculuk, aptallık demek değildir. Ne var ki, hakikat, Montaigne'in dediği gibi,[5] "erdemin ilk ve temel parçasıdır," tüm diğerlerini koşullar ve hakikat ilkesi içinde hiçbiri onu koşullamaz. Hakikat, doğru olmak için, değerli olmak için ya da gerekli olmak için, cömertliğe, sevgi dolu ya da adil olmaya ihtiyaç duymaz; oysa ki sevgi, cömertlik ya da adalet ancak öncelikle doğru olmak (gerçekten göründükleri gibi olmak) koşuluyla, yani iyi niyetli olmak koşuluyla erdemdirler. Hakikat, ne adalete ne sevgiye boyun eğer, hakikat hizmet etmez, ne bir karşılık öder ne teselli eder. Bu nedenle, diye devam eder Montaigne, "hakika-

4 Özdeyiş 62.

5 *Essais*, II, 17, s.647, éd. Villey-Saulnier.

ti kendisi için sevmek gerekir."[6] Başka türlü asla iyi niyet olmaz: "Mecbur olduğu için ve yarar gördüğü için doğruyu söyleyen kişi, kimseyi ilgilendirmediğinde yalan söylemekten asla çekinmeyen kişi, yeterince hakiki değildir."[7] Demek ki, her şeyi söylemek değil; doğruyu ya da yalnızca doğru olduğuna inanılan şeyi söylemek – daha yüksek bir ödev hariç. Burada, terimin iyi anlamındaki bir tür vicdan muhasebesine yer vardır. Bu, iyi niyetli olanları yanlış yola saptırmaz. Nedir vicdan muhasebesi? *Vicdani durumların,* başka deyişle genel bir kuralın (örneğin: "Yalan söylememek gerek."), çoğu zaman kuralın kendisinden daha zengin ya da daha muğlak olan, kuraldan hiç de aşağı kalır yanı olmayan tekil durumlara uygulanmasından kaynaklanan ya da kaynaklanabilecek ahlâki güçlüklerin incelenmesi. Montaigne, kuralı gayet iyi belirtmiştir. Bu bir iyi niyet kuralıdır: "Her zaman her şeyi söylemek gerekmez, çünkü bu aptallık olur; ama söylenen şey, insanın düşündüğü şey olmalıdır, yoksa kötülük olur."[8] İstisnalara tekrar döneceğiz, ama bunlar, istisna olarak, ancak varsaydıkları ve ortadan kaldıramayacakları kuralla birlikte geçerli olurlar. İyi niyet, hakikati bir değer yapan ve buna boyun eğen bir erdemdir (yani, kendinde değer diye bir şey olmadığından, bir sevgi, saygı, irade nesnesidir...). Öncelikle doğruya sadakat, bu yoksa tüm sadakatler ikiyüzlülük olur. Önce hakikat sevgisi, bu yoksa tüm sevgi yanılsama ya da yalan olur. İyi niyet bu sadakattir, iyi niyet, ruhtaki ve edimdeki bu sevgidir. Dahası da var: İyi niyet hakikat sevgisidir, bu sevgi edimlerimizi, sözlerimizi, düşüncelerimizi yönetir. Doğrusözlülerin erdemidir bu.

Kimdir doğrusözlü? "Hakikati seven" ve bu nedenle yalanı reddeden kişidir, hem abartmadan kaçınır hem eksik söylemekten, hem uydurmaktan kaçınır hem de unutmaktan, diye açıklıyordu Aristoteles.[9] "Tam orta"da durur o; övüngenlik ile sinsilik arasında, palavracılık ile ketumluk arasında, sahte zafer ile sahte mütevazılık ara-

6 *A.g.e.*

7 *A.g.e.*, s.647-648.

8 *A.g.e.*, s.648.

9 *Ethique à Nicomaque*, IV, 13, 1127 *a* 13 – 1127 *b* 32 (s.202-206, tercüme Tricot).

sında.[10] "Bu, hem hayatında hem sözlerinde samimi ve kendine ait nitelikleri, onlara bir şey ekleyip çıkarmaksızın, olduğu gibi bilen, dolambaçsız bir insandır."[11] Bu bir erdem midir? Elbette: "Yalanın kendisi çirkin ve kınanacak bir şeydir, samimiyet ise güzel [soylu] ve övülecek bir şey."[12] Mutlu Yunanlılar, soylu Yunanlılar! Onlar için bu apaçık bilgi ne aşılmıştır ne de aşılabilir! Daha ne olsun! Bu naifliğe, kendi deyişleriyle, gülecek sofistler (safsatacı), bizde olduğu gibi onlarda da vardır. Onlar için bir şey yapamayız. Bir düşüncenin içinde hakikat yoksa ya da aradığı şey hakikat değilse, değeri ne olabilir ki? Hakikatten başka bir şeye boyun eğen ya da hakikati kendinden başka bir şeye boyun eğdiren her düşünceyi *sofistik* olarak adlandırıyorum. Felsefe bunun teorideki zıddıdır, iyi niyet de pratikteki zıddıdır. Bedeli sıkıntı, hayalkırıklığı ya da mutsuzluk olsa da, mümkün olduğunca *hakikat içinde* yaşamak ve düşünmektir önemli olan. Öncelikle hakikate sadakat: Sahte bir sevinçtense gerçek bir keder yeğdir.

İyi niyet özellikle övüngenlikle mücadele eder, çünkü iyi niyet buna direnir. Aristoteles bu durumu gayet iyi görmüştür[13] ve narsisizmin ve özsaygının zıddı olduğunu da onaylar. Özsaygının mı zıddı? Doğrusözlü kişi sevildiği için değil kuşkusuz; kendini sevmek bir görev olduğu için değil, kişinin kendine karşı imkânsız bir ilgisizlik tavrı takınması yalan olacağından da değil kuşkusuz.[14] Ama doğrusözlü insan kendini olduğu gibi sever, kendini nasıl tanıyorsa öyle sever, yoksa olmak istediği ya da görünmek istediği gibi değil. Kendini sevmeyi özsaygıdan ya da Aristoteles'in dediği gibi gönül yüceliğini övüngenlikten ayıran şey budur. Gönlü yüce insan, "halkın ne diyeceğinden çok hakikati dert edinir, açık açık konuşur ve davranır, çünkü başkalarına pek az önem verdiğinden açık açık kendini ifade edebilir. Bu nedenle

10 *A.g.e.* Ayrıca bkz. II, 7, 1108 *a* 19-22 (s.111) ve *Ethique à Eudème*, III, 7, 1233 *b* 38 – 1234 *a* 4 (s.141, tercüme Décaire).

11 *Ethique à Nicomaque*, IV, 13, 1127 *a* 23-25 (s.203).

12 *A.g.e.*, 1127 *a* 29-30 (s.203).

13 *A.g.e.*, özellikle 1127 *b* 22-32 (s.205-206).

14 Erdemli insanın kendini sevmesi üzerine (kötünün bencilliğine karşıt) bkz. *Ethique à Nicomaque*, IX, 4 (1166 *a* – 1166 *b*, s.441-447) ve 8 (1168 *a* – 1169 *b*, s.455-460).

de kitleye hitap ettiğinde, ironiye başvurduğu durumlar hariç, hakikati söylemeyi sever."[15] Bu gönül yüceliğinin evrensel insan sevgisinden yoksun olduğu söylenecektir ki bu da doğrudur; ama asla içerdiği doğruculuk nedeniyle değil. Sahte bir alçakgönüllülüktense gerçek bir büyüklük yeğdir. Ve şerefe çok önem verdiği de söylenecektir, ki bu da doğrudur;[16] ama asla yalan pahasına değil. Sahte bir şereftense hakiki bir gururluluk yeğdir.

Doğrusözlü kişi, Spinoza'nın deyişiyle, *verili* ya da -benim seve seve ekleyeceğim gibi- *olası bir doğru fikir normu*'na boyun eğer: Doğru olduğunu bildiği ya da doğru sandığı şeyi söyler, asla yanlışlığını bildiği ya da yanlış sandığı şeyi değil. O halde iyi niyet tüm yalanı dışlar mı? Görüldüğü kadarıyla evet ve bu neredeyse tanımı gereği böyledir: İyi niyetle nasıl yalan söylenebilir? Yalan söylemek hakikatin bilindiğini ya da bilindiğinin sanıldığını ve bilinen ya da inanılan şeyden başkasının kasıtlı olarak söylendiğini varsayar. İyi niyetin yasakladığı ya da reddettiği şey işte budur. İyi niyetli olmak, doğru olduğuna inanılan şeyi söylemektir: İnancına (sözlerde ya da edimde) sadık olmaktır, olunan ya da düşünülen şeyin hakikatine boyun eğmektir. Bu durumda her türlü yalan kötü niyetli, dolayısıyla da suçlu olacaktır.

Bana güçlükle katlanılabilir gelen bu bağnazlık, yine de Spinoza ve Kant tarafından benimsenmiş gözükmektedir. Bu iki zirve arasındaki böyle bir buluşma en azından incelenmeyi hak ediyor.

"Özgür insan asla aldatıcı olarak değil, daima iyi niyetle hareket eder," diye yazar Spinoza.[17] Özgür insan, gerçekten de, yalnızca evrensel olan akla tabi olan kişidir: Eğer yalana izin vermiş olsaydı, her zaman izin verirdi ve insan topluluğu tümüyle imkânsız olurdu.[18]

---

15 *Ethique à Nicomaque,* IV, 8, 28-30 (s.192). Gönül yüceliği ya da ruh büyüklüğü, çağdaş etik söz dağarcığından neredeyse tamamen kaybolmuştur. Aristoteles'in söylediğinden (IV, 7-9) başka, çok eski olmayan edebi bir örnek isteyenler için, gönül yüceliğinin *Üç Silahşörler*'de Athos'un erdemi olduğunu söyleyebiliriz (ve daha çok da *Yirmi Yıl Sonra*'da ve *Bragelonne Vikontu*'nda), tıpkı basiretin d'Artagnan'ın, nezaketin Aramis'in ve cesaretin de, elbette hepsinde olmakla birlikte, Porthos'un erdemi olması gibi.

16 Bkz. *Ethique à Nicomaque,* IV, 7, 1123 *b* 15 – 1124 *a* 19 (s.187-190).

17 *Ethique,* IV, önerme 72.

18 *A.g.e.*, kanıt.

Çok iyi! Ama, ya herhangi bir kişinin yaşamı tehlikedeyse? Bu hiçbir şey değiştirmez, cevabını verir sakince Spinoza, çünkü akıl, herkeste aynı olduğundan, yaşamsal bile olsa, hiç kimsenin çıkarlarına tabi olamaz. Buradan şu şaşırtıcı şerh doğar:

> "Bir insanın hemen yanıbaşındaki bir ölüm tehlikesinden hileyle [kötü niyetle] kurtulabildiği bir durumda, kendi varlığını koruma kuralının kötü niyete açıkça hükmedip etmeyeceği soruluyor. Buna da şöyle cevap veriyorum: Eğer akıl bunu buyurursa, bütün insanlara bunu bütün insanlara buyuruyor olur ve böylece, akıl genel olarak, bütün insanlara aralarında, güçlerini birleştirmek ve ortak haklar tesis etmek amacıyla yalnızca kandırıcı anlaşmalar yapmayı buyuruyor olur, yani aslında ortak haklara sahip olmamayı buyuruyor olur, bu da saçmadır."[19]

Kendini koruma çabasının "erdemin ilk ve biricik kökeni" olduğu, aynı zamanda da ölçüsü ve amacı olduğunun belirtildiği *Etika*'nın 20-25. önermeleriyle bu şerhin nasıl uyum içinde olabildiğini asla anlayamadım, bu açıklama asla beni tam anlamıyla tatmin etmedi. Yine de Spinoza'nın yalanı mutlak anlamda yasaklamadığını, ama özgür tek şey olan aklın yalan söylemeyi emredemeyeceğini saptadığını fark ediyorum. Bu iki şey birbirinden farklıdır, çünkü akıl insanda her şey değildir, öz de değildir (öz, arzudur; öz, sevgidir)[20] ve hiçbir insan mutlak anlamda özgür ya da akla uygun davranan biri değildir, böyle olması da gerekmez, hattâ böyle olmayı kimse istemez.[21] Kandıran insanın asla bunu "özgür olarak" yapmadığı belirtilir kanıtlamada.[22] Olsun. Yalan ya da dalavere, bu nedenle, kendileri olarak, erdem olamazlar. Bu da olabilir. Ama, çoğu zaman, yalnızca aklı dinlemek de akılsızlık olabilir, yalnızca erdemi sevmek suç olabilir, yalnızca *özgür olarak* davranmayı istemek özgürlük için ölümcül olabilir. İyi niyet bir erdemdir, ama basiret de bir erdemdir, adalet de, merhamet de. Hayatta kalmak için

19 *A.g.e.*, şerh.

20 *Ethique*, III, duygulanımların tanımı ve *passim*.

21 Bkz. *Ethique*, IV, önerme 2-4 (özellikle önerme 4'ün mantıksal sonucu).

22 *Ethique*, IV, önerme 72'nin kanıtlaması.

ya da barbarlığa direnmek için ya da sevileni, sevilmesi gerekeni kurtarmak için yalan söylemek gerekiyorsa, başka yol olmadığında ya da tüm diğer yollar kötü olduğunda yalan söylemek gerektiğine benim hiç kuşkum yoktur ve Spinoza da, bana kalırsa, bunu kabul ederdi. Akıl, kuşkusuz, bunu *emredemez,* çünkü akıl evrenseldir, yalan böyle olamaz: Eğer herkes yalan söyleseydi, yalan söylemek neye yarardı, çünkü zaten kimse kanmazdı ve konuşmak neye yarardı? Ama eğer arzu bu aklı ele geçirmezse, eğer onu yaşatan arzu değilse, bu akıl olsa olsa soyuttur. Oysa arzu her zaman tekildir, her zaman somuttur, zaten bu nedenle, *Traité politique*'de[23] de kabul edildiği gibi, doğa yasasını ihlal etmeden ve de (yani) tek bir kişinin, hattâ herkesin çıkarını ihlal etmeden yalan söylenebilir. Akıl değil irade emreder; hakikat değil arzu kendi yasasını buyurur.[24] İyi niyetin özü olan hakikat arzusu, bu nedenle, insanın özü olan arzunun hakikatine boyun eğmiş olarak kalır:[25] Hakikate sadık olmak, hepsi de yasa ve hakiki sadakat olan[26] neşeye, sevgiye, merhamete,[27] son olarak da, Spinoza'nın dediği gibi, adalete ve evrensel insan sevgisine sadık olmayı bir yana koyamaz. Öncelikle hakikate sadık olmak, aynı zamanda arzunun kendi içindeki hakikate de sadık olmaktır: Ya başkasını aldatmak ya da kendine ihanet etmek, ya kötüyü kandırmak ya da zayıfı terk etmek, ya sözünü tutmamak ya da sevgiye sadık kalmamak gerektiğinde, hakikate sadakat (kişinin sahip olduğu, taşıdığı, sevdiği hakikate sadakat) kimi zaman yalanı dayatabilir. Bu nedenle, önerme 72'nin bu tuhaf şerhinde bile, Spinoza, anladığım kadarıyla, Kant'tan farklıdır. İyi niyet bir erdemdir, elbette, yalan erdem olamaz, ama bu her yalanın suçlu olduğu anlamına gelmediği gibi, her zaman yalanı yasaklamak gerektiği anlamına *a fortiori* gelmez. Hiçbir yalan özgür değildir, kuşkusuz; ama kim her zaman özgür olabilir ki? Ve kötüler karşısında, cahiller, fanatikler karşısında, onların en

23 Spinoza, *Traité politique,* II, 12 (s.20, éd. Appuhn, G.-F., 1966).

24 *Ethique,* III, önerme 9'un şerhi ve *passim.*

25 *Ethique,* III, duygulanımların 1. tanımı ve açıklaması.

26 Spinoza, *Traité théologico-politique,* Bölüm 14.

27 Spinoza'nın *misericordia*'sını böyle tercüme ettiğimi unutmayalım: Bkz. *Ethique,* III, duygulanımların 24. tanımı ve *supra* Bölüm 8, s.144-146.

güçlü olduğu durumda, onlar karşısında samimiyet, ya işbirliği ya da intihar olacağı zaman nasıl özgür olunabilir? *Caute...* Yalan asla bir erdem değildir, ama budalalık da erdem değildir, intihar da erdem değildir.[28] Yalnızca kimi zaman en az kötülükle yetinmek gerekir[29] ve yalan bunlardan biri olabilir.

Kant ise çok daha öteye ve çok daha açık olarak gitmektedir. Yalan yalnızca bir erdem olmamakla kalmaz, her zaman için bir hatadır, her zaman bir suçtur, her zaman bir alçaklıktır.[30] Çünkü, yalanın zıddı olan doğruculuk, "her durumda geçerli olan mutlak bir ödev"dir ve "tamamen koşulsuz" olarak, "özü gereği hiçbir istisnaya müsamaha göstermeyen bir kural"ın en ufak istisnasını kabul edemez.[31] Bu, "peşine düştükleri dostunuzun evinize sığınıp sığınmadığını soran katiller karşısında yalan söylemek bir suç olur," anlamına geldiği için itiraz eder Benjamin Constant.[32] Ama Kant bu kadarcık şeyden etkilenmez: Bu gerçekten de bir suç olurdu, çünkü insanlık burada hakiki sözdedir; çünkü doğruculuk, başkasının yaşamının ya da kendi yaşamının korunması bile söz konusu olsa, "kutsal olan, mutlak anlamda buyurgan olan, hiçbir görgü kuralıyla sınırlandırılamaz olan aklın bir buyruğudur."[33] Burada niyet işin içine girmez. Yalancı dindar olamaz, daha doğrusu, ister dindarlıkla olsun, ister cömertlikle, her yalan suçtur: "Yalanın nedeni incelik olabilir, hattâ iyilik de, hattâ yalan söylerken kendine iyi bir amaç da koyabilir kişi; ama yalnızca biçimiyle bile, bu amaca yönelmek, insanın kendi kişiliğine karşı bir suçtur ve kişiyi kendi gözünde aşağılık kılan bir alçaklıktır."[34]

Böyle olsa bile, bu bana kalırsa kendi kişiliğine çok fazla önem vermektir. Kendini, kendi küçük bütünlüğünü, küçük haysiyetini bu

---

28 Bz. *Ethique,* IV, önerme 20, kanıtlama ve şerh.

29 *Ethique,* IV, önerme 66, kanıtlama, mantıksal sonuç ve şerh.

30 *Doctrine de la vertu,* I, Kitap 1, Kesim 2, § 9, s.103-106, tercüme Philonenko, Vrin, 1968; *Sur un prétendu droit de mentir par humanité,* s.67-73, tercüme Guillermit, Vrin, 1980.

31 *Sur un prétendu droit de mentir...,* s.71-73.

32 Benjamin Constant, akt. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir...,* s.67.

33 Kant, *A.g.e.,* s.67-71. Ayrıca bkz. *Doctrine de la vertu,* § 9, s.103-104.

34 *Doctrine de la vertu,* § 9, s.104.

kadar kaygı edinen bu erdeme, kendini korumak için bir masumu katillerin eline teslim etmeye hazırsa, erdem denebilir mi? Basiretsiz, merhametsiz, evrensel insan sevgisinin olmadığı bu ödeve ödev denir mi? Yalan bir kusur mudur? Kuşkusuz. Ama kalpsizlik de kusurdur, hem de daha ciddi! Doğruculuk bir ödev midir? Olabilir. Ama tehlikedeki insana yardım etmek de bir diğer ödevdir, hem de daha ivedi bir ödevdir. Kendi vicdanını hemcinsine tercih edenin vay haline!

Benjamin Constant'ın itirazının gösterdiği gibi, on sekizinci yüzyılda bile şaşırtıcı olan Kant'ın tavrı, bizim yüzyılımızın ortasında artık tamamen katlanılmaz olmuştur. Çünkü barbarlık, bu keder dolu yirminci yüzyılda bir başka boyut kazanmıştır; bunun yanında her bağnazlık, yalnızca vicdanı meşgul ediyorsa gülünç kalır, ya da, fiilen cellatlara hizmet etmek anlamına geliyorsa iğrençtir. Tavanarasında bir Yahudi'yi ya da bir direnişçiyi saklıyorsunuz. Onu arayan Gestapo sizi sorguya çekiyor. Hakikati söyleyecek misiniz? Cevap vermeyi reddedecek misiniz (aynı anlama gelir)? Elbette hayır! Şerefli her insan, yürekli her insan ve hattâ ödevine bağlı her insan, yalnızca kendini yalan söylemeye yetkili değil, aynı zamanda mecbur hisseder. Yalan söylemeye, diyorum elbette. Çünkü yalan, yalan olarak kalacaktır; kasıtlı olarak yanlış bir açıklamadır bu. "Evimizde bir yurtsever saklayıp saklamadığımızı bize soran Alman polisine yalan söylemek," der Jankélévitch, "yalan söylemek değildir, *hakikati söylemektir*; biri varken 'kimse yok!' cevabını vermek, [bu durumda] ödevlerin en kutsalıdır."[35] Elbette ben ikinci önermeyi benimsiyorum; ama, çözme iddiasında olunan sorun üzerinde düşünmekten vazgeçmeden, dolayısıyla bu sorundan -ortadan kaldırılmış olduğu için- kaçınmadan birinci önerme nasıl kabul edilebilir? Alman polislerine yalan söylemek, elbette yalan söylemektir ve bu yalnızca doğruculuğun mutlak bir ödev olmadığını doğrular (çünkü bu yalan, ele alınan örnekte elbette erdemlidir); Kant ne düşünürse düşünsün, koşulsuz bir ödev değildir doğruyu söylemek, evrensel bir ödev değildir ve belki de mutlak, evrensel,

35 *Traité des vertus*, II, 1, Bölüm 3 ("Samimiyet"), s.283, éd. Champs-Flammarion (1986).

koşulsuz ödev diye bir şey yoktur (yani, Kant'ın anladığı anlamda ödev diye bir şey yoktur), yalnızca değerler vardır, az ya da çok yüksek, yalnızca erdemler vardır, az ya da çok değerli, acil ya da gerekli... Doğruculuk bunlardan biridir, tekrar edelim. Ama adaletten daha az önemlidir, merhametten, cömertlikten daha az önemlidir, sevgiden daha az önemlidir, daha doğrusu, hakikat sevgisi olarak, hemcinse duyulan sevgi olan evrensel insan sevgisinden daha az önemlidir. Zaten hemcinsimiz de hakikidir ve bu etten kemikten hakikat, bu ıstırap çeken hakikat, bizim sözlerimizin doğruluğundan daha önemlidir – çok daha önemlidir! Öncelikle doğruya sadakat, ama kendi açıklamalarımızın hakikatinden çok duyguların hakikatine bağlılık, sözün hakikatinden çok acının hakikatine sadakat. İyi niyeti bir mutlak haline getirmek onu ortadan kaldırır, çünkü artık iyi olamaz, çünkü artık içi kurumuş, çürütücü, tiksinti verici bir doğruculuktan başka bir şey olamaz. Buna artık iyi niyet denmez, doğrusözcülüktür; bu erdem değildir artık, fanatizmdir. Teorik, etten kemikten yoksun, soyut fanatizm: Hakikati *delicesine* seven filozofun fanatizmi. Ama hiçbir delilik iyi değildir. Hiçbir fanatizm erdemli değildir.

Daha az aşırı bir başka örneği ele alalım. Can çekişen kişiye hakikati söylemeli mi? Evet, her zaman, cevabını verirdi Kant, en azından can çekişen kişi soruyorsa, çünkü doğruculuk mutlak bir görevdir. Hayır, asla, cevabını verir Jankélévitch, çünkü bu onu haksız yere "ümitsizlik işkencesi"ne maruz bırakmak olurdu.[36] Sorun bana daha karmaşık gelmektedir. Can çekişen birine hakikati söylemek, eğer o talep ediyorsa, katlanabilecekse, bu onun bilinç aydınlığı içinde (Rilke'nin dediği gibi, can çekişen kişiye yalan söylemek, onun elinden ölümünü çalmak değil midir?), barış içinde, saygınlık içinde ölmesine, yaşadığı gibi, yaşamak istediği gibi hakikat içinde ölmesine -yoksa yanılsama ya da inkâr içinde değil- yardım etmek olabilir. "Can çekişen kişiye öleceğini söyleyen yalan söyler:" der Jankélévitch, "öncelikle kelimenin tam anlamıyla yalan söyler, çünkü o bunu asla bilemez, çün-

36 *A.g.e.*, s.249-250.

kü bunu yalnızca Tanrı bilir, çünkü hiçbir insanın bir diğerine öleceğini söyleme hakkı yoktur," sonra "tinsel olarak yalan söyler, çünkü bu ona kötü gelir."[37] Ama, kelimenin tam anlamıyla yalan demek, iyi niyet ile kesinliği, içtenlik ile her şeyi bilmeyi karıştırmaktır: Doktorun ya da yakınların, bu alanlarda tüm bilginin ve tüm inancın sınırları dahil, bildikleri ya da inandıkları şeyi söylemelerini ne engeller? Tinsel olarak ise, hakikate pek az önem vermek, tine de pek az değer vermek demektir. Umudu hakikatin daha üstüne koymak, bilinç aydınlığının üstüne koymak, yürekliliğin üstüne koymak, umudu çok yükseğe çıkarmak olur. Bedeli yalansa, bedeli yanılgıysa, ümit neye yarar? "Yoksul ve yalnız insanlar acı çekmemelidir," der yine Jankélévitch, "bu her şeyden, hakikatten bile daha önemlidir."[38] Evet; eğer acı korkunçsa, eğer yalnız ve yoksul adam buna katlanamayacaksa, eğer yalnızca yanılsama onu yaşatıyorsa... Ama durum her zaman böyle midir? Hem o zaman felsefe ne işe yarar, hattâ içtenlik ne işe yarar? Eğer ölüm yaklaşınca ikisinin sesini kesmesi gerekiyorsa, eğer hakikat yalnızca bizi teskin ettiğinde değerliyse, yalnızca bize acı verme riski taşımadığında değerliyse hakikat, felsefe de içtenlik de ne işe yarar? Bu alanlarda *asla* diyenlerden de *her zaman* diyenlerden de uzak dururum. Sevgiyle ya da merhametle yalan söylenebilir, kimi zaman da bu gereklidir; elbette bu konuda hemfikirim. Kişinin kendinin gösterebileceğinden emin olamadığı bir cesareti başkalarına dayatmasından daha aptalca ve daha alçakça ne olabilir? Evet: Öncelikle, hakikate verdiği öneme can çekişen kişinin kendisi karar vermelidir, eğer yapabilecek durumdaysa; o yapamıyorsa, kimse onun yerine karar veremez. Demek ki, şiddettense yumuşaklık: Merhamet burada hakikate ağır basar, basmalıdır da. Ama hakikat de bir değer olmayı sürdürür, başkasını bu hakikatten yoksun bırakamayız, özellikle o istiyorsa, çok güçlü ve çok sakınımlı gerekçeler yoksa... Rahatlık her şey demek değildir. Hastaya iyi bakmak her şey demek değildir. Fiziksel acıyı ortadan kaldırmak gerekir, eğer mümkünse, elbette; doktorlarımız bu konuyla daha çok ilgilen-

37 *A.g.e.*
38 *A.g.e.*, s.249.

melidir. Ama manevi acı, ama sıkıntı, ama korku, bunlar yaşamın parçası olduklarında ne yapmalı? "Farkına varmadan öldü," denir kimi zaman. Bu gerçekten de tıbbın bir zaferi midir? Çünkü, sonuçta yine de ölmüştür ve doktorların görevi, bildiğim kadarıyla, bizi iyileştirmektir, ellerinden geliyorsa; yoksa, bunu yapamayacaklarını bizden saklamak değildir. "Eğer ona gerçeği söylersem kendini öldürür," dedi bana bir doktor. Ama intihar her zaman bir hastalık değildir (aynı zamanda bir haktır, bundan kimse yoksun bırakılamaz) ve depresyon bir hastalıktır, tedavi edilir. Doktorlar tedavi etmek için vardır, yoksa hastalarının yerine yaşamlarının -ya da ölümlerinin!- yaşanmaya değip değmediğine karar vermek için değil. Doktor dostlar, himayeciliğe dikkat! Sizler hastalarınızın sağlığıyla görevlisiniz, onların mutluluğuyla değil, onların huzuruyla değil! Can çekişen birinin mutsuz olma hakkı yok mu? Sıkıntılı olma hakkı yok mu? Bu mutsuzlukta, bu sıkıntıda sizi bu kadar korkutan ne var?

Tüm bunları elbette her zaman olduğu gibi merhamet, yumuşaklık, şefkat çekincesiyle söylüyorum, ya da böyle söylenmesi gerekiyor... İşkence etmektense yalan söylemek yeğdir, deli etmektense yalan söylemek yeğdir. Hakikat her şeyin yerini tutmaz. Ama hiçbir erdem de hakikatin yerini tutamaz; hakikat olmadan hiçbir erdem mutlak anlamda değer taşıyamaz. Ahlâki olarak, tinsel olarak, insani olarak en güzel ölüm, bilincin en açık olduğu, bilincin serinkanlılıkla en berrak olduğu ölümdür ve can çekişen insanlara, gerektiğinde, onlar için mümkün olduğunda, bu nihai hakikate doğru gitmelerine eşlik etmek bizim görevimizdir. Son anlarında İsa'ya ya da Buda'ya, Sokrates'e ya da Epikuros'a, Spinoza'ya ya da Simone Weil'e yalan söylemeye kim cesaret edebilirdi? Sokaklarda böyle insanların dolaşmadığı, hastane odalarının onlarla dolu olmadığı söylenebilir: Kuşkusuz doğrudur. Öyleyse, onlar gibi olmamıza yardım edilmelidir, eğer yapabiliyorsak, yavaş yavaş da olsa bunu becerebilmeliyiz: acı bile olsa bu zevkten, ıstırap verici bile olsa bu olasılıktan kimse bizi baştan mahrum bırakmamalıdır. Doğrusözlülük, can çekişenin baş ucunda bile olsa, demek ki, değer taşımaya devam ediyor. Tek başına doğrusözlülük değil ama,

tekrarlayalım: Merhamet de değerlidir, sevgi de değerlidir; hem de daha fazla. Talep etmemiş olanın, katlanamayacak olanın yüzüne hakikati aşketmek, bu hakikatin yaralayacağı ya da paramparça edeceği kişiye bunu söylemek, iyi niyet değildir: Kabalıktır, duyarsızlıktır, şiddettir. Demek ki hakikati söylemek gerekir, ya da mümkün olduğunca çok hakikati söylemek gerekir, çünkü hakikat bir değerdir, çünkü samimiyet bir değerdir; ama her zaman değil, ama rastgele birine değil, ne pahasına olursa olsun değil, nasıl olursa olsun değil! Hakikati elden geldiğince ya da söylenmesi gerektiği kadarıyla söylemek gerekir; daha yüksek ya da daha acil herhangi bir erdemden uzak düşmeyecek şekilde söylemek gerekir. Jankélévitch burada yine karşımıza çıkıyor: "Jurnalciliğin canice hakikatini sevginin üstüne koyanların vay haline! Her zaman hakikati söyleyen kabaların vay haline! Asla yalan söylememiş olanların vay haline!"[39]

Yine de bu ancak başkası karşısında geçerlidir: Çünkü, kişinin kendi doğruculuğuna başkasını tercih etmesi, özellikle o ıstırap çekiyorsa, özellikle zayıfsa, meşrudur. Ama kendini hakikate tercih etmek, asla meşru olamaz. Burada iyi niyet içtenlikten daha öteye gider ve kendini evrensel olarak dayatır ya da evrensel geçerliliktedir. Kimi zaman, başkasına hakikati söylemektense yalan söylemek, ahlâki olarak bile meşrudur. Ama kişinin kendisi karşısında kötü niyet iyi niyetten daha değerli olamaz: Çünkü bu kendini hakikatin üstüne koymak olur ve kendi rahatını ya da iyi niyetini tininin üstüne koymak olur. Bu, hakikate karşı ve kendine karşı günah işlemek olur. Tüm günahlar bağışlanmalı, kuşkusuz: Herkes elinden geleni yapıyor ve yaşam bu alanlarda herhangi bir kişiyi mahkûm edemeyecek kadar güç ve acımasızdır. Kötülük karşısında ne yapacağını ve böylesi bir durumda ne ölçüde hakikati kaldırabileceğini kim bilir? Bağışlanmalı, herkes bağışlanmalı! Yine de bu her şeyin birbirine denk olduğu anlamına gelmez; kişinin kendi karşısındaki kötü niyeti asla ahlâki olarak yansız ya da önemsiz kabul edi-

39 *A.g.e.*, s.251.

lemez. Örneğin yaşamımız tehlikede olduğunda kötülük yapana yalan söylemek meşruysa, bu kendimizi hakikatin üstüne koyduğumuz anlamına gelmez, çünkü bu bizim hakikati sevmemizi, ona saygı göstermemizi, en azından içsel olarak ona boyun eğmemizi asla engellemez. Hatta, doğru olduğuna inanılan şey adına, katile ya da barbara yalan söylenir ve bunlar, bu anlamda, iyi niyetli yalanlardır. Başkasına hitap eden ve her türden istisnaya izin veren içtenliği (bu, geçişli ve koşullu iyi niyettir), yalnızca kendine hitap eden ve bundan dolayı evrensel olarak geçerli olan düşünümsel (réflexive) iyi niyetten burada ayırmak gerekir. Basiret ya da merhamet gereği kimi zaman başkasına yalan söylemek gerekebileceğini gördük; bu konuya geri dönmüyorum. Ama kendine yalan söylemeyi ne doğrulayabilir? Basiret mi? Bu, kendi rahatını bilinç aydınlığından daha yükseğe, ego'sunu tinin üstüne koymak olurdu. Merhamet mi? Bu, yüreksizlik olurdu. Sevgi mi? Ama iyi niyetsiz sevgi yalnızca özsaygı ve narsisizm olurdu.

Jean-Paul Sartre, benim konum olmayan bir sorunsalı ele alırken, "kendine yalan" gibi bir kötü niyetin, tüm insan bilincinin temel bir boyutunu açığa çıkardığını (yani, birbirinden kopmazcasına, hem ifade ettiğini hem de inkâr ettiğini), onun bir şey ya da bir olgu gibi kendiyle mutlak anlamda çakışmasını kesin olarak engellediğini gayet iyi gösterdi.[40] Kendimin, tıpkı bir masanın masa olması gibi, mutlak anlamda bir kafede garson olduğuna, ya da felsefe profesörü olduğuna, üzüntülü ya da neşeli olduğuna inanmak, hattâ kendinin, tıpkı sarışın ya da esmer olmak gibi, mutlak anlamda içten olduğuna inanmak gibi, her zaman kötü niyetli olmaktır, çünkü bu olunan şeyi olacak olduğumuzu unutmaktır (başka deyişle, henüz bunun olmadığını ya da kesin olarak olmadığını unutmaktır), çünkü bu kişinin kendi bunaltısını, kendi hiçliğini, kendi özgürlüğünü unutmasıdır. Böylece, kötü niyet, her bilinç için, "sürekli bir risk"tir.[41] Ama bu yüzleşilmesi gereken

40 *L'être et le néant*, I, Bölüm 2, Gallimard, 1943, yeniden baskı 1969, s.85-111 (bu güç metnin Marc Wetzel tarafından güzel bir sunumunu hatırlatalım "Profil philosophie" dizisinde, *Sartre, La mauvaise foi*, Hatier, 1985).

41 *A.g.e.*, s.111.

bir risktir ve kötü niyet olmadan yazgıya ya da özre dönüştürülemez. Kötü niyet bir varlık, bir şey, bir yazgı değildir, olunan şeyin, olunduğuna inanılan şeyi, olunmak istenen şeyin, kendi-için-kendinde'nin kaçınılmaz olarak yapay biçimi altında, -ki böyle bir şey Tanrı olurdu ve böyle bir şey yoktur- şeyleştirilmesidir. Kötü niyetin tersi bir varlık (olum) da değildir (iyi niyetli *olduğuna* inanmak kendine yalan söylemektir), bir şey ya da bir nitelik de değildir: Bir çabadır, bir gerekliliktir, bir erdemdir. Sartre'da[42] sahicilik budur, iyi niyet budur; herhangi bir kişinin tatminkâr ya da donmuş bilincinin kendiyle çakışması değil, yalandan, ciddiyet ruhundan, oynanan ya da olunan tüm rollerden, kısacası kötü niyetten ve kendinden sürekli kopmasıdır.

En genel haliyle düşünüldüğünde iyi niyet hakikat sevgisinden başka bir şey değildir. Bu nedenle en üstün felsefi erdemdir, ama elbette herhangi bir kişinin tekelinde olduğu anlamına gelmez. Terimin en güçlü ve en sıradan anlamıyla filozof, hakikati, en azından kendisini ilgilendiren hakikati, şeref ya da iktidar, mutluluk ya da sistem gibi şeylerin üstüne koyan, hattâ erdemin bile, hattâ sevginin bile üstüne koyan kişidir. İyiymiş gibi yapmaktansa kötü olduğunu bilmeyi tercih eder o; sevildiğine ya da cömert biri olduğuna yanlış yere kendini ikna etmektense, ortada sevgisizlik varsa sevgisizlikle yüzyüze gelmeyi, hüküm sürdüğü durumda (hemen hemen her zaman!) kendi bencilliğiyle yüz yüze gelmeyi tercih eder. Yine de o, evrensel insan sevgisinden yoksun hakikatin Tanrı olmadığını da bilir.[43] Ama hakikat olmadan evrensel insan sevgisinin diğer yalanlar arasında bir yalan olduğunu ve evrensel insan sevgisi olmadığını da bilir ya da bildiğini sanır. Spinoza, konusu ne olursa olsun, bu bilme sevincini *Tanrı'yı entelektüel yolla sevme*[44] olarak ("tikel şeyleri ne kadar çok bilirsek Tanrı'yı da o kadar biliriz"[45]) adlandırıyordu, çünkü her şey Tanrı'dadır ve çünkü Tanrı her

42 *A.g.e.*, dipnot 1.

43 Pascal'ın aşağı yukarı söylediği budur, *Pensées*, 926-582 (éd. Lafuma).

44 *A.g.e.*, önerme 24.

45 *Ethique*, V, önerme 32 ve mantıksal sonucu.

şeydir. Eğer hiçbir hakikat Tanrı değilse, eğer hakikatlerin toplamı da Tanrı değilse, eğer hiçbir Tanrı hakiki değilse, bu fazla şey söylemekti kuşkusuz. Ama yine de esası ifade ediyordu: Hakikat sevgisi dinden daha önemlidir, aydınlık bilinç ümitten daha değerlidir, iyi niyet inançtan daha değerlidir.

O aynı zamanda psikanalizin ruhudur ("hakikat ve yine hakikat");[46] o olmadan psikanaliz de diğerleri gibi bir safsata olurdu, çoğu zaman da böyledir ve bu durumdan ancak, Freud'un dediği gibi, "her türlü yanılsamayı ve her türlü aldatmacayı dışlaması gereken hakikat sevgisi"yle kurtulur.[47]

Zamanımızın ruhudur o; hâlâ bir ruhu kaldıysa, inançla birlikte onu da yitirmediysek...

O, Alain'in dediği gibi "her şeyle alay eden"[48] ve kendiyle de alay eden ezeli ve uçucu ruhtur. Hakikatle de mi alay eder? Bu da mümkün, ama bu yine de hakikati sevmenin bir tarzıdır. Hakikati yüceltmek, onu bir put haline getirmek, ondan bir Tanrı yapmak; bunlar da yalan söylemek olurdu. Tüm hakikatler eş değerdedir ve değerleri yoktur: Hakikati iyi olduğu için sevmek zorunda değiliz, derdi Spinoza,[49] biz onu sevdiğimiz için bize iyi görünür ve gerçekten de onu sevenler için iyidir. Hakikat Tanrı değildir: Hakikat yalnızca onu sevenler için değerlidir ve onlar aracılığıyla, yalnızca doğrusözlüler için, onu tapmadan seven, onun tarafından aldatılmadan ona tabi olanlar için değerli olur. Demek ki sevgi baştadır öyle mi? Evet, ama yine de yalnızca hakiki olmak kaydıyla: Demek ki, değer olarak birinci, varlık olarak ikinci.

O ruhun ruhudur, içtenliği yalana tercih eder, bilgiyi yanılsamaya ve gülmeyi ciddiyete tercih eder.

İşte böylece iyi niyet mizaha, kötü niyet ironiye götürür.

---

46 Freud, James J. Putnam'a mektup, 30 Mart 1914 tarihli, aktaran A. De Mijolla, *Les mots de Freud*, Hachette, 1982, s.147-148.

47 Biten analiz ve bitmeyen analiz, aktaran A. De Mijolla, *a.g.e.*, s.177.

48 *Définition* (tinin tanımı), Bibl. de la Pléiade, *Les arts et les dieux*, s.1056.

49 Krş. *Ethique*, III, önerme 9 ve 39'un şerhleri.

17

Mizah

Mizah neden bir erdemdir; mizah ve ciddiyet; Montaigne'e göre Demokritos'un gülmesi; mizah ve ironi; mizah ve alçakgönüllülük; mizah ve bilgelik; mizahın özgürleştirici ve yüce bir şeylere sahip olduğu (Freud); yeniden mizah ve ironi üzerine; mizah ve anlam; mizah, etik ve din (Kierkegaard konusunda) neşeli bir hayalkırıklığı ve erdem olarak mizah.

Mizahın bir erdem olması şaşırtabilir. Ama, kendine dönük her ciddiyet suçludur. Mizah bizi bundan korur ve verdiği hazzın dışında, bu nedenle de değerlidir.

Jankélévitch'in hoş bir şekilde dediği gibi, eğer "ciddiyet, ümitsizlik ile değersizlik arasında eşit mesafede bulunan bir insanın ara konumunu belirtiyor"sa,[1] mizahın tersine, kesinlikle iki ucu tercih ettiğini kabul etmek gerekir. "Ümitsizliğin nezaketi", diyordu Vian, değersizlik de bunun parçası olabilir. Kendine önemli havası vermek nezaketsizliktir. Kendini ciddiye almak gülünç bir şeydir. Mizah yoksunluğu, alçakgönüllülük yoksunluğudur, bilinç aydınlığından yoksunluktur, hafiflikten yoksun olmaktır, kişinin kendisiyle çok dolu olmasıdır, kendini aldatmasıdır, çok sert ya da çok saldırgan olmaktır, dolayısıyla, hemen hemen her zaman, cömertlikten, yumuşaklıktan, merhametten yoksun olmaktır... Erdemde bile fazla ciddi olmak, kuşkulu ve endişe verici bir şeydir: Bunun altında bir yanılsama ya da fanatizm olmalıdır... Bu, kendine inanan erdem, bu nedenle erdemden yoksun olan erdemdir.

---

1 *Traité des vertus,* II, Bölüm 4 ("L'humilité et la modestie"), s.338, Ed. Champs-Flammarion, 1986.

Yine de mizahın önemini abartmayalım. Adi biri mizah duygusuna sahip olabilir; bir kahraman da mizahtan yoksun olabilir. Ama, gördüğümüz gibi, bu durum çoğu erdem için doğrudur ve bu, mizaha karşı, onun bir şeyi ortaya koymadığından başka bir şeyi, ki bu besbellidir, göstermez. Ama, eğer mizah bir şeyi ortaya koymak isteseydi hâlâ mizah olur muydu? Ek erdem diyebilirsiniz ya da karma erdem, hafif erdem, temel olmayan erdem, hattâ bir anlamda tuhaf erdem de denebilir, çünkü ahlâkla alay eder, çünkü tuhaf olmakla yetinir, ama büyük bir niteliktir, değerli bir niteliktir, iyi bir insan kuşkusuz bundan yoksun olabilir, ama bu, ona verdiğimiz değerden, hattâ ahlâki değerinden bir şeyi eksiltmez. Mizahtan yoksun bir ermiş, kederli bir ermiştir. Mizahtan yoksun bir bilge, hâlâ bir bilge midir? Zekâ, her şeyi alaya alan şeydir, diyordu Alain[2] ve bu nedenle mizah, çok haklı olarak zekânın parçasıdır.

Bu, başkasıyla ilgili konularda ciddiyeti engellemez, onun karşısındaki görevlerimizi, yükümlülüklerimizi, sorumluluklarımızı engellemez, hattâ kendi varlığımızla ilgili konularda da engellemez. Ama bunlara aldanmayı ya da bunlardan fazla hoşnut olmayı engeller. Gururlarımızın boşunalığı: Din adamının mizahtan yoksun olması, işin özünü söylemesini engeller. Biraz mizah, biraz sevgi: Biraz neşe. Akılsız bile olsa, akla karşı bile olsa. Erdem, ümitsizlik ile değersizliğin tam ortası değildir; arasında yaşadığımız, arasında evrim geçirdiğimiz ve mizah sayesinde birbirine kavuşan bu iki ucu aynı bakış ya da aynı gülümseyiş içinde kucaklama kapasitesidir erdem. Bilinçli bir göz için, ümitsizlik verici olmayan bir şey var mıdır? Ümitsiz bir göz için, boş, önemsiz olmayan bir şey var mıdır? Bu durum, gülmeyi engellemez, dahası, gülebilmemiz elbette daha iyidir. Sevinç yoksa sevgi ne anlam taşır? Mizah yoksa sevinç ne anlam taşır?

Trajik olmayan her şey gülünçtür. Aydınlık bir bilincin bize öğrettiği budur. Ve mizah, gülümsetirken, bunun trajik olmadığını da ekler...

Mizahın hakikati. Durum vahim, ama ciddi değil!

---

2 Krş. *supra*, Bölüm 16, s.274 ve dipnot 48.

Geleneksel düşüncede, Herakleitos'un gözyaşlarının zıddı Demokritos'un gülmesidir: "Demokritos ve Herakleitos," diye hatırlıyor Montaigne, "iki filozoftular, bunlardan birincisi, insanlık durumunu boş ve gülünç bularak alaycı ve güleç bir yüzle halkın ortasına çıkıyordu. Herakleitos ise, bizim bu halimize acıyarak ve merhamet duyarak, sürekli kederli bir yüzle ve gözlerinde yaşlarla dolaşıyordu ortalıkta..."[3] Kuşkusuz gülmenin ya da ağlamanın nedenleri hiç de eksik değildir. Ama hangi davranış daha iyidir? Ne gülen ne ağlayan gerçek, bu soruna çözüm getiremez. Bu, bir tercih yapabileceğimiz ya da, en azından, bu tercihin bize bağlı olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, bizi oluşturanın bunlar olduğunu, kahkaha ya da gözyaşlarının, kahkaha ve gözyaşlarının bizi kat edip geçtiğini, bizimse bu iki kutup arasında salmdığımızı, kimimizin daha ziyade birine doğru, kimimizin ise diğerine doğru eğilim gösterdiğini söyleyebilirim... Neşeye karşı melankoli mi? Bu kadar basit değil. Kederlendiği, bunaldığı, bıkkınlık duyduğu anları olan Montaigne de Demokritos gibi gülmeyi tercih eder: "Ben de birinci mizacı tercih ederim," diye açıklar, "gülmek ağlamaktan daha zevkli olduğu için değil, daha küçümseyici olduğu için tercih ederim ve bizi asıl mahkûm eden ağlamak değil gülmektir ve yine de, asla hakettiğimiz ölçüde yeterince aşağılanmış olamayız."[4] Bu duruma ağlamalı mı? Bu kendini çok ciddiye almak olurdu! Gülmek daha iyidir: "Bizim içimizde böbürlenme duygusu kadar mutsuzluk olduğunu, aptallık kadar kötülük olduğunu sanmıyorum. [...] Bizim halimiz gülünç olduğu kadar gülünesidir de."[5] Buncacık şey için (buncacık olan kendimiz için) ağlayıp sızlanmak neye yarar? Gülmek yeterliyse kendimizden nefret etmek ("nefret edilen şey, yürekten kopar")[6] neye yarar?

Ama gülmekten gülmeye fark vardır. Burada mizahı ironiden ayırt etmek gerekir. İroni bir erdem değildir, bir silahtır -hemen hemen

3 Montaigne (burada Juvénal'e dayanır), *Essais*, I, 50, s.303, éd. Villey-Saulnier. Ayrıca Villey'in notuna da bkz., *ad loc.*, c.2, s.1261.

4 *A.g.e.*

5 *A.g.e.*, s.303-304.

6 *A.g.e.*, s.304.

her zaman ötekine karşı yönelmiştir. İroni, kötü, iğneleyici, yıkıcı gülmedir, alay etmenin gülmesidir, yaralayan, öldürebilen gülmedir, Spinoza'nın reddettiği gülmedir (*"non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere"*),[7] kinin gülmesidir, mücadelenin gülmesidir. Bir işe yarar mı? Vallahi, gerektiğinde yarar! Yararlı olmayan silah var mıdır? Ama hiçbir silah barış değildir, hiçbir ironi mizah değildir. Dil yanılabilir. Bizim mizahçılarımızın çoğu zaman ironici oldukları söylenir, kendileri de böyle söyler, hicivcidirler ve kuşkusuz bu da gereklidir. Ama en iyi mizahçılar bu iki türü karıştırır: Örneğin Bedos, sağdan söz ettiğinde daha ziyade ironicidir, soldan söz ettiğinde ise daha ziyade mizahçıdır, kendinden ve hepimizden söz ettiğinde saf mizahçıdır. İnsan yalnızca *karşı taraf*'a gülebiliyorsa bu ne büyük bir kederdir! Ve yalnızca başkalarına gülmeyi biliyorsa bu ne ciddiyettir! İroni şudur: Kendini ciddiye alan bir gülme, alay eden bir gülme, ama asla kendiyle alay etmez, *ötekinin kellesini koparan* bir gülmedir ve bu deyim yeterince açıklayıcıdır. Ben'e karşı döndüğünde (kendini alaya alma denir buna) dışsal ve zararlı kalır. İroni küçümser, suçlar, mahkûm eder... Kendini ciddiye alır ve ancak *ötekinin* ciddiyetinden şüphe duyar – Kierkegaard'ın gayet iyi gördüğü gibi, "işi kendinden üçüncü şahıs gibi söz etme"ye kadar vardırır.[8] Bu, pek çok büyük zekâyı dumura uğratmış ya da frenlemişti. Alçakgönüllülük mü? Hiç değil. Tersine, başkalarıyla alay etmek için kendini ciddiye almak gerekir çünkü! Kendini küçümsemek için bile kibirli olmak gerekir! İroni öyle bir ciddiyettir ki, onun gözünde her şey gülünçtür. İroni öyle bir küçüklüktür ki, onun gözünde her şey küçüktür.

Rilke reçeteyi vermişti: "Derinlere gidin: İroni oraya inemez."[9]

---

7 *Traité politique*, I, 4: "Gülmemeli [yani burada, alaya dönüştürmemeli, dalga geçmemeli], ağlamamalı, nefret etmemeli, anlamalı." *Ethique*'de gülme ve şaka, tersine, "katışıksız sevinç" olarak selamlanır; ama bu başka bir gülmedir, alaya almadan açıkça farklıdır (*Ethique*, IV, önerme 45'in şerhi; ayrıca bkz. *Court traité*, II, Bölüm 11, § 1 ve 2, Bibl. de la Pléiade, s.116-117).

8 *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophique*, VII, 493 (s.189, tercüme Tisseau, *Œuvres complètes*, c.XI, Ed. de l'Orante, Paris, 1977) Mizah ve ironi üzerine ayrıca bkz. *Vivre*'deki yazım, Bölüm 5, s.193-198.

9 *Lettre à un jeune poète*, 2, Fransızca tercüme, s.320, *Œuvres*, c.1, Seuil, 1966.

Mizah konusunda bu doğru değildir ve aralarındaki ilk fark da budur. İkinci fark, daha anlamlı fark, mizahın dönüşlülüğüne, içselliğine, onun içkinliği diye adlandırılabilecek şeye bağlıdır. İroni, ötekine güler (ya da, kendini alaya alırken bile 'ben'e bir başkasıymış gibi güler); mizah kendine güler, ya da başkasına da kendi gibi güler ve inşa ettiği ya da ortaya çıkardığı anlamsızlığın içine kendini, her koşulda, her zaman dahil eder. Mizahçı hiçbir şeyi ciddiye almayan biri değildir (mizah havailik değildir). Yalnızca, kendini, kendi kahkahasını da sıkıntısını da ciddiye almayı reddeder. Kierkegaard'ın dediği gibi,[10] ironi kendini değerli kılmaya çalışır; mizah ise kendini ortadan kaldırmaya çabalar. Mizah sürekli olamaz, bir sistem halini alamaz, yoksa diğeri gibi bir savunma olur yalnızca ve artık mizah olmaktan çıkar. Bizim çağımız mizahı yüceltmek adına saptırdı. Mizahı mizah için yetiştirmekten, bir baştan çıkarma aracı yapmaktan, narsisizme dikilmiş bir anıt haline getirmekten daha üzüntü verici ne olabilir? Bir meslek haline getirmeyi bir yana koyalım; elbette yaşamı kazanmak gerekiyor. Ama bir din? Ama bir kibir haline getirmeye ne demeli? Bu, mizaha ihanet etmek ve mizahsız kalmaktır.

Mizah, kendine sadık kaldığında, insanı daha ziyade alçakgönüllülüğe yöneltir. Ciddiyet ruhu olmadan gurur olmaz, aslında gurur olmadan da ciddiyet ruhu olmaz. Mizah ciddiyet ruhunu kırarak gururu hedef alır. Bu nedenle, mizahın dönüşlü olması temel önemdedir; ya da, en azından, yol açtığı kahkahanın ya da acı bile olsa kışkırttığı gülüşün içinde yer almak temel önemdedir. Bu bir içerik sorunundan çok ruh hali sorunudur. Aynı formülün ya da aynı şakanın doğası, dile getirenin yeteneğine bağlı olarak değişebilir: Kendini dışlayan birinde ironi olan şey, kendini dahil eden bir başkasında mizah olabilir. Aristophanes, *Bulutlar*'da Sokrates'le alay ederken ironi yapar. Ama Sokrates (ayrıca kendisi de büyük bir ironicidir), temsili seyrettiğinde, başkalarıyla birlikte içten kahkahalar atarak kendi mizahını kanıtlar.[11]

---

10 *A.g.e.*, VII, 544, s.235, tercüme Tisseau; ayrıca bkz. s.234'deki dipnot).

11 Theodor Lipps'in saptadığı gibi, aktaran Luigi Pirandello, *L'humour et autres essais*, Fransızca tercüme, Paris, Ed. Michel de Maule, 1988, s.31.

Bu iki tarz, eğer henüz üslup ya da bağlamla ayrışmıyorsa, elbette birbirinden ayrılamayacak, ayrışamayacak kadar iç içe geçebilir. Örneğin Groucho Marx gayet hoş bir şekilde şöyle der: "Mükemmel bir akşam geçirdim, ama bu, bu akşam değildi." Eğer bunu, başarısız bir gecenin ardından evin hanımına söylüyorsa bu daha ziyade ironi olur. Gösterisinin sonunda herkesin önünde söylüyorsa daha ziyade mizah olur. Ama, birinci durumda, eğer Groucho Marx gecenin başarısızlığında kendi sorumluluk payını üstleniyorsa, bu ironiye mizah da ekleyebilir; ikincisinde, eğer seyirciler başarısızsa, ki bu da mümkün, mizaha ironi katabilir... Her şey hakkında şaka yapabiliriz: Yenilgi hakkında, savaş hakkında, ölüm hakkında, aşk hakkında, hastalık hakkında, işkence hakkında... Dahası bu gülme, dünyanın sefaletine biraz neşe, biraz yumuşaklık ya da hafiflik katıyor olabilir, yoksa kini, ıstırabı ya da aşağılanmayı arttırmaz. Her şeye gülünebilir, ama rastgele değil. Bir Yahudi hikâyesi, bir Yahudi-düşmanının ağzında asla mizahi olamaz. Gülmek her şey değildir ve hiçbir şeyi bağışlatmaz. Zaten, engellenebilecek ya da mücadele edilebilecek kötülükler söz konusu olduğunda, şaka yapmakla yetinmek elbette utanılacak bir şey olurdu. Mizah eylemin yerini tutamaz ve başkasının ıstırabı karşısında duyarsız kalmak bir hatadır. Ama, eylemde ya da eylemsizlikte, kişinin kendi iyi duygularını, kendi sıkıntılarını, kendi isyanlarını, kendi erdemlerini biraz fazla ciddiye alması da utanılacak bir şey olurdu. Düzenli bir bilinç açıklığı, kişinin kendinden başlar. Mizah buradan kaynaklanır; o her şeye güldürebilir, yeter ki önce kendine gülsün.

"Pişman olduğum tek şey," der Woody Allen, "bir başkası olamamaktır." Ama bunu derken de kendini kabul eder. Mizah bir yas tavrıdır (bize ıstırap veren şeyi bile kabul ederiz), bu da onu ironiden ayırır; ironi, daha ziyade, katildir. İroni yaralar; mizah tedavi eder. İroni öldürebilir; mizah yaşamaya yardım eder. İroni tahakküm kurmak ister; mizah özgür bırakır. İroni acımasızdır; mizah bağışlayıcıdır.İroni aşağılayıcıdır; mizah mütevazı.

Ama mizah yalnızca alçakgönüllülüğün hizmetinde değildir. Kendi başına da değer taşır: Üzüntüyü sevince dönüştürür (dolayısıyla

kini sevgiye ya da bağışlamaya dönüştürür, der Spinoza), hayalkırıklığını komikliğe, ümitsizliği neşeye dönüştürür... Ciddiyete son verir, ama aynı zamanda, bunu yaparken, kine, öfkeye, hınca, fanatizme, sistem ruhuna, onur kırıklığına, hattâ ironiye bile son verir. Önce kendine gülmek; ama kin duymadan. Ya da her şeye gülmek; ama yalnızca her şeyin parçası olarak ve bunu kabul ederek. İroni hayır der (çoğu zaman da evet dermiş gibi yapar); mizah evet der, her şeye rağmen evet, yine de evet; kişi olarak mizahçının kabul edemeyeceği her şey dahil. İkiyüzlülük müdür bu? İroni hemen hemen her zaman ikiyüzlüdür (yapmacıktan yoksun ironi yoktur, az da olsa kötü niyet olmadan ironi olamaz); mizah hemen hemen hiçbir zaman ikiyüzlü değildir (kötü niyetli bir mizaha mizah denir mi?).[12] Mizahın anlamı belirsizdir, çelişiktir, çatlaktır, yırtıktır; ama üstlenilmiştir, kabul görmüştür, bir şeyin üstesinden gelmiştir. Kanser olduğunu duyuran Pierre Desproges'un tavrıdır mizah: "Sen benden daha kanserlisin, tümör!"* Sıkıntılarını, yenilgilerini, ârazlarını sahneleyen Woody Allen'in tavrıdır bu... İnsanlık durumuyla karşı karşıya olan Pierre Dac'ın tavrıdır bu: "Her zaman cevapsız kalan o üçlü soruya, 'Kimiz?', 'Nereden geliyoruz?', 'Nereye gidiyoruz?'a şu cevabı veriyorum: 'Beni kişisel olarak ilgilendirdiği kadarıyla, ben benim, evimden geliyorum ve oraya geri dönüyorum'" Bu arada belirteyim ki, komik felsefe olmadığını fark ettim:[13] Bu gülmenin bir sınırıdır kuşkusuz (gülme düşüncenin yerini tutamaz); ama felsefenin de sınırıdır: Gülmenin yerini tutamıyor; ne neşenin, ne de bilgeliğin. Sistemlerin hüznü, kavramın ezici ciddiyeti, eğer kendine inanıyorsa! Biraz mizah insanı bundan korur; Montaigne'de görülen budur, Hume'da görülen budur ve ne Kant'ta ne de Hegel'de görülmeyen de budur. Spinoza'nın ünlü formülünü daha önce aktarmıştım: "Alay etme-

12 Krş. L. Pirandello, *a.g.e.*, özellikle s.13: "İroni, retorik figür olarak, sahici mizahın doğasına kesinlikle ters bir yapaylık gerektirir. Bu retorik figür, söylenen ile anlaşılması istenen şey arasında bir çelişki içerir, ama uydurulmuş bir çelişki. Mizahın çelişkisi, buna karşılık, asla uydurulmuş değildir, öze ilişkindir..."

(*) Burada söz oyunu vardır. Cümlenin son bölümünde, "tu meurs!" der, yani "ölüyorsun!"; okunuşu ise "tümör!" şeklindedir - ç.n.

13 "Woody Allen'in Yanılsaması, Hakikati ve Alaycılığı", *Valeur et vérité*, PUF, 1994, s.16.

mek, acımamak, lanet etmemek, ama anlamak."[14] Evet. Ama ya eğer anlayacak hiçbir şey yoksa? Gülmek kalır geriye – *bir şeye karşı* (ironi) değil, *bir şeye, bir şeyle, bir şeyin içinde* gülmek (mizah). Gemiye bindik, ama gemi yok: Ağlamaktansa gülmek yeğdir. Shakespeare'in, Montaigne'in bilgeliğidir bu; aynı bilgeliktir, hakiki bilgeliktir.

"Narsisizmin zaferi," diye yazar tuhaf biçimde Freud.[15] Ama, 'ben'in zararına olduğunu da hemen tesbit eder; üst-ben, bir anlamda, ona haddini bildirmiştir.[16] Narsisizmin zaferi (çünkü ben "muzaffer bir biçimde kendini onaylar"[17] ve sonunda kendine saldırmış olan şeyden bile haz alır ve onu alt eder), ama narsisizmin narsisizm üzerindeki zaferi! "Haz ilkesinin zaferi," diye yazar yine Freud.[18] Ama, gülmek için bile olsa, hakikati olduğu gibi, nasılsa öyle kabul etmek koşuluyla mümkündür bu ancak. "Mizah sanki şöyle der: 'Bak, işte sana pek tehlikeli gelen dünya bu! Çocuk oyuncağı! En iyisi alaya almak!'"[19] Freud'un dediği gibi, "gerçeği yalanlama",[20] ancak kendini yalanlama koşuluyla mizahi olabilir (yoksa, mizah değil delilik olur, yalanlanma değil kaçıklık olur), dolayısıyla şakaya aldığı, aştığı ya da eğlendiği bu gerçekliği kabul etmek koşuluyla mizahi olur. Örneğin, bir Pazartesi günü idam sehpasına götürülen ölüm mahkûmu şöyle haykırır: "İşte, iyi başlayan bir hafta!"[21] Mizahta cesaret vardır, büyüklük, cömertlik vardır. 'Ben' mizahta sanki kendinden özgürleşmiş gibidir. "Mizahta yalnızca özgürleştirici bir şeyler değil," diye belirtir Freud, "aynı zamanda yüce ve yüksek bir şeyler de vardır,"[22] bu nedenle diğer komik türlerinden ayrılır[23] ve gerçekten de erdeme yaklaşır.

---

14 *Traité politique*, I, 4 (tercüme P.-F. Moreau; ben özetledim).

15 *Le mot d'esprit et ses rapport avec l'inconscient*, Ek, "Mizah", Fransızca tercüme, Gallimard, "Idées", 1981 s.402.

16 *A.g.e.*, s.405. Ayrıca bkz. s.408.

17 *A.g.e.*, s.402.

18 *A.g.e.*, s.402-403.

19 *A.g.e.*, s.408.

20 *A.g.e.*, s.403.

21 Freud'un verdiği örnektir bu, *a.g.e.*, s.385 ve 399.

22 *A.g.e.*, s.402.

23 *A.g.e.*

Bu da mizahı ironiden güçlü biçimde ayırt eder; ironi daha ziyade alçaltır, asla yüce değildir, asla cömert değildir. "İroni bir cimrilik tezahürüdür," diye yazar Bobin, "övücü bir sözcüğü ağzından kaçırmaktansa dişlerini sıkıp duran bir zekâ kasılmasıdır. Mizah ise, tersine, cömetlik tezahürüdür: Sevilen şeye gülmek, onu iki kat fazla sevmektir."[24] İki kat daha fazla mı? Bilmiyorum. Daha iyi sevmek, diyelim, daha çok hafiflik, daha çok zekâ, daha çok özgürlük diyelim. İroni ise, tersine, nefret etmekten, eleştirmekten, küçümsemekten başka bir şey bilmez. Dominique Noguez çizgiyi biraz zorluyor, ama şu birkaç satırda mizah ile ironi karşıtlığını özetlediğinde, özellikle onları içeren formüldeki doğru istikameti belirtiyor: "Mizah da ironi de, benzer biçimde, dil ile gerçekliğin çakışmazlığına dayanırlar; ama mizah belirtilen şeye ya da kişiye gönderilen dostça bir selam olarak sevgiyle hissedilirken, ironi, tersine, skandal yaratıcı, aşağılayıcı ya da kin dolu bir karşıtlığın tezahürü olarak hissedilir. Mizah, sevgidir; ironi, küçümseme."[25] Her koşulda, asgari bir duygudaşlık olmadan mizah olmaz, Kierkegaard bunun farkındaydı: "Mizah her zaman gizil bir acıyı içinde barındırdığı için, ironinin yoksun olduğu duygudaşlığa sahiptir..."[26] Acıda duygudaşlık, terk edilmişlikte duygudaşlık, kırılganlıkta duygudaşlık, sıkıntıda, boşlukta, her şeyin evrensel olarak anlamsızlı-

24 *L'éloignement du monde,* Paris, Lettres vives, 1993, s.50-51.

25 D. Noguez, mizah dilinin yapısı üzerine mükemmel yazısında, *Revue d'esthétique,* 1969, c.22, s.37-54 (aktarılan bölüm için s.51-52). Ayrıca bkz. R. Escarpit, *L'humour,* "Que sais-je?" dizisi, yeni baskı PUF, 1972, s.114-117; ayrıca V. Jankélévitch, *L'ironie,* Bölüm III, § 4, yeni baskı Champs-Flammarion, 1991, s.171-172. Yaygın kullanım, diye belirtir Jankélévitch, " 'mizah' sözcüğüne, ironistin kimi zaman reddettiği bir kibarlık ve sevgi dolu iyilik nüansı verir. İğneleyici ironide, bağışlamayı dışlayan belli bir kötüyüreklilik ve acı bir itlik vardır; ironi kimi zaman, zehir gibi acıdır, aşağılayıcıdır ve saldırgandır. Mizah ise tersine sempatiden yoksun değildir. Mizah gerçekten de "aklın gülümseyişi"dir, yoksa itirazın ya da sert iğneleyiciliğin değil. İnsandan kaçan ironi insanlar karşısında polemik tavrını korurken, mizah alay edilen şeyin duygusunu paylaşır; mizah, gülünç olanla gizlice suç ortaklığı yapar, kendini onunla gizlice elbirliği içinde hisseder..." Aynı kişi, tekrar edelim, elbette mizah ile ironiyi karıştırabilir, ama iki şey yine de farklı kalmaya devam eder. L. Pirandello'nun vurguladığı şey budur (*a.g.e.,* s.15): "İroni, yararlı amaçlar için kullanılsa bile, *alaycı* ve *dokunaklı* olmaktan kurtulamaz. Oysa, tartışmasız biçimde mizahi yazarlar elbette alaycı ve dokunaklı olabilirler, ama onların mizahında bu dokunaklı acı alay yoktur."

26 *Post-scriptum...,* VII, 544, s.235, tercüme Tisseau.

ğında duygudaşlık... Mizahın saçmayla, İngilizce konuşanların deyişiyle *nonsense*'le, ümitsizlikle ilişkisi vardır. Elbette, saçma bir laf her zaman tuhaf olduğu için değil, böyle de olamaz zaten (eğer saçmadan hiçbir anlama gelmeyen bir şey anlaşılıyorsa). Tersine, ancak anlam varsa gülünebilir. Ama her anlam, tuhaf değildir ve elbette çoğu anlam tuhaf değildir. Gülmek, ne anlamdan ne de anlamsızlıktan doğar: Birinden diğerine geçişten doğar. Anlam bocalarken mizah vardır, yok olmak üzere olduğunu gösterirken, mevcudiyetinin-yokoluşunun gözden yiten (ama sanki havada asılı gibi, sanki uçarken bir kahkaha onu yakalamış gibi) tavrında vardır mizah. Örneğin Groucho Marx bir hastayı muayene ederken, "ya benim saatim durmuş, ya da bu adam ölmüş" der. Bunun bir anlamı vardır elbette, hattâ ancak bir anlamı olduğu için tuhaftır. Ama bunun anlamı mümkün değildir (ancak soyut olarak mümkündür), akla yatkın da değildir: Anlam, kendini verdiği anda ortadan kalkar, daha doğrusu ancak *kendini ortadan kaldırmak üzereyken* (çünkü tamamen ortadan kalkmış olsaydı gülmezdik) anlamını verir. Mizah bir anlam sarsıntısıdır, anlam kararsızlığıdır, kimi zaman anlam patlamasıdır, kısacası her zaman bir hareket, bir süreç, ama yoğunlaşmış, derli toplu, zaten kökenine az çok yakın kalabilecek (anlamın ciddiyeti) ya da tersine doğal sonucuna daha çok yaklaşacak (anlamsızlığın saçmalığı) ve böylelikle, herkesin gözlemleyebileceği gibi, sonsuz nüanslarından ya da değişimlerinden herhangi birini vurgulayabilecek bir süreçtir. Ama her zaman, bana kalırsa, mizah iki aradadır, anlam ile anlamsızlık arasındaki (anın içinde donmuş gibi, yolda giderken yakalanan) bu ani harekettedir. Çok fazla anlama mizah diyemeyiz (çoğu zaman ironi olur); çok az anlam da mizah değildir (saçmadan başka bir şey değildir). Burada neredeyse Aristoteles'çi bir "tam orta" vardır: Mizah ne ciddiyettir (ki bu her şeyi anlam yapar) ne de havailiktir (buna göre de hiçbir şeyin anlamı yoktur). Ama bu tam ortadır, istikrarsız, muğlak, çelişik; tamamen ciddi olanın içindeki havailiği ve tamamen havai olanın içindeki ciddiliği ortaya çıkaran bir şeydir. Mizah insanı, der Aristoteles, gerektiği gibi güler (ne fazla ne az), gerektiği zaman ve gereken şeye... Ama buna yalnızca mi-

zah karar verir, o her şeye gülebilir, Aristoteles'e de, "tam orta"ya da, mizaha da...

Anlam, yaşamımızın en önemli bölgelerine değdikçe ya da anlamlarımızın, inançlarımızın, değerlerimizin, yanılgılarımızın, yani diyebiliriz ki ciddiyetimizin en geniş yüzeylerini de beraberinde sürükledikçe ya da kararsızlık içinde bıraktıkça daha iyi güleriz, ya da mizah daha derin olur. Kimi zaman sanki düşünce içerde patlamıştır; örneğin Lichtenberg'ın ünlü "sapı olmayan keskin yüzeysiz bıçak"ı böyledir. Kimi zaman, çağdaş heveslerimizden birinin boşluğu, anlamsızlığıdır; örneğin hız, özel bir alandaki hız, örneğin hızlı okuma yöntemleri denen şeyler: "*Savaş ve Barış*'ın hepsini yirmi dakikada okudum," diye anlatır Woody Allen: "Rusya'dan bahsediyor." Kimi zaman ise davranışlarımızın ya da tepkilerimizin anlamı işin içine girer, sanki dayanıksızlaştırılmış ya da tartışma konusu edilmiş gibi, değerlerimizi, ölçülerimizi, iddialarımızı altüst eder... Yine Woody Allen: "Kendimi savunmak için üstümde sürekli bir kılıç taşıyorum. Saldırıya uğradığımda, tutamağına basıyorum ve kılıç beyaz bastona dönüşüyor. O zaman yardımıma koşuyorlar." Bu sonuncu örnekte, anlamdan anlamsızlığa değil, bir anlamdan (kılıcın erkeksi güvencesi: İşte dövüşmeye hazır bir adam!) bir diğer anlama (beyaz bastonun biraz korkakça hilesi) geçiş söz konusudur. Ama bir anlamdan diğerine ve en saygınından en gülüncüne bu geçiş, her iki anlamı da dayanıksızlaştırır ve böylelikle, en azından potansiyel olarak, anlamsızlığa hak verir. Kimi zaman ise (aşağıdaki örneklerin hepsi Woody Allen'den alınmadır), ifadesini bulan şey sıkıntıdır, ama saçma bir şekilde ve sanki defedilmiş ya da uzak tutulmuş gibidir: "Ölümden korkmuyorum ama, öleceğim zaman başka yerde olsam iyi olur." Ya da, bizim duygularımız görecelendirilir, ya da bu duygular birbirlerini görecelendirir: "Sevmek mi daha iyidir sevilmek mi? Eğer kolestrol oranımız 5,35'i geçiyorsa, hiçbiri." Nihayet, kimi zaman (*nihayet*, çünkü bitireceğim artık, ama elbette sonsuza dek devam edilebilir: Her zaman için tartışma konusu edilebilecek anlam vardır, uzak tutulacak ciddiyet her zaman vardır), kimi zaman, evet ve bitirirken, sorunsallı olan şeyleri ümitlerimiz ortaya çıkarır ("ezeliyet uzun sürer, özellik-

le sonuna doğru"), iğrençlikleri ümitlerimiz ortaya çıkarır ("Tanrı var olduğunu kanıtlayacak bir işaret gönderse bana... örneğin bir İsviçre bankasına benim adıma yüklü bir para yatırsa!"), ya da öngörülemeyecek şeyleri ortaya çıkarır ümitlerimiz ("Yalnızca Tanrı değildir yok olan, bir de itfaiyeci bulmaya çalışın bakalım hafta sonları!")... Bu örnekleri Woody Allen'a borçluyum. Onu tanıma şansına erememiş olan Freud, tanısaydı sanıyorum ona değer verirdi. Freud, cenaze levazımatçısı bir Amerikan firmasının yaptığı şu ilanı anmayı severdi: "Kendini on dolara gömdürtebiliyorsan yaşamaya ne gerek var?"[27] Freud şu yorumu ilave ediyordu: "Yaşamın anlamı ve değeri üzerinde kendimize sorular sorduğumuzda hasta oluruz, çünkü ikisi de nesnel olarak yoktur..."[28] Mizahın ortaya serdiği ve ağlamak yerine eğlendiği şey budur.

Bu da yine Kierkegaard'a yakın bir durumdur: "Zamandan ve zamanın bitmek bilmeden art arda gelişinden yorgun düşen mizahçı, bir sıçrayışta ondan kurtulur, saçmayı saptamak ona mizahi bir huzur verir."[29] Ama bu, Kierkegaard'a göre, mizahın hakikatinden çok mizahın "tahrif edişi", "inkâr edişi" ya da "yürürlükten kaldırması"dır,[30] böylelikle mizah, etikten dine götüren hakiki eğilimini ortaya serer,[31] böylece "içsel varlığın imandan önceki son evresi"[32] olur, hatta, Kierkegaard'ın deyişiyle, etiğin içinde dinselliğin *incognito*'su olur – tıpkı ironinin, estetiğin içinde etiğin *incognito*'su olması gibi![33] Ben buna hiç inanmıyorum elbette. Mizahın etiğin ciddiyetini tartışma konusu ettiği, onu görecelileştirdiği, onu şüpheli kıldığı, onun boşunalığıyla, iddialarıyla eğlendiği doğru olsa da, o, estetin ciddiyetini de tar-

27 Freud, Marie Bonaparte'a mektup, 13 Ağustos 1937 ("*Why live, if you can ben buried for ten dollars?*"), akt. A. de Mijolla, *Les mots de Freud*, Hachette, 1982, s.236. Woody Allen'den alıntılar *Opus 1* ve 2'den alınmıştır (Fransızca tercüme, yeniden baskı, Seuil, "Point virgule" dizisi, 1985 ve 1986.

28 *A.g.e.*

29 *A.g.e.*, VII, 279, s.272, Tisseau tercümesi, c.X, burada bana daha başarılı gelen P. Petit tercümesinden, Gallimard, yeniden baskı, 1989, "Tel" dizisi, s.195.

30 *A.g.e. ve* VII, 544-546, c.XI, s.235-237, tercüme Tisseau, (Petit tercümesi, s.374-375).

31 *A.g.e.*, VII, 492 sq., s.188 ve devamı, tercüme Tisseau, c.XI (s.339 ve devamı, Petit tercümesi).

32 *A.g.e.*, VII, 278, s.271, Tisseau tercümesi, c.X, (s.195, tercüme Petit).

33 *A.g.e.*, VII, 490-512, s.187-207, tercüme Tisseau, c.XI ya da 338-352, tercüme Petit.

tışma konusu eder, tabii eğer (snob'ta, Don Juan'da...) ciddiyet varsa; ayrıca daha sık olarak, daha temel olarak, din adamının ciddiyetini de tartışma konusu eder. Yüksek bir anlam adına (örneğin inanç adına) etiğe gülmek mizah değil, ironi olur. Mizah ise etiğe (ya da estetiğe, ya da dine...) aşağı bir anlam adına gülecektir, dolayısıyla (eğilim olarak) anlamsızlık adına, ya da yalnızca hakikat adına gülecektir. Örneğin, Pierre Desproges'un şu sözü: "Tanrı dedi ki: 'Komşunu kendin gibi sev!' Kişisel olarak ben kendimi tercih ederim, ama bu tartışmaya kişisel kanılarımı sokmayacağım." Ya da Woody Allen'ın şu sözü: "Ölüm fikri kafama sürekli musallat olduğundan, sürekli düşünüyorum. Ölümden sonra bir yaşam var mı diye soruyorum, eğer varsa, orada yirmi dolar bozdurabilir miyim?" Yalnızca hakikat tuhaftır, her koşulda mizahi olan, mizahi olabilecek olan hakikattir ve bu nedenle anlamsızlık, çoğu zaman bizi eğlendirir: Çünkü, anlamın içindeki hiçbir şey, biz ciddiyet katıyoruz diye hakikat olmaz, mizah da bu ciddiyeti ortadan kaldırmaz zaten (çünkü her zaman şaka yapılamaz, çünkü yapılmamalıdır, çünkü mizah, gülmek için, anlamın sürüyor olmasını gerektirir), ama göreceleştirir, hafifletir, mesafe koyar, sevinçli bir şekilde dayanıksızlaştırır ve dolayısıyla bu ciddiyet karşısında nihayet bizi özgürleştirir (çünkü her şey alaya alınabilir), ama anlamı ortadan kaldırmaz (çünkü mizah gerçeği değişmeden bırakır ve çünkü arzularımız, inançlarımız, yanılsamalarımız bu gerçeğin parçasıdır). Mizah neşeli bir hayalkırıklığıdır. Bu nedenle erdemi iki mislidir ya da böyle olabilir: Hayalkırıklığı olarak, bilinç aydınlığına (dolayısıyla iyi niyete) yakındır; sevinç olarak ise sevgiye ve her şeye yakındır.

Zekâ, Alain'le birlikte tekrar edelim, her şeyle alay eder. Nefret ettiği ya da aşağıladığı şeyle alay ettiğinde, bu ironidir. Sevdiği ya da değer verdiği şeyle alay ettiğinde bu mizahtır. En çok sevdiğim, en kolay değer verdiğim şeyle bile mi? "Benle bile," Desproges'un dediği gibi. Bu, mizahın büyüklüğü ve az rastlamrlığı konusunda çok şey söylemektedir. Nasıl olur da erdem olamaz ki?

18

Aşk/Sevgi

Aşkın bir ödev olmadığı (Kant); aşk, ahlâk ve nezaket: Tıpkı nezaketin ahlâk benzeri bir şey olması gibi ahlâkın da aşk benzeri bir şey olması; aşkın aşkı; erdemlerimizin başı ve sonu.

Ne cinsellik ne de beyin kaslardan ibarettir; böyle olamaz zaten. Bu tesbitten kaynaklanabilecek birçok önemli sonuçtan biri de şudur: İnsan istediğini değil, arzuladığını sever, sevdiğini sever ve kimi seveceğini seçemez. Ancak arzularımıza ya da sevgilerimize göre -birçok farklı arzu arasından, birçok farklı sevgi arasından- seçebiliyorsak, arzularımızı ya da sevgilerimizi nasıl seçebiliriz ki? Sevgi ısmarlama olmaz, dolayısıyla sevmek bir ödev olamaz.[1] Bir erdem kitabında sevginin varlığı bu nedenle sorunsallı olmuyor mu? Belki. Ama erdem ile ödevin iki farklı şey olduğunu (ödev bir zorunluluktur, erdem ise özgürlük) söylemek gerek. Her ikisi de gereklidir kuşkusuz, bunlar birbiriyle yakın ilişkidedir elbette, ama benzer ya da iç içe geçmiş değil de daha ziyade tamamlayıcı, hattâ simetriktirler. Bana kalırsa bu durum tüm erdemler için geçerlidir: Örneğin insan ne kadar cömert olursa, iyi-

1 Kant, *Critique de la raison pratique*, Pratik Saf Aklın Saikleri, s.87, tercüme Picavet, PUF, 1971 ve özellikle *Doctrine de la vertu*, Giriş, XII, *c*, "İnsanların Sevgisi Üzerine", s.73-74, Philonenko tercümesi, Vrin, 1968: "Sevgi bir *irade* değil, *duygu* işidir ve onu *istediğim* için sevemem, *zorunda* olduğum (sevme zorunluluğuna dahil edildiğim) için hiç sevemem; bundan çıkan sonuç, bir *sevme ödevi*'nin anlamsızlık olduğudur." (altını çizen Kant).

likseverlik de o kadar az bir ödev olur, yani bir zorlama olmaktan o ölçüde çıkar.[2] Ama bu sevgi için *a fortiori* doğrudur. "Sevgiyle yapılan şey, her zaman iyinin ve kötünün ötesinde gerçekleşir," diyordu Nietzsche.[3] Ben bu kadar ileri gitmeyeceğim, çünkü sevgi iyiliğin kendisidir. Ama ödevin ve yasağın ötesinde, evet, hemen hemen her zaman ve bu gayet iyidir! Ödev bir zorlamadır ("bir boyunduruk" der Kant),[4] ödev bir kederdir, oysa ki sevgi sevinçli bir kendiliğindenliktir. "Zorlamayla yapılan şey," der Kant, "sevgiyle yapılmaz."[5] Bu, tersine de çevrilebilir: Sevgiyle yapılan şey, ne zorlamayla dolayısıyla ne de ödevle yapılabilir. Herkes bilir bunu ve etik olduğu çok kesin bazı deneyimlerimizin bu nedenle ahlâkla hiç ilişkisi yoktur; bunlar elbette ahlâkı yalanlamıyordur, ama ahlâkın yükümlülüklerine ihtiyaç duymazlar. Han-

2 Zorunluluk olarak ödev hakkında bkz. Kant, *Critique de la raison pratique,* Analitik (özellikle bölüm 1 ve 3), ayrıca *Doctrine de la vertu,* Giriş, I. Bu son metinde Kant ahlâk yasasının, "otoriteyi kabul ediyor olsalar da ahlâk yasasını ihlal etme isteği duyacak kadar ermişlikten yoksun olan ve itaat ettiklerinde de bunu *istekleri dışında* (içlerinden gelen eğilime direnerek) yapan - zorunluluk da tam bundan oluşur-" aklı başında insanlar için *ödev* biçimini aldığını gösterir (s.49-50, Philonenko tercümesi, altını çizen yine Kant). Aynı fikir § 4'te de görülür: "Görev, kendi rızasıyla istenmemiş bir amacı hedefleyen *zorlamadır*" (s.56). Eğer erdemin, tersine, *rıza göstererek* davranmayı gerektirdiği (Kant'a karşı, ama Aristoteles'le ve tüm Antik düşünürlerle birlikte) kabul edilirse, bundan çıkan sonuç, ödev ile erdemin, bütün iyi niyetiyle, ters orantıda gelişim gösterme eğiliminde olduklarıdır: Örneğin, ancak *ödev gereği* veren kişi, yani deyim yerindeyse, *iyi niyetle ama istemeden* veren kişi cömert biri olamaz, (o kendini zorlayan bir cimridir, ahlâklı bir cimridir (kuşkusuz bu kendini zorlamayan bir cimriden daha iyidir) ve tersine, gerçekten cömert insan için, bağış ya da iyilik zorunluluk olmaktan çıkar ve (*kendi rızasıyla* verdiğinden) ödev olmaktan da çıkar. Bu iki uç teorik kalmaktadır: Kuşkusuz, hiçbir zorlamanın olmadığı saf erdem diye bir şey hiç olmamıştır (bu olsa olsa ermişlik olurdu), keza, olabilir gelmesine rağmen, hiçbir erdem olmadan ödeve saf itaat diye bir şey de olmamıştır (bu da gönülden gelmeyen, zevksiz, sevgisiz ahlâklılık olur, tamamen istemeden ahlâklı olmak olur: Kederli ahlâklılık!) Gerçekten var olan şey, herkesin yaşayabileceği şey, ara derecelerdir, ama bu uçlar, teorik olsalar da ve belki de teorik oldukları için, daha aydınlatıcıdırlar. Aynı şey başka türlü de ifade edilebilir ve dahası, iki tür erdemi ayırt edebiliriz: Yalnızca ahlâki bir erdem (Kant'a göre erdem: Ödev gereği davranmak) ve etik bir erdem (Aristoteles'e ya da Spinoza'ya göre erdem: Rıza göstererek ve neşeyle iyilik yapmak). Elbette ikisine de ihtiyacımız vardır ve ne yazık ki ikincisini pek beceremediğimizden daha çok birincisine ihtiyacımız vardır... Bu konuda, *Vivre*'de yazdıklarıma bkz., s.115-133 ve *Valeur et vérité,* s.183-205.

3 *Par-delà le bien et le mal,* aforizma 153 (tercüme G. Bianquis, yeniden baskı "10-18", 1973, s.130).

4 *Critique de la raison pratique,* Analitik, Bölüm 3, s.89, tercüme Picavet.

5 *Doctrine de la vertu,* Giriş, XII, *c,* s.73, tercüme Philonenko.

gi anne çocuğunu ödev gereği besler? *Evlilik ödevi*'nden daha iğrenç bir deyim var mıdır? Sevgi varsa, arzu varsa, ödeve ne hacet? Buna karşılık, evlilik erdemi diye bir şey vardır, annelik erdemi vardır, hazda bile, sevgide bile, evet, elbette vardır! İnsan meme verebilir, kendini verebilir, sevebilir, okşanabilir; tüm bunları az ya da çok cömertlikle, az ya da çok yumuşaklıkla, az ya da çok saflıkla, az ya da çok sadakatle, az ya da çok basiretle, gerektiğinde, az ya da çok mizahla, az ya da çok sadelikle, az ya da çok iyi niyetle, az ya da çok sevgiyle yapar... Erdemli bir şekilde, yani mükemmel biçimde çocuğunu beslemek ya da sevişmek başka nedir ki? Sevişmenin kimi zaman vasat, bencilce, kindar biçimleri de vardır. Ama iyi sevişmenin, -ki bu iyi bir şey yapmaktır ve erdemdir- bir başka biçimi ya da birçok başka biçimi, kişiler ya da çiftler kadar çok başka biçimi de vardır. Fiziksel sevgi yalnızca bir örnektir, ona aşırı değer vermek saçma olur, günümüzde birçokları bunu yapıyor; tıpkı yüzyıllar boyunca şeytana özgü kabul edilmesi gibi. Aşk, Freud'un düşündüğü ve benim de katıldığım gibi, cinsellikten doğmuş olsa da buna indirgenemez ve her koşulda, küçük ya da büyük erotik hazlarımızın çok daha ötesine gider. Özel ya da kamusal, ailevi ya da mesleki tüm yaşamımız, bu yaşama kattığımız ya da bu yaşamda bulduğumuz sevgi/aşk oranına göre değer taşır. Kendimizi sevmiyor olsaydık bencil olur muyduk? Parayı, rahatı ya da çalışmayı sevmiyor olsaydık çalışır mıydık? Bilgeliği sevmeseydik felsefe olur muydu? Eğer ben felsefeyi sevmeseydim tüm bu kitaplar olur muydu? Eğer erdemleri sevmeseydim bu kitap olur muydu? Ve sen okur, bu sevgilerden herhangi birini paylaşmıyor olsaydın bu kitabı okur muydun? Sevgiye emredemezsiniz, çünkü sevginin kendisi emreder.

Ahlâki ya da etik yaşamımızda da durum aynıdır. Sevgi olmadığı için ahlâka ihtiyaç duyarız, tekrar edelim ve bu nedenle, ahlâka fazlasıyla ihtiyacımız vardır! Sevgi emreder, ama sevgi yeteri kadar yoktur: Sevgi, olmadığı için ve bu yokluğu nedeniyle emreder. Ödevin ifade ettiği ya da açığa çıkardığı şey budur: Eğer sevgi olsaydı, hiç zorlamadan yol açacağı şeyi yapmaya bizi mecbur ederdi. Sevgi/aşk, (emredilemeyen bir şey olan) kendinden başka bir şeyi ya da en azından kendine

benzeyenden başka bir şeyi nasıl emredebilir? Yalnızca eylem emredilir. Bu da işin özüdür zaten: Ahlâkın buyurduğu şey sevgi değildir; o, sevginin -eğer olsaydı- zaten özgürce yerine getireceği şeyi ödev gereği yerine getirmeyi buyurur. Ödev özdeyişi şudur: *Seviyormuş gibi davran.*

Aslında bu Kant'ın pratik sevgi diye adlandırdığı şeydir: "İnsanları sevmek doğrusu mümkündür, ama sevgi emredilemez, çünkü yalnızca emir gereği birini sevmek hiçbir insanın yapabileceği şey değildir. Demek ki bu, tüm yasaların çekirdeğine dahil olan *pratik sevgi*'dir yalnızca. [...] İnsanın hemcinsini sevmesi, ona karşı tüm ödevlerini *gönüllü olarak* yerine getirmesi demektir. Ama bunu bizim için bir kural haline getiren düzen, ödeve uygun eylemlerde bu niyete *sahip olmamızı* bize buyuramaz, yalnızca buna *yönelmemizi* buyurabilir. Çünkü, bir şeyleri gönüllü olarak yapmak için buyruk vermek kendi içinde çelişiktir."[6] Sevgi bir buyruk değildir: Bir idealdir ("ermişlik ideali," der Kant).[7] Ama bu ideal bize rehberlik eder ve bizi aydınlatır.

Erdemli doğulmaz: Erdemli olunur. Nasıl? Eğitim yoluyla: Nezaketle, ahlâkla, sevgiyle. Nezaket, gördüğümüz gibi, görünüşte bir ahlâk: Nazik davranmak, *sanki* erdemliymiş gibi davranmaktır.[8] Ahlâk, en alt düzeyden, kendinde eksik olan erdemi taklit ederek başlar ve yine, eğitim yoluyla, ona yakınlaşır ve bizi ona yakınlaştırır. Bu nedenle, düzgün bir yaşamda, ahlâk daha çok önem taşırken, nezaket çok daha az önemlidir. Yeniyetmelerin keşfettikleri ve bize hatırlattıkları şey budur. Ama bu bir sürecin yalnızca başıdır ve burada durulmaz. Ahlâk da, benzer bir şekilde, görünüşte bir sevgidir, onun taklididir: Ahlâki olarak davranmak, *sanki* seviyormuş gibi davranmaktır. Böylelikle ahlâk ortaya çıkar ve sürer; onda eksik olan, bizde eksik olan ve yine de alışkanlıkla, içselleştirme ve yüceltme yoluyla onun ve bizim yaklaştığımız bu sevgiyi taklit eder; hattâ kimi zaman ahlâk, cezbeden, doğrulayan ve eriten bu sevgi içinde yok olmaya kadar varır. Düzgün davranmak, öncelikle yapılanı yapmaktır (nezaket), sonra olması *gerekeni*

6 *Critique de la raison pratique*, "Pratik Saf Aklın Saikleri", s.87, tercüme Picavet.

7 *A.g.e.*, s.87-88.

8 *Supra*, Bölüm 1.

(ahlâk), nihayet kimi zaman istediğimiz şeyi yapmaktır, yeter ki sevgi olsun (etik). Nasıl ki ahlâk nezaketi gerçekleştirerek nezaketten kurtulursa (yalnızca erdemli insan erdemliymiş gibi davranmak zorunda değildir), sırası geldiğinde ahlâkı gerçekleştiren sevgi de bizi ahlâktan kurtarır: Yalnızca seven kişinin sanki seviyormuş gibi davranmaya ihtiyacı yoktur. İncil'in ruhudur bu ("Sev ve ne istersen yap").[9] Bu sayede İsa bizi Yasa'dan kurtarmıştır; ama, diye açıklar Spinoza, Nietzsche'nin aptalca istemiş olduğu gibi, Yasa'yı ortadan kaldırarak değil, onu teyid ederek ("Ben yıkmaya değil, tamamlamaya geldim"),[10] yani diye yorum yapar Spinoza, Yasa'yı onaylamış ve onu "kalplerin derinliklerine" sonsuza dek kazımıştır.[11] Ahlâk, seviyormuş gibi yapmaktır, sevgi bu sayede mümkün olur, ahlâktan özgürleştirir. Ahlâk nezaketten doğar ve sevgiye yönelir: Birinden diğerine ahlâk sayesinde geçeriz. Bu nedenle, soğuk, hattâ sevimsiz bile olsa sevmeyi severiz.

Sevgiyi/aşkı sevmek gerekir mi yine de? Kuşkusuz; ama sevgiyi gerçekten severiz (çünkü en azından sevilmeyi severiz), ya da sevgiyi sevmeyene ahlâk hiçbir şey yapamaz. Sevgi sevgisi olmasa halimiz haraptır, belki de cehennemin gerçek tarifi budur, yani burada ve şimdi lanetlenmenin, tümden yitmenin tarifidir bu. Ya sevgiyi sevmeliyiz ya da hiçbir şeyi, ya sevmeyi sevmek ya da yok olup gitmek. Başka türlü zorlama olur mu? Hangi ahlâk olabilir? Hangi etik olabilir başka türlü?[12] Sevgi olmasa erdemlerimizden geriye ne kalır? Eğer bu erdemleri sevmiyor olsak, bir anlamı olur mu bunların? Bu noktada Pascal,

9 Aziz Augustinus'un, aşırı hoşgörüyle elbette alakası olmayan, tersine olabilecek en talepkâr, aynı zamanda en özgürleştirici bir formül içinde mükemmel biçimde söylediği gibi, *Commentaire de la première Epître de saint Jean*, VII, 8, s.328-329, tercüme Agaësse, Cerf, 1961.

10 *Evangile selon saint Matthieu*, V, 17.

11 Spinoza, *Traité théologico-politique*, Bölüm 4, s.93, éd. Appuhn, G.-F., 1965 ("onları yasanın köleliğinden kurtardı ama yine de yasayı onayladı ve sonsuza dek kalplerin derinliklerine yazdı onu."). Bu bakış açısında Nietzsche ve Spinoza arasındaki farklılık hakkında bkz. benim katkım: *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* içinde, L.Ferry ve A. Renaut yönetiminde, Grasset, "Le collège de philosophie" dizisi, 1991, özellikle s.65-68, ayrıca Nietzsche ve Yahudilik kolokyumuna tebliğim, *De Sils-Maria à Jérusalem*, D. Bourel ve J. Le Rider yönetiminde, Cerf, 1991 ("Nietzsche ve Spinoza", s.47-66).

12 Ahlâk ve etik arasındaki farklılık üzerine (ve *sevgi gibi görünen* olarak ahlâk üzerine) bkz. benim makalem: "Ahlâk mı Etik mi?", *Valeur et vérité* içinde, PUF, 1994, s.183-205.

Hume ve Bergson, Kant'tan daha açıklayıcıdır: Ahlâk, mantıktan çok duygudan, akıldan çok kalpten kaynaklanır[13] ve aklın kendisi de ancak biz sevmeyi arzuladığımız sürece ahlâkı emreder (evrensellik yoluyla) ya da ona hizmet eder (basiretle). Kant komiktir; çelişmezlik ilkesi sayesinde bencillikle ya da acımasızlıkla mücadele etme iddiasındadır! Sanki yalan söylemekte, adam öldürmekte, işkence yapmakta tereddüt etmeyen kişi, eylemindeki ahlâki kuralın çelişkisiz bir şekilde evrensel yasa haline gelip gelemeyeceğini dert edinirmiş gibi! Çelişki onu ne ilgilendirir? Evrensellik onu ne ilgilendirir? Sadece, sevgi yokluğundan ahlâka ihtiyaç duyuyoruz. Ama ahlâkı da ancak bize verilmiş olan, korumayı bildiğimiz, hayal ettiğimiz ya da yeniden bulduğumuz, içimizdeki pek az sevgiyle başarabiliriz ve bu ihtiyacı ancak o zaman hissedebiliriz.

Demek ki sevgi en başta gelir, kuşkusuz mutlak anlamda değil (çünkü o zaman Tanrı olurdu), ama ahlâk karşısında, ödev karşısında, Yasa karşısında önce sevgi gelir. Sevgi, her erdemin başı ve sonudur. Önce anne ve evladı. Önce bedenlerin ve kalplerin sıcaklığı. Önce açlık ve süt. Önce arzu, önce haz. Önce yatıştıran ya da teskin eden okşama, önce koruma ya da besleme davranışı, önce sakinleştiren ses, önce şu bildik gerçek: Süt emziren bir anne ve sonra şu sürpriz: Uyuyan çocuğa göz kulak olan, şiddetten yoksun bir erkek. Ahlâktan önce sevgi gelmiyor olsaydı, ahlâk hakkında ne bilebilirdik? Ahlâk, kendi kaynağı olan, eksikliğini çektiği, kendisini harekete geçiren ve cezbeden sevgiden daha iyi ne önerebilir bize? Ahlâkı mümkün kılmış olan, ahlâkın yöneldiği ve onu serbest bırakmış olan şey olarak sevgi. Bu bir döngü mü? Böyle de denebilir, ama asla kısır döngü değil; çün-

13 Pascal, *Pensées*, 513-514 (éd. Lafuma). Hume, *Traité de la nature humaine*, Kitap III, Birinci Bölüm, Kesim 1 ve 2 (s.569-592, tercüme Leroy, Aubier, 1983); ayrıca bkz. *L'Enquête sur les principes de la morale*, özellikle ek I, s.205-216, tercüme Baranger-Saltel, G.-F., 1991. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, S. S. S. 85-99 (s.1046-1057, éd. du centenaire, yeniden baskı PUF, 1970). Aristoteles, onların hepsinden önce, "tek bir hareket ettirici ilke vardır, arzulama yetisi" ve "anlak, arzu olmadan açıkça harekete geçemez" diye belirtiyordu ("*De anima*, III, 10, 433 *a*, 21-24, s.204, tercüme Tricot, yeniden baskı Vrin, 1982: Ayrıca bkz. II, 3, 414 *b*, 1-5, s.81). Bu, Epikuros ile Lucretius'un Aristoteles ile hemfikir olacağı sayısız noktadan biridir.

kü baştaki ile sondaki sevginin aynı olmadığı açıktır. Baştaki, Yasa'nın koşuludur, kaynağı, kökenidir. Sondaki, daha ziyade onun sonucu, onun aşılması, en güzel başarısıdır. Sevgi, erdemlerin başı ve sonudur, demiştim, a'sı ve z'sidir, başka deyişle iki farklı harf, iki farklı (en azından iki!) sevgidir, bununla birlikte, birinden diğerine tüm yaşam alfabesi uzanır... Demek ki bir döngü, ama erdemli bir döngü, erdem bu sayede mümkün olur. Sevginin dışına çıkılamaz, çünkü arzunun dışına çıkılamaz. Ama arzu, doğasını olmasa da, nesnesini değiştirir; ama sevgi dönüşür ve bizi dönüştürür. Bu durum, kelimenin tam anlamıyla *erdem*'den söz etmeden önce biraz geri çekilmemizi haklı çıkarır.

Sevgi/aşk nedir? Büyük sorudur bu. Üç cevap vermek istiyorum; bunlar birbirleriyle çelişmektense (göreceğimiz gibi, çelişiyor olmalarına rağmen) daha ziyade birbirlerini tamamlamaktadır. Bu üç cevabın hiçbirini ben uyduruyor değilim. Sevgi bu denli bilinmez değildir, geleneksel düşünce de sevginin tarifini uydurmayı gerektirecek kadar kör değildir! Belki de her şey söylenmiştir. Geriye kalan tek şey, bunları anlamak olabilir.

Eros

Platon'a göre aşk: Birleşme rüyasından (*Şölen*'den, Aristophane'in söylevi) yokluk tecrübesine (Socrates'in söylevi); aşk ve yalnızlık; açgözlü, doymak bilmeyen aşk; tutku: tutku ancak mutsuzluk içinde yaşayabilir; doğum ve yaratılış; aşk ve yücelik; Eros'un kıskanç bir tanrı olduğu; tutkunun ıstırabı, çiftlerin belası; tutku ve ölüm; başarısızlık.

Yola çıkmak istediğim birinci tanım, Platon'un *Şölen*'deki tanımıdır. *Şölen* kuşkusuz yazarın en ünlü kitabıdır (en azından meslekten filozofların dışına çıktığımızda böyledir; onlar ise *Devlet*'i tercih edeceklerdir) ve bu ünü de konusundan gelmektedir. Sevgi herkesi ilgilendirir, hem de her şeyden çok ilgilendirir. Zaten, sevgiyle yaklaşılmayan ya da sevginin arandığı konu değilse, hangi konu ilginçtir?

Bir tiyatro oyunu olarak görülen ve gerçekten de bir tiyatro oyunu olan bu eserdeki argümanı hatırlayalım. Agathon'un evinde toplanan dostları, birkaç gün önceki bir tragedya yarışmasında gösterdiği başarısını kutluyorlar. Demek ki bu tam anlamıyla bir şölendir: Yemek yenir, içkiler içilir. Ama özellikle de konuşurlar. Ne hakkında? Sevgi hakkında (*érôs*). Mahrem sırlar söylenmez ya da pek fazla söylenmez. Erkekler arasındaki bir yemektir bu: Aşk/sevgi burada özellikle yokluğuyla, daha doğrusu, fikriyle parıldar. Aradıkları şey bir tanımdır, herkes aşkı överek onun özünü kavramaya çalışmaktadır ya da ne olduğunu söyleyerek onu övmektedirler. Bu kadarı bile oldukça karakteristiktir; iyi olmanın, her koşulda sevilmenin, kutlanmanın, yüceltilmenin sevginin özü olduğu ileri sürülmektedir. İhtiyatlı olmalı o halde. Çünkü, şan, şöhret neyi kanıtlamaktadır? Fazla coşku zihin bulandırabilir, zaten *Şölen*'de görülen ve Sokrates'in dostlarına sitem ettiği şey de budur: Onlar övgüye hakikati feda ettiler, oysa ki yapılması gereken şey kesinlikle tam tersiydi.[14] Bu kesinlik felsefidir. Felsefenin

14 Platon, *Le Banquet*, 198 *c* – 199 *b*.

ta kendisidir. Önce hakikat gelir; hiçbir şeye tabi değildir, geri kalan her şey, övgüler ya da hakaretler ona tabi olmalıdır. Bu aşk konusunun dışına çıkmak değildir. Sokrates, felsefenin en yetkin konusunun aşk/sevgi olduğunu sürekli tekrarlar, özünde onu ilgilendiren tek şey budur, bu konunun uzmanı olmak ister Sokrates.[15] Ama söylev ya da düşünce söz konusu olduğunda, hakikat aşkı, tüm diğer aşklara -aşkı sevmek de dahil- baskın çıkmalıdır. Yoksa söylev, sofistik ya da ideolojik belagatten başka bir şey olamaz. Ama bunu bir yana bırakalım. Pek önemi olmayan başlangıçtaki söylevleri, konuşmaları yalnızca hatırlatmak için anıyorum: *Phaidros*, Eros'un en eski Tanrı olduğunu (çünkü ne annesi ne babası vardır) ve insan için olduğu kadar site için de en yararlı bir Tanrı olduğunu (yarışma yoluyla) göstermek ister. Pausainias, söylevinde, bedeni ruhtan çok seven halkın sevgisi ile ruhu bedenden çok seven ve bu nedenle "kalıcı olarak birleşmiş olduğundan tüm yaşamı boyunca [ruha] sadık" kalan göksel sevgiden ayırır, bedenlere duyulan sevgi, herkesin bildiği gibi, bedenlerin güzellikleriyle birlikte yok olur. Hekim Eryksimakhos, söylevinde "Eros'un evrensel gücü"nü yüceltir ve bundan tıbbi olduğu kadar estetik ve kozmolojik de olan bir tür pan-erotizm çıkartır; bu konuda kuşkusuz Hesiodos'tan, Parmenides'ten ya da Empedokles'ten esinlenmiştir. Nihayet, Agathon söylevinde, Eros'taki gençliği, inceliği, güzelliği, yumuşaklığı, adaleti, ılımlılığı, cesareti, yeteneği, kısacası tüm erdemleri över, çünkü tümünün kökeninde Eros vardır.[16] Tüm bu söylevler, parlak olsalar

15 Örneğin bkz. *le Banquet*, 177 *d* ("ben ki yalnızca sevgiyi bilmeyi meslek edindim"), 198 *d* (burada Sokrates kendini "sevgi uzmanı" olarak ilan eder), 212 *b* ("her şeyden çok buna adıyorum kendimi")... Ayrıca bkz. *Lysis*, 204 *b-c*.

16 *A.g.e.*, 178 *a* – 197 *e* (genellikle *Şölen*'den alıntıları Emile Chambry'nin tercümesinden yapıyorum, yeni baskı G.-F., 1964, yine de az da olsa değişiklik yaptığım oldu, o zaman da Pléiade dizisinden çıkan L.Robin'in ve Belles Lettres'den çıkan P. Vicaire'in tercümelerine dayandım). Bu farklı söylevlerin bir analizi ve yorumu için bkz. L. Robin"n çok ayrıntılı notları, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, yeni baskı 1992 (P. Vicaire'in yeni çevirisiyle), ayrıca, J. Lacan'ın (inanılmaz geveze ama etkileyici) *seminaire*'i: *Le transfert (Séminaire, VIII)*, Seuil, 1991, özellikle s.29-195. Hesiodos, Parmenides ve Empedokles'te sevginin kozmolojik rolü hakkmda bkz. Aristoteles, *Métaphysique*, A, 4, 984 *b* 23 – 985 *a* 10 (s.36-37, tercüme Tricot). Nihayet, (kısmen Francesco Alberoni, Boris Cyrulnik, Eric Fuchs ve Jacques Lacan'ın tezlerine dayanır), Hubert Aupetit ve Catherine Tobin'in sıradanlaştırılamaz ve kışkırtıcı kita-

da, önem bakımından eşit sayılmazlar ve geleneksel düşünce bunları pek tutmamıştır. *Şölen*'den söz edildiğinde, hemen hemen her zaman şu ana kadar sözünü etmediğim iki söylevden birini anmak için söz edilir: ünlü "androjinler" (erdişilik) mitiyle birlikte Aristophanes'inki ve elbette Sokrates'inki. Doğal olarak, Platon'a göre -ve yalnızca Platon'a göre değil- aşkın hakikatini dile getiren Sokrates'tir. Aristophanes'in söylevinin daha çok anılması tuhaftır – gerçekten öyle, iyi inceledim. Okur kitlesinin unutamadığı tek söylev onunkidir, ondaki derinliği, şiiri, hakikati hemen hemen her zaman yüceltirler... Sokrates unutuldu! Platon unutuldu! Tesadüf değil bu. Aristophanes bize tam da aşk hakkında hepimizin inanmak istediği şeyi söylemektedir (bu düşlediğimiz aşktır, dolu ve dolduran aşk: Mutlu tutku); oysa ki Sokrates aşkı olduğu gibi anlatır: Yokluğa, eksikliğe, sefalete mahkûm olan ve bu nedenle de bizi mutsuzluğa ya da dine mahkûm eden aşk. Ama burada biraz ayrıntıya girmek gerekir.

Önce, demek ki, Aristophanes'in söylevini ele almalı.[17] Bir şair konuşmaktadır. "Eskiden," der, "bizim doğamız şimdiki gibi değildi, çok farklıydı." Atalarımız, gerçekten de, ikizdi, en azından, şu anki halimizle kıyaslandığında böyleydiler, bizde bulunmayan mükemmel bir birlik halindeydiler: "Her insan bir bütün oluşturuyordu, küresel bir bütün, sırt ve kalçalar yuvarlaktı; dört elleri, bir o kadar bacakları vardı, yusyuvarlak bir boyun üzerinde birbirinin tıpatıp aynı iki yüz, ama birbirinin karşıtı olarak duran bu iki yüzün bütünü için tek bir kafa; dört kulakları, iki üreme organları vardı ve geri kalan her şey de buna göreydi." Özellikle üreme organındaki bu ikilik, o dönemde insan soyunda iki değil üç tür olduğunu açıklar: Erillerin iki erkeklik organı vardı, dişilerin ise iki kadınlık organı vardı, bir de androjinler (erdişiler) vardı ki bunlar adlarından da anlaşıldığı gibi iki cinsiyeti de taşıyorlardı. Erkek, diye açıklar Aristophanes, Güneş'ten doğmuştur, ka-

bında *Şölen*'in şaşırtıcı bir *remake*'ini belirtelim: *L'amour déboussolé*, Paris, Ed. François Bourin, 1993.

17 Platon, *Le Banquet*, 189 *a* – 193 *e* (bu paragrafın sonuna kadar izlenen tüm alıntılar için, tersi belirtilmedikçe bu referans geçerlidir).

dın Dünya'dan, karma tür ise her ikisine de katılan Ay'dan. Bunların hepsi de istisnai bir güçte ve yürekliliktedi, öyle ki tanrılarla dövüşmek için göğe tırmanmaya bile teşebbüs etmişlerdi. Bunun üzerine Zeus onları cezalandırmak için yumurta böler gibi yukardan aşağıya ikiye bölmeye karar verir. Bütünlük, birlik, mutluluk bitmişti! O zamandan beri herkes, söylenegeldiği gibi, *kendi yarısını* aramak zorundadır, bu deyimi kelimenin gerçek anlamıyla almak gerekir: "Eksiksiz bir bütün oluşturuyorduk (...), eskiden birdik"; ama işte "kendi kendimizden ayrıldık", eskiden biz olan bu *bütünü* şimdi sürekli aramak durumundayız. Bu arama, bu arzu, aşk denilen şeydir ve tatmin edildiğinde, mutluluğun koşuludur. Gerçekten de yalnızca aşk, "iki varlığı tek bir varlıkta eritmeye ve insan doğasını iyileştirmeye çalışarak eski doğayı yeniden oluşturur." Yitirilmiş birliğin tamamen erkek ya da kadın olmasına bağlı olarak, homoseksüel ya da heteroseksüel (erkek ya da kadın homoseksüelliği) ya da tersine androjin (heteroseksüellik) olunacağı anlaşılır. Bu sonuncu duruma Aristophanes herhangi bir ayrıcalık tanımaz; tam tersine (Dünya'dan doğmaktansa Ay'dan doğmanın daha iyi olduğu varsayılabilir, ama Güneş kökenli olmakla hiçbir şey yarışamaz...) ve bu noktada bir androjinler (erdişiler) mitinden söz etmek haksızlık olur, bunlar başlangıçtaki insanlığın bir bölümüdür ama en iyi bölüm olduğu söylenemez. Bunun önemi yoktur. İnsanların haklı olarak aklında tuttuğu şey, özellikle Aristophanes'in mitinin aşk mitine gerekçe olmasıdır; yani sözü edilen haliyle, düşlenen, inanılan haliyle aşka, din ya da fabl olarak aşka, Büyük Aşk'a, tüm, kesin, tekelci, mutlak aşka gerekçe olur... "Bir erkek, ister oğlanlara ister kadınlara yönelsin, kendi yarısına rastladığında, her ikisi de müthiş bir şefkat, güven ve sevgiyle kendinden geçer; bir an için bile olsa bir daha asla ayrılmak istemezler." Neyi arzularlar? "Sevilen nesneyle birleşmek ve kaynaşmak, iki yerine bir olmak." Bu, Aristophanes'in dediği gibi bizi "ilk doğamız"daki birliğe geri getiren, bizi yalnızlıktan kurtaran (çünkü âşıklar, "birlik içinde perçinlenmiş" gibi, artık ayrılmazlar) ve bu yaşamda da öbür yaşamda da "erişilebilecek en büyük mutluluk" olan kaynaşmış aşkın da tanımıdır. Eksiksiz aşk, mutlak aşk; çün-

kü burada insan nihayetinde kendini sever; eksiksizliği içinde, birliği içinde, mükemmelliği içinde yeniden bir araya gelmiş olan kendidir bu. Tekelci aşk; çünkü her bir kişinin, tanım gereği, ancak tek bir yarısı olduğundan herkes ancak tek bir aşk yaşayabilir. Nihayet, kesin aşk (yanılmış olmak hariç; ama o zaman da büyük aşk olmaz...), çünkü başlangıçtaki birlik bizi önceler ve bir kez yeniden oluştuğunda, ölüme kadar bizi bırakmaz ve hattâ -diye vaat eder Aristophanes- ölümden ötede bile... Evet; öyle anlaşılıyor ki en çılgın aşk rüyalarımızda bile bu mitte bulunmayan ve bu şekilde doğrulanmış olmayan hiçbir şey yoktur. Ama rüyalarımızın ne önemi var? Bir mit neyi kanıtlar? Aynı değerleri, aynı inançları, aynı yanılsamaları pek çok duygusal romanlarda da buluruz ve bu da bir şey kanıtlamaz. Aristophanes aşkı hayal edildiği gibi tarif eder, belki annemizle yaşamış olduğumuz budur -Freud'un dediği de budur- ya da annemizin içindeyken yaşamışızdır bu aşkı, bilmiyorum, ama kimse bunu bir daha yaşayamaz, patoloji ya da yalan hariç kimsenin yaşamadığı şeydir bu, mucize ya da çılgınlık hariç kimsenin yaşayamayacağı şeydir. Burada, kanıtlanması gereken şeyi koşul olarak öne çıkararak kendime baştan hak verdiğim söylenebilir. Olsun. Aristophanes'in ve pembe romanların bana karşı olduğunu kabul ediyorum. Ama Aristophanes'ten nefret eden Platon[18] benimle hemfikir, Lucretius benimle hemfikir (ve Pascal ve Spinoza ve Nietzsche ve tüm felsefe...), Freud, Rilke ya da Proust benimle hemfikir... Asıl gerçeğin kitaplarda olmadığını söyleyebilirsiniz, elbette ben de kabul ediyorum. Ama gerçek yaşamda karşı örnekler var mı, nerede ve ne kanıtlıyor bunlar? Ender olarak, herhangi bir çiftin bunu yaşamış olduğu, bu kaynaşmayı, bu mutlaklığı, bu eksiksizliği yaşamış olduğu benim önümde dile getirilmiştir... Bakire Meryem'i görmüş olduklarını, birbirlerinden bağımsız olarak söyleyenlerle de karşılaştım, buna da daha fazla kulak astığım söylenemez. Hume'un mucizeler hakkında söylediği temel şey, mucize gibi aşklar hakkında da geçerlidir. Bir tanıklığın ancak olası olduğu düşünülürse, bunun, dile getirdi-

18 L. Robin, *a.g.e.*, s.I.IX-I.XIII.

ği şeyin olasılığıyla karşılaştırılması gerekir: Eğer olayın olanaksızlığı, tanıklığın sahteliğini bile geride bırakacak kadar büyük ise, olaya (olma olasılığı ne kadar büyük olsa da) inanmamıza yol açan nedenlerin kendisi onun gerçeğe uygunluğundan bizi kuşkuya düşürmelidir (çünkü bu olasılık, söz konusu olgunun olanaksızlığını telafi edemez). Tanım gereği, tüm mucizelerin durumu budur ve bunlara inanmak akılsızlık olur.[19] Konumdan uzaklaşmayayım: İki varlığın tekleşmesinden daha imkânsız, daha mucizevi, gündelik deneyimimize daha ters ne olabilir? Kitaplardan ya da tanıklardan daha çok bedenlere güvenirim. Sevişmek için iki (en az iki) varlık gerekir ve cinsel birleşme, bu nedenle, yalnızlığı ortadan kaldırmak bir yana onu onaylar. Aşıklar bunu gayet iyi bilir. Ruhlar, eğer varsa, belki eriyebilirler. Ama birbirine dokunan, birbirini seven, zevk alan, varlığını sürdüren bedenlerdir... Lucretius, aşkla sarılmalarda, kimi zaman, çoğunlukla, bu kaynaşmanın arandığını, ama asla bulunamadığını ya da anında yitirilmek üzere bulunduğunu veya bulunduğunun sanıldığını (çünkü ego aniden kendini yok etmiş gibidir) gayet iyi belirtmiştir:

> "Kollarıyla bacaklarıyla birbirine sarılmış bir halde, bu gençlik çiçeğinden yararlanırlar, bedenleri şehvetin yakında olduğunun farkındadır; Venüs kadının tarlasına tohumu serpecektir; sevgililer birbirlerinin vücuduna açgözlülükle abanırlar; tükürükleri birbirine karışır, birbirlerinin soluğunu solurlar, dişleriyle ağızlarını ısırırlar: Nafile çaba! Çünkü sarıldıkları bedenden hiçbir şey aşıramazlar, oraya giremezler, tümüyle eriyemezler orada. Çünkü zaman zaman yapmayı istemiş oldukları şey budur sanki..."[20]

Her zaman yenilgi ve çoğunlukla da keder. Bir olmak isterler ama, o zamana kadar olmadığı ölçüde *iki*'dirler... "Hazların kökeninden bile," diye yazar mükemmel biçimde Lucretius, "ne olduğunu bilemediğim bir acı doğar, acının çiçekleri bile âşığın soluğunu keser..."[21]

---

19 Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Kesim X.

20 Lucrèce, *De rarum natura*, IV, 1105-1112.

21 *A.g.e.*, 1133-1134.

Bu, hazza karşı bir kanıt değildir -eğer safsa haz; aşka karşı da bir kanıt değildir – sahiciyse aşk. Ama bu kaynaşmaya karşı bir kanıttır, haz kaynaştığını sandığı anda bile bu kaynaşmayı reddeder. *Post coïtum omne animal triste*... Hazza erişildiği anda kişi kendine, yalnızlığına, bayağılığına, yok olan arzunun bıraktığı büyük boşluğa geri döner. Ya da, üzüntüden kurtulmuşsa eğer, -ki bu da olur- hazzın, aşkın, minnetin büyüleyiciliğindendir, kısacası, ikiliği kabul eden buluşmadandır; yoksa asla varlıkların kaynaşmasından ya da farklılıkların ortadan kalkmasından değil. Aşk hakikati: Hayal etmektense yapmak yeğdir. Aynı anda haz alan iki âşık (bu çok sık değildir ama olsun), iki farklı hazdır, ikisi de esrarengizdir, iki ayrı kasılıp boşalmadır, iki ayrı yalnızlıktır. Beden aşk hakkında şairlerden daha fazlasını bilir; en azından beden hakkında bize yalan söyleyen şu şairlerden -hemen hemen hepsi böyledir- daha fazlasını bilir. Neden korkuyorlar ki? Niçin teselli bulmak istiyorlar? Belki de kendilerinden, arzunun bu büyük çılgınlığından (yoksa olup bittikten sonraki küçüklüğünden mi?), kendi içlerindeki hayvandan, hemen doluveren bu uçurumdan (bu yüceltilmiş pek az derin ırmak: Haz) ve bu barıştan, ani, ölüme benzeyen bu barıştan korkuyor olabilirler... Yalnızlık bizim nasibimizdir ve bu nasip bedendir.

Bu konuda benim düşüncelerimi takip etmeyecek olan Sokrates, ki bu Platon'un Sokrates'idir, Aristophanes'i de izlemez. Kimseyi izlemediği için mi? Tersine. Eğer bize "Eros hakkındaki hakikat"i, "Aşk hakkındaki hakikat"i[22] söyleyecekse ve önce kendi adına konuşacaksa, öncelikle bu hakikati kendisinin keşfetmediğini söyler bize: Diotima adlı bir kadına borçludur bu hakikati (ve olaya pek alışkın olmayan Sokrates'in aşk konusunda bir kadının öğrencisi olması önemsiz bir şey değildir kuşkusuz), bize onun sözlerini aktarır. Ne demektedir Diotima? Ya da Sokrates, onun kendisine söyledikleri hakkında ne demektedir? Önce aşkın Tanrı ya da herhangi bir Tanrı olmadığını söyler. Gerçekten de her aşk, bir şeye duyulan aşktır, arzulanan ve eksikliği duyulan bir şeyin aşkıdır.[23] Oysa, varlığımızı oluştu-

22 *Le Banquet*, 199 *b* (E. Chambery ve P. Vicare tercümeleri).

23 *A.g.e.*, 199 *d* – 200 *b*. Bu, Platon'a göre, dostluk (*philia*) için de geçerlidir: *Lysis*, 221 *d-e*.

ran ya da yaşatan şeyin yokluğu kadar tanrısallıktan uzak ne olabilir? Aristophanes hiçbir şey anlamamış. Aşk, eksiksizlik değil, eksikliktir. Kaynaşma değil, arayıştır. Mükemmelliğe doymak değil, kemiren yoksulluktur. Yola çıkılması gereken esas nokta budur. İkili bir tanım vardır: Aşk arzudur ve arzu eksikliktir. O halde, aşk, arzu ve eksiklik eşanlamlı mıdır? Tam anlamıyla değil kuşkusuz. Eğer eksiklik eksiklik olarak algılanıyorsa, eksiklik olarak yaşanıyorsa arzu vardır (eksikliği bilinmeyen şey arzulanamaz). Ve, kendi içinde belirsiz, tanımsız olan arzu (örneğin, özel olarak hiçbir besini arzulamayan açlık) herhangi bir nesne üzerinde odaklanırsa (örneğin et, balık ya da pasta sevgisi...) o zaman aşk olur. Aç olunduğu için yemek yemekle, yenilen şeyi sevmek ya da sevilen şeyi yemek aynı şey değildir. *Bir* kadını, herhangi birini arzulamakla (bu arzudur), *bu* kadını arzulamak (bu aşktır; tamamen cinsel ya da anlık da olabilir) başka şeydir. Dahası, âşık olmak, cinsel yoksunluktan ya da tahrikten başka bir şeydir. Yine de, sevdiğimiz kişiyi şu ya da bu biçimde arzulamıyorsak, âşık olur muyuz? Kuşkusuz olmayız. Her arzu aşk olmasa da, her aşk (en azından şu aşk: *Érôs*) elbette arzudur: *Özellikle* eksik olan belli bir nesneye yönelik belirli bir arzudur. Bu, benim vereceğim ilk tanımdır. Aşk, diye yazar Platon, "eksik olan ve sahip olmadığı şeyi sever."[24] Her eksiklik aşk olmasa da (hakikati sevmek için hakikati bilmiyor olmak yetmez: Dahası, kişinin kendi cehaletini bilmesi ve artık cahillikten kurtulmayı arzulaması gerekir), her aşk, Platon'a göre, elbette eksikliktir: Aşk, nesnesinin (ama belirli bir nesne) bu eksikliğinden (ama bilinçli eksiklik ve bilinçli olarak yaşanan eksiklik) başka bir şey değildir. Sokrates iyice anlaşılır olsun diye vurgular: "Sahip olunmayan şey, var olmayan şey, eksikliği duyulan şey; işte arzunun ve aşkın nesneleri bunlardır."[25] Eğer aşk, deneyimleyebileceğimiz gibi, güzelliği ve iyiliği seviyorsa, demek ki onda bunlar eksiktir. Bu durumda nasıl Tanrı olsun ki? Yine de kötü ya da çirkin değildir, diye belirtir Sokrates, ama bu iki uç arasındadır, tıpkı fani ile ölümsüz arasında, insan

24 *A.g.e.*, 201 *b.*
25 *A.g.e.*, 200 *e.*

ile Tanrı arasında olması gibi: Aşk, bir cindir, diye açıklar Diotima, yani (şeytansı bir şey değildir; tam tersine) tanrılarla insanlar arasında bir aracıdır. O, tüm aracıların en büyüğü olsa da, eksikliğe mahkûmdur. Yoksulluk anlamına gelen Pénia'nm ve çare anlamına gelen Poros'un oğlu değil midir o? Aşk her zaman yoksuldur, diye yorumlar Diotima, yalınayak, evsiz barksız, her zaman iyi ve güzel olanın peşinde, her zaman avda, her zaman endişeli, her zaman ateşli ve imkân dolu, her zaman aç, her zaman susamış... İşte, artık Aristophanes'in bir yere varmayan eksiksizliğinden, yeniden bulunan birliğin o rahat dinginliğinden çok uzaktayız! Tersine, Eros asla dinlenmez. Tamamlanmamışlık onun kaderidir, çünkü tanımı gereği eksiktir. "Yıldızların altında uyur, kapı eşiklerinde ve yol kenarlarında, çünkü annesine benzer ve yoksulluk onun ezeli yoldaşıdır (...); kimi zaman haline diyecek yoktur, yaşam doludur, kimi zaman ölür ve babasından aldığı doğallıkla yeniden dirilir; elde ettiği şeyi sürekli yitirir..."[26] Yine de tüm eksikliğiyle zengindir, peşinde koştuğu her şeyle sonsuza dek yoksuldur; demek ki, ne zengin ne yoksul ya da her ikisi birden, her zaman iki arada, her zaman servet ile sefalet arasında, bilgi ile cahillik arasında, mutluluk ile mutsuzluk arasında... Bohem'in çocuğu denebilir ona, her zaman yollardadır, her zaman koşturur, her zaman eksiktir. "Asla tatmin olmaz," diyecektir Platon'u yorumlayan Plotinos; asla doymaz, asla yeterli bulmaz, varlık nedenidir bu: "Aşk öyle bir arzudur ki, doğası gereği, arzuladığı şeyden yoksun kalır," hattâ "hedefine ulaştığında" bile yoksun kalır.[27] Bu, düşlediğimiz aşk değildir, bu insanı doyuran aşk, pembe roman aşkı değildir: Bu, mevcut haliyle olan aşktır, verimli bir ıstırap çeken aşktır,[28] *Phaidros*'un diyeceği gibi "acı ile sevincin tuhaf karışımı" içindeki aşktır,[29] doyumsuz aşktır, yalnız-

26 *A.g.e.*

27 Plotinos, *Traité 50 (Ennéades,* III, 5), § 7, s.130, tercüme Hadot, Cerf, 1990); ayrıca bkz. s.142-143. Plotinosçu aşk teorisi ve bunun Platon'unkiyle ilişkisi hakkında, bu *Traité 50*'ye P. Hadot'nun girişinden başka, bkz. aynı yazar, *Plotinos ou la simplicité du regard,* Etudes augustiniennes, 1989, Bölüm 4; ayrıca Yansız Aşkı üzerine J.-L. Chrétien'in güzel düşünceleri için bkz. *La voix nue,* Ed. de Minuit, 1990, s.329 ve devamı.

28 *Le Banquet, 206 e.*

29 251 *d.*

lık içindeki aşktır, sevdiği için her zaman acı çeken aşktır, nesnesi her zaman eksik olan aşktır, tutkudur bu, hakiki tutku, çılgına döndüren ve paramparça eden, açgözlü ve işkence eden, yücelten ve tutsak eden tutku. Başka türlü nasıl olabilir? Ancak eksik olan, bizde olmayan şey arzulanır: Arzulanan şeye nasıl sahip olabiliriz? Mutlu aşk yoktur ve bu mutluluk yokluğu aşkın ta kendisidir. "Beni sevseydi, benim olsaydı ne kadar mutlu olurdum!" der kendi kendine. Ama mutlu olsaydı, artık onu sevmezdi, ya da aynı aşk olmazdı bu...

Burada Platon'dan uzaklaşıyorum, en azından onu biraz modernleştiriyorum, ondan dersler çıkarıyorum denebilir. Eğer aşk eksiklikse, eksiklik olarak kaldığı sürece, tanım gereği, bütünlük ona yasaktır. Aşıklar bunu iyi bilir ve Aristophanes haksız çıkar. Tatmin olmuş bir eksiklik, eksiklik değildir artık: Mutluluk varken tutku uzun süre yaşayamaz, kuşkusuz, mutluluk da tutku varken yaşayamaz. Eksiklik hakim olduğu sürece, aşkın büyük ıstırabı buradan kaynaklanır. Ve eksikliğin artık hakim olmadığı durumda, çiftlerin müthiş kederi de buradan kaynaklanır... Arzu, tatmin olduğunda yok olur: Demek ki ya tatminsizdir ya da ölmüştür, ya yoksundur ya da başarısızdır, ya mutsuzdur ya da kaybedilmiştir. Bir çare var mı? Platon iki çare ileri sürer ama korkarım bunların hiçbiri bizim aşk yaşamımızın güçlüklerine çözüm olamaz. Sevmek nedir? Sevilen şeyin eksikliğidir ve ona sonsuza dek sahip olmayı istemektir.[30] Bu nedenle aşk bencildir, en azından bu aşk bencildir ve yine de sürekli olarak kendi dışına kovulur, Lacan'ın dediği gibi,[31] esriktir ve bu esrime (ben'in öteki içinde esrimesi) tutkuyu oldukça iyi tanımlar: Bu, merkezini yitirmiş bencilliktir, parçalanmış bencilliktir, sanki yoklukla dolmuş gibidir, kendi nesnesinin boşluğuyla dolu gibidir ve bu boşluğun ta kendisi olan kendisinin boşluğuyla dolu gibidir. Sahip olursa ölecektir, ne olursa olsun ölecektir, çünkü eksikliğin ta kendisidir o. Bu durumda, nasıl sürekli sahip olabilir? "Beden ya da ruh alanında, güzellik içinde doğurarak," cevabını verir Platon.[32] başka de-

30 *La Banquet*, 200 *a* – 201 *c* ve 204 *a* – 206 *a*.

31 *A.g.e.*

32 *Le Banquet*, 206 *a* – 207 *a*.

yişle, yaratma ya da üreme yoluyla, sanat ya da aile yoluyla. İlk çaredir bu, en kolayı, en doğalı. Hayvanlar zaten böyle yapıyor, diye açıklar Diotima, çocuk yapma zevkine kapıldıklarında, aşık olduklarında, yavruları için kendilerini feda ettiklerinde... Akıl burada önemsizdir; bu, aşkın aklı önceledeğini ya da aştığını kanıtlar. Ama o halde, aşk nereden gelmektedir? Şu cevabı verir Diotime: "Ölümlü doğa, elinden geldiğince sürekliliği ve ölümsüzlüğü arar daima; ama ancak, daha yaşlı bir bireyin yerine her zaman daha genç birini bırakarak, üreme yoluyla yapabilir bunu."[33] Aşkın nedeni ya da ilkesi budur: Asla aynı kalmayan ölümlülerin, yine de kendilerini korumalarını ve ellerinden geldiğince ölümsüzlüğe yönelmelerini sağlayan şeydir bu. Sonsuzluğun vekaleti Tanrısallığın vekaleti. Çocuklarına duydukları sevgi, şan şeref aşkları buradan kaynaklanır: Onların sevdikleri şey yaşamdır, ölümsüzlüğün peşinden koşarlar -ölüm de onların peşini kollar.[34] Aşk, yaşamın kendisidir, ama yaşamın sürekli olarak kendinden yoksun kalmasıdır, kendini korumak istemesi ama bunu yapamamasıdır, sanki ölüm oymuştur içini, sanki hiçliğe mahkûmdur... Aşk da mutlak eksiklikten, mutlak sefaletten, mutlak mutsuzluktan, Platon'un dediği gibi, ancak *yavrulamak* koşuluyla kaçabilir: Kimileri bedensel olarak yavrularlar ve buna aile denir, kimileri tinsel olarak yavrular ve buna da yaratı denir, sanatta ya da politikada olduğu kadar bilimlerde ya da felsefede de görülür bu.[35] Peki, bir çare midir? Belki; ama asla bir kurtuluş değil, çünkü ölüm her şeye rağmen vardır, bizi alıp götürür, çocuklarımızı da, eserlerimizi de alıp götürür, çünkü eksiklik ya bize eziyet eder ya da bize eksikliğini duyurur... Ailenin aşkın geleceği olması, doğal olarak vardığı yer olması herkesin saptadığı bir şeydir, ama aşkı kurtarmayı asla başaramamıştır, ne çiftler, ne de aile başarabilir bunu. Yaratıya gelince, eğer aşka bağlıysa onu nasıl kurtarabilir? Eğer bağlı değilse, nasıl kurtarabilir? Belki bu nedenle Platon, daha güç, daha talepkâr bir başka çare önermektedir. Ünlü yükselen diyalektiktir bu. Diotima'nın söylevi

33 *A.g.e.*, 207 *a-d.*
34 *A.g.e.*, 207 *d* – 208 *e.*
35 *A.g.e.*, 208 *e* – 209 *e.*

bununla noktalanır. Nedir söz konusu olan? Bir yükselme, gerçekten de, ama tinsel, yani hidayete erdiren bir güzergâh ve kelimenin tam anlamıyla bir kurtuluş. Bu, aşkın güzergâhıdır ve güzellik yoluyla kurtuluştur. Kendini yitirmeden aşkın peşinden gitmek, aşkın içinde kapalı kalmadan aşka itaat etmek; aşkın basamaklarından birer birer çıkmak olur: Öncelikle, güzelliğinden dolayı bir bedeni sevmek, sonra tüm güzel bedenleri sevmek, çünkü güzellik hepsinde ortaktır, sonra ruhların güzelliğini sevmek, bu beden güzelliğinden daha yüksek bir şeydir, sonra eylemlerdeki ve yasalardaki güzelliği sevmek, sonra bilimlerdeki güzelliği sevmek, nihayet mutlak, ezeli, doğaüstü Güzelliği sevmek, yani kendinde Güzel'in güzelliğini, kendinde, kendi için var olan, tüm güzel şeylerin katıldığı, tüm güzel şeylerin kaynaklandığı ve güzelliklerini aldığı Güzel'i sevmek...[36] Aşk bizi buraya götürür, burası aşkı da kurtarır, bizi de. Aşkı, başka deyişle, ancak din kurtarır, işte Diotima'nın sırrı budur, Platon'un sırrı budur: Eğer aşk eksiklikse, onun mantığı her zaman için eksik olan şeye doğru yönelmektir, giderek daha çok eksik olan şeye doğru yönelmektir, mutlak anlamda eksik olan şeye doğru yönelmektir; bu, İyi'dir (Güzel onun gözkamaştırıcı tezahürüdür), aşkınlıktır, Tanrı'dır ve aşk orada yok olur, nihayet yatışmıştır, nihayet tükenmiştir, nihayet ölü ve mutlu bir haldedir![37] Artık hiçbir şey eksik değilse, buna hâlâ aşk diyebilir miyiz? Bilmiyorum. Platon belki o zaman güzellikten başka bir şey olmadığını söyleyecektir, tıpkı Plotinus'un Bir'den başka bir şey olmadığını söylemesi gibi, tıpkı mistiklerin Tanrı'dan başka bir şey olmadığını söylemeleri gibi... Ama eğer Tanrı aşk değilse, neye yarar? Hem Tanrı'nm neyi eksik olabilir ki?

Platon'un bizi bıraktığı bu noktada bizim de Platon'u bırakmamız gerekiyor. O bizi, kaynaşma düşünden (Aristophanes) eksiklik deneyimine (Sokrates), sonra da eksiklikten aşkınlığa ya da imana (Diotima) götürdü; bu da önemlidir. Küçük bir kitap için güzel bir güzergâh ve kitabın büyüklüğü hakkında yeterince şey söylemektedir. Ama

36 *A.g.e.*, 210 *a*.

37 Ölüm arzusu olarak aşk üzerine bkz. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, yeniden baskı PUF, 1964, s.182. İyi'nin tezahürü olarak Güzel hakkında bkz. *a.g.e.*, s.188.

önerdiği bu çareyi yerine getirebilecek durumda mıyız hâlâ? Buna inanabilir miyiz? Bunu kabul edebilir miyiz? Hıristiyanlar 'evet' cevabını vereceklerdir kuşkusuz, gözyaşartıcı romanlardan kutsanmış suya sakin sakin geçebilir çoğu... Hepsi değil yine de. Aşıklar, ister mümin olsun ister olmasınlar, önce kendi içlerindeki aşkı, kendi aralarındaki, kendilerinden gelen aşkı kendileri kurtaramazlarsa, Tanrı'nın bile onları kurtaramayacağını iyi bilirler. Biz sevmeyi bilmiyorsak iman ne işe yarar? Eğer sevmeyi biliyorsak imana ne gerek var?

Ama hakikat, sevmeyi bilmediğimizdir elbette ve çiftlerin acı çekerek, güçlükle, sürekli deneyimledikleri de budur, belki de onları yenilgiye mahkûm eden ve haklı çıkaran da budur. Öğrenmeden nasıl sevilir? Sevmeden nasıl öğrenilir?

Başka türlü aşklar/sevgiler olduğunu da biliyorum ve bu konuya da geleceğim. Ama bu en güçlüsüdür, her koşulda en şiddetlisidir (anne baba sevgisi kimilerinde daha güçlü olsa da daha sakindir), ıstırap, yenilgi, yanılsama, hayalkırıklığı bakımından en zengini budur... Eros onun adıdır; eksiklik özüdür; aşk tutkusu da zirvesidir. Kim ki eksiklikten söz eder, ıstıraptan ve sahiplenmeden de söz eder. Seni seviyorum: Seni istiyorum (İspanyolca'da iki deyimin özdeş olduğu bilinmektedir: *te quiero.*) Bu, skolastiklerin dediği gibi *tensel aşktır,* gezgin saz şairlerinin dediği gibi *karasevda*'dır, bu, gördüğümüz gibi, Platon'un *Şölen*'de tarif ettiği aşktır, ama aynı zamanda, çok daha acımasız bir şekilde *Phaidros*'da tarif ettiği aşktır: Bu, kıskanç, açgözlü, sahiplenici aşktır; (cömert bir aşkın yapacağı gibi) sevdiğinin mutluluğundan sürekli haz almak bir yana, bu mutluluk onu kendinden uzaklaştırdığında ya da kendi mutluluğunu tehdit ettiğinde amansızca acı çeker...[38] Sevdiği sürece bıktırıcı ve kıskanç, artık sevmediğinde ise sadakatsiz ve yalancı olan "âşık, sevdiğinin iyiliğini istemek bir yana, o çocuğu [ya da kadını, ya da erkeği...] karnını doyurmak istediği bir ye-

38 Bkz. Sokrates'in *Phaidros*'daki birinci söylevi (237-241). Sokrates'in ikinci söylevi (244-257), *Şölen*'in dini ya da idealist esinini başka yollarla (ümitten çok özlemle) yeniden bulur. Bu iki diyalog arasındaki (ve *Lysis*'le) karşılaştırma hakkında bkz. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* Bölüm 1.

mek gibi sever." Âşıklar sevdiklerini, "kuzuyu seven kurt gibi" severler.[39] Demek ki, tam anlamıyla tensel aşk: Âşık olmak, ötekini kendi iyiliği için sevmektir. Bu aşk, bencilliğin tersi değildir; bencilliğin tutkulu, ilişkisel, geçişli biçimidir. Bir tür bencillik geçişimi ya da geçişimsel bencillik gibidir...[40] Bunun bir erdemle hiç alakası yoktur, ama kimi zaman nefretle alakalıdır. Eros kıskanç bir Tanrı'dır. Seven, sahip olmak ister, seven korumak ister ve yalnızca kendisi için ister. Sevdiğiniz bir başkasıyla mı mutlu, o halde onun ölmüş olmasını tercih edersiniz! O bir başkasıyla mutludur ama siz, sizinle mutsuz olmasını tercih edersiniz... Güzel aşk; yalnızca kendini seven aşk.

Yine de onun yokluğunu çekersiniz! Onu nasıl da arzu edersiniz! Onu nasıl da seversiniz! Nasıl ıstırap çekersiniz! Eros sizi yakalar, Eros sizi paramparça eder: Siz, sahip olmadığınız şeyi, sizde eksik olan şeyi seviyorsunuz ve aşk acısı denen şey de budur.

Ama işte, sizi yeniden seviyor, sizi hep seviyor, burada, sizinle, sizin için, sizin... Yeniden kavuşmanızda nasıl bir şiddet, kucaklaşmalarınızda nasıl bir susamışlık, hazda nasıl bir vahşilik var böyle! Sonra, sevişmeden sonra nasıl bir huzur, nasıl bir geri çekilme, aniden nasıl bir boşluk!... Sizin varlığınızı daha az hisseder, daha az ısrarlı olduğunuzu hisseder. "Hâlâ seviyor musun beni?" diye sorar size. Evet, dersiniz, elbette. Hakikat, yine de, onu artık daha az eksik hissetmenizdir. Elbette yokluğunu tekrar hissedeceksiniz; bedenin yapısıdır bu. Yine de, her gün, her gece, her akşam, her sabah yanınızda oldukça sonunda eksikliğini daha az hissedersiniz, kaçınılmaz bu, giderek daha az güçlü, daha az sık, sonra bir başkasından ya da yalnızlıktan daha az güçlü hissedersiniz onun eksikliğini. Eros yatışır, Eros sıkılır: Artık sizde eksik olmayan şeye sahipsinizdir, işte buna da çift denir.

"Erkekler ender olarak aşktan ölür: Önce uyurlar," demişti ba-

---

39 *Phaidros*, 240 *e* – 241 *d*.

40 Geçişim, terimin Freud'çu anlamıyla, özellikle Alcibiade'nin söylevindeki anlamdır (212-222), daha doğrusu, Lacan'ın yorumladığı Sokrates'in verdiği "yorum"dur: *a.g.e.*, s.179-213; ayrıca bkz. s.460.

na bir bayan arkadaşım. Ve kadınlar da, kimi zaman, bu uyuklamadan dolayı ölürler.

Karanlık bir tablo mu çizdim? Şematize ettiğimi söylemek daha doğru; ama gerekli bu. Bazı çiftler, tutkunun bu yatışması olan şeyden, adı söylenmeye cesaret edilemeyen bu sevgisizlikten, daha iyi, çok daha iyi bir şeyler yaşarlar. Ama kimileri de çok kötü yaşar, iş nefrete kadar varır, şiddete, deliliğe kadar varır. Mutlu çiftlerin olduğunu Platon pek açıklamamaktadır, ama yine de bunu anlamaya çalışmak gerekir. Eğer aşk eksiklikse, aşkı ortadan kaldırmadan doyurmak, yok etmeden tatmin etmek, yıpratmadan ya da bozmadan yaşamak nasıl mümkün olabilir? Haz, arzunun sonu (hedefi, ama aynı zamanda da vardığı yer) değil midir? Mutluluk tutkunun sonu değil midir? Aşk, "ne fiili ne de mevcut"[41] olanı seviyorsa nasıl mutlu olabilir? Mutluysa nasıl sürebilir? "Madam Tristan'ı hayal edin bakalım!" diye yazar Denis de Rougemont.[42] Bunun ne demek olduğunu herkes anlar: Bu, tutkusunun sonudur, Iseut ancak kendisini Tristan'dan ve mutluluktan ayıran bu kılıç sayesinde âşık kalabilir, kısacası aşkının tutkusu ancak bu eksikliğe bağlıdır, hattâ bu eksikliğin ta kendisidir, nesnesine odaklanmıştır, onun yokluğuyla coşmuştur ve bundan böyle tutku ancak ıstırap içinde, ıstırap sayesinde, belki de ıstırap için sürebilir... Eksiklik bir ıstıraptır, tutku bir ıstıraptır ve bunlar aynı şeydir, ya da ıstırap, tutkunun sanrılı ya da takıntılı biçimde şiddetlenmesidir (aşk, diyordu Dr. Allendy, "normal bir takıntılılık sendromudur"),[43] değeri belirsiz olan (çünkü eksiklik, belirsizdir) belirli bir nesne üzerinde yoğunlaşılmıştır. Tüm bu yüceltme fenomenleri, Stendhal'in dediği gibi *billurlaştırma*, Breton'un dediği gibi *çılgın aşk* fenomenleri[44] buradan kaynaklanır, romantizm kuşkusuz buradan kaynaklanır,[45] din de belki buradan

41 *Banquet*, 200 *e*.

42 *L'amour et l'Occident*, I, 9, yeniden baskı "10-18", 1974, s.36.

43 R. Allendy, *L'amour*, Denoël, yeniden baskı, 1962, s.144.

44 Stendhal, *De l'amour* (yeni baskı G.-F., 1965; özellikle bkz. Bölüm 2'den 12'ye, ayrıca Bölüm 15'in notu). André Breton, *L'amour fou*, Gallimard, 1937, yeni baskı 1971.

45 D. de Rougemont, *a.g.e.*, I, 11, s.42: "Batı romantizmini acının ve özellikle aşk acısının ayrıcalıklı bir bilgi aracı olduğu bir insan olarak tanımlayabilirim."

kaynaklanır (Tanrı mutlak anlamda eksikliği duyulabilendir), her durumda ancak bastırma ve mutsuzluk koşuluyla bunca güçlü olan bu aşk da buradan kaynaklanır. " 'Tutku'nun arzu üzerindeki zaferi," diye yazar Denis de Rougemont, "ölümün yaşama galebe çalmasıdır."[46] Truffaut'nun *Adèle H...*'ını hatırlayalım. Artık âşık olmamasını, onu beklemeye son vermesini, ıstırap çekmemesini, iyileşmesini nasıl da isteriz! Ama o ölümü ya da deliliği tercih eder. Bu yine Tristan'ın şarkısıdır: "Hangi yazgı için doğdum ben? Aynı eski şarkıyı işitiyorum: Arzulamak için ve ölmek için! Arzulamaktan ölmek için!"[47] Eğer yaşam eksiklikse, eksik olan nedir? Bir başka yaşamın, ölümün. Ölüm. Bu hiçliğin mantığıdır ("gerçek yaşam var olmayandır": Varlık başka yerdedir, varlık eksik olandır!), Platon'un mantığıdır bu ("gerçek filozoflar çoktan öldü..."),[48] Eros'un mantığıdır bu: Eğer aşk arzuysa, eğer arzu eksiklikse, ancak bizim olmayan sevilebilir ve bu eksiklikten ıstırap çekilir, artık eksik olmayana sahip olunabilir ve bundan böyle (çünkü aşk eksikliktir) sevilemez... Demek ki ya tutku ya da sıkıntı. Albertine mevcut, Albertine kayıp... Albertine burada olduğunda Proust başka şey hayal eder, eksik olan bir şeyi ("Albertine'in bana verdiği hazların vasatlığını, gerçekleştirmekten beni yoksun bıraktığı arzuların zenginliğiyle karşılaştırıyorum," diye yazar Proust)[49] ve onunlayken sıkılır. Ama işte gider Albertine: Anında tutku yeniden doğar, eksiklik ve ıstırap içinde! Ne kadar doğrudur, diye yorum yapar Proust, "çoğu zaman, âşık olduğumuzu keşfetmemiz için, hattâ belki âşık olmamız için, ayrılık gününün gelip çatması gerekir."[50] Tutku mantığı: Yokluk mantığı, ufkunda çift olma vardır (düşte) ve ölüm vardır (gerçekte). Sahip olduğumuz şeyin eksikliğini nasıl duyabiliriz? Eksik olmayanı tutkuyla nasıl sevebiliriz? Tristan ve Isolde, diye gözlemler Denis de Rougemont, "yanmak için birbirlerine ihtiyaç duyarlar, yoksa biri bir

46 *A.g.e.*, s.36-37.

47 Wagner, *Tristan et Isolde*, akt. D. de Rougemont, *ag.e.*, s.40.

48 *Phédon*, 64. Platon'da varlığın namevcut olması ve ölüm sevgisi üzerine bkz. *Vivre*, Bölüm 4, s.21-29.

49 *A la recherche du temps perdu*, Bibl. de la Pléiade, 1954, c.3, s.419.

50 *A.g.e.*, s.506. Ayrıca bkz. Stendhal, *a.g.e.*, Bölüm 6, s.43: "Siz gittiğinizde billurlaşma başlıyor..."

diğerine mevcut haliyle ihtiyaç duymaz; ötekinin varlığına değil, daha ziyade yokluğuna ihtiyaç duyarlar."[51] Aralarındaki bu kurtarıcı kılıç buradan kaynaklanır, sembolik bir intihara benzeyen bu gönüllü iffetlilik buradan kaynaklanır: "Arzulanan şey, henüz yoktur: Ölüm'dür bu -ve sahip olunan şey yitirilir- yaşam sevincidir bu."[52] Eros'un mantığı, Thanatos'un mantığı: "Aşıklar, bilmeden, farkında olmadan, ölümden başka bir şeyi arzulamadılar!"[53] Bu, aşkı yaşamdan çok sevdikleri içindi. Mevcudiyetten çok eksikliği sevdikleri içindi. Mutluluktan ya da hazdan çok tutkuyu sevdikleri içindi. "Efendiler, güzel bir aşk ve ölüm masalı dinlemek hoşunuza gider mi?..." *Tristan ile Iseut'un Romanı*'nın[54] başlangıcıdır bu. Aynı zamanda *Romeo ve Juliette*'in, *Manon Lescault*'nun ya da *Anna Karenina*'nın başlangıcı da olabilirdi. Yine de en iyi durumda bu böyledir, yani tutku gerçekten varsa. Çoğu zaman ise tutkunun taklidi, beklentisi ya da özlemidir hapseden ve öldüren; ama büyüklükten yoksun olarak... Bir Iseut'a karşılık kaç tane Madam Bovary vardır?

Tutkuyu abartmayalım, onu süsleyip püslemeyelim, yazılan romanlarla onu karıştırmayalım (ki bunların en iyileri tutkuya en az kanmış olanlardır: Proust, Flaubert, Stendhal...). Bir kadın yazarı hatırlıyorum. Aşk romanlarından, yalnızca kitaplarda bulunan -örneğin onunkilerde- tüm bu yürek yakıcı, mutlak, yüce ve büyük tutkulardan pek az tat aldığımı söylemiştim. Ortak dostlarımızdan biri durumu göstererek itiraz etti ve onun bu görkemli ve trajik aşk hikâyelerinden birini gerçekten yaşamış olduğunu söyledi... Hiç bilmiyordum: Bu durum merakımı cezbetti. Birkaç gün sonra, söz konusu dosta sordum. Gülümsedi: "Biliyorsun, sonuçta oldukça sıradan bir felaket yaşadım..." Aşkı, yaşarkenki yanılsamalarla ya da dışardan yapılan gözlemlerle karıştırmayalım. Bellek düşten daha hakikidir; deneyim imge-

51 D. de Rougemont, *a.g.e.*, I, 8, s.33.

52 *A.g.e.*, I, 11, s.43.

53 *A.g.e.*, s.37. Aynı şekilde, Platon'da da, "aşk bir tür ölümdür," ya da "ölüm arzusu"yla karışma eğilimindedir. (L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, s.182).

54 Joseph Bédier'in mükemmel yeniden biçimlendirmesi içinde, Paris, Edition d'art H. Piazza, 1926 (bu bile 231. Baskıydı).

lemden daha hakikidir. Zaten âşık olmak, aşk hakkında, kendimiz hakkında ya da âşık olduğumuz kişi hakkında kimi yanılsamalar yaratmaktan başka nedir ki? Çoğu zaman bu üç yanılsama akışı birbirine eklenir, birbiriyle karışır ve bizi alıp götüren bu ırmağı oluşturur... Nereye? Tüm ırmaklar nereye giderse, nerede biterse, nerede yitip giderlerse oraya: Zamanın okyanusuna ya da gündelik yaşamın kumlarına... "Daima seveceğini iddia etmek ama aslında yalnızca bir an sevebilmek," der Clément Rosset, "aşkın özüdür."[55] Demek ki, aldatıcı ve geçici olmak aşkın (her koşulda şu aşkın: Tutkulu aşkın) özüdür. Hakikat bile bunu mahkûm ediyor. Bu aşkı yüceltenler bu nedenle hakikati mahkûm etmek isterler: Birçoğu, düşü ya da yanılsamayı tercih etmekle övünür. Ama bu genellikle ne onları ne de aşkı kurtarmaya yeter. Gerçeğe haksızlık etmek isterler; sonra gerçek onları yakalar ve onlara haksızlık eder. Tutkuyu kurtarmak, onu sürdürmek, sürmesini sağlamak isterler... Bunu nasıl yapabilirler ki? Çünkü tutku onların elinde olan bir şey değildir, çünkü süre tutkuyu - mutlu olduğunda- öldürür, çünkü sürdürme fikri bile tutkunun tersidir. Her eksiklik, eğer öldürmezse yatışır: Çünkü eksiklik tatmin edilir, çünkü eksikliğe alışılır, çünkü unutulur... Eğer aşk eksiklikse, (yaşam içinde) yenilgiye mahkûmdur ya da ancak ölüm içinde başarılı olabilir.

Gerçekten de aşkın yenilgiye uğradığı söylenir ve bu da Platon'a hak verir. Olsun. Ama bizim muktedir olduğumuz tek aşk bu mudur? Yalnızca eksik olmayı mı biliriz? Yalnızca düş görmeyi mi? Yalnızca ıstıraba ya da dine götüren bu şeyde nasıl bir erdem olabilir?

55 *Le principe de crauté*, Ed. de Minuit, 1988, s.54.

Philia

Platonculuğun eleştirisi: Aşkın eksikliğe indirgenemeyeceği; haz ve eylem; kuvvet olarak arzu, sevinç olarak aşk (Spinoza); aşkın başka bir tanımı; aşk ve minnet; Aristoteles'e göre dostluk: *Philia* ve *éros* yanyana olabilirlerdi; koca ve sevimli prens; mutlu çiftler, mutlu ve dostluk; aile; açgözlü aşk ve iyi dilekli aşk; aşkın aşk yoluyla yükselişi; anne ve çocuk.

Üç tanımdan söz etmiştim. İkincinin vakti geldi. Eylemeyi ve yaşamayı arzulamayan kişi, diyordu aşağı yukarı Spinoza, erdemi asla arzulayamaz.[56] Yaşamı ancak ona sahip olmak koşuluyla arzulayabiliyorsa insan, yaşamın eksikliğinden nasıl söz edebilir? Hep, zevk aldığı yaşamdan bir başka yaşamı arzuladığı için mi? Platon olsa böyle der ve bizi mutsuzluğa ya da tatminsizliğe mahkûm ederdi. Eğer arzu eksiklikse ve eksiklik olduğu ölçüde, yaşam ister istemez eksik olur: Eğer olmayan şeyi arzuluyorsak, bu demektir ki arzulanan şeye asla sahip olamıyoruz ve bu nedenle asla mutlu ya da tatmin olamıyoruz.[57] Mutluluğu arzulamak bile bizi mutluluktan uzaklaştırır. "Mutlu olsaydım ne kadar mutlu olurdum!..." Woody Allen'in bu deyişi yine Platon'a hak vermekte ve bizi de haksız kılmaktadır: Sokrates'in dediği gibi, biz yalnızca "ne fiili ne de mevcut olan" şeyi arzulamayı biliyoruz,[58] başka deyişle var olmayanı arzuluyoruz. Gerçek olan şu kadına değil, gerçek olmayan ötekine sahip olmayı arzuluyoruz. Yapılan işi değil, umulan şerefi arzuluyoruz. Sahip olunan yaşamı değil, sahip olunmayan bir başka yaşamı arzuluyoruz. Ancak hiçliği arzulamayı biliyoruz biz: Ancak ölümü arzulamayı biliyoruz. Peki, var olmayan şeyi nasıl sevebiliriz? Eğer aşk eksiklikse, ancak hayali aşk vardır -ve hayaletlerden başka bir şey sevilemez.

---

56 *Ethique*, IV, önerme 21.

57 Mutlu olmak, Platon için olduğu gibi herhangi biri için de, gerçekte ancak arzulanan şeye sahip olmaktır: *Banquet*, 204 *e* – 205 *a*.

58 *A.g.e.*, 200 *e*.

Ama aşk her zaman bir eksiklik midir? Yalnızca bu mudur? Sokrates, *Şölen*'de, kendi kendine itiraz ediyordu: Sağlığı yerinde olan kişi sağlığı arzulayamaz mı? Peki ya bu, sahip olduğu şeyi, yararlandığı şeyi, kendisinde eksik olmayan şeyi arzulamak değil midir? Hayır, cevabını verir Sokrates, çünkü sahip olduğu ile arzuladığı aynı sağlık değildir: Sahip olduğu, mevcut sağlıktır; arzuladığı, bunun devamıdır, başka deyişle gelecekteki, sahip olmadığı sağlıktır.[59] Cevap aydınlatıcı, hattâ belki de Platon'un arzuladığından daha fazla aydınlatıcı: Bu cevap arzu ile ümidi karıştırıyor ve her şey bu karışıklık içinde cereyan ediyor. Çünkü elbette doğrudur, fazlasıyla doğrudur, hüzün verici biçimde doğrudur ki, sahip olduğum şeyi, olduğum ya da yaptığım şeyi ümit edemem: Hayatta olduğuma göre yaşıyor olmayı nasıl ümit edebilirim, oturuyor olmayı, çünkü oturuyorum, yazmayı, çünkü yazıyorum? Sahip olunmayan şey ümit edilebilir ancak: Ümit, asla olmamaya, gerçekdışılığa ve eksikliğe mahkûmdur ve bizi de buna mahkûm eder. Edime mahkûm eder. Ama her arzu ümit midir? Olmayandan başka şeyi arzulamayı bilmiyor muyuz? Bilmiyorsak, var olanı nasıl sevebiliriz?

Bu, Platonculuğun çok ötesine gider. "İnsan esas olarak *var olma arzusu*'dur," diye yazacaktır Sartre ve "arzu, eksikliktir".[60] Bu bizi hiçliğe ya da aşkınlığa mahkûm etmek olur ve Tanrı tanımaz ya da Hıristiyan varoluşçuluk bundan başka bir şey değildir. Dönüp dolaşıp yine Platon'a geldik. Özellikle, sevmeyi kendine yasaklamaktır bu; ya bastırarak (öteki burada olmadığında) ya da yenilgiyle (burada olduğunda: "Haz, arzunun ölümü ve yenilgisidir.").[61] Hiçlik bizi yakalar... Bu, bir kez daha, arzu ile ümidi karıştırmaktı, aşk -ve her türlü aşk/sevgi- ile eksikliği karıştırmaktı. Platon gibi. Platon'la birlikte. Bu, parçayı bütün, ilineği öz sanmaktı. Doğrudur, demiştim, ancak eksik olan şey ümit edilebilir: Ümit eksikliğin kendisidir; cehalette ve zamanda. Ancak olmayan şey, bilinmeyen şey, olamayacak şey ümit edilir.[62]

---

59 *Banquet*, 200 *b-e*.

60 *L'être et le néant*, Gallimard, yeniden baskı 1969, s.652.

61 *A.g.e.*, s.467.

62 Bkz. *Une éducation philosophique*, s.350-353.

Bu nedenle ümit, diyordu Spinoza, endişedir, cehalettir, güçsüzlüktür.[63] Ama arzu, hayır! Ama aşk, hayır! Daha doğrusu: Asla her türlü arzu değil, asla her türlü aşk değil! Gezen kimse gezmekten başka ne arzular, daha o anda attığı bu adımlardan başka ne arzular? Bu adımlar onda nasıl eksik olabilir? Ve, eğer gezmeyi arzulamıyor olsaydı, nasıl yürüyebilirdi? Yalnızca gelecekteki adımları, yalnızca gelecekteki manzaraları, vs. arzu eden kişi, gezen biri olamaz ya da gezmenin tadını hiç bilmiyor demektir. Bu, ümit etmeye son verdiği andan itibaren herkes için ve her an geçerlidir. Eğer oturmayı arzulamıyor olsaydım, hâlâ oturuyor olur muydum? Eğer yazmayı arzulamıyor olsaydım nasıl yazabilirdim? Ve, şu an yazdığım sözcükleri değil, yalnızca henüz yazmadıklarımı, gelecekteki sözcükleri arzuladığıma kim inanabilir? Bunların peşinden gelecek sözcükleri öngörüyorum, değil mi? Kuşkusuz evet, ama onları ümit etmiyorum! Onları hayal ediyorum, onları hissediyorum, onları arıyorum, onların gelmesine izin veriyorum, onları seçiyorum... Bana bağlı olan şeyi nasıl ümit edebilirim? Bana bağlı olmayan şeyi niçin ümit etmeliyim? Yazmanın şimdiki zamanı, yaşayan her şimdiki zaman gibi, geleceğe yöneliktir. Ama her zaman ya da özellikle eksiklik ya da ümit nedeniyle değil. *Yazmak ile yazmayı ümit etmek* arasında bir uçurum vardır: Eksiklik olarak arzu (ümit ya da tutku) ile kuvvet ya da zevk olarak arzuyu (haz ya da eylem) birbirinden ayıran budur. İrade, bize bağlı olan şeyler için, edim halindeki bu arzudur: Nesnesini gerçekleştirdiğine göre nesnesi nasıl eksik olabilir ki? Ve haz, hazza bağlı olmayan şeyler için, doymuş bu arzudur: Haz aldığına göre, nesnesi nasıl eksik olabilir? Yapılan şeyi, sahip olunan şeyi ya da olunanı arzulamak; istemek demektir, davranmak demektir, haz almak ya da sevinmek demektir ve bu nedenle, en ufak eylemimiz, en ufak hazzımız, en ufak sevincimiz bile Platonculuğu çürütür. Çünkü eylem ne zaman vardır? Haz ne zaman vardır? Sevinç ne zaman vardır? Cevap çok basittir. Yaptığımız şeyi, sahip olduğumuz şeyi, olduğumuz şeyi her arzuladığımızda, kısacası, *eksikliğini duymadığımız*

63 *Ethique*, III, duygulanımların 12. tanımı (tanım 13'ün açıklaması ile birlikte) ve özelikle IV, önerme 47, kantlaması ve şerhiyle birlikte.

şeyi her arzuladığımızda eylem vardır, haz vardır, sevinç vardır: Platon'un her haksız çıkışında eylem vardır, haz vardır ya da sevinç vardır ve bu durum Platonculuk hakkında yeterince şey söylemektedir! Susadığında su içmek, acıktığında ya da yemek iyi olduğunda yemek yemek, istek duyduğunda yürüyüşe çıkmak, dostlarla konuşmak, bir manzarayı seyretmek, sevilen bir müziği dinlemek, seçilen sözcükleri yazmak, istenen edimleri gerçekleştirmek... Eksiklik nerede? Açlıkta mı, susuzlukta mı? Öncelikle şunu belirtelim ki, müzik için, dostluk ya da eylem için bu doğru olmazdı; bunlardan, önceden eksikliği duyulmadan zevk alınır. Dahası, yemek çok güzel olduğunda, hiç eksiklik hissetmeden de yemek yenebilir ya da bir şeyler içilebilir. Nihayet, yemek yemesi ve bir şey içmesi gerektiği varsayılan kişi için eksiklikten söz etmenin pek anlamı yoktur. Açlık, aç olana işkence yapan bir olgudur; iştah, yemek yiyene zevk veren bir başka olgudur; tat ise gurme'ye mutluluk veren üçüncü bir olgudur. Eksiklik hazla karışabilir. Ama bu hazzı açıklamaya yeterli olamaz. Cinsellikte bile, Eros'un efendi olarak hüküm sürdüğü, tek başına hüküm sürdüğü doğru mudur? Tutkuda, ıstırapta, bastırmada, bu böyle olabilir. Ama ya aşkta? Ama ya hazda? Ama ya eylemde? Eğer yalnızca sahip olunmayan şey arzulanıyorsa, olunmayan şey, eksik olunan şey arzulanıyorsa, bana öyle geliyor ki cinsel yaşamımız mevcut halinden daha karmaşık ve daha az zevkli olurdu.

Birbirlerini seven ve arzulayan bir erkek, bir kadın: Sevişirlerken, Tanrı aşkına söyleyin!, neyin eksikliğini çekerler? Ötekinin mi? Hayır; oradadır o, kendini vermektedir, tamamen kendini sunmuştur ve el altındadır! Orgazmın mı? Hayır; onların arzuladıkları şey orgazm değildir ki, pek yakında gelecektir orgazm, arzu onları yeterince doyurmaktadır, çünkü aşkın kendisi bile, sevişirlerken, bir zevktir! Arzuda bir gerilim olduğu ve arzunun bu gerilimin boşalmasını talep ettiği doğru olabilir. Ama bu eksiklikten çok bir kuvvetin gerilimidir, neşeli, olumlayıcı, yaşamsal bir gerilimdir bu, bastırmayla alakası yoktur: Bu, daha ziyade, kuvvetin ve tümlüğün deneyimidir. Nasıl da hayat doludur âşıklar! Nasıl da mevcutturlar! Nasıl da birbirleriyle dop-

doludurlar, burada ve şimdi doludurlar! İşin özü, hiçbir eksiklerinin olmadığıdır, bu nedenle gayet iyilerdir, gayet mutludurlar; aşkla sevişildiğinde, hazla sevişildiğinde, sevişmenin bunca gücü budur: Birbirlerinden zevk alırlar, biri diğerinden, biri diğeri sayesinde, birbirlerinin arzusundan zevk alırlar, birbirlerinin aşkından zevk alırlar, ama bu bir başka arzudur, çünkü hiçbir eksiği yoktur, ama bu bir başka aşktır, çünkü mutlu aşktır. Ya da, bu iki aşk birbiriyle karışabilse bile, herkesin deneyimlemiş olduğu gibi, bu yine de bu aşkların birbirlerinden farklı olduklarını doğrular. Maruz kalınan, katlanılan aşk vardır, ki bu tutkudur; yaşanan ya da verilen aşk vardır, ki bu da eylemdir. Ereksiyonun bir eksiklik olduğunu nerede gördünüz? Tüm aşkın bir ıstırap olduğunu nerede gördünüz?

Örnekler çoğaltılabilir: Baba, ancak bir oğlu varsa babadır, diyordu Sokrates.[64] Pekâlâ. Ama eğer öyleyse: Baba oğlunu sever, oğul eksik değildir! Ona sahip olmadan önce de seviyordu, kuşkusuz, en azından bu mümkündür, onu arzuluyordu, onu umuyordu, hattâ belki de, genel geçer deyişle, çocuk sahibi olma hastalığına tutulmuştu, kendinde olmayan çocuğu seviyordu, evet, çocuk sahibi olma tutkusu vardı, babalık Eros'u vardı... Hayali aşk: Hayali nesne. Hayal edilen çocuğu seviyordu ve bu yalnızca bir sevginin hayaliydi. Mesut hayal, hayal edildiği sürece tatmin olur, sonra acı verir, eğer sürerse. Çocuk olmazsa ne büyük ıstırap, ne büyük bir bastırma! Ama ya doğarsa, oradaysa? Artık eksik değil diye onu sevmeyecek miyiz? Bu olabilir, ama açıktır ki çok sık rastlanmaz. Babaların çoğu başka türlü sevmeyi öğrenecektir, çocuğu gerçekten sevmeyi, yani olduğu haliyle sevmeyi, yaşadığı gibi, büyüdüğü gibi, değiştiği gibi, eksik olmadığı gibi sevmeyi öğrenecektir... Bu, hayal edilen çocuğu sevmekten gerçek çocuğu sevmeye geçiştir ve bu süreci asla bitiremeyiz. Tüm ana babalar bilir ki bu hem gerekli hem de güçtür, (hayali olana) bir parça yas tutmadan (gerçek olanın) sevilemediğini ve hattâ aslında birinden ötekine, hayal edilen çocuktan gerçek çocuğa geçilmediğini, bu iki sevginin birbirine

64 *Banquet*, 199 *d-e*.

karıştığını, ama bunun tam anlamda bir iç içe geçme değil birbirine eklenme olduğunu bilirler. Çünkü hayalgücü varlığını sürdürür. Eksiklik varlığını sürdürür. Platon'dan ya da Eros'tan kolay kurtulamayız. Baba, herkes gibi ve Platon'un da diyeceği gibi, şimdiki zamanda sahip olduğuna "gelecekte de sahip olmayı"[65] arzular: Dolayısıyla, sahip olmadığını (çünkü gelecek zaman, tanımı gereği, eksiktir) ve kendinde olmayanı arzular. Çocuğun, umduğu çocuğa benzemesini arzular, çocuk buna kulak asmaz ve özellikle yaşar -Tanrım!- yaşar ve yaşam da bunu hiç dert etmez. İşte baba, tutkunun kaygıları ve titremeleri içinde: Eros onu yakalar, bir daha da bırakmaz. Ümitsiz baba var mıdır, kaygısız baba var mıdır? Ama, sevgisinin tümünün, ya da en iyi bölümünün, en canlı bölümünün, en doğru ya da en özgür bölümünün ya da en mutlu bölümünün bu olmadığını görmeyen var mıdır? Platon'un dediği gibi,[66] yalnızca gelecekteki oğlu sevseydi, yalnızca oğulu *korumayı* sevseydi, başka deyişle, ölümün her an onu yoksun bırakabileceği, -dilim varmıyor ama- ister istemez yoksun bırakacağı ("Tanrı'ya yalvarırım ki," diye düşünür baba, "Ondan yoksun kalışım benim ölümümle olsun"), zaten yoksun bıraktığı oğul olurdu bu. Çünkü eksik olan oğuldur bu, çünkü var olmayan oğuldur, çünkü düş ya da hiçlik gibi olan oğuldur, çünkü, varlıktaki ya da mutluluktaki büyük bir delik gibi ve boğaza düğümlenen hıçkırık gibi, bu ani ağlama isteği gibi ıstırabın oğludur bu... o zaman, vah zavallı baba vah, vah zavallı sevgi (ve zavallı oğul!)... Böyle bir aşk elbette vardır, tekrar edelim: Bu, babanın oğluna duyduğu tutkulu aşktır, babanın payına ümit ve kaygı düşer, tüm tutkular gibi babayı hapseder, oğulu da hapsedebilir, her ikisini de kaygının, hayali olanın, hiçliğin kucağına teslim eder... Böyle bir aşk vardır, ama sonuçta tek aşk bu değildir: Baba oğlunu olduğu gibi, eksik olmadığı haliyle, fiilen ve şimdiki zamanda mevcut çocuk olarak, canlı çocuk olarak, ölümün bir şey yapamayacağı, ne kaygının ne hiçliğin bir şey yapabileceği, kırılgmlığında bile ortadan kaldırılamaz ya da ezeli bir şeyler olan, ölüme rağmen, zamana rağmen,

65 *Banquet*, 200 *d*.

66 Krş. *Banquet*, 200 *d-e*.

kesinlikle basit ve kesinlikle canlı bir şeyler olan, babanın kimi zaman yalnızca eşlik edebildiği, onu yatıştıran ve sakinleştiren, tuhaf ama evet, onu sakinleştiren ve onu sevindiren çocuk olarak da sever...

Nedir kaygıya karşı duran? Gerçek. Nedir eksikliğe karşı duran? Neşe. Bu yine aşktır, ama artık Eros değildir. Nedir o halde?

Peki ya dostlarımızla ne yaparız? Onları sadece yokluklarında ya da özlerken sevmemiz gerekseydi ne keder verici olurdu bu! Tam tersi doğrudur; bu nedenle dostluğun tutkuyla hiç alakası yoktur: Dostlukta eksiklik yoktur, kaygı yoktur, kıskançlık yoktur, ıstırap yoktur. Var olan dostlar sevilir, var oldukları haliyle sevilir, eksik değillerken sevilirler. Platon dostluk üzerine önem taşıyacak hiçbir şey yazmamıştır, bu da bir tesadüf değildir. Tersine, Artistoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in iki olağanüstü kitabında işin özünü söyler. Özü mü? Dostluk olmadan yaşamın bir hata olduğunu söyler. Dostluğun mutluluk koşulu olduğunu, mutsuzluğa karşı sığınak olduğunu, hem yararlı, hem de hoş ve iyi bir şey olduğunu söyler. "Kendi içinde arzu edilir" olduğunu ve "sevilmekten çok sevmekten ibaret" olduğunu söyler. Dostluğun, kendisini önceleyen ya da kendisinin kurduğu bir eşitlik biçimi olmadan olamayacağını söyler. Adaletten daha değerli olduğunu söyler; dostluğun içeriğinin hem adaletin en yüksek ifadesi hem de aşılması olduğunu söyler. Dostlukta ne eksiklik ne de kaynaşma vardır; ortaklık, paylaşım, sadakat olduğunu söyler. Dostların birbirlerinden ve dostluklarından hoşlandıklarını söyler. İnsanın herkesin ya da çok sayıda kişinin dostu olamayacağını söyler. En yüksek dostluğun bir tutku değil, bir erdem olduğunu söyler. Son olarak da, -ama bu her şeyi özetler- "sevmek dostların erdemi"dir der.[67] Aslında, bu yine aşktır (sevil-

67 Bkz. *Ethique à Nicomaque,* Kitap VIII ve IX. Alıntılar Kitap VIII, Bölüm 9 ve 10, 1159 *a* 25-34'tendir (tercüme Tricot, s.404-405). Ayrıca bkz. *Ethique à Eudème,* Kitap VII ve *Grande Morale,* Kitap II, Bölüm 11-16. Antik çağda dostluk hakkında Jean-Claude Fraisse'in tezi incelenebilir, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique,* Vrin, 1984 (Aristoteles üzerine uzun bir bölümle birlikte, s.189-286), ayrıca André-Jean Voelké'nin kitabı, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius,* Vrin, 1961. Son olarak, Pierre Aubenque'nin "Aristoteles'de dostluk" üzerine ne yazık ki pek az sayıda ama etkileyici sayfalarını da belirtelim: *La prudence chez Aristote*'un ekinde, PUF, 1963 (yakında yeni baskı yapılacak, "Quadrige" dizisi).

meyen bir dost, dost olmaz), ama eksiklik değildir, ama Eros değildir. O halde, ne?

Bize bir başka tanım gerekmektedir ve işte Spinoza'ya geldik. Aşk arzudur, kuşkusuz, çünkü arzu insanın özüdür.[68] Ama arzu eksiklik değildir: Arzu kuvvettir,[69] aşk sevinçtir.[70] Buradan -yeniden- yola çıkmalıyız.

Cinsel kudretten söz edilir, söylenenler önemlidir. Ne? Arzunun, nesnesi ister olsun ister olmasın, olası bir eksikliğe indirgenemeyeceği, onun aynı zamanda ve öncelikle bir kuvvet, bir enerji, gerçekten de Spinoza'nın dediği gibi bir *güç* (kuvve) olduğudur: Bu, zevk alma gücü ve güçteki zevktir. Cinsel arzu hakkında bu doğrudur, ama yalnızca cinsel arzu için değil. Her arzu, Spinoza'ya göre, harekete geçme kudreti ya da var olma gücüdür (*"agendi potentia sive existendi vis"*),[71] yaşama kudretidir demek ki ve güç (kuvve) olarak yaşamın ta kendisidir. Başka türlü nasıl haz olabilir? Başka türlü nasıl aşk olabilir? Başka türlü nasıl yaşam olabilir? Yoksa ölüm daha kolay olurdu ve bir şeylerin bizi ondan ayırması gerekir. Eğer açlık yiyecek yokluğu, dolayısıyla ıstırapsa, iştah demek ki yemek yeme kudretidir (yiyeceğin eksik olmadığı durum da dahil) ve yenilen şeyden zevk alma kudretidir. İştahın da hafif bir açlıktan başka bir şey olmadığı ve eksikliğin iştahda temel olduğu söylenebilir. Ama hayır; çünkü ölüler acıkmaz: Açlık, yaşamı gerektirir; eksiklik, kudret gerektirir. Arzuyu eksikliğe indirgemek, etkiyi neden olarak, sonucu koşul olarak kabul etmek demektir. Arzu ilktir, kudret ilktir. İştahla yiyenin değil, iştahsızlık çeken kişinin bir şeyleri eksiktir! Melankolik kişinin bir şeyleri eksiktir, yoksa yaşamı sevenin ve onu -dendiği gibi- kıtır kıtır yiyenin değil! Kudreti olmayanın bir şeyleri eksiktir, yoksa mutlu ve uyanık âşığın değil! Ayrıca, biraz uzun bir ömür boyunca hiç tiksinti, depresyon, güçsüzlük hissetmemiş kimse var

68 Spinoza, *Ethique*, III, önerme 9'un şerhi ve duygulanımların 1. tanımı.

69 *Ethique*, III, önerme 6-13, kanıtlamalar ve şerhlerle ve duygulanımların genel tanımı, açıklamalarla birlikte. Başka yerde göstermiş olduğum şeye geri dönmeyeceğim: "Spinoza Yorumsamacılara Karşı", *Une éducation philosophique*, s.245 ve devamı.

70 *A.g.e. ve* duygulanımların 6. tanımı, açıklamasıyla birlikte.

71 *Ethique*, III, duygulanımların genel tanımı.

mıdır? O halde eksik olan nedir bizde? Asla her zaman bir nesne değil, bu nesnenin yokluğu da değil (çünkü o nesne orada olabilir de olmayabilir de, bizim zevk almamız için sunulmuş da olabilir sunulmamış da; fark etmez); arzudur, zevktir, zevk alma ya da sevme gücüdür eksik olan! Eksiklik olan şey, arzu değildir: Arzuda eksik olan (engelleme) ya da onu bıktıran şey (tiksinti), kimi zaman nesnedir.[72] Eksiklik, arzunun özü değildir; arzunun ilineği ya da hayalidir, onu sinirlendiren yoksunluk ya da onun uydurduğu hayalettir.

Nasıl ki farklı nesneler için farklı arzular varsa, -ve eğer aşk arzuysa- farklı nesneler için de farklı aşklar olmalıdır. Gerçekte de durum budur: Şarabı da sevebiliriz müziği de, bir kadını da bir ülkeyi de, çocukları da işi de, Tanrı'yı da iktidarı da... Genellikle analitik açıklığıyla övülen Fransızca bu noktada, birçok başka dilde de var olan güzel bir sentez ruhu sergilemektedir.[73] Para aşkı, güzel yemek aşkı, bir erkeğe duyulan aşk, bir kadına duyulan aşk, anne babaya ya da dostlara duyulan aşk, bir tabloya, bir kitaba, kendine, bir bölgeye ya da bir ülkeye duyulan aşk, aşk yapmak [sevişmek], aşkını vermek, kır ya da yolculuk aşkı, adalet aşkı, hakikat aşkı, spor, sinema, iktidar, şöhret aşkı... Bu farklı aşklarda ortak olan ve sözcük tekliğini doğrulayan tek şey, bu nesnelerin bize sağladığı ya da esinlediği -Stendhal'ın deyişiyle- haz ya da -Spinoza'nın deyişiyle- sevinçtir. "Sevmek," diye yazar Stendhal, "sevilen ve bizi seven bir şeyi görme, dokunma, tüm duyularla ve mümkün olduğunca yakından hissetme hazzıdır."[74] Yalnızca kişilerarası ilişkiler için geçerli olan son bağlantıyı ortadan kaldırın, yalnızca bu nesnenin varlığını düşünmekten bile zevk ya da haz alına-

72 Bkz. Spinoza, *Ethique*, III, önerme 59'un şerhi.

73 Özellikle, Denis de Rougemont'a göre, Avrupa dillerinde: Bkz. *Les mythes de l'amour*, Albin Michel, 1961, yeni baskı NRF, "Idées", 1978, Giriş, s.15-16. Dilbilimsel mülahazalarda olduğumuza göre, geçerken şunu belirtelim ki, arınmacılara göre, *amour*, çoğul halde, ayrımsız bir şeklide eril ya da dişil olabilir ("kullanım belirtilmemiştir" diye saptar Grevisse; "eril her zaman mümkündür" diye hatırlatır Hanse) ve genellikle, "genel kullanımda tekil halde de çoğul halde de eril" kalır (V. Thomas, *Dictionnaire des difficultés de la langue française*, Larousse, 1956, yeni baskı 1976). İşleyişi her zaman araştırılan ve tumturaklı olan çoğul dişil, aşk ilişkilerini belirtmek dışında pek kullanılmamaktadır.

74 *A.g.e.*, Bölüm 2, s.34.

bileceğini ekleyin (çünkü olmayan şeyler ya da soyutlamalar da sevilebilir), işte size aşkın geçerli bir tanımı: Sevmek, görmekten, dokunmaktan, hissetmekten, tanımaktan ya da hayal etmekten haz almaktır. Kimilerinin aşırı bulacağı bu tanımın büyük genelliği Fransızca'da sözcüğün çokanlamlılığına ya da, daha doğru ifadeyle, göndergelerinin çoğulluğuna denk düşer. Bir tanım ancak imkân tanıdığı ya da aydınlattığı şey için geçerlidir ve herkes kendi söz dağarcığının efendisidir. Yine de dili çok fazla bozmamak gerekir. Bana Stendhal'ınkinden hem daha basit (kavrayış bakımından), hem de daha geniş (yayılım bakımından) gelen, onunkiyle kesişen ya da onu sürdüren şu tanımdan yanayım ben: *Sevmek, bir şeyden haz almak ya da onunla sevinmektir.* Örneğin, istiridyeleri seven kişinin zıddı sevmeyendir. Ya da, müzik seven, veya falanca müziği sevenlerin karşısında, bu müziğe ilgisiz kalan ya da bundan sıkılanlar vardır. Ya da kadınları seven veya falanca kadını seven karşısında, erkeklerden veya *Şölen*'in konukları gibi oğlanlardan daha istekli olarak haz alan (fiziksel aşk) ya da hoşlananlar vardır (tinsel aşk; bu ikisi elbette birlikte olabilir ve birbirine karışabilir)... Aşk nesneleri sayısızdır, tıpkı bu nesnelerin kışkırttığı ya da imkân tanıdığı, hepsi birbirinden farklı haz ya da neşe nedenleri gibi, tıpkı sevme tarzları gibi... Ben istiridyeleri severim, Mozart'ı severim, Bretagne'ı severim, bu kadını severim, çocuklarımı severim, dostlarımı severim... Bunlardan hiçbirinin bende eksik olmadığını hayal edelim: Çocuklarımla, sevdiğim kadınla birlikte, en iyi dostlarımla birlikte Bretagne'dayımdır, denize bakarak ve Mozart dinleyerek hep birlikte istiridye yiyoruz... Bu farklı aşklar/sevgiler arasında ortak ne vardır? Kuşkusuz, eksiklik değil, bir eksikliğin tatmini hiç değil. Mozart'ın, istiridyelerin ya da Bretagne'ın, deyim yerindeyse, eksikliğini çekmemekteyim ve dostlarım da, çok uzun süren ayrılıklar hariç, eksik değildir: Varlıkları, uzakta bile olsa, bana sevinç vermeye yeter. Bu farklı aşklarda ortak olan şey şudur: İçimde bir sevinç duyarım; eksik de olabilecek (eğer çok açsam, eğer kadınsız, çocuksuz, dostsuz kalmışsam...), ama eksikliği onun ne özü, ne içeriği ne de koşul olan (çünkü, ele alınan örnekte, özellikle bende eksik olmayan şeyi sevmekteyimdir) bir

şeyin tadını çıkarma ya da zevk alma (tadını çıkarma *ve* zevk alma) kudreti, sevinci duyarım. Tüm bunların pek erotik olmadığı söylenebilir... Olabilir; eğer Platon'un Eros'unu ve benim örneğimdeki önemsiz şeyleri düşünürseniz bu da mümkündür. Ama âşıklar, eksikliktense sevinç içinde, tutkudansa eylem içinde, ıstıraptansa haz içinde, bastırılmış güçtense doruğuna varmış kudret içinde sevişmenin; hayal edilen, yapılmayan ve aklımıza musallat olmuş aşktansa *yapılan* aşkı arzulamanın ne kadar tensel, şehvetli olabileceğini bilirler.

Benim önerdiğim tanım bir başka tanıma, Spinoza'nınkine çok şey borçludur. İşte tanımım: "*Sevgi, bir dış neden fikriyle birlikte bulunan bir sevinçtir.*"[75] Sevmek, zevk almaktır, daha doğrusu (çünkü aşk bir neden fikrini gerektirir) *bir şeyden zevk almaktır.* Zevk almak ya da tadını çıkarmak, demiştim; ama haz, ancak ruha zevk veriyorsa, terimin en güçlü anlamıyla bir aşktır ve bu özellikle kişiler arasındaki durumdur. Eğer aşk yoksa ya da yalnızca ten seviliyorsa ten keder verir. Bu, Spinoza'ya hak verir: Sevgi, hazza eklenen, hazzı aydınlatan, ruhun aynasındaymış gibi onu yansıtan, duyuran, bir vaat ya da mutluluk yankısı gibi hazza eşlik eden ya da onu izleyen bu sevinçtir. Sözcüğün sıradan anlamı bu mudur? Bana kalırsa evet, ya da en azından bu anlam sözcüğün esas bölümüyle -ki en iyi bölümüdür- kesişir. Eğer biri size, "senin varlığın beni sevindiriyor" derse, ya da "senin var olduğunu düşündükçe neşeleniyorum", ya da "içimde bir sevinç var ve bu sevincin kaynağı senin var olman..." derse, bunu bir aşk ilanı olarak alabilirsiniz ve elbette haklı olursunuz. Ama aynı zamanda çok şanslısınızdır: Böyle bir Spinozacı aşk ilanı herkese nasip olmaz diye değil yalnızca, ama aynı zamanda ve özellikle bu aşk ilanı, -güzel bir sürpriz!- sizden hiçbir şey talep etmediği için şanslısınız! "Seni seviyorum" dendiğinde de görünüşte daha fazlasının istenmediğini elbette anlıyorum. Yine de her şey söz konusu aşkın hangisi olduğuna bağlıdır. Eğer aşk eksiklikse, "Seni seviyorum" demek, yalnızca ötekinin "Ben de" demesini istemek değildir, *ötekinin kendisini istemektir,* çün-

75 *Ethique,* III, duygulanımların 6. tanımı.

kü siz onu seviyorsunuz, çünkü o sizde eksik ve çünkü her eksiklik, tanımı gereği, sahip olmak ister![76] Sevdiğiniz kadın ya da erkek için ne büyük bir ağırlık! Ne sıkıntı! Ne hapis! Tersine, zevk almak, hiçbir şey istememektir: Bir mevcudiyeti, bir varlığı, bir lütfu kutlamaktır! Sizin için de öteki için de ne büyük hafiflik! Ne özgürlük! Ne mutluluk! Bu, talep etmek değil teşekkür etmektir. Bu, sahip olmak değil, tadını çıkarmak ve zevk almaktır. Eksiklik değil, minnettir. Sevdiği zaman teşekkür etmeyi sevmeyen var mıdır? Sevinçli olduğunda aşkını ilan etmeyi kim sevmez? Ve bu nedenle, bu, bağıştır, sunudur, lütfun karşılığıdır. Sevilmeyi kim sevmez? Verdiği sevinçten kim zevk almaz? Bu nedenle sevgi sevgiyi besler ve artırır,[77] eksiksiz olduğu ölçüde daha güçlü, daha hafif, daha *aktif* olduğunu söyler Spinoza.[78] Bu hafifliğin bir adı vardır: Sevinçtir bu. Ve bir kanıtı: Aşıkların mutluluğu. Seni seviyorum: Varlığından dolayı neşeliyim.

Bu tür, Spinoza tarzı açıklamaların ender olduğu düşünülebilir. Ama tarzın ne önemi var, Spinozacılığın ne önemi var? Aynı şeyi söylemenin daha basit, daha sık rastlanan başka yolları da vardır. Örneğin şu: *"Var olduğun için teşekkür ederim, olduğun gibi olduğun için teşekkür ederim, gerçek olduğun için teşekkür ederim!"* Bu, doruğa çıkmış aşk ilanıdır. Ya da sadece bir bakış, bir gülümseme, bir okşayış, bir sevinç... Minnettarlık, demiştim, sevme mutluluğudur.[79] Dahasını söyleyelim: Minnet, mutluluk olarak aşkın ta kendisidir. Var olan şeyden zevk aldığımıza göre, bu, sevincin ta kendisi olduğuna göre, ne eksik olabilir, niçin eksik olsun ki? "Sevgiyi, seven kimsenin sevilen şey ile birleşme iradesi diye tanımlayan yazarların tanımı," der Spinoza, burada, Descartes'çı tanımı eleştirerek, "sevginin özünü değil, onun özelliğini ifade eder," bunu da son derece bulanık, karanlık ve muğlak biçimde yaparlar:

---

76 *Banquet*, 204 *d-e*.

77 Bkz. *Ethique*, III, önerme 41 ve şerhi.

78 Bkz. *Ethique*, III, önerme 58 ve 59, kanıtlamalar ve şerhle birlikte. Ayrıca bkz. beşinci bölümün 40. önermesi.

79 *Supra*, Bölüm 10.

> "Seven kimsenin iradesinin sevilen şeyle birleşmesinden ibaret olduğunu söylerken, ben iradeden asla bir olurlama [muvafakat] ya da üzerinde düşünme, yani özgür bir karar anlamıyorum [çünkü özgür irade yoktur: çünkü sevmeye ya da arzulamaya kimse karar veremez]," diye belirtir Spinoza, "hattâ ondan, sevilen şey hazır bulunmadığı zaman dahi onunla birleşme ya da orada bulunduğu zaman hazır bulunuşunu devam ettirme arzusunu anlamıyorum; sevgi gerçekten de bu arzulardan biri ya da öteki olmadan da [yani eksikliği çekilmeden] tasarlanabilir; fakat irade deyince, sevilen şeyin hazır bulunması nedeniyle seven kimsedeki memnunluğu; seven kimsenin sevincini kuvvetlendiren veya hiç de değilse besleyen memnunluğu anlıyorum."[80]

Sevgi/aşk, kendi başına, hiçbir şeyin eksikliğini çekmez. Nesnesi yoksa, ki bu elbette olabilir, bu dışsal ya da olumsal nedenlerledir: Sevilenin bir yere gidişi, yokluğu, belki de ölümü... Ama onu sevme nedeni bu değildir! Aşkın engellenmiş olması, ıstırap çekmesi, yas içinde olması da mümkündür. Eğer sevincimin nedeni ortadan kalkmışsa mutsuz olmamam mümkün müdür?[81] Ama aşk neşededir, yaralanmış bile olsa, sakatlanmış bile olsa, sökülüp alındığında korkunç acı verse de, neşededir; yoksa, aşkı paramparça eden bu yoklukta değil. Sevdiğim şey, bende eksik olan şey değildir; sevdiğim, kimi zaman, eksikliğini hissettirebilir. Aşk birincildir. Sevinç birincildir. Daha doğrusu, arzu birincildir, kudret birincildir, dolayısıyla aşk, karşılıklı buluşmadaki neşe verici olumlamadır. Elveda Platon ve onun cini! Elveda Tristan ve hüznü! Aşkın özünü ele aldığımızda, yani olduğu gibi aldığımızda, mutsuz aşk yoktur.

Dahası, aşk yoksa, sevgi yoksa, mutluluk da yoktur. Gerçekten de, eğer aşk neden fikrinin eşlik ettiği bir sevinçse, eğer her aşk, özünde, sevinçliyse, tersinin de doğru olduğu fark edilecektir: Her neşenin bir nedeni vardır (var olan her şey gibi),[82] demek ki her neşe sevgi do-

---

80 *Ethique,* III, duygulanımların 6. tanımının açıklaması (köşeli parantez içindeki bölümleri ben ekledim). Descartes'la karşılaştırın, *Traité des passions,* II, madde 79 ve 80 (AT, 387).

81 Bkz. *Ethique,* III, önerme 19 ve kanıtı. Ayrıca bkz. önerme 21.

82 *Ethique,* I, aksiyom 3 ve önerme 28.

ludur, en azından potansiyel olarak (aşksız bir neşe anlaşılmayan bir neşedir: Cahil, karanlık, budanmış bir neşedir) ve tamamen kendinin ve dolayısıyla,[83] nedeninin bilincinde olduğunda böyledir. Demek ki aşk neşenin saydamlığı gibidir, ışığı, bilinen ve kabul edilen hakikati gibidir. Bu, Spinoza'nın sırrıdır, bilgeliğin ve mutluluğun sırrıdır: Ancak sevinçte sevgi/aşk vardır, ancak sevmekte sevinç vardır.

Bu kez de pembe bir tablo çizmekle beni suçlayacaklar... Hayır. Şematize ediyorum, bu gerekli, Platon için yaptığım gibi, ama ihanet etmiyorum ya da olduğundan daha güzel göstermiyorum. Eğer yaşamımızın en ayrıntılı, en bulanık, en karışık renklerini burada tanıyamıyorsak, elbette, sevinç ile üzüntü birbirine karışmış olduğu içindir; bu iki duygulanım arasında, (Platon'un ve Spinoza'nın olan) bu iki hakikat arasında, eksiklik ile kudret arasında, ümit ile minnet arasında, tutku ile eylem arasında, din ile bilgelik arasında, sahip olmadığı şeyi arzulayan ve sahip olmak isteyen aşk (*eros*) ile arzuladığı her şeyin olduğu, çünkü olanı arzulayan, ondan zevk alan ya da neşelenen -gerçekten de nasıl adlandırmalıyız?- aşk arasında sürekli tereddüt etmeye, gidip gelmeye devam ettiğimiz içindir.

Fransızca'da bu *amour*'dur [sevgi, aşk]: Bir varlığı sevmek, var olmasını arzulamaktır, var olduğunda ise (yoksa eğer ümit edilir yalnızca) varlığından, mevcudiyetinden, sunduğu haz ya da sevinçten zevk almaktır. Ama aynı sözcük, gördüğümüz gibi, eksiklik ya da tutku (*eros*) için de geçerlidir ve bu nedenle anlam karışıklığına açıktır. Yunanca daha açık seçiktir. *Philein* (nesnesi ne olursa olsun sevmek) fiili hiç tereddütsüz kullanılır ve özellikle kişilerarası ilişkiler için *philia* adı kullanılır. Dostluk mu? Evet, ama terimin en geniş anlamıyla dostluk; bu aynı zamanda en güçlü ve en yüksek anlamıdır da. Dostluk modeli, Aristoteles için, öncelikle "annelerin çocuklarını severken hissettikleri sevinç"tir,[84] aynı zamanda, "koca ile karısı arasındaki

---

83 *Ethique*, I, aksiyom 4.

84 *Ethique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 *a*, 27-33, s.404-405, tercüme Tricot. Ayrıca bkz. VIII, 14, 1161 *b* 26, s.419 ve özellikle IX, 4, 1166 *a* 7-9, s.443: Bir dost şöyle tanımlanabilir: "Dostunun var olmasını ve yaşamda olmasını, dostunun aşkı için dileyen kimse (annelerin çocuklarına kar-

aşktır *[philia]*", özellikle "her ikisi de birbirlerine ihtiyaç duydukları sevinci verdiğinde" görülen şeydir,[85] yine de bu babalık, kardeşlik ya da evlat sevgisidir,[86] ama aynı zamanda *érôs*'un tamamen içeremeyeceği ya da tüketemeyeceği şey olan[87] âşıkların aşkıdır ve son olarak da mükemmel aşktır, yani erdemli insanların aşkıdır/sevgisidir, "her biri dostunun iyiliğini onu sevdiği için diler", bu sevgi onları "mükemmel dost"[88] yapar. Sözcüğü söyleyelim: *Philia*, insanlar arasında geliştiğinde[89] aşktır/sevgidir ve hangi biçimde olursa olsun, bundan böyle eksikliğe ya da tutkuya *(érôs*'a) indirgenemez. Demek ki sözcüğün Fransızca'daki "amour"dan (bu, nesne, hayvan ya da Tanrı için de geçerli olabilir) daha kısıtlı bir yayılım alanı vardır, ama bizdeki "dostluk"tan

---

şı hissettikleri duygu özellikle budur), [...] ya da dostunun sevinçlerini ve üzüntülerini paylaşan kimse (yine özellikle annelerde karşılaşılan duygu)."

85 *Ethique à Nicomaque,* VIII, 14, 1162 *a* 15, s.420-421, tercüme Tricot.

86 *A.g.e.,* VIII, 14, 1161 *b* 16 – 1162 *a* 15, s.418-420, tercüme Tricot. Ayrıca bkz. *Ethique à Eudème,* VII, 10, 1242 *a* 23 – *b* 1 (s.184-185, tercüme Décarie, Vrin, 1984);

87 *Ethique à Nicomaque,* VIII, 5, 1157 *a* 6-15 (s.393) ve IX, I, 1164 *a* 2-13 (s.432).

88 *A.g.e.,* VIII, 4, 1156 *b* 6-35 (s.390-392).

89 Bkz. *a.g.e.,* VIII, 2, 1155 *b* 27-31 (s.387): "Cansız şeylerin sevilmesine yol açan duyguyu belirtmek için, gündelik dilde dostluk sözcüğü kullanılmaz. Çünkü bu sevginin karşılığı yok, onun için bir iyi şey de istenemez (şaraptan söz ederek, ona sahip olunması amacıyla, korunmasının istenmesi dışında, şarap için iyi şeyler istetmek herhalde gülünçtür). Oysa, dendiği gibi, dostlukla ilgili olarak, dostun kendisi için iyi şeyler istemek gerekir." (tercüme Gauthier-Jolif, Louvain, 1958, s.215). Aristoteles'e göre, hayvanlara karşı da dostluk duyamayız (*Eth. à Nicomaque,* VIII, 13, 1161 *b* 2-3, s.416), tanrılara karşı da duyamayız (*Eth. à Nicomaque,* VIII, 9, s.403). Ayrıca bkz. *Grande Morale,* II, 11, 1208 *b* 28-32: "Bir tanrısallığın ya da cansız varlıkların dostluk konusu olabileceğini düşünmek haksızlık olur. Bize göre, gerçekten de, ancak karşılığında geri dönüş varsa dostluk vardır. Oysa, bir Tanrı için dostluğun geri dönüşü yoktur ve genel olarak bir Tanrı'ya karşı dostluk hissetmek dışlanmış bir durumdur: Zeus'a dostluk hissediyor olduğunu söylemek ne büyük saçmalıktır!" (tercüme Dalimier, Arléa, 1992, s.193-194). Bu noktada Aziz Thomas, Aristoteles'ten ayrılır: "İyilikseverlik," diye okumaktayız *Somme théologique*'de, "insanın Tanrı'ya duyduğu dostluktur", IIa IIae, soru 23, madde I, s.160, éd. du Cerf, c.3, 1985. Elbette, bu Tanrı'yla, Aziz Thomas'ın dediği gibi, "karşılıklı bir sevgi" mümkündür, Zeus'la ise bu mümkün değildi. Yine de bu karşılıklılık gerekliliğinin, Aristoteles'de bile, dostluk için mutlak bir koşul olmadığını belirtelim, yeni doğan bebeklerini karşılıksız seven anneler örneği bunu gösterir ve hattâ çocuklarını bir süt anneye ya da evlatlık edinen bir anneye kesin olarak bırakmaları gerektiğinde bile onu sevmeye devam ederler, oysa çocuklar onları ne sever ne de tanırlar, bu durum, Aristoteles'e göre, "dostluk sevilmekten çok sevmekten ibarettir" fikrini doğrular (*Eth. à Nicomaque,* VIII, 9, 1159 *a* 28-32, s.404-405; ayrıca bkz. *Eth. à Eudème,* VII, 5, 1239 *a* 34-40, s.170-171).

(örneğin çocuklarla anne babaları arasında kullanmayız) daha geniştir. Buna, karşılıklı olduğundan ya da olabildiğinden, sevinç-aşk diyebiliriz: Bu, sevme ve sevilme sevincidir,[90] karşılıklı ya da karşılıklı olmaya yatkın iyidilekliliktir,[91] paylaşılan yaşamdır,[92] tercihinin arkasında durmaktır, karşılıklı duyulan haz ve güvendir,[93] kısacası bu eylem-aşk'tır,[94] bu nedenle de *érôs*'un (tutku-aşk) karşıtıdır, ama elbette bunların buluşmalarını ya da birlikte ilerlemeleri engelleyen bir şey yoktur. Birlikte mutlularsa dost olmayan âşık var mıdır? Başka türlü nasıl mutlu olabilirler ki? Aristoteles, "karı ile koca arasındaki aşk *[philia]*"ın bir dostluk biçimi olduğunu, kuşkusuz en önemlisi olduğunu (çünkü "insan doğal olarak toplumsal ilişkiden çok, ikili ilişkiye yatkın"dır) ve elbette cinsel boyutu da içerdiğini gayet iyi görür.[95] Bizim aşk yaşamımızda bile, neşe-aşkı (Spinoza'ya göre aşkı) eksik-aşk'tan (Platon'a göre aşk) ayırt etmek için bu *philia* sözcüğünü yeniden almama imkân tanıyan budur; Aristoteles'in tamamen Spinozacı şu formü-

90 Örneğin bkz. *Eth. à Nicomaque,* VIII, 9, 1159 *a* 25-28, s.404.

91 *A.g.e.,* VIII, 2, 1155 *b* 31 – 1156 *a* 5, s.387. İyi dilek, yine de tekyanlı olabilir (örneğin annenin yeni doğmuş bebeğine gösterdiği iyi dilek), yine de *philia* olmaya devam eder: Bkz. *Eth. à Nicomaque,* VIII, 9, 1159 *a* 27-33, (s.404-405).

92 *Eth. à Nicomaque,* IX, 12, 1171 *b* 22 – 1172 *a* 8 (s.473-474). Ayrıca bkz. *Politique,* III, 9, 1280 *b* 39: "Düşünülüp taşınılmış birlikte yaşama tercihi dostluktan başka bir şey değildir" (tercüme Tricot, yeni baskı Vrin, 1970, s.210).

93 Örneğin bkz. *Ethique à Eudème,* VII, 2, 1237 *a* 30 – *b* 27: "Etkinlik halinde haz alarak dost olmak kişilerin birbirlerini tanımalarına ilişkin karşılıklı bir tercihtir. [...] Dostluk, kalıcı bir şey olarak kabul edilir. [...] Oysa, güven olmadan kalıcı dostluk olmaz, zaman olmadan da güven olmaz... " tercüme Décarie, s.162-163.

94 Deyimi Denis de Rougemont'tan ödünç alıyorum, o da bunu, benim de yaptığım gibi, tutkulu aşk'a karşı çıkartıyor: *L'amour et l'Occident,* VII, ama Aristoteles'e ihanet etmeden: "Sevmek sevilmekten daha iyidir, çünkü sevmek bir tür haz faaliyetidir ve bir iyiliktir, oysa ki sevilmede sevilen hiç de etkinlik halinde değildir." (*Grande Morale,* II, 11, 1210 *b* 6-8, s.201, tercüme Dalimier. Aristoteles'de etkinlik halinde aşk hakkında, ayrıca bkz. A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui...., a.g.e.,* s.33.

95 *Ethique à Nicomaque,* VIII, 14, 1162 *a* 16-33, s.420-421, tercüme Tricot. R. Flacelière'in saptadığı gibi, "iki kez evlenmiş olan ve bunu gayet iyi bulan" Aristoteles, böylece "evlilik aşkını özellikle, erdemin (*arète*) yolu olan *philia* kategorisine dahil ederek filozofların gözünde evlilik aşkını yeniden saygınlığına kavuşturdu", *L'amour en Grèce,* Hachette, 1960, yeni baskı, "Le club du meilleur livre", 1961, s.198-199. Aziz Thomas'a göre de evlilik "bir dostluktur, hattâ tüm dostlukların en mahremidir" E. Gilson, *Le thomisme,* s.347.

lü bunu söylememe izin vermektedir: "*Sevmek, zevk almaktır.*"[96] Yokluk durumunda bu doğru olmaz, dolayısıyla bu da bu iki kavramı ayırmaya yeter.

En azından teoride. Pratikte, bu iki duygu, gördüğümüz gibi, gerçekten de birbirine karışabilir, hatta, özellikle erkekler ile kadınlar arasında, hemen hemen her zaman karışır. Bizde eksik olan şeyden (*érôs*) zevk alındığı bile olur (*philia*), varlığı zaten mutluluk verene (*philia*) sahip olmak (*érôs*) istenebilir, başka deyişle, hem neşeyle hem de tutkuyla sevebilir insan. Bu durum ender değildir, hattâ eşler bunu günlük olarak yaşarlar... özellikle de başlarda. Aşık olmak, hemen hemen her zaman eksik olmaktır, sahip olmayı istemektir, sevilmiyorsa ıstırap çekmektir, sevilmemekten endişe duymaktır, mutluluğu yalnızca ötekinin aşkından, ötekinin varlığından, ötekine sahip olmaktan beklemektir. Ve gerçekten de seviliyorsak, sahip olmuşsak, eksikliğini duyduğumuz şeyden bile zevk alıyorsak, asıl o zaman ne büyük mutluluk! Kuşkusuz bu -dehşeti bir yana bırakırsak- en güçlü olarak ve belki de, -bilgeliği bir yana bırakırsak- en iyi olarak yaşayabileceğimiz şeydir. Mutlu tutku: Çiçeği burnunda çiftler, ilkbaharı, gençlikleri, Brassens'in dediği gibi, parklardaki banklarda öpüşüp duran ve pek sempatik olan âşıkların doymak bilmez neşesi ve yine Brassens'in dediği gibi, bu heyecan ve bönlük karışımı nedeniyle pek de dokunaklı olan âşıklar... Ama bu nasıl sürebilir? Sahip olduğumuz şeyin yokluğunu nasıl uzun süre çekebiliriz (başka deyişle eksik olmayan şey nasıl eksik olabilir!)? Gündelik yaşamı yıllarca paylaşan kadın ya da erkek birbirlerini nasıl tutkuyla sevebilirler? Gayet iyi tanıdığımız kişiye tapmaya nasıl devam edebiliriz? Gerçek olan şey nasıl hayal edilebilir? Tek kelimeyle -hem de ne kelime!- insan eşinin âşığı kalmayı nasıl başarabilir? Stendhal gibi konuşursak, billurlaşma istikrarsız bir haldir, istikrarlı çiftlerde zor varlık sürdürür. Ötekinin her şeyi başlangıçta harikulade görünür; sonra onu olduğu gibi görürüz. Claude Nougaro'nun şu şarkısını hatırlıyoruz: "*İğrenç koca sevimli prensi öldürdü-*

96 *Ethique à Eudème*, VII, 2, 1237 *a* 37-38 (s.162, tercüme Décarie).

günde..." Yine de aynı kişidir, ama biri hayal edilen, arzulanan, ümit edilen, namevcut... ve diğeri, evlenilen, çok yakın olunan, sahip olunan, mevcut. Sevimli prens, yalnızca eksik olan kocadır ve koca, evlenilmiş olan sevimli prenstir ve artık eksik değildir. Biri yokluğuyla parıldar, öteki varlığıyla donuktur. Tutkunun kısa yoğunluğu, çiftlerin uzun üzüntüsü, hırçınlığı... Nietzsche evliliğin, doyumsuz ve güzel bir macera olabilse de, çoğu zaman vasat ve alçak bir şey olduğunu iyi görmüştür:

> "Yazık, nedir bu iki kişilik ruhun sefaleti! Yazık, nedir bu iki kişilik bu ruhun çirkefi! Yazık, nedir bu iki kişilik acınası huzur! [...]
>
> "İşte böyle gitti hakikat peşindeki bir kahraman gibi; süslenmiş küçük bir yalan ele geçirdi yalnızca. Buna evlilik adını verdi. [...]
>
> "Bir yığın kısa çılgınlık... siz buna aşk diyorsunuz işte. Ve bu kısa çılgınlıklara evlilik son verir – uzun bir aptallıkla."[97]

Bayan Tristan'dır o, ya da Bayan Romeo, ya da Bayan Bovary ve yıllar geçtikçe giderek daha çok birbirlerine benzer onlar. Kocaya gelince, o giderek daha çok cinselliği ve çalışmayı düşünür, aşkı ya da karısını ise, karısının verdiği kaygılar, öfkeler, şikayetler, kızgınlıklar dışında, daha az düşünür... Koca huzur ve zevk ister; kadın mutluluk ve tutku ister. Ve her ikisi de, umduğu, arzuladığı, sevdiği kişiyi karşısında bulamadığı ya da artık bulamadığı için sitem eder; her biri ötekinin -yazık!- neyse o olmasına üzülür... Başka şey nasıl olabilir ki? Ve eğer tutku bir düşse ve uyanmak kaçınılmazsa kimin suçudur bu? "Onu gizemi için seviyordum," der kendi kendine. Bu, onu tanımadığı için sevdiğini itiraf etmektir ve tanıdığında ise artık sevmediğini. "Kadını olmadığı şey için sever, olduğu şey için de terk ederiz," diyordu Gainsbourg. Bu çoğu zaman doğrudur ve erkekler için de geçerlidir. Aşktan çok aşksızlıkta hemen hemen her zaman daha çok hakikat vardır; en azından sevdiğinin gizemiyle büyülenmiş, anlamadığı şeyin gizemiyle büyülenmiş ve eksiklik çeken bu aşktansa aşksızlıkta vardır hakikat.

---

97 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Çocuk ve evlilik üzerine".

Ama diğer çiftlerde olup biteni anlamaya çalışalım; az çok başarmış olanlarda, imrenilen çiftlerde, mutlu bir halleri olanlarda, hâlâ birbirlerini seven ve daima seven çiftlerde neler olup bitmektedir? Bugün dünden daha fazla ve yarından daha az olan, hiç değişmeyen bir tutku mudur bu? Ben buna hiç inanmıyorum; kimi zaman böyle olsa ya da olabilse bile, bu öyle ender, öyle mucizevi, bizim irademizden öylesine bağımsız bir durumdur ki, buna dayanarak bir yaşam tercihi, hattâ akla yatkın bir ümit kuramayız. Zaten bu tesbit, söz konusu çiftlerin deneyimine de uymamaktadır, onlarda hiç de genç âşık hali yoktur ve çoğu zaman Tristan ile Iseut'la karşılaştırıldıklarında gülüp geçeriz... Ne var ki bu âşıklar birbirlerini arzulamaya devam etmektedir ve kuşkusuz, eğer yıllardan beri birlikte yaşıyorlarsa, bu eksiklikten çok kudrettir, tutkudan çok hazdır ve onlar başlangıçtaki büyük aşk çılgınlığını birlikte olmanın sevincine, yumuşaklığa, minnete, bilinç aydınlığına, güvene, mutluluğa, kısacası *philia*'ya dönüştürmeyi bilmişlerdir. Şefkat mi? Bu onlardaki aşkın bir boyutudur, ama asla tek boyut bu değildir. Aynı zamanda burada ortaklık, sadakat, mizah, beden ve ruh mahremiyeti, tekrar tekrar yaşanan haz da vardır (Char'ın deyişiyle, "arzu kalmış arzunun gerçekleşmiş aşkı"), kabul edilmiş, ehlileştirilmiş, hem galip hem mağlup hayvan vardır, pek yakın, pek özenli, pek saygılı iki yalnızlık vardır, birbirlerine alışmış gibidirler, birbirlerini destekler gibidirler, o hafif ve sade sevinç vardır onlarda, o yakınlık, o apaçıklık, o barış, o ışık vardır, ötekinin bakışı, o sessizlik vardır, onun dinleyişi, iki kişi olmanın o gücü vardır, iki kişi olmanın o açıklığı, iki kişi olmanın o kırılganlığı... Bir olmak mı? Buna hiç inanmamışlardır ki, bundan vazgeçeli uzun zaman olmuştur. Armonileriyle, kontrpuanıyla, kimi zaman ses uyumsuzluklarıyla, onlar kendi düo'larını imkânsız bir monologa dönüştürmek istemeyecek kadar çok severler! Çılgın aşktan akıllı-uslu aşka geçmişlerdir; böyle denebilir, ama bunu bir kayıp, bir azalma, bir bayağılaşma olarak gören varsa o zırdelidir, tersine bu bir derinleşmedir, daha fazla aşktır, daha fazla hakikattir ve duygusal yaşamın gerçek bir istisnasıdır. Yalnızca düşte sevmekten daha kolay ne olabilir? Yalnızca gerçeklikte sevmekten

daha güç ne olabilir? Sahip olmak istemekten daha kolay ne olabilir? Kabul etmeyi bilmekten daha güç ne olabilir? Tutkudan kolay ne olabilir? Çift olmaktan daha güç ne olabilir? Sevdalı olmak herkesin erişebileceği bir yerdedir. Sevmek; değil.

Aşk üzerine bir kolokyumda şu şaşırtıcı itirafı işittim: "Büyük bir dostluk yaşamaktansa küçük bir tutku yaşamayı tercih ederim."[98] Tutkunun hüznü, tutkunun bencilliği, tutkunun darlığı! Bu yalnızca kendini sevmektir, yalnızca kendi aşkını (ötekini değil, ötekine duyulan aşkı sevmektir), kendi küçük narsisik kalp çarpıntılarını sevmektir. İşte, iki tutku arasında, boşluk doldurma düzeyine sürülmüş dostlar. İşte, tek bir varlığa, tek bir bakışa, tek bir yüreğe indirgenmiş dünya. Tutkuda tek bir konuya takılmış delilik ve bir tür sevgi sarhoşluğu vardır. Bu, tutkunun gücünü oluşturur, güzelliğini oluşturur, büyüklüğünü oluşturur; tabii sürdüğü sürece. Böyle bir tutkuya rastlandığında bunu yaşamak gerekir, kuşkusuz! Her aşk iyidir ve en kolayı olan bu aşk, belki bize daha fazla ve daha iyi sevmeyi öğretir. Tutkuyu mahkûm etmekten daha gülünç ne olabilir? Bu tutku var olduğunda etkisizdir, olmadığında yersizdir. Tutku yaşanmalı, demek ki, ama eğer mümkünse ona tamamen kanmadan ya da esiri olmadan. Niçin mümkün olmasın ki bu? Aslında, tutku ile dostluk arasında tercih yapmak zorunda değiliz, çünkü her ikisi de yaşanabilir, deneyim bunu kanıtlamaktadır, çünkü tutku dostları unutmaya zorlamaz, çünkü onun geleceği ancak ölümdedir, ancak ıstıraptadır, unutmadadır, hınçtadır... ya da dostlukta. Tutku sürmez, süremez: Aşk ya ölmelidir ya da değişmeli. Ne pahasına olursa olsun tutkuya sadık olma isteği, aşka ya da oluş'a sadakatsizliktir: Yaşama sadakatsizliktir, çünkü yaşam yaşamış olduğumuz birkaç aylık mutlu tutkuya (ya da birkaç yıllık mutsuz tutkuya...) indirgenemez. Sonra bu, sevilen kişilere duyulan aşkı tutkunun kontrol edilemezliğine tabi kılarak, tutkuyla sevilen kişilere karşı

---

98 "Aşk Sözleri" kolokyumu, düzenleyen Isère Aile Planlaması, Grenoble, 16-17 Mart 1990. Kolokyum tebliğleri üzerine bir sonuç sunmam istendiğinde burada geliştirdiğim tezlerden bazılarını ana hatlarıyla belirtmiştim. Bu metinler 1991 yılında yayımlandı: *Paroles d'amour*, Paris, Ed. Syros, "Alternatives".

baştan sadakatsiz olmaktır. Denis de Rougemont'un önemli deyişi: "Aşık olmak bir haldir; sevmek, bir edim."[99] Edim bize bağlıdır, en azından kısmen; bu edimi isteyebiliriz, buna kalkışabilir, sürdürebilir, besleyebilir, üstlenebiliriz... Ama bir hal nedir? Aşık kalmaya söz vermek, terimlerin kendini yalanlamasıdır. Hep ateşli olmaya ya da hep deli olmaya söz vermek gibi bir şeydir bu. Girişilen her aşka, her sevgiye, neye yönelik olursa olsun, tutkudan başka bir şeyle girişilmelidir.

Şu an olduğu gibi, modern dilin Aristoteles'e sık sık hak verdiğini de gözlemliyorum. Evli olmayan bir çiftte, (başka birine bu çiftten söz ederken), yaşamı paylaşılanın kim olduğu nasıl belirtilir? Eşim mi denir? Bu, safça ya da demode kaçar. Nikâhsız yaşadığım kişi mi? Bu ancak medeni durum bildirirken ya da vergilerle ilgili olarak söylenir. Partnerim mi? Ne korkunç! Aşığım, metresim mi? Bu çoğu zaman bir başka çiftin haklarının ihlal edildiğini varsayar. O halde? Çift kendi arasında birbirine önadla hitap eder ya da herkes gibi "Sevgilim" denir. Ama yabancılarla konuşmak gerektiğinde, önadın bir anlam taşımayacağı bir kişinin önünde ne denecektir? Bu durumda çoğu zaman "arkadaşım" (ya da daha gençler için: erkek arkadaşım, kız arkadaşım) denir ve bunun ne demek olduğunu herkes anlar. Arkadaş, sevilen, âşık olunan kimsedir ve mutlak birinden söz eder gibi tekil olarak söz ediliyorsa, bu, yaşamı paylaştığımız kişidir ya da en azından, tesadüfi bir "partner" gibi bir kez ya da çok seyrek değil, düzenli bir biçimde, çiftin birlikteliği uzadıkça (az ya da çok sürdükçe) kendisiyle sevişilen kişidir... Yıllar geçtikçe dostluğun arzuyla karışmaması mümkün mü? Dostluğu öncelemiş ve hazırlamış olan, o yiyip bitiren tutkunun (ya da yalnızca aşık olma halinin) yerine nasıl olur da yavaş yavaş geçmez dostluk? Bu evlilikte de -eğer mutlu bir evlilikse- geçerlidir; yalnızca dil alışkanlıkları dostluğu burada daha az görünür kılar. Ötekinden, "arkadaşım" yerine "karım" ya da "kocam" diye söz edilir. Bunun ancak bir kullanım sorunu olduğu, aynı şeyi başka bir sözcükle söylemekten başka bir şey olmayan evli çiftlere ne mutlu! Hangi şey? Aşk bu; ama

99 *L'amour et l'Occident*, VII, 4, s.262.

gerçekleşmiş aşk, artık düşlenen aşk değil. Kırk yaşlarındaki bir kadını heyecanla hatırlıyorum, on on iki yıldır birlikte yaşadığı ve birlikte iki çocuk yetiştirdikleri bir erkekten söz ederken, "Elbette artık ona sevdalı değilim. Ama onu her zaman arzuluyorum, hem o benim en iyi dostum," diyordu. Burada, nihayet mutlu çiftlerin hakikatinin söylendiğini, hem de sakince söylendiğini gördüm ve aynı zamanda da -bunu da belirtmeden geçmemeli- cinsel olarak çok güçlü, çok yumuşak, çok altüst edici bir deneyime tanık oldum... En iyi dostlarıyla hiç sevişmemiş olanlar, bana kalırsa, aşk üzerine ve aşkın hazları üzerine, çift olmak üzerine ve çiftlerin şehveti üzerine çok temel bir şeyi bilmiyorlar demektir. En iyi erkek ya da kadın dost, en çok sevilendir, ama eksikliği duyulmadan, ıstırabı çekilmeden, *acısını çekmeden* (tutku buradan gelir) sevilendir, o seçilmiş olandır, en iyi tanınandır, bizi en iyi tanıyandır, güvenilebilecek olandır, anıların ve projelerin, ümitlerin ve kaygıların, mutlulukların ve mutsuzlukların paylaşıldığı kişidir... Gerçekten de, bunun, evli olsun ya da olmasın, bir çiftin durumu olduğunu nasıl görmeyiz? Çiftin ilişkisi biraz sürdüğü andan itibaren, en azından birleşmiş bir çiftse ve yalnızca çıkar ya da rahatlık yüzünden değil, seven, gerçek ve güçlü bir çiftse, böyle bir durumun söz konusu olduğunu nasıl görmeyiz? Montaigne'in çok güzel bir biçimde "evlilik dostluğu"[100] diye adlandırdığı şey budur ve ben bu kategoriden daha mutlu çift tanımıyorum! Başlangıç dönemindeki ateş hariç, bu kategori mutluluğa, eksikliklikten, tutku ya da çılgın-aşktan daha uygundur.

Beni okuyacak olan genç kızların çoğu, tabii eğer okuyan varsa, bu noktada bir tatsızlık, bir hayal kırıklığı, bir tür taviz sezeceklerdir... Ama bu yolu kat etmiş olan kadınlar böyle bir şey olmadığını bilirler ya da -eğer gerçekten *ilerlemek* isteniyorsa- vazgeçmekte yarar olan düşlerden taviz verildiğini bilirler. Düşlenmiş sayısız aşktansa tek bir gerçek aşk yeğdir. Düşlenen bir tutkudansa gerçek bir çift yeğdir. Mutlu bir yanılsamadansa az da olsa gerçek bir mutluluk yeğdir. Ne adına? Dürüstlük (hakikat aşkı olarak) ve yaşam ve mutluluk adına – çünkü

100 *Essais*, III, 9, s.975, éd. Villey-Saulnier. Montaigne'e göre aşk ve dostluk üzerine ayrıca ve özellikle bkz. Bölüm 18, Kitap I ("Dostluk Üzerine").

tutku sürmez, çünkü süremez ya da ancak mutsuzken sürebilir... "Tutku ıstırap demektir, maruz kalınan şey, özgür ve sorumlu kişi üzerinde yazgının baskın çıkması demektir. Aşkı aşkın nesnesinden çok sevmek, tutkuyu kendisi için sevmek, Augustinus'un *amabam amare*'sinden modern romantizme kadar, ıstırabı sevmek ve aramaktır,"[101] "mutsuzluğu içten içe tercih etmektir", içten içe şairlerin dediği gibi "hakiki yaşam" olduğu düşünülen, başka bir yaşamı, başka yerde olan, hep başka yerde olan bir yaşamı -çünkü imkânsızdır, çünkü ancak ölümde vardır- tercih etmektir.[102] Tutkuyu yaşama tercih edebilmek için kim bilir yaşamdan nasıl da korkuyor olmak gerek! Yanılsamayı hakikate tercih etmek için hakikatten nasıl da korkuyor olmak gerek! Çift, mutlu olduğunda (aşağı yukarı mutlu, yani mutlu), tersine, hakikat uzamıdır artık, paylaşılan yaşam uzamıdır, güvenin, huzurlu ve yumuşak mahremiyetin uzamıdır, karşılıklı sevincin, minnetin, sadakatin, cömertliğin, mizahın, aşkın uzamıdır... Bir çift için, ne kadar çok erdem gerekiyor! Ama bunlar mutlu erdemlerdir, ya da mutlu olabilen erdemlerdir. Bedenin de burada haz, atılganlık, keşif mutluluğu bulduğunu hesaba katmıyoruz; çoğu kişi için bunu yalnızca çift yaşamı mümkün kılar. Sonra, çocuklar vardır, buradadırlar, çiftler, en azından fizyolojik olarak onlar için vardır ve çocuklar çiftleri meşrulaştırır.

Bu konuda da bir laf söylemek gerekir, çünkü aile çiftin geleceğidir, hemen hemen her zaman böyledir bu, demek ki, aşkın geleceği ve başlangıcıdır. Önceden sevilmemiş olsaydık aşk hakkında ne bilebilirdik? Aile olmasaydı çift hakkında ne bilebilirdik? Eğer her aşk, Freud'un düşündüğü gibi, aktarım (transfer) aşkıysa, bu demektir ki her aşk verilmeden önce alınır, daha doğrusu (çünkü bu aynı aşk değildir, aynı nesneye de yönelik değildir), sevilme lütfu sevme lütfundan önce gelir ve onu hazırlar. Bu *hazırlık* ailede yapılır, yenilgilerine rağmen, ailenin en büyük başarısıdır bu. "Aileler, sizlerden nefret ediyo-

101 Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, I, 11, s.41. Latince alıntı Aziz Augustinus'in *İtiraflar*'ından alınmadır, III, 1: "*Nondum amabam et amare amabam:* Henüz sevmiyordum ve sevmeyi seviyordum."

102 Bkz. D. de Rougemont, *a.g.e.*, s.41-42.

rum" mu?[103] Eğer aşk adınaysa bu nefret -daha geniş, daha açık, daha cömert, daha özgür bir aşk adınaysa; bu, aileye sadık kalmaktır. Ve kuşkusuz ailenin dışında, kendi dışında, her şeyin dışında sevmek gerekir. Ama zaten aile buna imkân tanır, bunu dayatır (ensesti yasaklar) ve bu imkândan doğar (yeni bir çift ve yeni çocuklarla). Freud'un dediği de budur. Önce anne ve çocuk, önce alman aşk, süren, yüceltilen aşk, hem yasak (*érôs* olarak) hem kurtarılmış (*philia* olarak) aşk, önce ten ve tenin meyvesi, önce korunan, sakınılan, eğitilen çocuk. "Sonunda," diyordu Alain, "tini çift kurtaracaktır."[104] Evet, ama bir zamanlar olmuş oldukları ya da yapacakları çocuğa duydukları sadakatle. Demek ki, çocuk sayesinde ve çocuk için, hemen hemen her zaman çifti kurtarmayan ama çiftin kurtardığı ya da kurtarmak istediği ve gerçekten de kaybederek kurtardığı çocukla. Ailenin tunç yasası ve aşkın altın kuralı budur: "*Babam ve anneni terk edeceksin...*"[105] Sahip olmak için, saklamak için çocuk yapılmaz: Gitsinler diye yapılır, bizi terk etsinler diye, başka yerde ve başka türlü sevsinler diye, onları da terk edecek çocuklar yapsınlar diye, hepsi ölsün diye, hepsi yaşasın diye, hepsi sürsün diye yapılır... İnsanlık burada başlar ve buradan, kuşaktan kuşağa, ürer. Anneler bunu iyi bilir, onlar benim için genç kızlardan daha önemlidir.

Skolastikler tensel aşkı ya da açgözlü aşkı (*amor concupiscentiae*) iyi dilekli aşktan ya da Aziz Thomas'ın dediği gibi dostluktan (*amor benevolentiae sive amicitiae*) ayırıyorlardı.[106] Bu, benim düşünmeye çalıştığım gibi, *érôs/philia* karşıtlığını tam olarak kapsamasa da,

103 Gide'in *Yeryüzü Nimetleri*'nde dediği gibi: "Aileler, sizlerden nefret ediyorum! Kapalı ocaklar: kapanmış kapılar; mutluluğun kıskanç sahiplenicileri" (Kitap IV, yeni baskı "Le livre de poche", 1966, s.69-70).

104 *Les sentiments familiaux*, Bibl. de la Pléiade, "Tutkular ve bilgelik", s.335.

105 Bkz. Cl. Lévi-Strauss, "Aile", *Le regard éloigné* içinde, Plon, 1983, s.91: "Kutsal Kitap'ın sözü olan 'Babanı ve anneni terk edeceksin,' toplum halinde yaşamın her koşulda altın kuralını sağlar (ya da, tunç yasasını diyebilirsiniz)." Gerçekten de bilinmektedir ki, ensestin yasaklanması, aileleri "kendi içinde birleşmeye değil, ancak başkalarıyla birleşmeye," (*a.g.e.*, s.83) zorladığından, Lévi-Strauss'a göre bu evrensel bir kuraldır, "doğadan kültüre, hayvanlık durumundan insanlık durumuna geçiş" bu sayede olur (*a.g.e.*; ayrıca bkz. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon, 1947, yeni baskı, 1973, özellikle giriş bölümü ve Bölüm 1 ve 2).

106 *Somme théologique*, Ia Iiae, soru 26, madde 4 (c.2, s.194 Ed. du Cerf.). Ayrıca bkz. E. Gilson, *Le thomisme*, yeni baskı Vrin, 1979, s.335-344.

açgözlü aşkın Platon'a sadık kaldığı söylenebilir ("bir varlığın bir şeyleri eksikse ve eksik olan şeye rastlarsa, onu ele geçirmek için can atar.");[107] iyi dilekli aşk ise Aristoteles'e sadık kalır (ona göre, diye hatırlatır Aziz Thomas, "sevmek, birinin iyiliğini istemektir.").[108] Aşk, der Aziz Thomas, şu şekilde ayrılır: "Dostluk aşkı ve açgözlü aşk: Çünkü bir dost, kelimenin gerçek anlamıyla, iyiliğini istediğimiz kişidir: ve kendimiz için iyilik istediğimiz kişi karşısında da açgözlü aşktan söz edilir."[109] Kısacası, açgözlü aşk ya da tensel aşk (bu sonuncu sözcüğü koruyalım, çünkü Fransızca'da cinsel arzu için iki ayrı sözcük önerilmektedir), ille de ayıplanacak bir şey olmasa da, bencil bir aşktır: Bu, ötekini kendi iyiliğimiz için sevmektir. İyi dilekli aşk ya da dostluk ise, tersine, cömert bir aşktır: Bu, ötekini onun iyiliği için sevmektir. Aziz Thomas, bunların karışabileceğini bilmiyor değildir ve gerçekten de çoğu aşkımızda bunlar karışır.[110] Farklılık da varlığını sürdürür, karışım bunu gerektirir ve onaylar. Ben istiridyeleri ve çocuklarımı severim. Ama her iki durumda da bu aynı aşk değildir: İstiridyeleri onların iyiliği için seviyor değilim; çocuklarımı da sadece kendi iyiliğim için seviyor değilim. Hiçbir insani aşk, kuşkusuz, açgözlülükten tamamen yoksun değildir. Ama açgözlülüğün tek başına hakim olduğu durumlar da olur (istiridyeleri, parayı, kadınları... sevdiğimde)

107 E. Gilson, *Le thomisme*, s.340.

108 *Somme théologique, a.g.e.*, c.2, s.194. Krş. Aristoteles, *Rhétorique*, II, Bölüm 4, § 2: "Sevmek, birisi için iyi olacağına, bizim değil onun çıkarına olacağına inanılan şeyi istemek ve bu iyiliği gerçekleştirebilecek duruma gelebilmektir." (tercüme Ruelle-Vanhemelryck. Le livre de poche, s.197). Ayrıca bkz. *Ethique à Nicomaque*, IX, 4: "Dost, dostu için gerçekte iyi olan ya da ona öyle gelen şeyi dileyen ve yapan kişidir..." (tercüme Tricot, s.443).

109 *Somme théologique, a.g.e.*, Çözüm, 1, s.194. Aynı ayrım, on yedinci yüzyılda, Aziz François de Sales'da da görülür: "Aşk iki türe ayrılır, bunlardan birine iyi dilekli aşk denir, ötekine de açgözlü aşk. Açgözlü aşk, bir şeyi, ondan kesin olarak istediğimiz yarar için sevdiğimiz aşktır; iyi dilekli aşk, bir şeyi kendi iyiliği için sevdiğimiz aşktır, çünkü bir kişiye karşı iyi dilekli aşk duymak onun iyiliğini istemekten başka ne olabilir?" *Traité de l'amour de Dieu*, I, 13, Bibl. de la Pléiade, s.392. Dostluk sevgisine gelince, hem karşılıklı hem de mahrem bir iyi dilekli aşk olarak tanımlanabilir: "İyi dilekli aşk, sevilen şey tarafından karşılık verilmeden yerine getirildiğinde, buna yalnızca iyi dilekli aşk denir; karşılıklılık içindeyse buna dostluk aşkı denir. Oysa, karşılıklılık üç noktadan oluşur: Dostların birbirlerini sevmeleri gerekir, birbirlerini sevdiklerini bilmeleri gerekir ve birlikte iletişim, içli dışlılık ve yakınlık içinde olmaları gerekir." *(a.g.e.*, s.393).

110 *Somme théologique, a.g.e.*, Çözümler, 3 (s.194).

ve aşk, yoğun bile olsa, o zaman en alt düzeydedir. Ya da açgözlülüğe iyi dileklilik karışır (çocuklarımı, dostlarımı, sevdiğim kadını sevdiğimde) ve o zaman aşk, iyi dileklilik geliştiği ölçüde daha da yükselidir. Aristoteles, çocuklarını doğurduklarında, onların iyiliği için terk etmek zorunda kalan ve o çocukları tanımasalar da yaşamları boyunca onları sevmeye devam edecek olan, mutlak bir kayıp olarak ya da ümitsizce çocuklarını sevecek olan, çocuklarının iyiliğini kendilerininkinden daha fazla dileyen, hattâ kendi iyiliklerini kurban edebilecek kadar bunları birbirinden ayırt edebilen anneler için açıkça duygulanmıştır.[111] Bu katışıksız iyi dileklilikiktir ve güzel bir şeydir ("karşılığının ödenme umudu olmadan iyilik yapmak iyidir").[112] Ama bu kural değildir. Çoğu zaman iyi dileklilik ve açgözlülük birbirine karışacaktır ve ermiş olmayan bizler için bu pek iyi bir şeydir, çünkü bu biraz iyilik yaparken kendi iyiliğimizi aramamızı, bencillik ile fedakârlığı karıştırmamızı, kısacası dostlarımızın (iyiliğini istediğimiz) ve kendimizin (kendimizin de iyiliğini isteriz)[113] dostu olmamızı sağlar. Örneğin, çiftlerin durumu budur: Açgözlülükle arzulanan (*érôs*) kadını ya da erkeği sevmekten *(philia)* daha doğal ne olabilir, şehvetle zevk alınan kişiyi iyi dileklilikle ve neşeyle sevmekten ve bize iyilik yapana iyilik yapmayı istemekten, doyumsuzca arzulanan ve sahip olunan kişinin dostu olmaktan daha normal ne olabilir?... *Érôs* ve *philia* hemen hemen her zaman birbirine karışır ve çift denen ya da aşk hikâyesi diye adlandırılan şey budur. *Érôs* tatmin olduğu ölçüde yıpranır, daha doğrusu (çünkü bedenin kendi talepleri ve sınırları vardır) *érôs* ancak yeniden ölmek için yeniden doğar, öldükten sonra tekrar dirilir, sonra ölür, yine de giderek şiddeti azalır, giderek tutkusu azalır, eksiklik giderek azalır (giderek daha az *érôs*, gücün ya da hazzm azalması anlamına gelmez), tersine *philia,* mutlu bir çiftte, güçlenmeye, derinleşmeye, serpilip gelişmeye devam eder ve bu çok iyi bir şeydir. Yaşamın mantığı-

111 *Ethique à Nicomaque,* VIII, 9, 1159 *a* 27-33 (s.404-405).

112 *A.g.e.,* VIII, 15 1162 *b* 35 (s.425).

113 Bencillik anlamında değil, bilgenin kendinin dostu olması anlamındaki 'ben' sevgisi olan *philautia* hakkında bkz. Aristoteles, *Ethique à Nicomaque,* IX, 4 ve 8.

dır bu, aşkın mantığıdır bu. Önce herkes kendini sever: Yeni doğan bebeğin memeye, kurdun kuzuya atılması gibi atılır âşık sevdiğine. Eksiklik: Kösnül istek. Açlık bir arzudur; arzu, bir açlıktır. Ele geçiren aşktır bu. Yiyip kemiren aşktır. *Eros:* bencillik. Sonra (ailede, çift içinde) ötekini de kendisi için sevmek az da olsa öğrenilir: Neşe, dostluk, iyi dileklilik. Bu, Aziz Bernard'ın dediği gibi, tensel aşktan tinsel aşka, kendi için sevmekten ötekinin aşkına, alan aşktan veren aşka, kösnüllükten iyi dilekliliğe, eksiklikten neşeye, şiddetten yumuşaklığa *-érôs'*tan *philia'*ya- geçiştir.

Burada bir yükseliş vardır, *Şölen*'de olduğu gibi; bu, aşkın aşk yoluyla yükselişidir. Çünkü tensel aşk birincidir, elbette ve Aziz Bernard de Clairvaux'nun görmüş olduğu da budur: "Doğa çok dayanıksız ve çok zayıf olduğundan, zorunluluk ona önce kendinin hizmetine girmeyi buyurur. Tensel aşk budur: İnsan, yalnızca kendinin aşkıyla kendini sevmeye başlar, tıpkı Aziz Paul'ün dediği gibi: *Hayvani yan önce gelir, ardından da tinsel yan.* Bu bir buyruk değildir, doğaya içkin bir olgudur."[114] Aziz Bernard'a göre, buradan aşkın ikinci mertebesine geçilir (kendini sevmek için Tanrı'yı sevmek), sonra üçüncü mertebeye (Tanrı'yı Tanrı için sevmek), nihayet dördüncüye (kendini yalnızca Tanrı'yı sevmek için sevmek)...[115] Bu yol bizim yolumuz değildir. Yine de önemli bir şey söylemektedir: Beden zorunlu çıkış noktasıdır, tin buradan yükselir ya da yaratılır. Bu yol aşkın yoludur ve yol olarak aşkın ta kendisidir. Kişi önce kendini sever, ya da (eksik olanı sevdiğinde) kendi için sever. Her birimizin içinde bir bebek ortaya çıkar, meme arar, onu açgözlülükle ister, her zaman kendine saklamak ister memeyi... Ama mümkün olamaz bu. Ama mümkün olmaması gerekir. Ensestin yasaklanması, dayattığı yasakla birlikte başka türlü sevmeye zorlar; sahip olunamadığında, alınamadığında, tüketilemediğinde, zevk alınamadı-

---

114 *Traité de l'amour de Dieu,* Bölüm VIII (*Œuvres mystiques de saint Bernard,* tercüme A. Béguin, Seuil, 1953, yeni baskı 1992, s.60). Aziz Bernard'da aşkın dereceleri hakkında ayrıca bkz. E. Gilson, *La théologie mstique de saint Bernard,* yeni baskı Vrin, 1986, özellikle s.53-61 ve 108-112).

115 *Traité de l'amour de Dieu,* Bölüm IX ve X (s.63-68). Ayrıca bkz. Bölüm XII.

ğında da sevmeye zorlar: Arzunun yasaya (önce dayatılan) bu boyun eğişinden bir başka aşk doğar, aşkın kendisidir bu. Çünkü arzu önce gelir, tekrarlayalım, itki önce gelir, önce eksiklik içinde yaşarız. *Érôs* birincidir. Hattâ başta, Freud'un dediği gibi, yalnızca *eros* vardır: Yaşayan ve açgözlü bir beden. Ama insani dünyada, bu küçük memeli yine de bir şeyin onu öncelediğini, kabul ettiğini, koruduğunu, onun arzusu için, hazzı için bir memenin orada olduğunu ve bunun bir memeden daha fazlası, bir hazdan daha fazlası olduğunu bilir. Nedir bu? Aşk: Açgözlülükle arzulayan (hangi anne çocuğunu kendi iyiliği için arzulamamıştır?) ama aynı zamanda veren (hangi anne çocuğunun iyiliğini kendininkinden daha yükseğe koymaz?) aşk. Demek ki *érôs* bu, ama aynı zamanda *philia,* ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş, sarmaşdolaş olmuş, karışmış, ama yine de farklı: Çünkü Philia Eros'tan doğmuştur, çünkü iyilikseverlik tensellikten doğmuştur, çünkü aşk arzudan doğmuştur, aşk arzunun neşeli ve doruğa varmış yüceltilmesinden başka bir şey değildir. Bu aşk bir tutku değildir, diye belirtir Aziz Thomas Aristoteles'in ardından, bir erdemdir:[116] Ötekinin iyiliğini istemek, iyiliğin ta kendisidir.

Anneyle bebeğine bakın. Küçükteki açgözlülük nedir öyle! Ya annedeki cömertlik! Küçük bebekte arzudan, itkiden, hayvanlıktan başka bir şey yoktur. Annede, bunlar hâlâ görülse de pek azdır, aşk, yumuşaklık, iyi dileklilik bunları iyice dönüştürmüştür... Bana kalırsa bu durum hayvanlarda, özellikle de memelilerde başlar, ama insanlık bu yönde bilinen tüm diğer türlerin hepsinden daha ileri gitmiştir. İnsanlık, aşkı yaratarak, daha doğrusu yeniden yaratarak kendini burada yaratır. Çocuk alır; anne verir. Çocukta haz; annede sevinç. Eros ilktir, demiştim, gerçekten de: Çünkü her anne önce çocuktu. Ama aşk yine de bizi önceler, hemen hemen her zaman (çünkü her çocuk bir annenin çocuğudur) ve bize sevmeyi öğretir.

---

116 Aristoteles, *Ethique à Nicomaque,* VIII, özellikle Bölüm 1, 4, 7 ve 10; ayrıca bkz. J.-C. Fraisse, *a.g.e.,* s.257 ve devamı, ayrıca A.-J. Voelke, *a.g.e.,* s.59-61'de ("dostluk diğer erdemler arasında bir erdem değil, tümünü taçlandıran bir erdemdir" diye belirtir). Aziz Thomas, *Somme théologique,* Ia IIae, soru 26, madde 2-4, c.2, s.192-194 ve IIa IIae, soru 23, c.3, s.159-167; ayrıca bkz. E. Gilson, *Le Thomisme,* yeni baskı Vrin, 1979, s.335 ve devamı (özellikle s.338'deki dipnot 5: "Dostluk bir tutku değil, bir erdemdir.").

İnsanlık kendini burada yaratır, tin kendini burada yaratır ve tek Tanrı budur, bu bir aşk Tanrı'sıdır. Alain, iyi bir Tanrı tanımaz olarak ve öyle olduğu için, gerekeni söyleyebilmiştir:

> "Çocuğun karşısında kuşkuya yer yoktur. Tini, tinden hiçbir şey beklemeden sevmek gerekir. Elbette tinin kendi kendisine gösterdiği bir iyilikseverlik vardır ve bu düşünmektir. Ama resme bakın; anneye bakın.
> "Çocuğa bir kere daha bakın. Bu zayıflık Tanrı'dır. Herkese ihtiyaç duyan bu zayıflık Tanrı'dır. Biz özen göstermediğimizde artık var olmayacak bu varlık Tanrı'dır. Tin böyle bir şeydir; bu tine göre, hakikat hâlâ bir puttur. Çünkü güç, hakikati onursuzlaştırmıştır; Sezar hakikati askere alır ve ona iyi para öder. Çocuk bir şey ödemez; ister de ister. Tinin katı kuralı, tinin bir şey ödemediği ve kimsenin iki efendiye birden hizmet edemeyeceğidir. Ama, deneyimin asla yalanlayamayacağı bir hakikatin de hakikati olduğunu nasıl yeterince ifade edebiliriz? Bu anne, elinde ne kadar az kanıt olursa, sevmeye, yardım etmeye, hizmet etmeye o kadar çok koşacaktır. Onun kollarında taşıdığı insanın belki de dünyada var olan bir şey olmayacaktır. O yine de haklıdır ve tüm çocuklar ona haksızlık ettiğinde bile hâlâ haklı olacaktır."[117]

Evet. Ama çocuk bunu bilmez, ancak sevmeyi öğrenerek bunu öğrenecektir.

117 *Les dieux*, IV, 10, Bibl. de la Pléiade ("Sanatlar ve Tanrılar"), s.1352.

Agapé

Ne *éros* ne de *philia* yeterli; yeniden aşk ve ahlâk üzerine; anne ve baba sevgisi; kendini sevmenin önce geldiği; dostluğun sınırları, evrensel insan sevgisi: "Düşmanları sevmek"; Simone Weil'e göre sevgi, yaratılış ve yaratmama/esersizlik: Geri çekilme olarak sevgi; evrensel insan sevgisinin şiddetin ve kendini doğrulamanın karşıtı olduğu: "Hıristiyan agapé" (A. Nugren ve D. de Rougemont); *éros*, *philia* ve *agapé*; şayet Tanrı yoksa evrensel insan sevgisinden geriye ne kalır?; Yunanlıların *"philanthropia"*sı, Spinoza'nın "sevgi"si, Simone Weil'in "yaratmama/esersizlik" teması; ölüm itkisinin iyi kullanımı?; evrensel insan sevgisi, adalet ve kendini sevme: Egodan sıyrılmış/hür kalmış sevgi olarak evrensel insan sevgisi; değer olarak evrensel insan sevgisi: Sevgi buyurur, yokluğunda bile; üç teolojik erdem (iman, ümit ve sevgi); sevginin sadece tanrı'da ve ateizmde bir anlamı olduğu; belki de eksikliğini hissettiğimiz kadarıyla var.

Sevmenin üç biçimi veya sevginin üç derecesi: Eksiklik, sevinç, evrensel insan sevgisi; sevgi, merhamet ve dostluk; erdemler ve sevgi.

Hepsi bu mu? Böyle olsaydı, olabilseydi -arzu ve sevinç aşka yetseydi, aşk kendi kendine yetseydi- iyi olurdu. Ama böyle değildir: Çünkü ancak kendimizi ya da yakınlarımızı sevmeyi biliriz, çünkü arzularımız bencilcedir, hemen hemen her zaman bencilcedir ve çünkü yalnızca sevdiğimiz yakınlarımızla yüz yüze gelmekle kalmayız, sevmediğimiz hemcinslerimizle de yüz yüze geliriz.

Dostluk bir ödev değildir, çünkü aşk buyurulamaz; ama bir erdemdir, çünkü aşk bir yetkinliktir. Kimseyi sevmeyen biri hakkında ne düşünürüz? Tersine, diye belirtir Aristoteles, "dostlarını sevenleri överiz"; bu durum dostluğun yalnızca "zorunlu bir şey olmakla kalmayıp,

soylu bir şey olduğunu da" doğrular.[118] Epikuros'un dediği de budur: "Her dostluk kendinde bir yetkinliktir (*arétè*)",[119] başka deyişle bir erdemdir ve bu erdem, dostlarımız karşısında tüm diğer erdemleri peşinden sürükler ya da eğer sonuna kadar yaşamayı bilirsek tüm diğerlerine yol açabilir. Dostlarına (çocuklarına, vs.) cömert olmayan kişi, cömertlik kadar aşktan da yoksundur. Aynı şekilde, onları savunmak gerektiğinde korkak ya da onları yargılamak gerektiğinde acımasız olur. Bu, yiğitlik ve merhamet kadar, hattâ daha fazlasıyla aşktan da yoksun olmak demektir. Çünkü yiğitlik, merhamet ya da cömertlik, aşk, sevgi olsun olmasın, herkes için geçerlidir, ama aşkın, sevginin yokluğunda, erdem olarak daha fazla gereklidirler. Ahlâklı olmanın temel kuralı diye adlandırdığım şey buradan kaynaklanır: *Seviyormuş gibi davran.* Buna karşılık, eğer aşk, sevgi varsa, diğer erdemler, sanki kaynağından akar gibi, kendiliğinden onu izler; ta ki sonunda kimi zaman kendine özgü erdem olarak ya da bilhassa ahlâki erdem olarak yok olup gidene değin. Sahip olduğu her şeyi çocuğa veren anne cömert değildir, cömert olmak zorunda da değildir: Çocuğunu kendinden çok sever. Çocuğu için kendini öldürten anne cesur değildir, ya da üstelik cesurdur: Çocuğunu yaşamdan çok sever. Çocuğunun yaptığı her şeyi bağışlayan, onu ne yaparsa yapsın, ne olursa olsun, olduğu gibi kabul eden anne, merhametli değildir: Çocuğunu adaletten ya da iyi'den daha çok sever. Başka örnekler de verilebilir, özellikle ermişlerin ya da İsa'nın yaşamından. Ama bunların hepsi tarihsel olarak tartışmalı ya da yorumlaması güç şeylerdir. İsa gerçekten var mıydı? Yaşadı mı? Azizler hangi ölçüde ermiştir? Onların niyetleri, güdülenimleri, duyguları hakkında ne bilebiliriz? Burada fazlasıyla efsane, fazlasıyla mesafe vardır. Ana baba sevgisi, özellikle de annelerinki, hem daha yakın, daha aşikâr, hem de tamamen örnek oluşturucudur. Her yerde olduğu gibi burada

118 *Ethique à Nicomaque,* VIII, 1, 1155 *a* 28-29.

119 *Sentences vaticanes,* 23, tercüme G. Rodis Lewis, Jean Bollack'la birlikte, elyazması dersini korumakta kuşkusuz haklıdır: Bkz. *Epicure et son école,* Gallimard, "Idées", 1975, s.364, ayrıca *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé,* Belles Lettres, 1969, s.223-226. Epikuros'da, ahlâk ile dostluk ilişkisi hakkında bkz. benim eserim, *Traité du désespoir et de la béatitude,* c.2, Bölüm 4, s.124-131.

da efsane olsa bile, en azından bunu gözlemlenebilir bir gerçekle karşılaştırabiliriz. Nedir gördüğümüz? Anneler, çocukları karşısında, genellikle bizde (ve kendilerinde) olmayan erdemlerin çoğuna sahiptirler, daha doğrusu, annelerin sevgisi çoğu zaman bu erdemlerin yerini tutar ve onları erdemden özgürleştirir -çünkü bu erdemlerin hemen hemen hepsi *ahlâki olarak* ancak sevginin, aşkın yokluğunda gerekir. Bu sevgiden daha sadık, daha basiretli, daha cesur, daha şefkatli, daha yumuşak, daha içten, daha sade, daha katışıksız, daha merhametli, daha adil (evet, adaletin kendisinden bile daha adil!) ne olabilir? Her zaman durum bu değil midir? Gayet iyi biliyorum: Annelerin deliliği de vardır, histerisi, sahiplenmesi, anlam belirsizlikleri, gururları, şiddetleri, kıskançlıkları, bunaltıları, üzüntüleri, narsisizmleri de vardır... Evet. Ama, hemen hemen her zaman sevgi bunlara karışır, diğerlerini ortadan kaldırmaz, ama diğerleri de onu ortadan kaldırmaz. Sadece bireyler vardır elbette: Hayran olunacak anneler gördüm, katlanılmazlarını da gördüm, kimi zaman hayran olunacak kimi zaman katlanılmaz olanlarını da gördüm, hattâ aynı anda hem hayranlık uyandıran hem katlanılmaz olanlarını da gördüm... Yine de tüm insanlık tarihinde var olanın olması gerekene bu kadar sık yaklaştığı, hattâ zaman zaman erişecek kadar yaklaştığı, hattâ haklı olarak umma, isteme, talep edebilme cesaretini gösterdiğimiz her şeyi aşma noktasına kadar geldiği bundan başka bir alan olmadığını görmemek mümkün mü? Koşulsuz aşk, koşulsuz sevgi kuşkusuz yalnızca burada vardır, ama kimi zaman vardır: Bu, annenin sevgisidir, babanın sevisidir, yaratmadıkları ama doğurdukları bu ölümlü Tanrı'ya, bir kadının karnında taşıdığı bu ademoğluna (bu ademkızına) duydukları sevgidir bu...

Bir erdem mi? Elbette: Çünkü bu bir yetenektir, bir güçtür, bir yetkinliktir! "İnsan olabilme kudreti" demiştim erdemler hakkında[120] ve hiçbir erdem anne babalardaki bu sevgi yeteneği kadar, bu sevgi gücü kadar, bu sevgi yetkinliği kadar önemli değildir, bu sayede içimizdeki hayvanlık kendinden başka bir şeye açılır, buna tin ya da Tanrı

120 *Supra*, Önsöz, s.9-10.

diyebiliriz, ama gerçek adı aşktır, sevgidir bunun ve insanlığı, ilk ve son kez olarak değil her kuşakta, her doğumda, her çocukta, biyolojik bir türden farklı yapan şey budur.

Bu aşk yine de kendinin ve bizim tutsağımız olmayı sürdürür.

Kendi çocuklarımızı niçin bu kadar çok severiz de başkalarınınkini o denli sevmeyiz?

Onlar bizim olduğundan ve onlar dolayısıyla kendimizi sevdiğimizden.

Ya dostlarımızı, onlar da bizi sevdiği için değilse ve biz kendimizi sevdiğimiz için değilse, niçin severiz? Kendini sevmek önce gelir, diye gösteriyordu Aristoteles, Aziz Bernard'dan önce[121] ve öyle kalır: Dostluk bu sevginin yakınlarımıza yansıması, yayılması, kırılması gibidir. Dostluğu mümkün kılan ve onun erimini sınırlayan şey budur. Dostlarımızı sevmemize yol açan aynı neden (kendimize duyduğumuz sevgi) düşmanlarımızı sevmemizi yasaklar, hattâ tanım gereği bizimle ilgilenmeyenleri sevmeyiz. Bencillikten ve narsisizmden ancak hiçbir zaman kurtulamadığımız, kendimize duyduğumuz sevgiyle çıkılır.

Ama o zaman aşk, etkileri bakımından erdemlerin en yükseği olsa da erimi bakımından, yani olası hedefleri bakımından en zayıfı, en darı, en önemsizi olurdu. Kaç canlı bizim için neşe kaynağıdır, hem de içimizdeki bencilliği (kendimize duyduğumuz sevginin yer değiştirmiş ya da yüceltilmiş hali de olsa) yenecek kadar neşe kaynağıdır? Birkaç çocuk, birkaç akraba, birkaç hakiki dost, bir ya da iki sevgili ya da âşık... Bu, her birimiz için, en iyi durumda, aşağı yukarı sevebileceğimiz on ya da yirmi kişi eder: Bu aşkın alanı dışında kalan beş milyardan fazla insan var! Onlara karşı ahlâkla, ödevle, yasayla yetinmemiz mi gerekiyor? Bu benim uzun süredir düşündüğüm şeydir, hâlâ inandığım şey de bu ve kuşkusuz ahlâkın da bu nedenle gerekli olduğunu gayet iyi görüyorum. Ama bu yine de yeterli mi? Dostluk ile ödev arasında hiçbir şey yok mudur? Neşe ile zorlama arasında? Kudret ile

121 Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, IX, Bölüm 4 ve 8. Saint Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, Bölüm VIII. Bu *philautie*'nin sınırları üzerine ayrıca bkz. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2 (*Erdemler ve Aşk*), Bölüm VI, § 3 ve 4, s.179-206.

itaat arasında? O halde, Spinoza'nın dediği gibi, *Quid* [Nedir] İsa'nın anlayışı?[122] Başka deyişle, hem tekil hem evrensel, hem talepkâr hem özgür, hem kendiliğinden hem saygılı bu sevgi; kendisinde eksik olmayanı sevdiği için (hemcinsimiz nasıl yok olabilir ki? Burada olmasıyla tanımlanır o, bizi sürekli doldurmaya, fazla olmaya devam etmesiyle...) erotik olamayacak bu sevgi; yalnızca dostane de olamayacak bu sevgi, çünkü, her birimizin yaptığı gibi, yalnızca dostları sevmek yerine, başka bir şeyle, onun özgül farklılığını oluşturan, kendine özgü ölçüsünü-ölçüsüzlüğünü oluşturan ve belki de özellikle o olmasını sağlayan bir şeyle nitelenen bu sevgi, *düşmanlara duyulan sevgi* nedir?

" 'Sen yakınını sevecek' ve düşmanından nefret edeceksin, denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size eza edenler için dua edin..."[123] İsa ister var olsun ister var olmasın ve gerçekte yaşadığı ya da söylediği ne olursa olsun, bunu asla bilemesek de, İncil'deki mesajın, bize ulaştığı haliyle, doğal olarak, *érôs*'un yetilerini, aynı zamanda da *philia*'mnkileri fazlasıyla aştığını kim görmez? Eksikliğini duyduğu şeyi sevmek herkesin harcıdır. Dostlarını sevmek (eksik olmayanları, bize iyilik yapanları ya da bizi sevenleri), daha güç olsa da, erişilebilir şeydir. Ama düşmanları sevmek? Ama bizi ilgilendirmeyenleri sevmek? Ama eksikliğini çekmediklerimizi, bize zevk vermeyenleri sevmek? Ama bizi bunaltanları, bizi üzenleri ya da bize kötülük yapanları sevmek? Bunu nasıl yapabiliriz? Hattâ bunu nasıl kabul edebiliriz? Yahudiler için skandal, diyecektir Aziz Paul,[124] Yunanlılar için delilik ve gerçekten de böyle: Bu, Yasa'yı da sağduyuyu da aşar. Yine de, -ve ancak ideal ya da hayalgücü sıfatıyla var olsa da- aşkın, sevginin ötesindeki (*érôs*'un ötesindeki, *philia*'nın ötesindeki) bu aşk, bu yüce ve belki de imkânsız

122 Örneğin *Lettres 43* (J. Osten'e) ve *76* (Albert Burgh'a), s.275 ve 342, éd. Appuhn, yeni baskı G.-F., c.4, 1966. Ayrıca bkz. *Traité théologico-politique*, Bölüm XIV. Spinoza İsa ilişkisi üzerine (Spinoza'ya göre ne Tanrı'dır, ne Tanrı'nın Oğlu, tinsel ustaların en büyüğüdür) bkz. Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, PUF, 1965 (özellikle s.190-199) ve özellikle Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, 1971.

123 *Evangile selon saint Matthieu*, V, 43-44. Ayrıca bkz. Luc. VI, 27.

124 Bu aşkın imgesi olan çarmıha gerilmiş İsa hakkında: *Korintlilere İlk Mektup*, I, 23.

aşk en azından bir adı hak eder. Bu ad, Fransızca'da, genellikle *evrensel insan sevgisi*'dir.* Ama sözcük (ruhbanların, aristokratların, ardından da burjuvaların iki bin yıllık lütufkâr tavrı tarafından) öylesine saptırılmış, değerinden düşürülmüş, kirletilmiştir ki, kaynağa inmekte ve *érôs* ve *philia*'nın ardından Yunanca konuşmaya devam etmekte yarar var: Ne eksiklik ne kudret, ne tutku ne dostluk olan bu sevgi, düşmanları sevmeye kadar varan bu aşk, bu evrensel ve çıkarsız aşk, Kutsal Kitap'ın Yunanca'sında (dindışı edebiyatta hemen hemen hiç bilinmeyen, ama klasik Yunanca'da, örneğin Homeros ve Platon'da rastlanan bir sözcüğü, *agapan* fiilinden, yani dostlukla karşılamak, sevmek, candan sevmek anlamına gelen bu fiilden türetilmiş bir sözcüğü, burada kullanılabilir olduğu için ad biçiminde yeniden almışlardır), Septante İncili'nden havarilerin mektuplarına kadar uzanan Kutsal Kitaplar'ın Yunanca'smda *agapè* denen şeydir (örneğin Aziz Yuhanna'nın İncili'nde: "Tanrı sevgidir, *o Théos agapè estin*").[125] Vulgate bunu çoğu zaman *caritas* (aşk, duygulanım, *aziz* kılan şey) diye tercüme etmişti, gerçekten de Fransızca'da, sonraki sapmalarından bağımsız olarak, *evrensel insan sevgisi* anlamını verecektir. Bu benim sözünü etmiş ol-

(*) İyilikseverlik, yardımseverlik, sadaka, Tanrı sevgisi - ç.n.

125 *Première epître de saint Jean*, IV, 8 ve 16. Sözcük dağarcığı ve buna bağlı doktrinal içerik sorunları üzerine bkz. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, M. Viller, SJ. yönetiminde, c.2, Beauchesne, 1953, s.507-691'deki önemli "Evrensel İnsan Sevgisi" maddesi, ya da, elbette Thomas'çı bakış açısıyla daha derli toplu bir biçimde, A.-M. Henry'nin Aziz Thomas'nın evrensel insan sevgisi kitabına Giriş'i (*Somme théologique*, IIa IIae, soru 23-46), s.153-157, c.3, Ed. du Cerf. Bu son yazar, "Dindışı edebiyatta son derece ender olan *Agapè* sözcüğü neredeyse Yeni Ahit'in bir yaratısıdır" der, bu sözcük burada "117 defa [geçer], bunların 75'i Petrus'da ve 22'si Yuhanna'dadır" (s.153). *Agapè* üzerine referans kitap (kimi zaman tekyanlı ya da fazla sistematik olsa da) A. Nygren'in *Érôs et agapè*'sidir (Fransızca tercüme, Aubier, yeni baskı 1962); üç cilt halindeki bu eser ne yazık ki kitapçılarda bulunmamaktadır. Denis de Rougemont'un önceden belirttiğimiz iki kitabmda da çok sayıda bilgi bulunmaktadır. Yunan geleneğiyle karşılaştırmak için (daha ziyade *philanthropia* -insanlık sevgisi- ya da *philoxénia*'dan -yabancı sevgisi- söz edilir), Marcel Conche'nin etkileyici birkaç sayfası, *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, s.195-202; ayrıca A.-J. Voelke'nin saptamaları, *Les rapports avec autrui... a.g.e.*, s.185-188 ("Antik Bilgelik ve Hıristiyan Merhameti"). Yahudi geleneğiyle bir karşılaştırma için bkz. Catherine Chalier'nin makalesi, "Hakkaniyet ve İyilik", *Autrement* dergisi "Morales" dizisinin 11. sayısı (*La charité*, Nisan 1993, s.20 ve devamı).

duğum üçüncü tanımdır, ya da, daha doğrusu üçüncü sevgidir, aşktır veya henüz bir tanım yerine geçmeyen ama onu adlandıran aşkın üçüncü adıdır. Tanrı eğer aşksa, bu aşk eksiklik olamaz, çünkü Tanrı'nın hiçbir eksiği yoktur. Dostluk da olamaz; çünkü Tanrı, kendisi için neşe kaynağı olacak ve onu daha fazla var kılacak bir varlıktan dolayı sevinç duymaz, ama onu doğurur, yaratır, onun sevinci artmaz, kudreti, yetkinliği artmaz, daha ziyade mümkün olduğunca bunlardan yoksun kalır, yaralanır, çarmıha gerilir. Buradan yola çıkmak gerekir: Yaratılıştan ve Haç'tan. Tanrı'yı aramak için mi? Hiç değil. Aşkı aramak için. *Agapè* tanrısal aşktır, eğer Tanrı varsa ve dahası, belki de, eğer Tanrı yoksa.

Niçin dünya? Tanrı'nın varlığı, kimi zaman sanıldığı gibi bu soruya cevap vermek bir yana, daha da çetrefil kılar. Tanrı, gerçekten de, mutlak anlamda mükemmel kabul edilmiştir ve Descartes'ın ya da Leibniz'in gösterdiği gibi, bu varsayım onu tanımlamaya hizmet eder – daha doğrusu, bize hizmet eder:[126] Tanrı varlığın ve olası değerlerin azamisidir. Dolayısıyla, ne olursa olsun, hiçbir şeyi eksik olamaz. Tanrı'nın dünyayı ve insanları kendi iyiliği için yarattığını hayal etmek, -çünkü eksik bir şeyi vardı, örneğin bir eser, bir şeref ya da bir kitle- kısacası yaratılışın *erotik* doğrulanmasını hayal etmek, elbette, Batı'nın düşündüğü şekliyle, yani mutlak mükemmellik olarak Tanrı fikrinden hiçbir şey anlamamaktır. Eğer Tanrı mükemmelse, dünyadaki her şey belki onun eksikliğini duymaktadır, her şey ona yöneliktir (örneğin Aristoteles'te Tanrı nihai neden olarak hareket ettirir, yani sevgi nesnesi olarak, *érômenon,* hiçbir şeyden duygulanmadan ve hareket etmeden),[127] ama Tanrı'nın kendisinin hiçbir eksiği olamaz, hiçbir şeye doğru yönelemez ve dolayısıyla, diye açıklar Aristoteles, kımıldamaz: Tanrı kendini düşünür -onun düşüncesi düşüncenin düşüncesidir- ve bu edimsel tefekkür onu yeterince neşelendirir, bu neşe ezelidir

126 Descartes, *Méditations métaphysique,* III ve V; Leibniz, *Discours de métaphysique,* § 1, *Monadologie,* § 41. Sorunun iyi bir sunumunu belirtelim: Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu,* PUF, 1994 (özellikle Descartes ve Leipniz için, Bölüm 1).

127 *Métaphysique,* A, 7, özellikle 1072 *b* 3 (tercüme Tricot, yeni baskı Vrin, 1981, s.678).

ve bir yaratıyla ya da bir sevgiyle işi yoktur.[128] Bu durum, her arzunun, her eksikliğin, her *érôs*'un nihai nesnesi olan ve hiçbiri için üzüntü duymayan Platon'un Kendinde İyi'si için de elbette geçerlidir. Eğer sevgi, Plotinos'un diyeceği gibi, iyilik arzusuysa ve eğer arzu eksiklikse, İyilik nasıl sevgi olabilir? Çünkü sevgi olması için bunun onda eksik olması gerekir?[129]

Ama, dünya tanrısal *philia*'yla da açıklanamaz. Aristoteles'in görmüş olduğu gibi, kendini Tanrı'nın dostu sanmanın gülünçlüğünden değil yalnızca,[130] aynı zamanda dostluk varlık yasasına, kendini sevmeye, *kudrete* de tabi olduğu için mümkün değildir bu. Aristoteles'te okuyabileceğimiz bu durum,[131] Spinoza'da daha aşikârdır. Sevgi nedir? Kendi nedenine dair fikrin eşlik ettiği bir sevinç. Sevinç nedir? Bir mükemmelliğe ya da gerçekliğe (Spinoza'ya göre bu iki sözcük eşanlamlıdır) geçiş.[132] Neşelenmek, daha fazla varolmaktır, kudretinin arttığını hissetmektir, muzaffer biçimde varlığını sürdürmekte, sebat etmektir. Tersine, üzüntülü olmak ise, daha az var olmaktır, kudretinin azaldığını görmektir, ölüm ya da hiçlik gibi bir şeye yaklaşmaktır. Bu nedenle her insan sevinci arzular (çünkü her varlık kendi varlığı içinde sebat etmeye, mümkün olduğunca varolmaya çabalar), dolayısıyla sevgiyi arzular (çünkü aşk bir sevinçtir, dolayısıyla daha fazla var olma ya da mükemmelliktir). Kısacası, aşk *conatus*'un ya da Spinoza'nın da dediği gibi sonlu ve değişken olarak bir *kudret*'in[133] kudret tezahürlerinden biridir. Spinoza gözünü kırpmadan bundan sonuçlar çıkarır. Tanrı, diye açıklar, "hiçbir sevinç ya da keder duygulanımı hissetmez, sonuç olarak kimseye karşı ne sevgi ne de kin duyar,"[134] – güç yoklu-

128 Aristoteles, *a.g.e.*, 7-9 (tercüme Tricot, s.672-706). Ayrıca bkz. A. Nygren, *Érôs et agapè*, c.1, s.203-207, Fransızca tercüme ("Aristotelesçi Eros Kavrayışı").

129 *Supra*, dipnot 27 ile aynı referanslar.

130 *Grande Morale*, II, 11, 1208 *b* 30-32 (s.193-194, tercüme Dalimier).

131 *Ethique à Nicomaque*, IX, 4-9.

132 Spinoza, *Ethique*, III, önerme 11'in şerhi ve duygulanımların 2. tanımı. Ayrıca bkz. ikinci blümde 6. tanım.

133 Spinoza, *Ethique*, III, önerme 6 ve devamı. Ayrıca bkz., birinci bölümde önerme 11'in şerhi.

134 *Ethique*, V, önerme 17, kanıt ve mantıki sonuç.

ğundan değil, kuşkusuz, tersine kudreti, mutlak anlamda sonsuz olduğundan, sabit olduğundan: Dolayısıyla, bu kudret, ne için olursa olsun, artırılamaz (sevinç, sevgi), azaltılamaz (keder, kin).[135] Spinoza'nın Tanrı'sı kendinden başka bir şeyi sevemeyecek kadar, hattâ böyle bir şeyin var olmasına izin veremeyecek kadar varlıkla doludur, kudretle doludur, kendiyle doludur.[136] Aynı zamanda, yaratıcı da değildir: Çünkü o her şeydir ve her şey olarak da kalır.

Farklı tektanrıcı dinlerin Tanrı'ları söz konusu olduğunda da yaratıcılığı düşünmek, en azından bu eksiksiz neşe, mükemmellik, kudret mantığı içinde kalındığında, daha kolay değildir. Tanrı'nın kendisi mümkün her türlü varlık, her türlü iyilikse, herhangi bir şeyi yaratmış olmasına ne gerek var? Sonsuz Varlık'a varlık nasıl eklenebilir? Mutlak İyi'ye nasıl iyi eklenebilir? Bu güç mantığı içerisinde, yaratmanın olabilecek tek anlamı, önceki durumu az da olsa iyileştirmektir. Ama bu Tanrı'nın, her şeye kadir bile olsa, yapamayacağı şeydir: Çünkü onun başlangıçtaki hali Tanrı'nın kendisi olduğundan, mutlak anlamda sonsuz ve mükemmeldir! Bazıları Tanrı'yı, yaratılıştan önce, kendinden memnuniyetsiz olarak hayal ederler, tıpkı kendi kâğıdının ya da kendi tanrısallığının kenarına "*daha iyisini yapmalı...*" yazan doyumsuz bir öğrenci gibi... Ama hayır: Tanrı olduğundan daha iyisini yapamaz, o kadar iyisini de yapamaz (çünkü o zaman kendini yaratmak gerekir ve dolayısıyla hiçbir şey yaratmamak gerekir: Belki de Üçlem'in* anlamı budur). Tanrı, kendinden başka bir şey yaratmak, yani yaratmak isterse, ancak kendinden *daha az iyiyi* yaratabilir. Daha iyi -ya da daha kötü- ifade edelim: Tanrı, zaten olabilecek bütün iyilikler olduğundan ve sonuç olarak bu iyiyi artıramadığından, kötülükten başka bir şey yaratamaz! Buradan da bizim yaşadığımız bu dünya çıkar ortaya. Peki o halde: Onu ne halt etmeye yaratsın ki?

Bu sorun geleneksel düşünceden beri vardır. Ama belki kimse bu sorunu Simone Weil'den daha iyi algılamamış, daha iyi çözümleme-

135 *Ethique*, I, tanım 6, önerme 11 (kanıtlar ve şerh ile birlikte) ve önerme 20'nin mantıksal sonucu.
136 *Ethique*, I, önerme 15 ve 18 ve V, önerme 35.
(*) Üçleme, teslis, baba-oğul-kutsal ruh - ç.n.

miştir; tabii eğer çözümlenebilirse. Ona göre, bu dünya, Tanrı'nın yokluğundan, geri çekilmesinden, mesafesinden (ki biz buna uzam deriz), beklemesinden (buna da zaman deriz) ve izinden (buna da güzellik deriz) başka bir şey değildir. Tanrı, dünyayı ancak dünyadan çekilerek yaratabilmiştir (yoksa yalnızca Tanrı var olurdu), ya da eğer orada varlığını sürdürüyorsa (yoksa hiçbir şey olmazdı, dünya bile olmazdı), bu orada olmamak biçimindedir, sır biçiminde, geri çekilme biçimindedir, kayıp bir gezginin deniz çekildiğinde kum üzerinde bıraktığı iz gibidir ve tek kanıt bu izdir, ama bıraktığı boşlukla kanıtlar, hem varlığının hem de yokluğunun... Burada sanki oyuk bir Pantheon var gibidir, gerçek ya da dolu her türlü panteizmin, dünyanın ya da gerçeğin putlaştırılmasının reddidir bu. "Tanrı'dan tamamen boşalmış gibi olan bu dünya Tanrı'nın kendisidir"[137] ve bu nedenle, "Tanrı namevcuttur,"[138] her zaman namevcut, zaten ünlü dua da bunu belirtir. "*Göklerdeki Babamız...*" Simone Weil bu deyimi ciddiye alır ve ondan çıkabilecek tüm sonuçları çıkarır: "Bu göklerde olan Baba'dır. Başka yerde değil. Bu dünyada bir Baba'mız olduğuna inanıyorsak, bu o değildir, sahte bir Tanrı'dır."[139] Yalnızca "Her yerde mevcut olan o müthiş yokluk"la karşılaşan ve yalnızca onu yakaran çöl tinselliği diyen Alain'e[140] öğrencisi şu şaşırtıcı ifadeyle karşılık verir: "Çölde olmak gerek. Çünkü sevilmesi gereken namevcuttur."[141] Ama niçin bu namevcudiyet? Niçin bu yaratılış-yok oluş? Madem ki mümkün bütün iyilikler zaten var (Tanrı'da) ve kötülük de ancak iyinin bu saçılmasıyla, Tanrı'nın yokluğuyla -dünyayla- var, o halde niçin bu "kötülüğün parçaladığı ve darmadağın ettiği iyilik"?[142] "Kötülüğün varolmasını an-

137 *La pesanteur et la grâce,* s.112, yeni baskı UGE, "10-18", 1979.

138 *Attente de Dieu,* s.216.

139 *A.g.e.,* s.215.

140 *Les dieux,* IV, 2, Bibl. de la Pléiade, s.1324. Simone Weil ile onun öğretmeni olmuş Alain ilişkisi üzerine ve panteizmin ve Kadir Tanrı'nın reddi üzerine bkz. benim sunumum "Tanrı ve Put (Alain ve Simone Weil Spinoza'ya karşı)", *Spinoza au XXe siècle,* O. Bloch'un yönetiminde, PUF, 1993, s.13-39 (aynı makale *Cahiers Simone Weil,* c.XIV, no 3, Eylül 1991, s.213 ve devamında yayımlandı).

141 *La pesanteur et la grâce,* s.112.

142 *A.g.e.,* s.75.

cak kötülüğe bir mesafe gibi bakarak kabul edebiliriz,"[143] diye yazar yine Simone Weil. Öyle diyelim. Ama niçin bu mesafe? Ve madem ki bu mesafe, Tanrı olmaması bakımından dünyanın ta kendisidir (ve besbelli ki o, Tanrı olmamak koşuluyla dünya olabilir), o zaman niye bir dünya varolsun? Niye yaratılsın?

Simone Weil cevap veriyor: "Tanrı sevgiyle yarattı, sevgi için yarattı. Tanrı sevginin kendisinden ve sevgi yollarından başka bir şey yaratmadı."[144] Ama bu sevgi *daha fazla* bir varlık, bir sevinç ya da bir güç değildir. Tam tersine: Bu bir azalma, zayıflık, feragat etmedir. Bunu en açık seçik, en kesin ifade eden metin kuşkusuz şudur:

> "Yaratılış, Tanrı açısından, kendinin yaygınlaşması değil, geri çekilme, feragat edimidir. Tanrı ve tüm yaratıklar, bu tek başına Tanrı'dan daha azdır. Tanrı bu azalmayı kabul etti. Varlığın bir bölümünü kendinden boşalttı. Kendi tanrısallığından itibaren bu edimde kendinden boşaldı. Bu nedenle Yuhanna der ki, Kuzu, dünya oluşurken boğazlandı. Tanrı O'ndan başka şeylerin ve O'ndan sonsuzca küçük değerdeki şeylerin var olmasına izin verdi. Yaratıcılık edimiyle kendi kendini yadsıdı, tıpkı İsa'nın bize kendimizi yadsımayı buyurması gibi. Tanrı, bizim kendimizi O'nun için yadsıma imkânını bize vermek için bizden yana kendini yadsıdı. İstersek reddedebileceğimiz bu cevap, bu yankı, yaratım edimin aşk çılgınlığını meşru kılacak tek şeydir.
> "Tanrı'nın bu feragatini, bu gönüllü mesafeyi, bu gönüllü silinmeyi, bu dünyadaki görünür namevcudiyetini ve gizli mevcudiyetini tasarlamış olan dinler, bu dinler hakiki dindir, büyük Vahiy'in farklı dillere tercümesidir. Tanrısallığı gücü olan her yere hükmeder olarak temsil eden dinler sahtedir. Onlar tektanrıcı olsa bile, putperesttir."[145]

---

143 *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, yeni baskı "Livre de vie", 1977, s.106.

144 *A.g.e.*

145 *A.g.e.*, s.131-132. Bu yaratılış-geri çekilme ve dolayısıyla Tanrı'nın yokluğu olarak dünya teması, göründüğü kadarıyla, mistik Yahudi geleneğinde zaten mevcuttu: Bu konuda bkz. Richard A. Freund'un makalesi, "Mistik Yahudi Geleneği ve Simone Weil", *Cahier Simone Weil* içinde, c.X, no 3, Eylül 1987. Burada, etkilenme muhtemel görünse de daha çok bir buluşma söz konusudur: Ailesi laik ve agnostik Yahudi olan Simone Weil'in Yahudiliğe karşı çok haksızlık ettiği bilinmektedir.

Tutku burada tekrar karşımıza çıkar, ama çok başka bir anlamda: Bu artık Eros'un ya da âşıkların tutkusu değildir, İsa'nın ve eza çekenlerin, şehitlerin tutkusudur. Çılgın aşk burada karşımıza çıkar, ama tamamen bir başka anlamda: Artık âşıkların çılgınlığı değildir bu; Haç çılgınlığıdır.

Bu aşk, diye açıklar Simone Weil, şiddetin tersidir, başka deyişle, yöneten güç olarak işgören kuvvetin de zıddıdır. Ve Thukydides'in sözünün de tersidir: "Bütün varlıklar her zaman, doğanın bir gerekliliği olarak, sahip olduğu bütün gücü uygular."[146] Bu *conatus* yasasıdır, kudret yasasıdır ve asla yalnızca savaşta ya da politikada görülmez, dünyanın yasasıdır bu, yaşamın yasasıdır. "Çocuklar su gibidir," demişti bir dostum: "Kullanabilecekleri tüm uzamı işgal ederler daima." Ama Tanrı, hayır: Yoksa yalnızca Tanrı olurdu, dünya olmazdı. Ama anne baba, hayır: Bazen yaparlar ama her zaman değil (onların da hayatta kalma uzamlarını korumaları gerekir!), kimi zaman böyle davranırlar ve sanıldığından daha çok da geri çekilirler, gerilerler, kullanılabilir tüm uzamı işgal etmezler, sahip oldukları tüm gücü kullanmazlar. Niçin? Sevgiden dolayı: Çocuklarına daha çok yer, daha çok güç, daha çok özgürlük bırakmak için ve çocuklar daha zayıf, daha yoksun, daha dayanıksız olduğundan, var olmalarını engellememek için, kendi varlıklarıyla, güçleriyle, sevgileriyle onları ezmemek için yapmazlar bunu... Elbette bu yalnızca ana babaların özelliği değildir. Yeni doğmuş bir bebeğe kim özen göstermez? Onun karşısında kendi gücünü kim kısıtlamaz? Kendine şiddeti kim yasaklamaz? Kendi gücünü kim sınırlamaz? Zayıflık emreder; evrensel insan sevgisinin anlamı da budur. "Kimi zaman," der Simone Weil, "son derece ender olsa da, bir insan, katışıksız cömertliği nedeniyle, iktidara sahip olduğu yerde emretmekten men eder kendini. İnsan için mümkün olan Tanrı için de mümkündür."[147] Katışıksız cömertlikle mi? Daha doğrusu, katışıksız

---

146 *La pesanteur et la grâce*, s.20 ya da *Attente de Dieu*, s.127 ("Her zaman, doğanın bir gerekliliği olarak, herkes nerede güce sahipse orada emreder"). Thukydides'in alıntısı *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, 105'den alınma.

147 *Attente de Dieu*, s.131.

sevgiyle diyelim; cömertlik bundan kaynaklanır. Ama hangi sevgi? *Eros* mu? Değil: Çünkü Tanrı'nın hiçbir eksiği yoktur, anne baba için de çocuklar eksiklik değildir, yetişkin kişi için koruduğu zayıflık eksik değildir. *Philia* mı peki? O da değil, en azından başlangıçtaki biçimiyle değil: Çünkü Tanrı'nın sevinci arttırılamaz, anne babanın sevinci onların sevgisini tüketemez, yetişkinin sevinci de onun -yabancı bir çocuk karşısındaki- hissettiği yumuşaklığı, bir tür barış, hattâ daha fazlasını yaratan bu yumuşaklığı tek başına açıklayamaz. İyi dileklilik buradadır yine de, sevinç buradadır – ama oyuk bir haldedirler; bu iyilikseverliğin ve sevincin kanıtı, özellikle uygulamayan bu güçtür, bu geri çekilmedir, bu yumuşaklık, bu incelik, sanki kendini boşaltmış, kendini sınırlandırmış gibi olan, kendini doğrulamaktansa yadsımayı, yayılmaktansa geri çekilmeyi, korumak ya da almaktansa vermeyi ve hattâ sahip olmaktansa kaybetmeyi tercih eden bu güçtür. Suyun tersi, çocukların tersi, *conatus*'un tersi, yiyip yutan ya da kendini onaylayan yaşamın tersi diyebiliriz buna: Yerçekiminin tersi ve Simone Weil'in lütuf (letafet) diye adlandırdığı budur, gücün tersi ve yine onun sevgi, aşk dediği budur.

Çiftler kimi zaman buna yaklaşırlar. Orada arzulayan, alan, sahip olan *érôs* vardır. Neşelenen, paylaşan, güçlerin toplamı gibi olan, ötekinin kudretiyle, ötekinin neşesiyle, ötekinin varlığıyla ikiye katlanan kudret gibi olan *philia* vardır. Arzulanmaktan ya da sevilmekten kim hoşlamaz ki? Yine de, ötekinin giderek daha çok var olduğunu görerek, onu öylesine kudretli, öylesine memnun, öylesine tatminkâr görerek, onun çift gibi başardığını görerek, onun aşk gibi başardığını görerek, kullanılabilir tüm uzamı, kullanılabilir tüm yaşamı işgal ettiğini görerek, kudretini, varlığını, neşesini ortaya serdiğini görerek, varlığın içinde pek muzaffer ayak dirediğini görerek... insan onun karşısında kendini engin bir yorgunluk gibi, bıkkınlık gibi, zayıflık gibi hissedebilir, kendini aniden işgal edilmiş gibi, ezilmiş gibi, aşılmış gibi hissedebilir, kendini giderek daha az var oluyor gibi, boğuluyor gibi hissedebilir, kaçmak ya da ağlamak isteği duyulabilir... Siz bir adım mı gerilediniz? O anında bir adım ilerler, su gibi, çocuklar gibi, ordular gi-

bi: Bu "onun aşkı"dır, bu, "sizin oluşturduğunuz çift"tir, ona göre. Ve siz aniden yalnız olmayı tercih edersiniz.

Pavese'nin günlüğündeki altüst edici ifadeyi bir kez daha zikretmek gerek: "Zayıflığını, bunu ötekinin kendi gücünü doğrulamak için kullanmasından çekinmeden gösterebileceğin gün seviliyor olacaksın." Bu aşk en ender olanıdır, en değerlisidir, en mucizevisidir. Siz bir adım mı gerilediniz? O iki adım geriler. Yalnızca size daha fazla yer bırakmak için, sizi itmemek için, sizi işgal etmemek için, sizi ezmemek için, size biraz fazla uzam, özgürlük, hava bırakmak için ve sizi daha güçsüz hissettikçe o daha çok bırakır, size gücünü dayatmamak için, neşesini ya da aşkını bile dayatmamak için, kullanılabilir tüm uzamı, kullanılabilir tüm varlığı, kullanılabilir tüm iktidarı işgal etmemek için... Bu, Sartre'ın "*varlıkla dopdoluluk*" diye adlandırdığı şeyin tersidir, Sartre burada adi bir adamın akla yatkın bir tanımını görüyordu. Mümkün diğer tanımlar arasından bu tanımı seçerek diyebiliriz ki, evrensel insan sevgisinin, biz buna muktedir olduğumuz ölçüde, bu kendi olma *rezilliğinin* tersi olduğunu söylemek gerek. 'Ben'in doluluğundan, güçten, iktidardan vazeçmektir bu. "Kendi tanrısallığından boşalmış" olan, diye yazar Simone Weil; Tanrı böyledir[148] ve dünyayı olası ve imanı katlanılabilir kılan budur. "Gerçek Tanrı, güce sahip olduğu yerde emretmeyen Tanrı olarak tasarlanmıştır."[149] Hakiki aşktır bu, daha doğrusu (çünkü diğerleri de hakikidir) kimi zaman aşkta tanrısal olarak var olan şeydir. "Aşk her şeye razı olur ve yalnızca rıza gösterenlere emdreder. Aşk feragattir. Tanrı feragattir."[150] Aşk zayıftır: "Tanrı zayıftır,"[151] çok güçlü olsa da zayıftır, çünkü o aşktır, sevgidir. Bu, Simone Weil'in, ustası olan Alain'de bulabileceği bir temadır: "Tanrı'nın zayıf ve küçük olduğunu söylemek gerekir ve en ufak polisin iradesiyle bile iki hırsız arasında sürekli can çekişmektedir. Her zaman işkence görmekte, sille

148 *La pesanteur et la grâce,* s.43. Burada, Aziz Paul'ün *Epître aux Philippiens*'e örtük bir referans vardır, II, 7 ("Kendini boşalttı, kendinden boşaldı.")

149 *Attente de Dieu,* s.130.

150 Simone Weil, *La connaissance surnaturelle,* Gallimard, 1950, s.267.

151 *La pesanteur et la grâce,* s.114.

yemekte, aşağılanmaktadır; her zaman mağluptur; üçüncü gün daima yeniden doğar."[152] Alain'in *jansenizm* diye adlandırdığı şey buradan kaynaklanır. Bu, diye açıklar, "Descartes'ın dediği gibi, katışıksız sevgi ya da katışıksız cömertlik olan gizli bir Tanrı'ya sığınır; tinden başka verecek şeyi olmayan bir Tanrı'ya; mutlak anlamda zayıf ve mutlak anlamda yasaklanmış bir Tanrı'ya ve hiç işe yaramayan, ama tersine hizmet etmesi gereken, hükümranlık vakti henüz gelmemiş bir Tanrı'ya..."[153] Arındırıcı ateizm, diyecektir Simone Weil[154] ve gerçekten de dinden arınmış ateizm. Sevgi, gücün tersidir, İsa'nın anlayışı budur, çarmıhın anlayışı budur: "Eğer bana hâlâ her şeye kadir Tanrı'dan söz ediyorsanız," diye ısrar eder Alain, "Bu pagan bir Tanrı'dır, aşılmış bir Tanrı'dır diye cevap veririm size. Yeni Tanrı zayıftır, çarmıha gerilmiştir, aşağılanmıştır... Ruhun zafer kazanacağını, sonunda güce ve zafere, muhafızlara ve hapishanelere, hattâ altın taca sahip olacağını söylemeyin bana sakın. Hayır... Dikenlerden bir tacı olacaktır onun."[155] Tanrı'nın bu güçsüzlüğü ya da güçsüzlüğün bu tanrısallığı fikri,[156] Spinoza'nın asla düşünemeyeceği bir fikirdir, tüm olasılıklara bakılırsa, Aristoteles'in de düşünemeyeceği bir fikirdir ve yine de bizim kırılganlığımıza, yorgunluğumuza ve hattâ bana kalırsa pek hafif, pek ender olan içimizde hissettiğimiz bu kuvvete seslenir: Kimi zaman becerebildiğimiz ya da becerdiğimizi sandığımız ya da en azından özlemini veya gerekliliğini hissettiğimiz gerçekten çıkarsız, o azıcık aşka seslenir. Eksiklik, tutku ya da doyumsuzluk (*érôs*) değil, neşeli ya da genişleyen güç değil, karşılıklı olarak artan bir varoluşun ortak onaylanması, öteki aşkıyla artan kendi aşkı (*philia*) da değil; geri çekilme, yumuşaklık, daha az varolma nezaketi, kendini daha az ileri sürme, daha az yayılma, kendi ik-

---

152 Alain, *Cahier de Lorient*, c.2, Gallimard, 1964, s.313. Ayrıca bkz. benim makalem "Alain ve Simone Weil Spinoza'ya Karşı", (krş. *supra*, dipnot 140); ayrıca Alain Dostları Derneği'nde verdiğim konferans, "Alain'e Göre Varlık ve Tin", *Bullein de l'association*, no 77, Le Vésinet, Haziran 1994.

153 Alain, *Entretiens au bord de la mer*, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, s.1369-1370.

154 Bkz. *La pesanteur et la grâce*'ın bu adı taşıyan bölümü.

155 Alain, *Préliminaires à la mythologie*, Bibl. de la Pléiade, *Les arts et les dieux*, s.1178-1179.

156 Bkz. Alain, *Entretiens au bord de la mer*, s.1368 ve *Les dieux*, s.1352.

tidarını, gücünü, varlığını kendi kendine sınırlandırma, kendini unutma, kendi zevkinden, kendi refahından ya da çıkarlarından feragat etme, hiçbir şeyi eksik olmayan yine de kendiyle ya da kendi gücüyle dolu olmayan aşk (her şeyi reddettiği için hiçbir eksiği olmayan aşk), gücü artırmayan ama sınırlandıran ya da ortadan kaldıran aşk (Simone Weil'in dediği gibi, feragat anlamına gelen aşk, bencilliğin ve şiddetin tersi olan aşk), kendini sevmeyi artırmayan ama onu ödünleyen ya da ortadan kaldıran aşk, ego'yla çatışmayan, ondan özgürleşen aşk, çıkarsız aşk, karşılıksız aşk, saf aşk, Fénélon'un dediği gibi,[157] veren aşk (bu zaten *philia*'dır), ama karşılıksız veren aşk ve dostuna değil (bir dosta vermek karşılıksız değildir: Başka türlü sahip olmaktır, başka türlü neşelenmektir), ama yabancıya vermek, meçhul kişiye, düşmana...

Anders Nygren, Hıristiyan *agapè*'sinin ayırt edici özelliklerini gayet iyi ortaya koydu: Kendiliğinden ve karşılıksız, çıkarsız ve hattâ nedensiz sevgi.[158] Bu, *agapè*'yi, her zaman açgözlü, her zaman bencil, her zaman kendinde eksik olanın motive ettiği, değerini her zaman ötekinde bulan, nedenini ötekinde, ümidini ötekinde bulan *érôs*'tan elbette ayırır. Ama bu, aynı zamanda, asla tamamen çıkarsız olmayan (çünkü dostlarımın çıkarı benim çıkarımdır), asla tamamen karşılıksız olmayan (çünkü onlara zevk verirken kendime zevk veririm, çünkü beni daha fazla seveceklerdir, çünkü kendimi daha fazla seveceğimdir), asla tamamen kendiliğinden ya da özgür olmayan (çünkü iki ego'nun mutlu karşılaşmasıyla, iki bencilliğin uyumlu bileşimiyle belirlenir her zaman: "çünkü o odur, ben de ben...") *philia*'dan da ayırır. Tanrı'nın bize duyduğu sevgi, Hıristiyanlığa göre, tersine, tamamen çıkarsızdır, tamamen karşılıksız ve özgürdür: Tanrı'nın kazanacağı hiçbir şey yoktur, çünkü hiçbir eksiği yoktur, seviyor diye varlığı da çoğalmaz, çünkü o sonsuz ve kusursuzdur, ama tersine, bizim için kendini feda eder, bizim için kendini sınırlar, bizim için kendini çarmıha gerer ve neden-

157 Örneğin bkz. *Lettres et opuscules spirituels,* XXIII ve XXIV (Bibl. de la Pléiade, c.I, s.656 ve devamı), ayrıca *supra,* bu kitap, Bölüm 14.

158 *A.g.e.,* örneğin s.73-80, c.I. Ayrıca, *érôs* karşıtlığı için bkz. s.235'deki tablo, ayrıca c.3, s.299 ve devamı.

siz bir sevgiden başka neden olmaksızın, sevgiden başka neden olmaksızın, her şey olmayı bizzat kendisinin reddetmesinden başka neden olmaksızın yapar bunu. Tanrı gerçekten de, bizi ne olduğumuza bakarak sevmez, o zaman bu sevginin gerekçesi olurdu, çünkü biz de sevgiye layık, iyi ve adil olurduk (Tanrı günahkârları da sever, hattâ oğlunu onlar için vermiştir), ama o sevgidir ve sevgi, özellikle bu sevgi, gerekçeye ihtiyaç duymaz. "Tanrı'nın sevgisi mutlak anlamda kendiliğindendir," diye yazar Nygren. "O, insanda bir saik aramaz. Tanrı insanı seviyor, demek, insana değil Tanrı'ya dair bir yargı bildirmektir."[159] Sevgiye layık olan insan değildir; sevgi olan Tanrı'dır. Bu sevgi mutlak anlamda birincidir, mutlak anlamda aktiftir (reaktif değil), mutlak anlamda özgürdür: Bu sevgi, eksikliğini duyduğu *(érôs)* ya da ona sevinç veren *(philia)* sevilenin değeriyle belirlenmez, tersine onu severek o değeri belirler. Bu sevgi, tüm değerin, tüm eksikliğin, tüm sevincin kaynağıdır. Agapè, diye yazar Nygren, "nesnesinin değerinden bağımsız"dır,[160] çünkü bu değeri yaratan odur:

> "*Agapè, yaratıcı* sevgidir. Tanrısal sevgi zaten kendi başına sevgiye layık olana hitap etmez; tersine, kendinde hiçbir değeri olmayanı nesne olarak kendine alır ve ona değer verir. *Agapè*'nin, [*érôs*'un yaptığı gibi, *philia*'nın da hemen hemen her zaman yaptığı gibi] hitap ettiği nesnenin değerinin saptanmasıyla oluşan sevgiyle ortak hiçbir yanı yoktur. *Agapè değerleri saptamaz, onları yaratır.* Sever ve sevdiği için değer verir. Tanrı'nın sevdiği insanın, kendinde hiçbir değeri yoktur, ona bir değer veren şey, Tanrı'nın seviyor olmasıdır. *Agapè,* değer yaratıcı bir ilkedir."[161]

Eğer Tanrı yoksa, diye sorulacaktır, bunun bizimle, yaşamımızla, aşklarımızla ilişkisi nedir? En azından bir farklılık ve dolayısıyla aydınlatma ilişkisi vardır. Yine de Nygren'e dayanan Denis de Rougemont, bir *agapè* figürü olan Hıristiyan evliliğini *érôs*'un tutsağı olan

159 *A.g.e.*, c.I, s.74.
160 *A.g.e.*, s.75.
161 *A.g.e.*, s.77.

âşıkların tutkusuna karşı çıkarmak ister.[162] Ama şunu unutmaktadır ki, kimse rastgele biriyle evlenmez, kocaya ya da karıya duyulan aşk karşılıksız ya da çıkarsız değildir ve örneğin (ama bu bir örneğin ötesinde bir denektaşıdır), kimseye düşmanlarıyla evlenmesi tavsiye edilemez... *Érôs* ve *agapè* ikili karşıtlığı gerçekte işlemeyecek kadar ya da bizim fiili aşklarımızı açıklayamayacak kadar basittir, şematiktir: Çünkü bizim insani aşklarımız (özellikle de, Hıristiyan olsun olmasın, çiftler içinde görüleni) en azından hem *érôs*'a hem de *philia*'ya borçludurlar, hattâ kuşkusuz *agapè*'den çok *philia*'ya borçludurlar. Benim önerdiğim üçlü paylaşım buradan kaynaklanır. Biraz şematik kaçsa da yine de gereklidir ve bana kalırsa gerçek duygularımızı, bu duyguların evrimini ve bir aşk türünden diğerine sürekli geçişi daha iyi açıklar. Çünkü Nygren, *érôs* ile *agapè* arasında bu kadar kökten, bu kadar kesin bir kopuş görmekte kuşkusuz haksızdır, öyle ki birinden diğerine geçilemeyeceği gibi, bu ikisi arasında herhangi bir sentez ya da geçiş aramak da mümkün değildir. Aziz Augustinus, Aziz Bernard ya da Aziz Thomas daha ayrıntılı, daha gerçekçi, daha insani davrandılar. Onlar kendini sevmekten ötekini sevmeye nasıl geçildiğini, sonra da ötekini çıkara dayalı olarak sevmekten çıkarsız sevmeye, açgözlülükten iyi dilekliliğe, oradan da evrensel insan sevgisine, kısacası *érôs*'tan *philia*'ya sonra, kimi zaman, kısmen bile olsa, birazcık bile olsa, en azından ufuk olarak, *philia*'dan *agapè*'ye geçildiğini gösterebildiler.[163] Evrensel insan sevgisi, eksiklikle hiç ilişkisiz değildir (onun bizim içimizdeki iyilik eksikliği olduğu ve bizi cezbeden iyiliğin de ta kendisi olduğu söylenebilir), dostlukla da ilişkisiz değildir (evrensel ve çıkarsız bir tür dostluk

---

162 Örneğin bkz. *L'amour et l'Occident*, VII. 4-5 (özellikle s.262, yeni baskı 10-18).

163 Bu üç yazar üzerine ve Nygren'in (Lutherci bir perspektif içinde) yaptığı eleştiri üzerine bkz. *Érôs et agapè*, c.3, Bölüm II (Augustinus üzerine) ve IV (Aquino'lu Thomas ve Bernard de Clairvaux üzerine), ayrıca sonuç s.312 ve devamı. Burada Nygren ("ilkel Hıristiyanlığın *agapè*'sindense Helenistik *érôs*'a daha büyük bir yer" veren) Katolik *caritas*'ı, "tamamen Hıristiyan *agapè*'sinin belirlediği" ve içinde "*érôs*'un damgasını taşıyan tek bir özelliğin" boş yere arandığı Lutherci aşk kavramının karşısına çıkarır. Kilisenin üç bilgininin daha olumlu bir sunumu için bkz. Etienne Gilson'un onlara adadığı üç kitap: *Introduction à l'étude de saint Augustinus*, Vrin, 1982; *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, 1986; *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Aquino'lu Thomas*, Vrin, 1979.

gibidir, herhangi bir şeye karşı gösterdiğimiz her zaman bencil ya da her zaman benci tercihten kurtulmuş bir tür dostluk). Yine de, *érôs*'tan çok *philia*'ya yakındır doğal olarak. İçimizdeki, Tanrı'ya dönük olmayan sevgi, der Aziz François de Sales, ancak çıkara dayalı bir sevgi olduğundan bu henüz evrensel insan sevgisi değildir (çünkü, diyordu Aziz Pavlus, evrensel insan sevgisi "kendi çıkarını aramaz"):[164] Doyumsuzluktur, ümittir![165] Evrensel insan sevgisi, gerçekten de ancak Tanrı'ya duyduğumuz dostluk sevgisiyle başlar: O, tüm yaşamımızı aydınlattığından ve hemcinslerimizin üzerine yansıdığından bu dostluğun ta kendisidir.[166] Kesin geçişi Aziz Thomas gayet iyi belirtmiştir. Evrensel insan sevgisi bir iyi dileklilik sevgisidir (dostluk), kelimenin tam anlamıyla dostluğun ötesine uzanır, onun sınırlarını, duygusal ya da patolojik belirlenimini (Kantçı anlamda), yalnızca tepkisel ya da tercihe dayalı kendiliğindenliğini aşar. Hangi süreçle? Bugün artık diyebileceğimiz gibi, bir tür geçişim yoluyla ya da geçişlilikle ya da sevginin, aşkın genelleştirilmesi yoluyla: "Bir dosta duyduğumuz dostluk öyle büyük olabilir ki, onun sayesinde ona bağlı olanları da, onlar bize saldırsa ya da nefret etse bile severiz. Bizim insansever dostluğumuz bu sayede düşmanlarımıza kadar uzanır: Onları evrensel insan sevgisiyle severiz, evrensel insan sevgimizin esasen yöneldiği Tanrı'ya referansla severiz onları."[167] Ama ya Tanrı yoksa, geriye ne kalır?

---

164 *Première épître aux Corinthiens*, XIII, 5.

165 "Ümit içinde uyguladığımız aşk kuşkusuz Tanrı'ya yöneliktir, ama bize geri döner. [...] ve, burdan yola çıkarak, bu aşk hattâ aşktır, ama doyumsuz ve çıkarcı aşk" (Aziz François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, II, 17, Bibl. de la Pléiade, s.459-462).

166 Örneğin bkz. François de Salles, *a.g.e.*, II, 22, s.476: Merhamet (evrensel insan sevgisi) "bir dostluktur, çıkara dayalı aşk değil, çünkü merhamet (evrensel insan sevgisi) yoluyla Tanrı'yı onun aşkı için severiz" (yoksa, ümitte olduğu gibi, ondan beklediğimiz iyilikler için değil: Bkz. s.459-460). Oysa, diyordu yine François de Sales, "hükümran aşk ancak merhamettedir (evrensel insan sevgisindedir); ama ümitte aşk kusurludur" (s.462). Yine, Aziz Bernard'a göre olduğu gibi François de Sales'e göre de, birinden diğerine geçilebilinir: "Tanrı, anlatılamaz bir hoşlukla dolu bir ilerlemeyle, günahkâr Mısır'dan çıkardığı ruhu aşktan aşka götürür, konuttan konuta götürür gibi, ta ki onu Vaat Edilmiş Topraklar'a sokana kadar, yani çok kutsal merhamete... (evrensel insan sevgisine)" (s.476).

167 Saint Aquino'lu Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, soru 23, madde 1, s.160, c.3, Ed. du Cerf.

Belki, tüm insanların bağlı olduğu bir insanlık fikri: Yunanların *philanthropia* diye adlandırdıkları ve "insanları sevmenin doğal eğilimi, onlara karşı iyilik yapmaya ve iyi dilekliliğe yönelten bir var olma tarzı,"[168] diye tanımladıkları şey. Bu durumda evrensel insan sevgisi sadece çok geniş bir dostluk olurdu, belki Epikuros'da görülen de budur;[169] kuşkusuz yoğunluk bakımından zayıflamış ama erimi bakımından büyümüş bir dostluk, nesneleri bakımından zenginleşmiş, sanki evrensele açılmış, sanki "yaşanılan dünya turu"[170] yapar gibi, tanıdık tanımadık, yakın uzak her insanın üzerine, ortak bir insanlık adına, ortak bir yaşam adına, ortak bir kırılganlık adına saçılan bir neşe ya da yumuşaklık ışığı gibi bir dostluk. Bize benzeyeni, bizim gibi yaşayanı, bizim gibi ıstırap çekeni, bizim gibi ölecek olanı, az da olsa nasıl sevmeyiz? Yaşam karşısında, karşıt bile olsalar, düşman bile olsalar, herkes kardeştir, ölüm karşısında herkes kardeştir: Evrensel insan sevgisi ölümlülerin kardeşliği gibidir ve kuşkusuz bu da önemsiz değildir.

Belki, sevilenin değerine tabi olmayan, çünkü o değeri yaratan, çünkü o değerin kaynağı olan belli bir sevgi fikri yine de varlığını sürdürür. "Kendiliğinden sevgi," diyordu Nygren, "gerekçesiz sevgi, yaratıcı sevgi..." Sevginin, aşkın kendisidir bu. Bir şeyi iyi olduğu için arzulamayız, diye açıklar Spinoza, onu arzuladığımız için onu iyi olarak değerlendiririz.[171] Arzunun gücü, der Nietzsche, değer verilen her şeyi hazine ve mücevher haline getirir.[172] Bu, sevgi için ve özellikle onun için geçerlidir. Bir şeyi sevgiye layık olduğu için sevmeyiz; onu sevdiğimiz için o sevgiye layıktır. Örneğin anne babalar çocuklarını onları tanımadan, onlar tarafından sevilmeden ve onlar ne olursa olsun yine de

---

168 Pseudo-Platon, *Définitions*, 412 *e*, tercüme Robin (Pléiade, c.2, s.1393). Ayrıca bkz. M. Conche, *Vivre et philosopher*, s.199-201.

169 Gerçekten de öyle gözüküyor ki (ama korunmuş olan metinler kesin olarak ileri sürmeyi sağlamamaktadır) Epikuros'da dostluğu evrenselleştirme yönünde bir irade var gibidir, dostluğun doğasını biraz değiştiren ve onu *philanthropia*'ya yaklaştıran: Bu konuda bkz. G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Gallimard, "Idées", 1975, s.362 ve devamı; ayrıca J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, Vrin, 1989, s.152-159.

170 Epicure, *Sentences vaticanes*, 52.

171 *Ethique*, III, önerme 9'un şerhi.

172 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Miller ve bir hedef".

severler. Bu *érôs*'u aşar, bu *philia*'yı aşar, en azından genel olarak yaşadığımız ya da düşündüğümüz haliyle (nesnelerinin önceden hazır değerlerine tabi olmaları ve bu değer tarafından belirlenmelerini) aşar. Aşk, sevgi önce gelir, varlık karşısında değil (çünkü Tanrı olurdu o zaman), değer karşısında: Değerli olan şey, bizim sevdiğimizdir. Kuşkusuz bu nedenle en yüce değere sahiptir: Yaşamın başı ve sonu, demiştim, değer biçmelerimizin kökeni ve hedefi. Ama o zaman sevgi de değerlidir, eğer sevmeyi seviyorsak, hattâ ne kadar çok seviyorsak o kadar çok değerlidir. İnsanları sevgiye layık oldukları için sevmek gerekmez, biz onları sevdiğimiz ölçüde (bizim için) sevgiye layıktır onlar. Evrensel insan sevgisi, hak edilmeyi beklemeyen bu sevgidir, bu aşktır, bu ilk, karşılıksız, kendiliğinden sevgidir, gerçekten de, sevginin hakikati ve ufku olan sevgidir, aşktır.

Yine de bencilliğe, kendini sevmeye, *conatus*'a karşı olduğu ölçüde, bu çıkarsız sevgi esrarengiz gelebilir ve hattâ varlığından bile kuşku duyulabilir. Hemcinsini kendin gibi sevmek o kadar kolaylıkla mümkün müdür? Kuşkusuz değil. Ama bu bir yön belirtir, sevginin yönüdür bu. Bu yön, dostlukta, yaşamın, sevincin, gücün yönüyken; burada, evrensel insan sevgisinde, tersine dönmüş gibidir, sanki yaşayan varlık bir diğerinin var olmasına izin vermek için kendinden vazgeçmeliymiş gibidir. Bu, mistiklerdeki pek bilinen 'ben'in ölümü ya da Simone Weil'deki *yaratmama/esersizlik* temasıdır: Nasıl ki Tanrı, yaratıda, her şey olmaktan vazgeçiyorsa, "biz de bir şey olmaktan vazgeçmeliyiz."[173] Bu tesbit, yine Spinoza'cı *conatus*'un tam karşıtıdır:

> "Tanrı kendi tanrısallığından boşaldı. Biz de, birlikte doğmuş olduğumuz sahte tanrısallıktan boşalmalıyız.
> "Hiç olunduğu bir kez kavrandığında, artık tüm çabaların hedefi hiç olmak olur. Kabulle birlikte bu amaç için ıstırap çekilir, bu amaç için harekete geçilir, bu amaç için yakarılır.
> "Tanrım, bana hiç olmayı bağışla!"[174]

---

173 *La pesanteur et la grâce*, s.42.

174 *A.g.e.*, s.43. Tüm bunlar hakkında ayrıca bkz. Gaston Kempfner'in küçük güzel kitabı (kuşkusuz Simone Weil'in düşüncesine en iyi giriştir), *La philosophie mystique de Simone Weil*,

Burada ölüm itkisinin zaferi görülebilir, Simone Weil'in kişiliğinin muhtemelen (bu kez terimin sıradan anlamıyla) patolojik yanı buna kolaylıkla bağlanabilir. Olsun. Ama bu bir kez kabul edildiğinde, bu ölüm itkisiyle, hattâ bu saldırganlıkla -böyle de denebilir- ne yaptığını bilmek kalır geriye. Çünkü, Freud'un gösterdiği ya da ileri sürdüğü gibi, -ve bu biraz çabuk unutulmaktadır- ölüm itkisi ister istemez muzafferdir, çünkü yaşamın kendisi bu itkiye tabidir[175] ve asla bundan öylece, kolaylıkla kurtulamaz. Aynı zamanda ölüm arzusu olmayan bir arzu var mıdır? Şiddet olmayan bir yaşam var mıdır? Birçok kişi ancak bu arzunun, bu şiddetin, bu saldırganlığın yadsınmasını -oysa ki yaşamak budur- *sevgi* diye adlandıracaktır. Ama Simone Weil yadsımayı pek uygulamaz. Bizim onda tanık olduğumuz şey, daha ziyade, ölümün, şiddetin, olumsuzluğun içedönüklüğüdür ya da onun olmayan sözcüklerle söylersek, ölüm itkisinin ben üzerine ters dönmesidir; böylelikle yaşam itkisi serbest kalır ve bu itki bir başkası için kullanılabilir olur. Arzu varlığını sürdürür (çünkü "arzu biziz"),[176] sevinç varlığını sürdürür (çünkü "sevinç ile gerçeklik duygusu özdeştir"),[177] sevgi, aşk varlığını sürdürür (çünkü "bizim gibi başka insan varlıkların varoluşuna inanmak sevgidir");[178] ama bunlar bencillikten, ümitten,[179] sahiplenmeden kurtulmuşlardır – tıpkı kendimizden, "ben hapishanesi"nden[180] kurtulmuş gibi ve bir o kadar hafif, bir o kadar neşeli ve bir o kadar aydınlık: Çünkü ego artık gerçeğe ya da sevince engel oluşturmaz, çünkü kullanılabilir tüm sevgiyi ya da tüm dikkati emmeye son vermiştir. Bu hafiflik, bu neşe, bu ışık, bilgeliğe özgüdür, er-

---

La Colombe, ED. du Vieux Colombier, 1960; ya da daha akademik bir kapsamda, Miklos Vetö'nün çok zengin eseri, *La métahpysique religieuse de Simone Weil,* Vrin, 1971.

175 Freud'un kuşkusuz en önemli metni olan yerde açıkladığı gibi: "Haz İlkesinin Ötesinde", *Essais de psychanalyse,* Fransızca tercüme, Payot, 1981.

176 Simone Weil, *Attente de Dieu,* s.216.

177 *La pesanteur et la grâce,* s.70.

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

179 Örneğin bkz. *La pesanteur et la grâce,* s.29-30 ("Zamandan Vazgeçme"), burada Simone Weil benim umutsuzluk diye adlandırdığım şeye çok yakındır. Ayrıca bkz. *Attente de Dieu,* s.71 ve *Pensées sans ordres concernant l'amour de Dieu,* Gallimard, 1962, s.13-14.

180 *Attente de Dieu,* s.216-217.

mişliğe özgüdür ve onları biraraya getiren de budur. Simone Weil'in bu noktaya eriştiği kesin değildir – zaten kendisi asla bunu iddia etmemiştir. Ama o bunları düşünmemize yardımcı olur. "İçimdeki günâh 'ben' der," diye yazar.[181] Başka bir yerde de şöyle der: "Hiç olmayı sevmem lazım. Bir şey olursam, ne korkunç! Hiçliğimi sevmeli, hiçlik olmayı sevmeli!"[182] Hınç, çileci ideal, kendinden nefret midir bunlar? Böyle denebilir. Hattâ bunlar var olabilir ve kuşkusuz vardır da. Ama bu sevginin tek içeriği bu olsaydı, Simone Weil bu noktada bizi etkiler miydi? Bu noktada bizi aydınlatır mıydı? Başka şeyler de olabilir; örneğin, yaşamsal ve ölümcül itkilerin içedönüklüğü, daha doğrusu (çünkü bu itkiler, muhtemelen birdir), aynı çiftanlamlılığın iki kutbunda nesnelerin permütasyonu... Yaşamını Tanrı'ya koymak, diye açıklar Simone Weil, "yaşamını asla dokunulamayacak şeye koymaktır." Ve ekler: "Bu imkânsızdır. Bu bir ölümdür. Bize gereken budur."[183] Eros ve Thanatos... Çoğu insanda ya da hepsinde ve çoğu zaman, Eros 'ben' üzerinde yoğunlaşmıştır (ve ancak eksikliklerini hissettiğimiz ya da bize neşe verdikleri ölçüde; bize hizmet ettikleri ölçüde başkalarına yansır); Thanatos ise daha ziyade başkaları üzerinde yoğunlaşır: Kendimizi başkasından daha kolay severiz, kendimizdense başkasından daha kolay nefret ederiz. Simone Weil'in *yaratmama* diye adlandırdığı ve ona göre evrensel insan sevgisi içinde ifadesini bulan şey, (Simone Weil'in kavramlarıyla olmasa da Freud'un kavramlarıyla) belki de bu iki gücün ya da nesnelerinin kesişmesi veya içedönüklüğü olarak düşünülebilir; yaşam itkisini tekelleştirmeye son veren ben, olumlu enerjiyi emmeye son vererek, tersine, her türlü ölüm itkisini ya da her türlü olumsuz enerjiyi kendi üzerinde yoğunlaştırır. Bana kalırsa burada, bu *yaratmama*'dan ya da kendisinin de dediği gibi bu "olumlu ve olumsuzun geri dönüşü"nden bir şeyleri, (örneğin Freud esinli) materyalist bir teoriye dahil edebilecek şekilde Simone Weil'in dinsel olmayan bir okumasına yer vardır:

---

181 *La pesanteur et la grâce*, s.39.

182 *La pesanteur et la grâce*, s.114.

183 *La pesanteur et la grâce*, s.112-113.

"Tersine döndük. Böyle doğmuştuk. Düzeni yeniden kurmak, bizim içimizdeki yaratığı bozmaktır.
"Nesnelin ve öznelin tersine dönüşü.
"Aynı şekilde, olumlu ile olumsuzun tersine dönüşü. Upanişadların felsefesinin de anlamı budur.
"Ters yönde doğuyoruz, çünkü hiyerarşinin tersyüz olması demek olan günah içinde doğuyor ve yaşıyoruz. Birinci işlem tersine dönmedir. Doğru yola dönme (hidayet).
"Tohum ölmüyorsa eğer... Ölmesi gerek oysa; başka bileşimlerin oluşması için kendindeki enerjiyi serbest bırakmalı.
"Biz de ölmeliyiz; *bağlı* enerjiyi serbest bırakmak için, şeylerin gerçek ilişkisine bağlanmaya yatkın serbest bir enerjiye sahip olmak için."[184]

Şeylerin gerçek ilişkisi nedir? Mutlak eşitlikleri: Çünkü sevgi olmadan hiçbirinin değeri yoktur, çünkü sevgi sayesinde hepsi değerlidir. Bu nedenle evrensel insan sevgisi adaletten başka bir şey değildir ("İncil," diye saptar Simone Weil, "hemcinse duyulan sevgi ile adalet arasında hiçbir ayrım yapmaz."),[185] bu nedenle onu adaletten ayıran şey, daha ziyade sevgidir (sevmeden adil olunabilir, adil olmadan evrensel olarak sevilemez), bu nedenle arzunun (*érôs*) ve dostluğun (*philia*) adaletsizliğinden kurtulmuş bir sevgi gibidir o, dolayısıyla, tercihsiz ya da seçimsiz evrensel bir sevgi gibidir, tercihsiz içten sevgi gibidir,[186] sınırsız ve hattâ bencil ya da duygusal gerekçeleri olmayan bir sevgi gibidir. Demek ki, evrensel insan sevgisi dostluğa indirgenemez, dostluk her zaman bir tercih, bir seçim, ayrıcalıklı bir ilişki varsayar, evrensel insan sevgisi ise tersine evrensel olmak ister[187] ve özellikle düşmanlara

184 *La pesanteur et la grâce*, s.43-44.

185 *Attente de Dieu*, s.125.

186 *Diligere* Latince'de *agapan*'ın eşanlamlısıdır, tıpkı *amare*'nin *philein*'in eşanlamlısı olması gibi. Günümüzde kullanımdan düşmüş (ama on yedinci yüzyıla kadar dini ya da mistik metinlerde yaygın), eski bir sözcük olan *dilection* [içten sevgi, temiz sevgi, çn.] buradan gelir, elbette Latince *dilectio*'dan kopya edilmiştir, kimi zaman Vulgate'de *agapè*'yi tercüme etmek için kullanılır (yine de *aritas*'tan daha az sık, *caritas* 90 kez *dilectio* ise 24 kez kullanılmıştır: Bkz. "evrensel insan sevgisi" maddesi, *Dictionnaire de spiritualité*, c.2, Beauchesne, 12953, s.508-510).

187 Bkz. Simone Weil, *Attente de Dieu*, s.198: "Bir insan varlığından yana tercihte buunmak elbette evrensel insan sevgisinden başka bir şeydir. Evrensel insan sevgisi ayrımcılık yapmaz."

ya da ilgisi alakası olmayan insanlara yönelir (çünkü ötekiler için dostluk yeterli olabilir). Ferdinand Prat'ın belirttiği gibi, "Ne Latince'de, ne de daha haklı gerekçelerle Yunanca'da "*Amate (phileite) inimicos vestros*" denmez, bu imkânsızı istemek olur; ama her zaman, "*Digilite (agapate) inimiscos vestros*" denir.[188] Düşmanlarımızın dostu nasıl olabiliriz? Onların varlığı bizi yaralarken, bizi öldürürken, varlıklarından dolayı nasıl sevinç bulabiliriz? Demek ki onları başka türlü sevmek gerekir. Ne *érôs*, ne de aynı kökten gelen bir başka kelime Yeni Ahit'in herhangi bir metninde yer alır.[189] Zaten düşmanların yokluğunu çekmek nasıl mümkün olabilir ki? Onlardan nasıl bir iyilik, bir haz, bir mutluluk beklenebilir? Bu durum, *agapè tarzı* sevginin çok tekil olduğunu, özellikle bu nedenle evrensel olmak istediğini doğrular. Hemcinsini sevmek, başka deyişle kim olursa olsun herkesi sevmek, düşmanları *a fortiori* sevmektir. Aşikâr bir saçmalık olurdu bu. Ve, Aristoteles'in saptadığı gibi, herkesin dostu olan kişi bir dost değildir.[190] Demek ki evrensel insan sevgisi başka bir şeydir: "Bu, erdem biçimine girmiş sevgidir," Jankélévitch'in dediği gibi[191] ve daha doğrusu (eğer dostluk, benim sandığım gibi, zaten bir erdemse), bu "kalıcı ve sürekli olmuş, insanların evrenselliğine ve kişinin bütünlüğüne uzanmış" sevgidir,[192] kuşkusuz âşık ya da dost olunan kadına ya da erkeğe de yönelik olabilir, ama iyi ya da kötü, dost ya da düşman tüm insanlara hitap eder, yine de birilerini (dostluğa göre) seçmeyi, diğerleriyle mücadele etmeyi (eğer kin duymadan mücadele edilebilirse: Eğer mücadelenin tek motivasyonu kin değilse) engellemez, ama insan ilişkilerine bir evrensellik ufku katar; merhamet ya da adalet de zaten varsayıyordu kuşkusuz böyle bir ufku, ama onlarınki özellikle olumsuz ya da bi-

Krş. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, IV, 8, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, s.1187.

188 *Dictionnaire de spiritualité*, "evrensel insan sevgisi" maddesi, s.509, burada Aziz Matta'ya göre İncil'in (V, 44) ve Aziz Luka'ya göre İncil'in (VI, 27) Fransızca'ya "Düşmanlarınızı sevin" diye çevrilen ünlü formülünü aktarır.

189 Yine Jean Prat'ın belirttiği gibi, belirtilen makale, s.510.

190 *Ethique à Nicomaque*, IX, 10, 1171 *a* 15-20 (s.470, tercüme Tricot).

191 *Traité des vertus*, II, 2, Bölüm 6 ("Aşk"), s.171.

192 *A.g.e.*

çimseldi, oysa ki evrensel insan sevgisi, mümkün olduğu kadarıyla, olumlu ve somut bir içerikle doldurur bu ufku. Bu, başkasının, tüm başkalarının, olduğu gibi ve ne olursa olsun sevinçle kabulüdür.

Evrensel insan sevgisi, evrensel olmak bakımından, 'ben'e de yönelir (Pascal kendinden nefret etmek gerektiğini yazdığında,[193] elbette kendine karşı evrensel insan sevgisinden yoksundur: Eğer kendini sevmek gerekmiyorsa, hemcinsini kendin gibi sevmenin ne anlamı olabilir?), ama hiçbir ayrıcalığa yer yoktur. "Bir yabancıyı kendi gibi sevmek," diye yazar daha doğru olarak Simone Weil, "karşılık olarak şunu gerektirir: Kendini de bir yabancı gibi sevmek."[194] Pascal burada yine karşımıza çıkar: "Tek kelimeyle, 'ben'in iki niteliği vardır. Kendini her şeyin merkezi yaptığından, kendi içinde adil değildir. Başkalarını köleleştirmek istediği için de onlar karşısında rahatsızlık vericidir, çünkü her 'ben' düşmandır ve tüm diğerlerinin tiranı olmak ister."[195] Evrensel insan sevgisi, bu tiranlığın ve bu adaletsizliğin panzehiridir, 'ben'i *merkezden çıkararak* (ya da Simone Weil'in deyişiyle *yaratmama* yoluyla) bunlarla mücadele eder. 'Ben', gerektiği gibi sevmeyi -ve kendini sevmeyi- bilmediği için nefret edilesidir. Yalnızca kendini ya da kendi için (doyumsuzluk ya da kösnüllükle) sevdiğinden nefret edilesidir. Bencil olduğu için. Adaletsiz olduğu için. Tiran olduğu için. Her sevinci, her aşkı, her ışığı kendi içinde -tinsel bir *kara delik* gibi- emdiği için... Evrensel insan sevgisi, kendini sevmekle bağdaşmaz olmasa da (tersine onu arındırarak içine alır: "Kendini bir yabancı gibi sevmek"), elbette bu bencilliğe, bu adaletsizliğe -'ben'in bu tiranca köleciliğine- karşı durur. Onu en iyi tanımlayan şey de belki budur: Ego'dan kurtulmuş ve kurtaran sevgi.

Bunu yaşamak ne kadar imkânsız olsa da düşünmek o ölçüde hâlâ gereklidir: Bizde neyin eksik olduğunu ya da neyi özlediğimizi bilmek için.

---

193 *Pensées*, 220-468, 271-545 ve 597-455 (éd. Lafuma).

194 *La pesanteur et la grâce*, s.68. Ayrıca bkz. Alain Vinson, Pascal, Péguy ve Simone Weil'de Merhamet Düzeni, *Cahiers Simone Weil*, c.XIV, no 3, Eylül 1991, s.234-254.

195 *Pensées*, 597-455.

Çünkü bu sevgi en azından arzu nesnesidir ve içimizdeki bu eksiklik onun değerini doğurmaya ya da onu bir değer olarak doğurmaya yeter. Bu nedenle sevgi, "kaynakları keşfeden bu susuzluk"[196] ve bu kaynağın kendisidir: Her türlü yokluktan kurtaracak bir yokluk, kudretten kurtaracak bir kudret gibidir. Çünkü sevgi bizde yoktur, çünkü sevgi bize sevinç verir: *Agapè,* hem *érôs* için hem de *philia* için bir nesne ya da bir ufuktur, her ikisinin de kendilerinin tutsağı olmalarını, kendinden tatmin olmuş kalmalarını yasaklar. Platon'un görmüş olduğu gibi, onları her zaman mümkün her türlü nesnenin, mümkün her türlü sahiplenmenin, mümkün her türlü tercihin ötesine gitmeye zorlar, ta ki içinde hiçbir şeyin eksik olmadığı ve her şeyin bize zevk verdiği ve Platon'un iyi, başkalarının iki bin yıldan beri Tanrı adını verdiği o, tin ya da varlık bölgesine ulaşıncaya kadar. Bu Tanrı belki de içinde kendisini çağırdığımız, kendisini sevdiğimiz, kimi zaman, asla ortaya çıkmayan varlığını olmasa da, tam da, en azından namevcudiyetini, en azından icaplarını, en azınan buyurduklarını yaşadığımız ölçüde bizi çağıran aşktan başka bir şey değildir. Sevgi buyurulmaz, demiştim, çünkü buyuran sevgidir. Ama o gerçekten de buyurur ve bu nedenle tüm yasa sevgidir, tıpkı Aziz Pavlus'un görmüş olduğu gibi[197] o, hattâ bilimden, imandan ya da ümitten daha değerlidir, bunlar değer taşıdıklarında yalnızca sevgi sayesinde ve sevgi için değer taşırlar. Burada evrensel insan sevgisi üzerine yazılmış belki de en güzel metni aktarmanın yeri. Bu uzun bölüm aslında bu sevginin bir gerekçelendiril-

196 Jean-Louis Chrétien'in (*La voix nue,* s.329) güzel bir deyişini bir başka bağlamda tekrar alırsak.

197 *Epître aux Galates,* [Galatyalılara Mektup] V, 14: "Çünkü bütün şeriat [Yasa] bir sözde, yani, şunda tamamlanır: *Kendi yakınını kendin gibi seveceksin.*" Aynı fikir *Romalılara Mektup*'ta da görülür: "Çünkü diğerini seven şeriati itmam etmiştir", çünkü tüm buyruklar "bu sözde icmal olunur: "*Yakınını kendin gibi seveceksin.*" Sevgi komşuya kötülük etmez; imdi sevgi şeriatin itmamıdır." (XIII, 8-10). Aziz Pavlus'un genel bir sunumu için bkz. Stasnislas Breton'un güzel küçük kitabı, *Saint Paul,* PUF, dizi "Philosophies", 1988. Pavlus'çu *agapè* hakkında bkz. Anders Nygren'in önceden belirtilmiş kitabı, c.1, s.108-156. Son olarak da, geçerken belirtelim ki, İsa'nın ruhuna sadık olduğunu ileri süren Spinoza özellikle Pavlus'un mesajını kendine yakın bulur (elbette onu kendi tarzında yorumlar: İçkinlik içinde ve içkinlikle); bu konuda bkz. Sylvain Zac'ın kitabı, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture,* PUF, 1965, s.170-171.

mesi olmak istemiştir, ama Tanrı'sız bir gerekçelendirme; bunun imkânsız ya da çelişik olduğunu düşünenler olsa da fark etmez:

> "Eğer insanların ve meleklerin dilleriyle söylersem, fakat sevgim olmazsa, ses çıkaran bir bakır, yahut öten bir zil olmuş olurum. Eğer peygamberliğim olursa ve bütün sırları ve her ilmi bilirsem ve eğer dağları nakledecek denli imanla dopdolu olursam, fakat sevgim olmazsa, bir hiçim. Ve eğer bütün mallarımı sadaka olarak yedirirsem ve eğer bedenimi yanmak üzre teslim edersem, fakat sevgim olmazsa, bana hiç faide etmez.
> "Sevgi çok sabreder, lûtufla muamele eder, sevgi haset etmez, sevgi övünmez, kibirlenmez; çirkin muamele etmez, kendi faidesini aramaz, hiddetlenmez, kötülüğü hesaba katmaz; haksızlığa sevinmez, fakat doğru işlere sevinir; her şeye katlanır, her şeye inanır, her şeyi ümit eder, her şeye sabreder.
> "Sevgi asla zeval bulmaz; fakat peygamberlikler ise, yok olunacaklar; diller ise, susacaklar; ilim ise, yok olacaktır. Çünkü bilgimiz cüzidir, peygamberliğimiz de cüzidir, fakat kâmil olan geldiği zaman, cüzi olan iptal olunacaktır. Çocukken, çocuk gibi söylerdim, çocuk gibi anlardım, çocuk gibi düşünürdüm; adam olunca, çocuk şeylerini bıraktım. Çünkü şimdi aynada muammalı olarak görüyoruz, fakat o zaman yüz yüze göreceğiz; şimdi cüzi biliyorum, fakat o zaman bilindiğim gibi bileceğim.
> "Şimdi ise, iman, ümit, sevgi, bu üçü kalıyor ve bunların en büyüğü sevgidir."[198]

198 Aziz Pavlus, *Korintoslulara Birinci Mektup*, XIII ("Evrensel İnsan Sevgisine Özgü" denen şey budur). *Evrensel insan sevgisi* [sevgi] burada (Kutsal Kitapları *Bible de Jérusalem*, Cerf, 1973'ten aktardığımı hatırlayalım) Yunanca *agapè*'nin tercümesidir, başka çevirmenler (örneğin L. Segond, Cenevre baskısında ya da M. Carrez, ikidilli Yeni Ahit edisyonunda) *sevgi* olarak tercüme ederler. Sözcüğün neredeyse aşağılayıcı anlamına dönüşmüş, modern anlamdaki evrensel insan sevgisine bize göre bağlı olan sadaka ve alçakgönüllülük gibi kirliliklerden kurtulmak için bu sonuncu tercümeyi tercih edebiliriz. Ama bu, o kadar aşikâr olmayan ve bu nedenle daha tehlikeli başka yanlış anlamaların doğması riskini taşır. Katolik Rahip Stanislas Breton, İncil'in bu bölümünün "genellikle evlilik ayinleri listesinde yer aldığı"nı belirtir (*a.g.e.*, s.115), burada tercihen *agapè*'nin *aşk* olarak tercüme edildiğini hayal etmekteyim... Bu tercüme imkânsız olmasa da muğlaktır; (özellikle bu evlilik bağlamında!) en yüksek etikle uyum içinde yaşamak için âşık olmanın yeterli olduğunu ileri sürmek, deneyime bakılırsa -söylenebileceklerin en azıdır bu- pek doğrulanamaz: Hıristiyanca yaşamak için âşık olmak yetmez, âşık kalmak için de Hıristiyan olmak yetmez... *Evrensel insan sevgisi* olarak tercüme etmek, ki sonunda ben de buna katıldım, söylediğim

Bu üç "şey" geleneksel olarak (çünkü üçünün de nesnesi Tanrı'dır) üç teolojik erdem diye adlandırılan şeydir. İçlerinden ikisi, iman ve ümit, bu kitapta yer almaz, çünkü bunların gerçekten de, benim inanmadığım Tanrı'dan başka bir akla yatkın nesneleri yok gibidir. Bu iki erdemden zaten vazgeçilebilir: Gelecek ya da tehlike karşısında yürekli olmak yeter, tıpkı hakikat ya da meçhul karşısında iyi niyetin yetmesi gibi. Ama evrensel insan sevgisinden (en azından fikir olarak ya da ideal olarak) nasıl vazgeçebiliriz? Ve bunun yalnızca Tanrı'ya yönelik olduğunu kim ileri sürebilir? Herkes tersini hissetmektedir (ve Pavlus da açıkça yazmış zaten), yani ancak hemcinsimizi severek tümüyle var olabilir bu sevgi.[199] Zaten, Aziz Augustinus ve Aziz Thomas, evrensel insan sevgisi koşuğunu yorumlarlarken, üç teolojik erdemden evrensel insan sevgisinin yalnızca, Aziz Pavlus'un dediği gibi "üçünün en büyüğü" olmakla kalmadığını, aynı zamanda, Tanrı ya da onların dediği gibi (Tanrısal) Krallık nezdinde anlam taşıyan tek erdemin de o olduğunu gayet iyi göstermişlerdir. İman geçicidir (Tanrı'*dayken* Tanrı'ya nasıl inanılır?), ümit geçicidir (Tanrısal Krallık'ta, ümit edecek hiçbir şey olmayacaktır) ve bu nedenle yalnızca evrensel insan sevgisinin "gelip geçmeyeceği" söylenir: Krallık'ta yalnızca sevgi olacaktır, ümitsiz ve imansız![200] İşte biz oradayız! Ümit ve iman bizi terk etti: Eksiklikten başka bir şey yok, sevinçten başka bir şey yok, evrensel insan sevgisinden başka bir şey yok. Bu, ille de İsa'nın düşüncesine ihanet etmek değildir, hiçbir şeyde onu izlememek de değildir. İsa'nın, diye belirtir Aziz Thomas, "ne imanı vardı ne ümidi", yine de onda "ek-

---

nedenlerle muğlaklık içerse de daha aşikâr bir ifade olduğu ve bu nedenle daha az tehlikeli olduğu söylenebilir. Bu çıkarsız sevgiyi, Stanislas Breton'un saptadığı gibi, Aziz Pavlus'un "alaya aldığı" aşkla kimse karıştırmaz. Aziz Pavlus bunu her koşulda yararsız görmektedir, yani "bir şeyi olmayanlara, kimi zaman güçlülerin masasından düşen kırıntıları dağıtan sadakacı merhamet davranışı" olarak görmektedir (S. Breton, *a.g.e.*, s.115). "Hayır işlemek" diye buna denir. Ama "hayır işlemek", deniyordu benim gençliğimde, "sevişmek aşk için neyse, insan sevgisi için de odur": Kimi zaman bu sevginin ifadesidir, kimi zaman karikatürü.

199 Bkz. *supra* anılan metinler, dipnot 197.

200 Aziz Augustinus, *Soliloques*, I, 7 ve *Sermons*, 158, 9. Aziz Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, soru 18, madde 2 (c.3, s.125, Ed. du Cerf).

siksiz bir evrensel insan sevgisi" vardı.[201] Bu mükemmelliğin bizim için erişilebilir olmadığı oldukça açıktır. Ama bu, belki de muktedir olduğumuz katışıksız, karşılıksız ya da çıkarsız birazcık sevgiyi -az da olsa evrensel insan sevgisini- reddetmemiz için bir neden midir?

"Belki" diyorum, çünkü böyle bir sevginin mümkün olmasını garanti eden hiçbir şey yoktur. Ama, Kant'ın gösterdiği gibi tüm erdemler için de böyledir[202] ve bu durum ödevi çürütmüyorsa, evrensel insan sevgisini de çürütmez. Böyle bir sevgi bizim erimimizde midir? Onu yaşayabilir miyiz? Ona yaklaşabilir miyiz? Bunu ne bilebilir ne de kanıtlayabiliriz. Bu belki de, Bobin'in dediği gibi, "her sevgide eksik olan o sevgi"dir[203] ve yine de hiçbir eksiği yoktur ve bu nedenle bizde eksiktir ve bize cezbeder. Namevcut olsa bile bizi aydınlatır: Sevginin namevcudiyeti de bir sevgidir.

"Sevmek," diyordu Alain, "zenginliği kendi dışında bulmaktır."[204] Bu nedenle sevgi her zaman yoksuldur ve biricik zenginliktir. Ama sevgide, sevgi sayesinde yoksul olmanın ya da daha ziyade kendi yoksulluğuyla zengin olmanın çeşitli yolları vardır: Eksiklikle -ki bu tutkudur-; alınan ya da paylaşılan neşeyle -ki bu dostluktur-; nihayet, verilen neşeyle ve hiçbir karşılığı olmaksızın verilen, verilen ve öylece verilen neşeyle, ki bu evrensel insan sevgisidir. Demek ki, özetlersek, basitleştirirsek, üç tür sevme biçimi vardır ya da üç tür aşk ya da aşkta üç derece vardır: Eksiklik (*érôs*), neşe (*philia*), evrensel insan sevgisi (*agapè*). Bu sonuncunun aslında yumuşaklığın, acımanın ve adaletin bir hâlesi olması da mümkündür, böylelikle eksikliğin ya da neşenin şiddetini ılım-

---

201 *Somme théologique,* Ia IIae, soru 65, madde 5 (c.2, s.395-396). Tersine, Aziz François de Sales, tüm ümit sevgisinin daima eksik olduğunu belirtecektir: *Traité de l'amour de Dieu,* II, 17, Bibl. de la Pléiade, s.459-462.

202 Örneğin bkz. *Fondements de la métaphysique des mœurs,* ikinci kesimin başı (s.75-77, tercüme Delbos-Philonenko, Vrin, 1980) ve *La religion dans les limites de la simple raison,* I, 3 (Aziz Paul'den alıntı yapar), s.59-60, tercüme Gibelin, Vrin, 1972. İdeal olarak aşk üzerinde ayrıca bkz. *Critique de la raison pratique,* "Katışıksız Pratik Aklın Saikleri", s.87-88, tercüme Picavet.

203 Christian Bobin, *La part manquante,* Gallimard, 1989, s.24.

204 *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les pasions,* V, 4, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse,* s.1199.

lılaştırabilir, diğer sevgilerimizde, aşklarımızda olabilecek daha kaba ya da daha dolu şeyleri yumuşatabilir veya onları deşebilir. Kimi sevgi, aşk vardır açlık gibidir, kimisi vardır bir kahkaha gibi çınlar. Evrensel insan sevgisi daha ziyade bir gülümsemeye benzer; tabii eğer bu bir ağlama arzusu değilse, ki bu da olabilir. Bu onu kusurlu kılmaz. Çoğu zaman kahkahalarımız gözyaşlarımızdan kötüdür.[205] Merhamet mi? Gerçekten de evrensel insan sevgisinin temel içeriği, en gerçek duygulanımı, hattâ doğru adı bu olabilir. Budist Doğu'nun ona verdiği ad tam da budur. Bu nedenle, orada, benim de ileri sürdüğüm gibi, Hıristiyan Batı'dan daha açık seçik ya da daha gerçekçidir.[206] Dostluk -ama genişledikçe enderleşen dostluk gibi, arınmış bir dostluk- bizim muktedir olduğumuz tek cömert sevgi olabilir: Bu kuşkusuz Aziz Pavlus'a ya da ilk Hıristiyanlara bir Epikurosçu'nun yöneltebileceği bir itirazdır. Evrensel insan sevgisi, eğer mümkünse, yine de, başkasını sevmek için onun ıstırabına ihtiyaç duymamasıyla (böylelikle merhameti aşar), Jankélévitch'in dediği gibi "mutsuzluğun ardından sürükleniyor" olmamasıyla, önce gelmesi ve tepkisel olmayan bir acıma olmasıyla[207] kendini gösterir; aynı şekilde, sevmek için sevilmek zorunda olmamasıyla da sıradan dostluktan farklılaşır ve onu aşar, seviliyor olması da gerekmez, karşılıklılıkla ya da çıkarla işi yoktur,[208] önce gelen ve tepkisel olmayan bir dostluk gibidir: Bu, ıstraptan bağımsızlaşmış bir merhamete benzer ve tekrar edelim, ego'dan kurtulmuş bir dostluk gibidir.

Evrensel insan sevgisinin yokluğu, çaresiz olsa bile, yine de erdemleri gerekli kılan şeydir: Eğer sevgi varsa, yasadan bağımsız sevgi (ama bencil olmayan sevgi), eğer sevgi yoksa, onun kalplerin derinliklerindeki izi.[209]

---

205 İki gülme türü üzerine bkz. *supra*, bu kitap, Bölüm 17, s.279 ve dipnot 7.

206 Bkz. *supra*, bu kitap, 8. Bölümün sonu.

207 Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, s.168.

208 Epikuros'çu dostluktan farklı olarak: *Sentences vaticanes*, 23 ve 39; ayrıca bkz. Diogène Laërce, X, 120.

209 Spinoza'nın bir deyimini bir başka bakış açısından almak için (Zaten Aziz Paul'ün *Romalılara Mektup*'una dayanır, III, 28 ve VII, 6, bizim baskılar), *Traité théologico-politique*, bölüm 4, s.93, éd. Appuhn, GF, 1965.

Bu sevginin çoğu zaman, belki de her zaman eksik olması, bu kitabın yazılmasını meşru kılan şeydir: Eğer sevgi eksikliği olmasa ahlâktan söz etmeye ne gerek var? "Erdemin en iyi ve en kısa tanımı," diyordu Aziz Augustinus, "şudur: Sevgi düzeni."[210] Ama sevgi, çoğu zaman, ancak yokluğuyla parıldar: Erdemin parlaklığı ve bizim yaşamlarımızın karanlığı buradan kaynaklanır. Parlaklık ikincil, karanlık esas; ama asla tamamen karanlık değil. Erdemlerin hemen hemen hepsi içimizdeki bu sevgi yokluğuyla meşruluk kazanır, demek ki meşruluk kazanır. Yine de onlar kendilerini aydınlatan bu boşluğu dolduramazlar: Erdemleri gerekli kılan şey, onların kendi yeterliliklerine inanmalarını engeller.

Bu nedenle sevgi bizi ahlâka hasreder ve ondan özgürleştirir. Bu nedenle, ahlâk bizi sevgiye hasreder -namevcut bile olsa- ve sevgiye boyun eğer.

210 *Cité de Dieu*, XV, 22 (tercüme Saisset, Paris, Charpentier, 1855, c.3, s.175).

Dizin

a parte ante 210
a parte poste 210
Abauzit 225
abjectio 186
acı 133, 139, 238
acıma 123, 135-140, 142-146, 155, 157, 159, 162, 224, 249
acımasızlık 131, 133, 137, 140, 144, 145, 233
açgözlü 312
  aşk 341, 342
açgözlülük 236, 238, 240, 343
açıklık 247
açıksözlülük 258
açlık 307, 344
adabı muaşeret 11
adalet 18, 33-35, 48, 110, 112, 113, 116, 127, 132, 137, 140, 159, 164, 179, 214, 240, 252, 258-260, 264, 268, 301, 324
adaletsiz 92, 215
Adèle H. 315
adil (doğru) 35, 83, 90, 92, 98, 99, 105, 112, 132, 370
af 138
affetmek 104, 153
agapan 352, 370
agapè 235, 238, 271, 352, 353, 362-364, 373, 374
Agathon 301
ağaçlar 248
ağlamak 279
ahlâk vii, viii, 6, 8, 9, 11, 18, 22, 23, 25, 26, 32, 33, 37, 40, 53, 56, 58, 81, 82, 87, 97, 110, 111, 113, 121, 123, 133, 205, 213, 218, 221, 223, 231, 232, 278, 294, 296-298
  bozukluğu 179, yasası 24, 82, 294
ahlâki 45, 102
  hakikat 221
ahlâklı 4, 8, 127, 348
ahlâksız alçakgönüllülük 185
aile 310, 340, 344
akıl 25, 62, 70, 71, 100, 123, 135, 136, 162, 200, 209, 219, 223, 264, 265
aklın buyruğu 124
aklın düsturu 126
aklın idaresi 92, 126
aktarım 340
Alain 9, 10, 49, 60, 63, 70, 75, 85, 86, 137, 144, 146, 211, 217, 274, 278, 289, 341, 346, 356, 360, 361, 376
alaka 131
alay 280, 283, 284, 289
  etmemek 162
alaycı 285
Albertine 315
Alcibiade 313
alçak 128
  gönüllülük 49, 71, 123, 147, 175, 176, 186, 197, 219, 238, 260, 263
alçaklık 185, 186, 188, 229, 238, 266
alêthèia 257
Alèthéiogale 257
Allen, Woody 282, 283, 287, 288-289, 318
Allendy 314
amabam amare 340
amare 370
amour 326, 331, 332

andreia 58
androjin 302
animal nationale 189
anlam 286, 287
anlamak 162, 284
anlamın ciddiyeti 286
anlamsızlığın saçmalığı 286, 289
anlayış 250
Anna Karenina 316
anne 38, 248, 295, 298, 331. 341, 343, 345, 348, 349
-baba 358, 366
Antelme, Robert 97, 98
Antigone 81
antropologlar 128
aphobia 63
Appuhn 125
aptallık 260
Aquino'lu Thomas 31, 364
Aragon 157
Arendt, Hannah 135, 144, 145, 217
arète viii, 333, 348
Arıların Fablı 143
Aristophanes 200, 281, 302, 303, 306-309, 311
Aristoteles viii, ix, x, 7, 9, 19, 23, 33-37, 44, 45, 60, 62, 64, 68-70, 77-79, 82, 86, 91, 93, 95, 103, 104, 132, 143, 153, 185, 250, 251, 262, 262, 286, 287, 294, 298, 324, 331, 333, 338, 342, 343, 345, 347, 350, 353, 354, 361, 371
Aristotelesçi 18, 117
arkadaş 338
arzu 46, 63, 118, 122, 124-126, 128, 223, 233, 238, 239, 243, 244, 264, 265, 293, 298, 299, 306, 307, 309, 314, 315, 319, 320, 325, 326, 336, 344, 345, 347, 354, 366, 373
aşağı 128
aşağılık 146
aşırı saflık 239
aşk 22, 26-28, 34, 38, 144, 168, 174, 230, 233, 237, 238, 247, 295
ateşi 116, 174, 338
aşkınlık 319
ateist 56, 191, 218
ateizm 193, 222, 361
atılganlık 340
Atinalılar 249
Aubenque, Pierre 324
Augustinus 340, 364
Aurelius, Marcus 135, 158
Autrement xiii
aynı'nın erdemi 20
Aziz Ambroise 31, 92
Aziz Augustinus 16, 31, 65, 92, 116, 149, 192, 229, 297, 340, 364, 375, 378
Aziz Bernard 236, 344, 350, 364
Aziz Etienne 167
Aziz François d'Assise 48, 86, 141, 188, 190, 203
Aziz François de Sales 342
Aziz Jean de la Croix 190
Aziz Paul 165, 344, 351, 360
Aziz Pavlos 365, 373-375, 377
Aziz Thomas 33, 48, 59, 93, 186, 332, 333, 341, 342, 345, 364, 365, 375
Aziz Yuhanna 352
azizler 116, 139, 348

baba 322, 323, 349
-oğul-kutsal ruh 355
Bach 176, 239
bağımsızlık *(autarkeia)* 45
bağış 173, 248
bağışlama 109, 128, 135, 138, 250

Bailly 180
barbarlık 143, 267
barış 252
barışçı 252
basiret 45, 48, 59, 71, 76, 104, 112, 132, 153, 157, 205, 214, 252, 272, 298
basit ve naif konuşma 200
baskı 215
başarı 77
Bayle 218
BCBG 10
beden 232, 238-240, 301, 305, 309, 311, 313, 340, 343-345
Bedos 280
Beethoven 5, 176
bellek 15-21, 27, 65, 316
ben 91, 192, 260, 309, 369, 372
kaygısı 45, sevgisi 128, 142
ben'in ölümü 367
bencillik 16, 56, 91, 90, 111, 114-116, 118, 121, 123, 125, 128, 137, 140, 143, 159, 160, 172, 173, 179, 202-204, 217, 233, 234, 236, 237, 240, 246, 260, 309, 343, 350, 362, 367
benlik sevgisi 31
Bentham 77
Bergson 15, 24, 77, 298
Besnier, J.-M. 39
beyin yıkama 217
bıktırıcı 312
bilgelik 31, 35, 136, 137, 139, 140, 163, 167, 177, 183-185, 205, 206, 217, 237, 247, 248, 278, 284, 331, 368
bilgi 223
bilim 23, 34, 61, 210, 217, 218, 310, 373
bilinç 100, 114, 189, 199
billurlaşma 334
billurlaştırma 314
bitkiler 248
Bobin, Christian 199, 205, 240, 285, 376
Boda 134
Bohem 308
bolluk 95
boşanma 28
Boutroux, Emile 224
Bove, Laurent 148
bönlük 198
Bragelonne Vikontu 263
Brahms 176
Brassens 334
Breton, Stanislas 314, 374, 375
Bruaire, Claude 176
Buda 141, 149, 188, 246, 270
budalalık 266
Budist Doğu 21, 134, 148, 377
bütünlük 309
büyüklük 284

cahiller 265
Calas 222
Camus 77, 246
caritas 235, 352, 364
caute 40, 154, 266
Cavaillès 24, 62, 65, 189, 190
cefa 135, 138
cehalet 159, 320
örtüsü 89, 90
cesaret 37, 104, 149, 259, 260, 284, 301
cesur 112
ceza 82, 160
cezalandırma 154, 157, 253
Chamfort 109, 179
Char 336

charis 177
Cicero 36, 60
ciddiyet 277, 286, 287, 289
cimri 128, 140
cinayet 248
cinsel 239, 305, 325, 333
  özgürlük 236
cinsellik 38, 233, 235, 293, 295, 321
cinsiyet 96, 244
cinsiyetli 246
cinsiyetsiz 243
Clairvaux, Bernard de 364
Claudel 224
Coluche 35
commiseratio 21, 135, 138
compassion 131
conatus 65, 124, 354, 358, 359, 367
Conche, Marcel 22, 180, 253
Condorcet 224
Constant, Benjamin 266, 267
cömertlik 57, 59, 104, 112, 131, 132, 136, 137, 143, 147, 160, 171, 172, 203, 246, 249, 259, 260, 268, 277, 284, 285, 294, 312, 340, 348, 359
cumhuriyet 81, 90, 216

çekememezlik 126
çıkar 235, 236, 240
çıkarsız 233
  aşk 362
çılgın aşk 314
çift 27, 28, 315, 336, 338, 340, 341, 343, 344, 359, 360, 364
çiftcinsiyetli 247
çileci ideal 369
çocuk 322, 323, 341-343, 346, 348, 349, 350, 358, 359, 366

d'Orange, Guillaume 70
dağıtıcı adalet 93
dalkavukluk 179
Darwin 211
dayanıklılık (solidité) 110
dayanışma 110-112
dediğim dediklik 18
değer 220, 223, 268
değişkenlik 18, 219
delilik 315, 337
demokrasi 79-81, 87, 103, 214, 218, 220
Demokritos 279
denge 48
depresyon 325
Derrida, Jacques 142
Descartes 58, 117, 118, 119, 146, 153, 190, 201, 203, 329, 353
Desjardins, Arnaud 248
despotizm 216
Desproges, Pierre 283, 289
determinizm 161
Devlet 60, 300
devlet 88, 89
devrim 145
dışlanmışlar 147
dıştan gelen kavramlar 92
Diderot 3, 243
diktatörlük 216
dilectio 370
dilection 370
diligere 370
din 147, 167, 205, 222, 224, 231, 232, 237, 238, 266, 274, 288, 311, 331, 357, 361
dingin 136
dinleme 138
Diotima 308, 310
direniş dinamiği 186
disiplin 6

dişi erdem 254
diyalektik 22
dogmatizm 23, 217, 221, 222, 224, 225
doğal adalet 92
doğal durum 92
doğal duygu 142
doğal hal 94
doğal hukuk 87
doğaüstü erdem 248
doğru 218
bir hayat tarzı 126, *kullanım* 9
doğruculuk 257, 258, 260, 266-268
doğrusözlü 257, 261-263, 270
Doğu Avrupa 219
dokunaklı 285
donatmak 36
Dorian Gray'in Portresi 156
dostluk 27, 95, 120, 124, 180, 235, 324, 331, 332, 337, 341-344, 347, 350, 353, 364, 364, 366, 370, 377
Dostoyevski 77, 91, 145
doyumsuzluk 361
duyarsızlık 48, 131, 271
duygudaşlık 131, 142, 285, 286
duygusuzluk 48
dürüstlük 257, 339
düşmanlar 365, 366, 370, 371
düşmanlarınızı sevin 351
düşünce 22, 23, 200, 201, 209, 219, 220, 259, 283
düşünce özgürlüğü 211
düşünümsellik 199
düzeltme 10
düzen 84, 105
edep 260
edim 338
ego 57, 90, 116, 124, 193, 203, 233, 236, 272, 305, 368, 372
ego'suz eşitler 89
eğitim 6, 8, 26, 83, 296
Einstein 165
ekoloji 39
eksik-aşk 333
eksiklik 307, 307, 310, 314, 315, 318-324, 353, 354, 359, 361, 364
eksiksiz erdemler 132, 252
eli açıklık 116
Eluard 63, 239
Empedokles 301
en doğru yaşam 124
en özgür yaşam 124
endişe 320
engizisyon 223
entelektüalizm 61
entelektüel 39, 62, 110, 200, 201, 218, 258, 259
Epiktetos 26, 119, 135, 158, 193,
Epikuros 17, 35, 36, 43, 45, 46, 47, 61, 63, 77, 102, 118, 173, 177, 178, 180, 200, 270, 298, 348, 366, 377
Erdem Öğretisi 187
erdem ix, vii, viii, x, xii, 53, 90, 91, 118, 122, 124, 126, 133, 144, 148, 160, 171, 172, 179, 183, 185, 278, 284, 293, 294, 296, 299, 318, 324
erdemler 128, 134, 141, 143, 229, 239, 257, 268, 301, 349
erdemlerin cinsiyeti 243
erdemli 7-9, 185, 186, 121
erkeklik 58, 243, 247
ermiş 98, 116, 163, 184, 204, 206, 226, 232, 234, 278, 294, 296, 348
érômenon 353
Eros 235, 308, 313, 315, 321-323, 328, 358, 359, 369

eros 235, 237, 238, 300, 301, 306, 307, 332, 334, 341, 343-345, 351, 354, 359, 363-365, 369-373,
Eryksimakhos 301
esneklik 248
estet 47
estetik 6, 68, 288
eşit 83
ve özgür 87
eşitlik 78-80, 82, 85, 86, 93, 100, 104, 112, 324
eşitsizlik 105
eşkiya 93
eşler 27
arası sadakat 22
etik 6, 45, 68, 288, 289, 294, 295, 297
solipsizm 111
Etika 176, 240, 264
etnik-merkezcilik 249
evlilik 28, 333, 335, 374
dostluğu 339, *ödevi* 295, sadakati 24, Venüsü 236
evrensel insan sevgisi 24, 123, 124, 137, 139, 140, 148, 192, 235, 248-252, 267, 268, 273, 298, 352, 364, 365, 367, 370, 371, 372, 374-377
eylem 247, 248, 328, 331
eylemek 124, 318

fanatizm 23, 40, 54, 259, 265, 268
fedakârlık 248, 343
felsefe 23, 35, 61, 209, 210, 269, 295
Fénélon 201, 202, 235, 236, 239, 362
feragat 236, 360
Festugière 180
filozof 258, 259, 273
Flaubert 316
Fortitudo 59
Foucault 45
Fraise, Jean-Claude 324
François de Sales 365
Fransız Devrimi 144
Freud 17, 25, 36, 122, 128, 144, 192, 238, 239, 274, 284, 288, 295, 304, 340, 341, 345, 368, 369

Gainsbourg 335
Galile 210
Gandhi 252
gayret 64
geçmiş 16, 21, 26
gelecek 16, 26, 65, 205, 237
zaman belleği 39
genç kızlar 229, 230, 339, 341
gençlik 301
genel irade 80
generositas 116
générosité (cömertlik) 116
gerçeği yalanlama 284
gerçek bilgi 161
gerçeklik ilkesi 36, 38
gerilme 65
gevşeklik 60, 250, 252
gezgin serseri 236
Gide 341
Goering 253
Goethe 198
Gould, Glenn 176
gönül yüceliği 116, 117, 154, 185, 250, 251, 262, 263
görev 23, 24, 32
görgü 11
görüş 224
gösteriş meraklısı 204
gözüpeklik 71
Grande Morale 64
Grevisse 9
gurme 47

güç 80, 233, 252, 360
güçsüzlük 103, 320, 325
gülme 279, 280, 283, 284, 286
günah 138, 155, 165, 166, 221, 232, 271, 370
günahkâr 83, 134, 204, 363
güzellik 240, 301, 311, 356

hafiflik 136, 368
hak eşitliği 103
hak olarak eşitlik 100
hakikat 23, 25, 26, 27, 35, 62, 178, 203, 205, 211, 216, 219-223, 240, 243, 257, 258, 262, 265, 270, 289, 306, 312, 313, 317
sevgisi 210, 216, 217, 260, 261, 268, 274
hakikati söylemek 271
hakiki sadelik 204
hakiki yaşam 340
hakkaniyet 83, 89, 97, 103, 104, 128
haklarda eşitlik 86
hal 338
halk 79
haset 118, 125, 133, 139, 189
Haskil, Clara 176, 204
hata 154, 210, 219, 257
Hatırlamak İçin Kıtalar 157
havailik 286
Hayda 176
hayvan hakları 100, 141
hayvanlar 140-142, 248, 310, 332, 345
haz 43, 44, 47, 57, 118, 123, 133, 171, 172, 236, 238, 298, 305, 314, 319-321, 325, 328, 336, 340, 371
Hegel 22, 283
Helenistik 364
her yöndeki kuralsızlık 48
Herakleitos 279
herkesin ahlâkı 137
Hesiodos 301
hınç 22, 137, 154, 155, 157, 159, 179, 189, 337, 369
Hıristiyan 21, 188, 222, 223, 312, 374, 377
hırsızlık 84, 95, 96
hiciv 280
hiçlik 231, 319
hidayet 370
hijyen 18, 48, 231, 232
Hillesum, Etty 97, 190, 243, 245
Histerik 247
Hitler 174, 212, 252, 253
Hobbes 79, 92, 94
Homeros 352
homo loquax: homo mendax 259
homo noumenon 189
homo phaenomenon 189
hoşgörü 81, 104, 112, 225, 245, 250, 297
hoşgörü paradoksu 213, 214
hoşlanma 131
hukuk devleti 78, 79, 81
hukuksal pozitivizm 79
Hume 77, 93-98, 99, 100, 101, 103, 127, 283, 298, 304
humilitas 186
moralis 188
humilité 189
humus 189
huzur 203
hükümranlık 34, 79, 80
hümanizma 142

ılımlılık 44, 45, 76, 301
ıstırap 27, 66, 131, 133-135, 138, 140, 141, 143, 145-147, 154, 155, 157, 177, 178, 215, 246, 248, 282, 308, 312, 314, 315, 322, 328, 330, 334, 337, 340

ibadet 224, 232
iç rahatlığı 173
içgüdü 36
içler acısı 146
içtenlik 191, 202, 203
ifade 224
iffetli sevgi 237
iffetlilik 239
ihanet 27
ikiyüzlü 198
  bencil 204
iktidar 248, 360
  ve kontrol yokluğu 233
ilgisizlik 126, 131, 224
ilk erdem 5
ilk sözleşme 87-90
ilksel konum 89
iman 23, 26, 257, 258, 373-375
in solido 110
inanç 224
  etiği 32
inayet 36
incelik 246, 301
İncil 155, 204, 211, 249, 251, 297
incognito 288
insan hakları 87, 110
insanca 248
İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı 142
insanlık 78, 143, 248, 346
  arzusu ix
insanlıkdışı 142
intihar 66, 70, 266
intikam 154, 157, 159, 164
irade 117, 119, 223, 261, 320
ironi 263, 279, 280-285, 288, 289
İsa 116, 124, 145, 149, 167, 186, 222, 246, 270, 348, 351, 357, 361
İskender 251
istenç 27, 39, 62, 63, 65, 76
işkence 270
işsizlik 113
iştirak 131
itaat 24
itidalli 132
iyi 220, 311
  dileklilik 343, 344, 359, 366, iyi niyet 179, *iyi yetiştirilmiş* 5
iyilik 127, 128, 221, 248, 249, 342, 351, 354, 356, 371
  bilirlik 174, 178, severlik 128, 332
iyimserlik 69

jam-session 15
Jankélévitch 5, 19, 20, 21, 61, 64-66, 77, 115, 139, 158, 161, 166, 191, 193, 203, 213, 214, 225, 226, 267-271, 277, 371
jansenizm 361
Jesenska, Milena 97
Jonas, Hans 39
Juan, Don 45
jus 78

kabalık 166, 271
kadınlar 101, 247
kahraman 53, 56, 57, 67, 71, 128
kairos 36
kalp 110, 110, 114, 159
kalpsizlik 267
kamp deneyimi 97
kamusal yararlılık 94
kanaat etiği 252
Kant 6, 7, 8, 23, 24, 31, 32, 37, 57, 58, 76, 77, 82, 87-89, 147, 148, 160, 175, 179, 188-190, 234, 265, 266-268, 283, 294, 296, 298, 376
Kantçı 187, 365
karakter 76

kararlılık 76, 123
kararsızlık 18
karasevda 312
karı 335, 338
karışım 231
karşılıklı çıkarsızlık 90
karşılıklı sevgi 174
karşılıksız aşk 362
karşıtanlamlılık 144
Kartezyen 117
karuna (merhamet) 134
katılaşmak 245
katışıksız af 161
katışıksız cömertlik 361
katışıksız sevinç 280
Katolik 218, 221
kaygı 46, 63, 324
kaynaşma 311
kazüvistik 81
keder 185-187, 191, 305, 355
Kempfner, Gaston 367
kendiliğinden 202
kendinden nefret 369
kendine yalan 272
kendini bağışlama 117
kendini beğenmişlik 198, 204
kendini feda 117
kendini sevme 173, 234
keşif mutluluğu 340
ketumluk 261
kıskançlık 118, 237, 312, 324
kısmi erdemler 132
kızgınlık 154, 250
kibir günahı 193, 203, 205
Kierkegaard 280, 281, 285, 288
kiliseler 222, 224
kin 104, 68, 125, 126, 133-135, 139, 154-168, 179, 212, 355
kinizm 103
kirletmek 233
koca 335, 338
Kolbe, Maxymilien 97
komik 284
  felsefe 283
komşunu "kendin gibi" sev 57
komünizm 96
kontrol 248
kopya 199
korkaklık 60, 67, 71, 251
korku 58-67, 137
korporatizm 112
koru kendini 154
koruma 248
koşulsuz ödev 268
koyvermek 199
köle ve budala 250
kölece itaat 99
kölelik 101, 102, 179
kötü 220, 265
  niyet 215, yüreklilik 160-163, 233
kötülük 145, 158-160, 164, 221, 233-235, 246, 271, 282, 356
Kreon 81
Krug, Else 97
kudret 331, 354, 355, 358
Kutsal Kitaplar 167, 352
kutsal 231, 238
küçük düşürülme 251
küçük erdem 226
küçük ruh 186
küçüklük 185
küçümseme 125, 126
kültür 25, 92
kürtaj 253

La Barre 222
La Bruyère 8, 144
La Fontaine 64
La Rochefoucauld 144, 179, 203, 259, 260

Lacan 247, 301, 309, 313
Lachès 60
lager 5
Lagneau 70
laiklik 220
Lalande 224
Latinler 33
Leibniz 353
letafet 359
Levi, Primo 98
Lévi-Strauss 141, 142, 247
Lévinas 91
Lichtenberg 287
Lipatti, Dinu 176, 239
lobicilik 112
Locke 87, 88, 219
Lucretius 47, 102, 232, 236, 298, 304, 305
Lutherci 364
lütuf 176, 177, 180, 203

Madam Bovary 316
magnanimitas 116
makarismos 180
Malraux 162
Mandeville 143
Mandiargues, Pieyre de 237
Manon Lescault 316
Mantık 22
Marx 26, 96
Marx, Groucho 282, 286
Massarek, Rudi 97
masumiyet 16, 203
Matheron, Alexandre 186, 235
Matton, S. 69
mégalopsuchia (ruh büyüklüğü) 116
Mein Kampf 212
melankoli 279
merhamet 27, 71, 100, 102, 104, 123, 154, 155, 187, 264, 265, 268, 270-272, 277, 348, 365
meşruiyet 79
metafizik 210
metanet 245
metres 338
meyil 131
micropsuchia 185, 186
Mill 77
minnet 21, 331, 340
minör erdem 225
misericordia 138, 153, 162, 265
Misrahi, Robert 164
mistik 163, 188, 367
mizaç 56, 76, 189, 280, 281, 340
mizah 40
modern 28
monarşi 216
Montaigne ix, 20, 26, 46, 82, 101, 120, 137, 141, 183, 184, 190, 200, 218, 248, 258, 260, 261, 279, 283, 284, 339
Montesquieu 216
More geometrico 24, 62
Moulin, Jean 65, 165
Mozart 86, 165, 172, 174, 176, 189, 204, 239
mucize 163
mutlak bolluk 94
mutlak eksiklik 310
mutlak iktidar 99
mutlak mutsuzluk 310
mutlak samimiyet 258
mutlak sefalet 310
mutlak sevgi 258
mutlak ümitsizlik 70
mutlak yalnızlık 94
mutlu aşk 309
mutlu çift 314

mutluluk 35, 77, 78, 114, 120, 135, 139, 161, 240, 312, 318, 330, 339, 371
mübadele 84-87
mükemmellik 355
mülkiyet 84, 95, 96
mülksüzlük 236
Müslüman 218
müstehcen 232, 239
mütevazılık 187, 192, 203

namusluluk 10
nankör 172-177, 179, 180, 218
narsisizm 203, 236, 247, 260, 262, 272, 281, 284, 350
Nazi ya da Stalin kampları 96
nefret 167, 168, 237, 313
Negri, A. 127
nesnel dayanışma 110, 111, 113
neşe 203, 265, 278, 279, 324, 330, 344, 350, 353, 355, 368
neşe-aşkı 333
neşeli 138, 185, 190, 233
cömertlik 136, doğaçlama 202
Neumeier, Hiasl 97
Newton 23
nezaket 3, 25, 31, 35, 121, 159, 224, 226, 296
nezaketin disiplini 7
Nietzsche 17, 26, 135, 136, 140, 174, 187, 189, 191, 231, 233, 238, 294, 297, 304, 335, 366
nihilizm 189
Nikomakhos'a Etik 324
nitelik 11
Noguez, Dominique 285
nonsense 286
Nuremberg 253
Nygren, Anders 362-366

obur 46
olası bir doğru fikir normu 263
orantı 78
organizma 231
orgazm 238, 321
orta xii
ortak çıkarlar 113
otorite 79

öç 166
ödev 76, 179, 267, 293-29
ödlek 186
öfke 68, 104, 125, 126, 135, 156, 157, 159, 160, 164, 168, 212, 245
öfkeli güç 250
öğüt 37
ölçü 44, 91
ölçülülük *(sophrosunè)* 33, 45, 183
ölçüsüzlük 46, 48
öldürme 252, 254
ölüm 65, 67, 70, 178, 193, 237, 238, 269, 270, 310, 311, 315, 317, 318, 337, 366, 368
ölüm cezası 82, 253
öngörmek 36
öteki 91
sevgisi 57
ötekinin hakları 81
övüngenlik 261
öz 161, 264
çıkar 90, -sevi 173
özel mülkiyet 80
özenti 203
özgür 28, 118
özgür irade 119, 160-162
özgürlük 159, 264
öznel dayanışma 111, 113
özsaygı 175, 179, 205, 235, 236, 260, 262, 272

palavracılık 261
pan-erotizm 301
Pantheon 356
panzerdivision 252
para 114, 115, 117
Parmenides 301
partner 338
Pascal 20, 79, 80, 83, 84, 91, 101, 103, 115, 177, 184, 190, 192
pasifistler 252
pasiflik 215, 247
pathos 59
patoloji 304
Paul-Jean II. 220-222
Pautrat, Bernard 186
Pavese 234, 246, 360
paylaşım 126, 173, 324,
perhiz 231
Petcherski, Sacha 97
Phaidros 237, 301, 308, 312
philanthropia 352, 366
philautia 173
philein 331, 370
philia 235, 238, 331, 332, 334, 336, 341, 243, 344, 351, 354, 359, 361, 363-367, 370, 373, 376
phronèsis 33, 35, 36
Pierre, Peder 189
Pietas 127
Pirandello, L. 285
pişmanlık 136, 166, 186, 222
Platon 31, 45, 60, 61, 80, 82, 103, 159, 220, 237, 300, 302, 306, 307- 311, 314-319, 320, 323, 328, 330, 331, 342, 353, 354, 373
politika 87
Popper, Karl 213, 214
post mortem 56
pozitivizm 79
Prajnânpad, Svâmi 248
praos 250
praotès 249, 250
Prat, Ferdinand 371
Prat, Louis 224
pratik sevgi 296
Protagoras 60
Protestan 218
Proudhon 84
Proust 177, 304, 315, 316
providere 36
prudentia 33, 36
psikanaliz 192, 274
pura voluptas 232

Quichotte, Don 61

Rabelais 69
Rawls 77, 80, 89, 90, 96
refah 77
Reich 26
Renouvier 224
Ribbentrop 253
Rilke 247, 248, 268, 280, 304
Rimbaud 48
risk 38, 39, 70
ve karar erdemi 37
ritüel 232
Robespierre 145
Robinson 258
Rochefoucauld 156, 175, 212
Rodis-Lewis 180
romantizm 36, 314, 340
Romeo ve Juliette 316
Romilly, Jacqueline 249
Rosset, Clément 199, 317
Rougemont, Denis de 314, 315, 333, 338, 363
Roumanoff, D. 248
Rousseau 80, 87, 88, 90, 142, 143, 148, 174, 179, 249

ruh 146, 147, 309
çocukluğu 204, gücü 60, 185, mahremiyeti 336, *sağlamlığı (animositas)* 63

sabır 138, 245, 248
saçma 286
sadakat 31, 104, 258, 259, 265, 324, 340
sadakatsiz 20, 217, 312
sade ve naif bir hakikat 200
sadelik 226
sadık 132
saf 232
aşk 362, erdem 294, sevgi 235
safer sex 38
saflık 203, 246
sağduyu 33, 200
sağlamlık 110
sağlık 32
sahicilik 257
sahip olmama 233
sahiplenme 312
sahte 199
alçakgönüllülük 187, bilimler 217, hakikatler 217, kahraman 64, mütevazılık 261, zafer 261
Saint-Just 145
saldırganlık 245
samimiyet 112, 257-259, 266
sanat 239, 310
Saraybosna 212
Sartre 22, 161, 272, 273, 319, 360
savaş 98, 254
Savonarole 40, 259
saygı 9, 58, 146, 147, 224-226, 247, 248, 261
Scheler, Max 132, 134
Schopenhauer 140, 142, 148
Schubert 176, 245
Schumann 204
sebatkârlık 76
sefalet 94, 96, 147
sefih 46
Sefiller 167
self-control 48
sempati 131-135, 224, 225
Seneka 177
sertlik 58, 59, 131, 249
sevgi 38, 39, 78, 91, 95, 110, 115, 116, 119-128, 136-140, 148, 155, 156, 158, 162-164, 167, 173, 176, 179, 180, 205, 224-226, 234, 235, 237, 238, 240, 246, 252, 259, 261, 264, 271, 274, 278, 293-299, 328, 354-359, 367, 368, 373, 374
ahlâkı 223
sevgilim 338
sevgisizlik 273
sevilme 333, 340
sevinç 124-127, 136-139, 166-168, 171-173, 176, 177, 180, 278, 320, 325-331, 340, 347, 354, 355, 359, 368, 373
-aşk 333
sevişme 295, 305, 322
seviyormuş gibi 348
sevme ödevi 293
sevmek 309, 324-328, 333, 337, 338, 342
Shakespeare 121, 284
Simoni 92
Sive 125
skolastik 201, 235, 341
snobluk 198
sofistik 217, 262
sofistler 22, 201, 262
soğukluk 131

Sokrates 26, 81, 158, 270, 281, 300, 302, 306, 307, 311, 312, 318, 319, 322,
Solovine 180
sophia 35
sorumluluk etiği 32
soysuz 128
sözleşme 86
Spinoza ix, vii, 21, 26, 40, 43, 44, 48, 61, 63,-65, 71, 87, 88, 91, 92, 109, 121-128, 135-138, 145, 147, 148, 154, 161-164, 173-176, 180-191, 219, 220, 240, 248, 263-265, 270, 273, 280, 283, 294, 297, 304, 318, 320, 325, 326, 328-330, 333, 351, 354, 355, 361, 366, 367, 373
Stalin 220
Stalinizm 26, 216
Starobinski, J. 249
Stendhal 314, 316, 326, 327, 334
Stoacılar 19, 31, 33, 34, 67, 118, 135, 158, 190, 193
suç ortaklığı 252
susma hakkı 260

şaka 282, 289
şefkat *(misericordia)* 131, 138, 153, 192, 219, 254, 270, 336
şeref 56, 68, 188, 263
şıpsevdi 16
şiddet 94, 96, 145, 160, 212, 238, 245-249, 252, 254, 271, 362
şiddet-karşıtlığı 251, 252
şimdi 16, 65
şimdiki 205, 237
şöhret hırsı 189
Şölen 300, 302, 312, 319, 327, 344
şükran 176, 180

taklit 8, 202
tam orta xii, 286, 287
tamah 240, 246
tamahkâr 128
Tanrı 311, 315, 332, 346, 349, 353-365, 375
  sevgidir 325, 344
Tanrı'yı entelektüel yolla sevme 273
tarihsel 25
Tartuffe 259
taşak 243
te quiero 312
tecavüz 248
tembellik 60
temel aşk 235
temiz 232
ten 328
tensel aşk 312, 342
teologal erdem 257
terbiye 6, 9
terörizm 55, 216
teslis 355
teşhircilik 203, 260
Thanatos 316, 369
Thukydides 248, 358
tiksinti 43, 44, 84, 128, 162, 325, 326
tin 16, 17, 25, 176, 346
tiranlık 103
Todorov, Tzvetan 96, 246, 247
toplum 92, 94, 99, 100
toplumsal gereklilik 90
toplumsal sözleşme 87, 88
totalitarizm 215-220
trafik 174
Traité des passions 117
Tricot 186
Tristan 315, 330
Tristan ile Iseult 336
Tristan ile Iseult'un Romanı 316
Truffaut 315

tutarsız 219
tutku 27, 118, 314-317, 328, 331, 334, 336, 337, 340, 358, 361

unutma 15, 16, 20, 21, 165, 337
upanişadlar 370
utanç 136, 190, 191
utangaçlık 239
uygarlık 25
uygulamalı ahlâk 40
uyum 248
uzam 356

Üç Silahşörler 263
ümit 39, 67-70, 178, 179, 319, 331, 336, 373-375
ümitsiz sadakat 21
ümitsiz sevgi 236
ümitsizlik 68-70, 278, 286
üreme 310
üst-ben 25
üst-insan 191
üzülmemek 162
üzüntü 31, 126, 133, 135-139, 148, 162,

vahşi insan 250
vahyin hakikati 221
var olma arzusu 319
var olmak 197
varlığın tersi hiçlik 199
varlık 161, 177, 231, 315
varlıkla dopdoluluk 360
vasat 146
Vauvenargues 140, 144
vefasızlık 15, 16
verimlilik 77
veritatis amor, humanitatis amor 223
veritatis terror 222
Vetö, Miklos 368
vicdan azabı 190
vicdan muhasebesi 215, 261
vicdan rahatsızlığı 190
virtus viii, 58
Vocabulaire 224
Voelke, André-Jean 324
volontarizm 79
Voltaire 54, 218, 219

Weber, Max 32, 190, 233, 237, 239, 240, 243, 248, 251, 252, 254, 270, 355, 356-362, 367-372
Weil, Simone 86
Wermeer 239
Wilde, Oscar 156

Yahudilik 231, 357
yalan 179, 217, 257, 259, 261-269, 272, 304, 312
yalnızlık 95
yaltaklanma 179, 252
yanılsamalar 317
yapmacıklık 202, 203, 260
yaratı 310
yaratma 310
yaratmama 369
yaratmama/esersizlik 367
yardımseverlik 90, 147
yargılamak 162
yas 178, 330
yasa 80-83, 87, 89, 103, 104, 137
yaşam 177, 238, 325, 339, 340
sevinci 316
yaşama kudreti 325
yaşamak 124, 318
yaşamın anlamı 288
yatıştırılamazlık 250
yatıştırmak 249
yavrulamak 310

yazmak 320
yazmayı ümit etmek 320
yeniyetmelik 10, 11
yer değiştirebilir adalet 93
Yeryüzü Nimetleri 341
yetenek 301
yeterlilik 203
yiğitlik 33, 37, 48, 76, 348
Yirmi Yıl Sonra 263
yokluk 238, 315
yoksulluk 147, 236, 308
yönelimsellik 199
Yuhanna 357
yumuşaklık 100, 102, 112, 128, 143, 203, 260, 270, 277, 301
Yunan ix, 33, 35, 193, 249-251, 262
yüce gönüllü 118, 123, 125, 143
yücelik 238
yüceltim 239
yürek kuruluğu 131
yürek temizliği 203
yüreklilik *(animositas)* 71, 123, 132, 203

zalimlik 143
zaman 356
zamandışı 25
zayıflık 219, 252, 360
zekâ 33, 76, 104, 159, 199, 210, 219, 278, 289
zekice davranmak 36
zenginlik 84, 85
zevk 38, 46, 47, 84, 134, 232, 328, 329, 362
zıvana *(cardo)* 60
Zimetbaum, Mala 97
zorlama 350
zorunluluk 294

Büyük Erdemler Risalesi Fransız eğitimci ve düşün adamı André Comte-Sponville'in Fransa'da aylardır çok satan kitaplar listesinde yeralmış bir eseri. Ne var ki, bu çok satmayı özellikle ülkemizde son yıllarda yayına sunulan eski deyimle "sathiliği" her satırından belli olan bazı eserlerin sunulduğu "yayıncılık olayları" ile karıştırmamak gerekir.

André Comte-Sponville erdemi, harekete geçen ya da geçebilen bir güç olarak tanımlarken; erdemin aynı zamanda öğrenilebilir bir şey olduğunu ancak bunun için en başta ne yapmamız ya da ne olmamız gerektiğini anlamaya çalışmak gibi bir çaba içinde bulunmamızın şart olduğunu belirtir. Yazara göre "eğer erdemli eylem bize haz vermiyorsa, bu zaten erdemli olmadığımızdan ötürüdür."

Kitapta, erdemlerin ne olduklarını ya da ne olmaları gerektiğini ve bu erdemlerin yorumlanmasında nasıl bir yöntem izlediğini açıklayan yazar, ele aldığı erdemler üzerinde dururken, ortaya çıkan kitabın asla bir ahlak sistemi önermediğini, kaynağını günlük yaşamdan ve onun kişilere, zamana göre biçimlenen koşullardan kaynaklandığına dikkat çeker.

Gençliğinde herşeyin siyaset olduğuna ve siyasetin herşeyi belirlediğine inanmış bir düşünür olan Comte-Sponville, bugün bu görüşün yetersizliğini görüp, ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkiyi kurarken, Platon ile Lenin'i yanyana koyar. Bu karşılaştırmayı yaparken, her ikisinin de ahlak ile siyaset kavramlarını karşıt yönlerde geliştirdiklerini ve bunu kendilerince yorumlayıp, sonuçlandırırken idealist bir çizgiye düştüklerini de vurgular.

Prof.Dr. Tülin Bumin'in Türkçe çevirisi için bir sunuş yazdığı André Comte-Sponville'in bu eserinin okurlarımız tarafından da ilgiyle karşılanacağını umuyoruz.

FELSEFE

ISBN: 975-6857-80-3





www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI