

KİŞİ VE KUTSAL

SIMONE WEIL

VakıfBank Kültür Yayınları: 0003
Felsefe: 001

KİŞİ VE KUTSAL
SIMONE WEIL

Özgün adı
La personne et le sacré
Fransızcadan çeviren
Murat Erşen

Genel Yayın Yönetmeni
A. Tarık Çelenk

Tasarım ve Yayın Kimliği
Bülent Erkmen

Tasarım Uygulama ve
Yayın Standartları
Barış Akkurt, BEK

Kapak Görseli
Orhun Erdenli

Yayın Danışmanı
Dr. Hasan Aksakal

Kitap Editörü
Selim Karlıtekin

Sayfa Uygulama
Gelengül Erkara

Son Okuma
Arzu Akgün

Tasarım Danışmanlığı
BEK

VakıfBank Kültür Yayınları

Saray Mahallesi
Dr. Adnan Büyükdenez Caddesi
No:7/A1 – Kat 13,
Ümraniye 34768 İstanbul
Telefon: 0 216 724 2614
www.vbky.com.tr – info@vbky.com.tr

Üretim ve Satış Müdürü
Hüseyin Esen

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş.,
2018

ISBN 978-605-7947-07-9

Kitabın Türkçe yayın hakları VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Baskı

Ofset Yapımevi

Şair Sokak No: 4, Çağlayan Mahallesi,
34410 Kağıthane, İstanbul
Telefon: 0 212 295 86 01
Sertifika No: 12326

1. Baskı: Kasım 2018

KİŞİ VE KUTSAL

SIMONE WEIL

Giorgio Agamben'in önsözüyle

TÜRKÇESİ
MURAT ERŞEN



SIMONE WEIL

(1909–1943) École Normale Supérieure'ün ilk kadın mezunlarından. İspanya İç Savaşı'nda gönüllü olarak askere yazıldı. 1938'de yaşadığı mistik bir deneyimin ardından Roma Katolikliğine ihtida ettiyse de vaftizi reddetti. 1942'de işgal altındaki Fransız halkının acıları karşısında ölüm orucuna girdi ve tüberkülozdan öldü. 20. yüzyılın unutturup 21. yüzyılın hatırlamaya mecbur kaldığı sıradışı bir düşünür olarak felsefe dünyasında son zamanların en çok yeniden okunan isimlerinden biri oldu. Türkçede *Yerçekimi ve Tanrı'nın Lütüf* (çev. Mukadder Yakupoğlu, Mor Yayınları, 1999) ve *Allah Aşkına Üzerine Düzensiz Düşünceler* (Ketebe Yayınevi, 2018) adlı kitapları yer almaktadır.

MURAT ERŞEN

Strasbourg 2 Marc Bloch Üniversitesi ve Galatasaray Üniversitesinde felsefe okudu. Fransızca ve İngilizceden elliden fazla kitap çevirmesinin yanı sıra pek çok felsefe ve edebiyat yapıtını da yayına hazırladı. Monokl Yayınevi'nin kuruluşunda yer aldı. Yıldız Teknik, Doğu ve İstanbul üniversitelerinde misafir öğretim görevlisi olarak dersler verdi. Çevirdiği bazı isimler: A. Badiou, J.-L. Nancy, J. Lacan, J. Derrida, Jean-luc Marion, J.-D Nasio, Felix Guattari, Leo Strauss, M. Lazzarato, Pierre Hadot, Spinoza, Descartes, Pascal, Luc Ferry, Oscar Wilde, M. Duras, M. Proust, Lars Svendsen. Yayına hazırladığı bazı isimler: G. Agamben, M. Blanchot, A. Negri, S. Zizek, V. Jankelevitch, Christian Bobin.

İÇİNDEKİLER

Giorgio Agamben:
“Hakkın ve Kişinin Ötesinde”

007

Kişi ve Kutsal

017

İnsana Karşı Yükümlülüklerin
Beyanı Üzerine İnceleme

056

HAKKIN VE KİŞİNİN ÖTESİNDE

GIORGIO AGAMBEN

Simone Weil'in yaşamının son yılında Londra'da yazdığı *Kişi ve Kutsal* üzerine deneme en azından iki sebepten ötürü bizi sorgulamaya devam ediyor. İlk sebep, aradan yarım asırdan fazla bir zaman geçmiş olsa da, kişi kavramının güncelliğinden hiçbir şey kaybetmeyen koşulsuz eleştirisi. Yine bir o kadar güncel olan ikinci sebep ise, demokratik kurumların, hukukun ve özgürlüklerin ötesinde yer alan ve o olmadan tüm bunların bütün anlamlarını ve yararlarını kaybedeceği bir ilkenin ateşli ve tutkulu bir şekilde aranması. Bu iki sebep –ki adeta denemenin başlığının iki terimini tanımlamaktadırlar– bu metinde bir dokümanın örgüleri ve halkaları kadar yakından bağlıdır birbirine ve burada onları ayırmaya kalksak da, okur, Simone Weil'in derin düşüncesinde bunların aslında ayrılmaz olduğunu unutmamalı.

Simone Weil'in, girişte, söz dağarcığını düzeltmek istediğini söylediği "kişiselcilik¹ diye bilinen modern düşünce

1. Yüzyıl sonu felsefe akımlarından olan ve bir dönem Türkiye felsefe mahfillerinde de çokça konuşulmuş olan *personnalisme*'i İsmail Fenni Ertuğrul şöyle tanımlıyor: "Şahsiyye mezhebi ki nev-tenkidiyye mezhebinin müessisi Renouvier'nin, şahsiyeti makûle-i âliyye ve alem hakkındaki tarz-ı tasavvurünün merkezi yapmaktan ibaret

akımı” bugün büyük ölçüde unutulmuştur; buna karşılık kişi kavramı ahlâk ve siyaset alanını kirletmeyi sürdürüyor. Simone Weil bu kavrama itiraz olarak iki stratejiyi işe koşar. Öncelikle kişiyi kutsaldan kökten biçimde ayırmak söz konusudur; alışıldık bakış açısını benzersiz şekilde tersine çevirip, bir insanda kişiliği hariç her şeyin kutsal olduğunu göstermek suretiyle yapar bunu. “İşte sokaktan geçen biri; uzun kolları, mavi gözleri, bihaber olduğum ama belki de basmakalıp düşüncelerin geçtiği bir zihni var. Onda benim için kutsal olan ne kişiliği ne de insani kişilik. Kutsal olan kendisidir. Onun tamamı. Kollar, gözler, düşünceler, her şey.” Bununla birlikte, Simone Weil’in yazdıklarına rengini veren, iki düzlemin –beden ve zihin– sürekli birbirine bulaştığı fikri uyarınca, bir insanın kolları ve gözleri oldukları halleriyle kutsal değildir. Kutsalın kaynağı şudur: “Eğer biri onun gözlerini çıkarsaydı, kendisine zarar verildiği düşüncesiyle ruhu yaralanırdı. Bebeklikten mezara, her insan evladının yüreğinin derinliklerinde, işlenen, maruz kalınan ve tanık olunan onca cürümün deneyimine rağmen, ona kötülük değil de iyilik yapılacağına dair yenilmez bir beklentisi vardır. Her insanda kutsal olan, her şeyden önce işte budur.”

Burada belirleyici olan, kutsalın kendinde iyi olması değil, her insanda bulunan kendisine iyilik yapılması beklentisidir. Ve burada kişi kavramının dolamba-

olan fikir ve mezhebidir. Cenab-ı Allah’ın şahıs olduğunu kabul edenlerin mezhebi ki vücûdiyye (*panthéisme*) mezhebinin mukabilidir.” (*Lügatçe-i Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl vd., Çizgi Kitabevi, 2015 [1927]: 309) –en.

ca kaçmadan yapılan eleştirisi doğrudan doğruya hukuk alanının da bir o kadar radikal eleştirisini içerir. Her insanda, hiç değişmeden ve hiçbir gerekçesi de olmadan varlığını sürdüren kendisine iyilik yapılacağı beklentisi veya “bizzat İsa’nın ‘Neden bana zarar veriyorlar?’ diye rek engel olamadığı çocuksu şikâyet”, gerçekte, hukuki öznel hak mefhumunun tam zıddıdır ve Simone Weil’e göre, İnsan Hakları Beyannamesi geleneğini, “1789’un insanların dünyaya haykırmak istedikleri çağrının merkezine koyma ihtiyatsızlığı yaptığı hak kavramı”nı tartışma konusu yapar. Simone Weil’e göre, Yunanın bilmediği bir Roma icadı olan bu hak/hukuk kavramı sadece “bölmeye, değiş tokuşa ve niceliğe” değil her şeyden önce kuvvete bağlıdır. “Hak ancak talep tonuyla savunulur; ve bu ton benimsendiğinde, onu öne sürmek için arkasında bekleyen güç uzak değildir, yoksa gülünç kaçar.”

Burada Simone Weil’in eleştirisi, Hannah Arendt’in birkaç yıl sonra *Totalitarizmin Kaynakları* başlıklı kitabında manidar biçimde “Ulus Devletin Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu” başlığı taşıyan bölümde büyük bir basiretle geliştireceği eleştiriyi önceler. Göçmen ve mülteci sorunuyla birlikte bugün her zamankinden daha aşikâr olan hak, onu ayakta tutan kuvvet olmaksızın hiçbir anlama sahip değildir: “Olduğu haliyle bir insanın tanınmış varoluşuna dayanan insan hakları anlayışı, ona inandıklarını iddia edenler ilk kez, hâlâ insan olmak dışında, diğer tüm niteliklerini ve spesifik ilişkilerini sahiden kaybetmiş insanlarla karşı-

laştığı an çökmüştür.”² Hak mefhumu kuvvet mefhumunu içermekle kalmaz, aynı ölçüde de sevgi mefhumunu dışlar. “Eğer şu sözleri işitebilecek kulakları olan birine: ‘Bana yaptığınız doğru değil’ derseniz, kaynağında bulunan alaka ve sevgi ruhuna dokunabilir ve bu ruhu uyandırabilirsiniz.” Oysa “...hakkım var”, “...hakkınız yok” desek aynı etkiyi yaratmaz. Bu sözler gizli bir savaş barındırır ve savaş ruhunu uyandırır. Hak kavramını toplumsal çatışmaların merkezine koymak her iki yandan da iyilikseverlik/merhamet (*charité*) dürtüsünü engeller.”

Şu gariptir ki Simone Weil, bir yandan defaatle kişi ile hukuk arasındaki ilişkiyi (“hak kavramı haliyle devamını getirir [...] kişi kavramını”) ve denemenin sonunda, kişinin Hıristiyan teolojisiyle ilişkisini andığı halde, daha özel olarak, kişiyi genetik olarak bu iki alana bağlayıp hem tartışmasız başarısının hem de çıkmazlarının sebeplerini de ortaya koyan ikili soykütüğünü çizmez. Bilindiği üzere Roma hukuku *persona* kavramını, onun trajedi ya da komedi oyuncusunun maskesini belirttiği tiyatrodan alır.³ Hukuk-

2. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1979, s. 299 [bkz. *Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm*, İletişim, 2014 (4. bas.), çev. Bahadır Sina Şener, s. 309].

3. Bu konuda bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 16. böl. “Kişiler, Amiller ve Kişileştirilmiş Nesnelere Üzerine” (YKY, 2007 (6. bas.), s. 117.) “Kişi nedir. Bir sözleri veya eylemleri ya kendisine ait olarak ya da gerçekten veya uydurma yoluyla, bu söz veya eylemlerin kendisine atfedildiği bir başka kişinin veya başka herhangi bir şeyin sözlerini veya eylemlerini temsil ediyor olarak kabul edilendir. Doğal kişi ve yapay kişi. Sözler ve eylemler kişinin kendisine ait ise, o bir doğal kişi olarak adlandırılır. Bir başkasının sözlerini ve eylemlerini temsil ediyorlarsa, o bir yapma veya yapay kişidir. Kişi kelimesi nereden gelir. Kişi (“person”) kelimesi Latince'dir. Grekler, bunun yerine, surat anlamında πρόσωπον [*prosonon*] derler. Aynı şekilde, Latince *persona* kelimesi de, bir insanın sahnede taklit edilen sureti veya dış görünüşü anlamına gelir; ve bazen de, daha özel

çular özneyi bedeninden ayırarak aktörün maskesini hukukun temel kavramı olabilecek bir şeye dönüştürür: “hukuki kişilik”, hukuki olarak geçerli eylemler gerçekleştirme kapasitesi. Bir *persona*’ya sahip olmak ya da olmamak (*personam habere* ya da *non habere*) *homo* ile, yani olduğu haliyle canlı varlıkla örtüşmez: Bu, hukuken eylemeye muktedir olmak ya da olmamak anlamına gelir (tanım itibariyle, köleler *personam non habent*, ama babanın gücüne tabi olan çocuklar ve kadınlar veya bir *curator*’un (vasinin) desteğine muhtaç reşit olmayanlar da tam hukuki kişiliğe sahip değildir. O yüzden hukuka giren insan tarafından takılan hukuki “maske”yi belirten bir sözcüğü, canlı varlık olarak doğrudan ona düşen statünün ifadesi –daha da beteri ahlaki bir kategori– yapan modern iddianın ister istemez çözümsüz çelişkilere varması şaşırtıcı değildir.

Tiyatroya ve hukuka ait bir kavramın Boethius tarafından teslise dayalı teolojiye aktarılması daha önemsiz bir çelişki değildir. Yunan teologların üç ilahi “varlığı” (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) belirtmek için kullandıkları Yunanca *hypostasis* sözcüğüne Latince bir karşılık ararken

olarak, bir maske veya siperlik gibi, onun, yüzü saklayan kısmı anlamına gelir. Bu kelime, sahneden aktarılıp, konuşma ve hareket tasviri yapan herkese uygulanmıştır. Böylece, hem sahnede hem de günlük konuşmada, *kişi* ve *fail* (“actor”) aynı şeydir ve *kişileştirmek* (“to personate”), *rol yapmak* (“to act”) veya kendini veya başka birini temsil etmektir (“to represent”); ve başka birini temsil edenin, onun kişiliğini üstlendiğini veya onun adına hareket ettiği söylenir; *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et iudicis*: ben üç tane kişilik taşıyorum; kendi kişiliğim, rakibiminki ve yargıcınki, derken Cicero kelimeyi bu anlamda kullanıyordu ve başka birini temsil eden, değişik durumlarda, değişik biçimlerde adlandırılır; *temsilci veya mümessil, vekil, naip, yetkili, murahhas, kayyım, fail* vs.” –çn.

teatral ve hukuki kökeni onun için tamamen tanıdık olan bir sözcüğe başvurmaya karar verir: *persona*. “*Persona* adı, diye yazar *Contre Eutyches*’de, komedilerde ve trajedilerde, onları takan insanları temsil eden maskelerden türemiş gibi görünür [...] – bu sebeple kimlikleri görünüşleriyle teşhis edilebilen başka insanlar da Latinler tarafından ‘*personnes*’ diye adlandırılırdı [...]. Bununla birlikte, Yunanlar çok daha yerinde bir biçimde, ussal bir doğanın bireysel tözünü *hypostasis* sözcüğüyle ifade ederken, biz, sözcük bulamadığımızdan, kullanımdaki sözcüğü muhafaza edip Yunanların *hypostasis* dedikleri şeyi *persona* diye adlandırıyoruz.”

Önemsiz bir tercüme tercihiymiş gibi görünen şey, bugün sadece bıkkınlığın etkisiyle uyuklayan, teslis dogması üzerine sonu gelmez münakaşaları ve ateşli teolojik ihtilafları besleyen, özünde çelişkili “bir töz/üç kişi” formülasyonunda billurlaşmıştır. Ama bu tercih aynı zamanda, tiyatro maskesinin, hukuki kişiliğin ve bir de teslis teolojisinin yine bir o kadar çelişkili biçimde birbirine yaklaştığı modern öznenin sorunlu karakterini belirlemiştir.

Simone Weil denemesinin son bölümüne geçerken modern kişi kavramının işte bu teolojik mirasına atıfta bulunur: “Kişi/Zat sözcüğü, doğrusu, çoğunlukla Tanrı için kullanılır. İsa’nın insanlara, gerçekleştirmelerini buyurduğu mükemmellik modeli olarak bizzat Tanrı’yı teklif ettiği fasılda, o sadece bir kişi imgesini kullanmaz, her şeyden önce bir kişidişi emir imgesine müracaat eder. ‘Göklerde olan Babanızın oğulları olun; zira o, güneşi kötülerin ve iyi-

lerin üzerine doğdurur; ve yağmuru salih olanların ve olmayanların üzerine yağdırır' (Matta, 5:45)”.

Burada, denemenin ilk motife sıkı sıkıya bağlı olan ikinci motifi ortaya çıkar. Modern toplumun kurumlarını sınırlandırabilecek ve onlara yn verebilecek ilklerin araştırılması. Metni sona erdiren sözler bu gerekliliği tereddüt-söz ifade eder: “Hakkı, kişileri, demokratik özgürlükleri korumaya yönelik kurumların üzerinde, ağdaş yaşamda ruhları adaletsizlik, yalan ve çirkinlik altında ezen her Şeyi sergileyip ortadan kaldırmaya yönelik başka kurumlar icat etmek gerekir. Bu kurumları icat etmek gerekir, zira bunlar meçhuldür ama elzem olduklarından Őüphe etmek imkânsızdır.”

Burada Simone Weil'in düşüncesinin en ivedi, en yaşamsal ve aynı zamanda, belki de en zayıf motifi söz konusudur. Şu anlamda zayıftır: Avrupa toplumlarında hüküm süren ktlklere ve baskılara dair son derece berrak bir bilince –muhtemelen kendi zamanındaki en berrak bilince– olası çareler konusunda aynı lde berrak bir bilinç te-kabl etmez her zaman. Kuşkusuz, o yıllarda, Avrupa'daki siyasi durum hakkında önyargılardan bu kadar azade başka bir zihin yoktur; öyle bir zihin ki hem (başka yazıların yanında, 1938 tarihli *Marksizmin elişkileri* [*Sur la contradictions du Marxisme*] makalesinde okuduğumuz) Marksizmin ve işçi hareketlerinin çelişkilerini ve yetersizliklerini, hem (*Siyasi Partilerin Genel Feshi zerine Not* [*Note sur la suppression gnrale des partis politiques*] nüshasında olduğu gibi) demokratik kurumların mutlak uyumsuzluğunu, hem Nazizmin

önlenebilir yükselişini (1932’de *La Révolution prolétarienne* dergisinde⁴ yayımlanan Almanya üzerine makalelerin çağdaş siyasal gazetecilikte eş benzeri yoktur) hem de Bolşevikliğin tiranlığa dönüştüğünü (Nisan 1933’te Troçki’den kopuş ve aynı yıl *L’Ecole émancipée*’de yayımlanan makale hiç muğlaklığa yer bırakmadan, artık “güçler arasında bir güce” dönüşmüş olan Sovyetler Birliği’ne dair tüm umudu yitirdiğini gösterir) teşhis etmeye muktedirdir. *Özgürlüğün ve Toplumsal Baskının Nedenleri Üzerine Düşünceler*’in [*Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*] (1934) sonunda yer alan *Çağdaş Toplumsal Yaşama Dair Taslak*’tan [*Esquisse de la vie sociale contemporaine*] başka hiçbir yerde, aşırı neticelerini bugün herkesin gördüğü teknolojik ve bürokratik bu makineleşmeye dair bu denli açık bir eleştiri okuyamayız.

Simone Weil *Kişi ve Kutsal*’da hak ve kişi(lik) mefhumlarının yetersizliğini ve bunların insan hakları teorisindeki uğursuz birleşmesini öne sürerken, bu mefhumların yerine, (*İnsana Karşı Yükümlülüklerin Beyanı Üzerine İnceleme* [*Étude pour une déclaration des obligations envers l’être humain*] ve *Kökleşme* [*Enracinement*] gibi) aynı döneme ait bir dizi metinde, “yükümlülük”, “sorumluluk”, “rıza”, “itaat”, “ceza” gibi simetrik bakımdan zıt olsalar da tamamen homojen kavramlar koymayı denediğinde, aslında kendisinin de aynı hak düzenine yeniden düştüğünü fark etmeme-

4. Bu makalelerden bazıları *Écrits sur l’Allemagne, 1932-1933* içinde yeniden yayımlanmıştır, önsöz Valérie Gérard, Paris, Rivages coll. “Petite Bibliothèque”, 2015. (Fr. ed.n.)

si daha da şaşırtıcıdır. *Kökleşme*'nin başında “Yükümlülük mefhumu, ona tabi ve görelî olan hak mefhumundan önce gelir” diye yazdığı zaman, her yargıcın gayet iyi bildiği şeyi, yani yükümlülüğün sadece hakkın öteki yüzü olduğunu ve bütünüyle aynı sisteme ait olduğunu fark edemez.

Gerçek şu ki Simone Weil düşüncesinin ana kategorisi başka yerde, etik ve siyasetle ilişkilerin hâlâ düşünülme beklediği bir deneyimde bulunur. Bu deneyimin, *Cahiers*'de (*Defterler*) okuduğumuz, bir adı vardır: “Bahtsızlık,⁵ bu hayranlık verici sözcüğün başka dillerde eşdeğeri yoktur (ondan faydalanılamamıştır)”. Bahtsızlık acı ve ıstırapla kaçınılmaz olarak bağlantılı olsa da, bu ikisinden sonsuzca fazlasıdır. 1942 tarihli bir metinde şunları yazar: “İstırap alanında, bahtsızlık ayrı bir şeydir. O basit ıstıraptan bambaşka bir şeydir. Ruhu ele geçirir ve onu ta derinlerine kadar sadece ona ait olan bir damgayla, köleliğin damgasıyla damgalar.” Bizi hayata bağlayan her şey yok olduğunda ve kendimizi enerjiden ve kaynaktan bütünüyle mahrum hissettiğimizde, bu en eksiksiz mahrumiyet deneyimidir. İyi olan her şeyi kaybetmiş ve Tanrı tarafından tamamen terk edilmiş olmanın yarattığı karanlık ve dilsiz deneyimdir.

Bununla birlikte, söz konusu olan sadece mistik bir deneyim değil, özbeöz felsefi bir kategoridir: “İnsan yaşamının büyük muamması ıstırap değil, bahtsızlıktır.” Simone Weil için düşünce bir zorluğa, hatta bir imkânsızlığa dair

5. “Bahtsızlık” diye çevirdiğimiz “malheur” deneyimi İngilizcede “affliction” diye karşılanmış. –çn.

direşken ve indirgenemez bir tefekkürle tanımlanıyorsa eğer, bahtsızlık işte bu imkânsızlıktır. Bu anlamda, denilebilir ki Simone Weil'in felsefesi, Epikuros'un kine simetrik olarak zıt bir zihinsel işlem den yola çıkar: Eğer Epikuros insanı tüm acıların sona erdiği andan itibaren düşünüyorsa, Simone Weil insanı, tam tersine, tüm hazların ve iyiliklerin ortadan kaybolduğu andan itibaren düşünür. Epikuros için nasıl ki acının sona ermesi deneyimi, var olmaktan duyulan küçük neşeye ve dostluğa açılan eşikle kesişiyorsa, aynı şekilde Simone Weil için de, bahtsızlığın kayıtsız şartsız kabulü öyle bir eşige damgasını vurur ki bu eşik aşıldığında enerjinin ve yaşamın bozulmamış bir biçiminin deneyimi mümkün hale gelir. Simone Weil'e göre, bir siyaset ve bir etik ancak bu eşikten hareketle düşünülebilir – ama açıktır ki Weil aradığı şeyler için adlar bulmayı başaramamıştır.

**Kişi VE
KUTSAL**

“Beni ilgilendirmiyorsunuz.” Bir insanın gaddarlık yapmadan ve adaleti yaralamadan başka bir insana yöneltebileceği bir söz değil bu.

“Kişiliğiniz beni ilgilendirmiyor.” Bu söz, yakın dostlar arasında sevgi dolu bir sohbette, o dostluktaki en hassas noktayı incitmeksizin kullanılabilir.

Aynı şekilde, biri kendini küçük düşürmeden şunu söyleyebilir: “Benim kişiliğim önemli değil” ama “Ben önemli değilim” diyemez.

Kişisellik diye bilinen modern düşünce akımının söz dağarcığının hatalı olduğunun bir kanıtı bu. Ve söz dağarcığında ciddi bir hatanın bulunduğu bu alanda, ciddi bir düşünce hatasının olmaması da çok zor.

Her insanda kutsal bir şey vardır. Ama bu onun kişiliği değildir. İnsani kişilik de değildir. Kutsal olan çok basitçe kendisidir, o insandır.

İşte sokaktan geçen biri; uzun kolları, mavi gözleri, bihaber olduğum ama belki de basmakalıp düşüncelerin geçtiği bir zihni var.

Onda benim için kutsal olan ne kişiliği ne de insani kişilik. Kutsal olan kendisidir. Onun tamamı. Kollar, gözler, düşünceler, her şey. Bunların hiçbirine sonsuz endişelere kapılmadan zarar veremem.

Eğer onda benim için kutsal olan insani kişilik olsaydı, kolayca gözlerini oyabilirdim. Kör olsa da insani kişiliğinden hiçbir şey kaybetmez. Ondaki insani kişiliğe dokunmuş olmazdım kesinlikle. Sadece gözlerini tahrip etmiş olurum.

İnsani kişiliğe saygıyı tanımlamak imkânsızdır. Sadece sözlerle tanımlamak imkânsız değildir. Bu, gayet açık pek çok mefhum için de söylenebilir. Ama bu mefhumu kavramak da mümkün değildir; düşüncenin sessiz bir faaliyetiyle tanımlanamaz, sınırlandırılmaz.

Tanımlanabilir ve kavranabilir olmayan bir mefhum için genel ahlakı ölçü almak her türden tiranlığa kapı aralamaktır.

Dünyaya 1789'da tanıtılan hak (*droit*) kavramı, özündeki yetersizlikten dolayı, ona atfedilen işlevi yerine getirmekten acizdi.

İnsani kişilik haklarından bahsederken yetersiz iki kavramı bir araya getirmek bizi pek uzağa götürmez.

Eğer bir insanın gözlerini çıkarmaya ehliyetim varsa ve bunu yapmak hoşuma da gidiyorsa o insanın gözlerini çıkarmama mâni olan tam olarak nedir?

Benim için bütünüyle [onun tamamı] kutsal olsa da, her bakımdan ve her açıdan kutsal değildir. Kollarının uzun, gözlerinin mavi, düşüncelerinin belki de sıradan olması itibarıyla kutsal değildir benim için. Ya da sözgelimi dük ise, dük olduğu için değildir kutsallığı. Çöpçüye, çöpçülüğünden dolayı da değildir. Kendimi tutmama sebep bunların hiçbiri değildir.

Elime koluma hâkim olmamın sebebi, eğer biri onun gözlerini çıkarsaydı, kendisine zarar verildiği/kötülük yapıldığı düşüncesiyle ruhunun yaralanacağını bilmektir.

Bebeklikten mezara kadar, her insan evladının yüreğinin derinliklerinde, işlenen, maruz kalınan ve tanık olu-

nan onca cürümün deneyimine rağmen, ona kötülük değil de iyilik yapılacağına dair yenilmez bir beklenti vardır. Her insanda kutsal olan, her şeyden önce işte budur.

İyi, kutsal olanın tek kaynağıdır. İyiden ve iyiye dair olandan başka kutsal yoktur.

Hak taleplerinde bahis konusu olan ise kalpteki hep iyilik bekleyen bu derin, çocuksu taraf değildir. Kardeşinin pastadan biraz daha büyük bir dilim alıp almadığını kıskançlıkla takip eden küçük çocuk, ruhun çok daha yüzeysel bir parçasından gelen bir dürtüye boyun eğer. Adalet kelimesi, ruhun bu iki kısmıyla ilişkili çok farklı iki anlama sahiptir. Mühim olan yalnız ilkidir.

İnsan kalbinin derinliklerinden ne zaman, bizzat İsa'nın "Neden bana zarar veriyorlar?" diyerek engel olamadığı çocuksu şikâyet yükselse, kuşkusuz bir adaletsizlik vardır. Zira, çoğu kez olduğu gibi, bu sadece bir hatadan, bir yanlış anlamadan kaynaklansa, adaletsizlik o zaman açıklamanın yetersizliğinden ibaret olur.

Bu çılgına sebep olan darbeleri vuran kişiler mizaca ve duruma göre farklılık gösteren güdülere teslim olurlar. Kimisi bazen bu çılgınlıkta duyusal bir haz bulur. Çoğuyse atılan bu çılgınlığı duymaz. Zira bu yalnızca kalbin mahreminde çınlayan sessiz bir çılgınlıktır.

Zihnin bu iki hali, göründüğünden daha yakındır birbirine. İkincisi sadece ilkinin zayıf bir biçimidir. Bu sağırılık kendinden memnun bir şekilde sürdürülür çünkü o da hoş gelir ve duyusal bir haz [şehvet] içerir. İş isteklerimize geldiğinde, bunun için maddenin zorunluluğundan ve

etrafımızdaki başka insanların varlığından başka sınır yoktur. Bu sınırların hayali biçimde her genişletilmesi şehavidir ve böylece bize engellerin gerçekliğini unutturan her şeyde duyusal haz vardır. İşte bu yüzden, savaş ve iç savaş gibi, insanların varoluşlarını gerçekliklerinden koparan, yoksun bırakan, onları adeta kuklalara dönüştüren altüst oluşlar bu denli sarhoş edicidir. Yine bu yüzden kölelik efendilerin böylesine hoşuna gider.

Köleler gibi çok fazla darbeye maruz kalmış olanlarda, kalbin uğradıkları kötülükten/zarardan dolayı şaşkınlık çığılığı attıran bu parçası ölmüş gibidir. Ama asla tamamen ölmez. Yalnız artık çığılık atamaz. Suskun ve kesintisiz bir inleme halinin pençesine düşmüştür.

Ama hâlâ çığılık atmaya derman bulanlarda bile, bu çığılık ne içerden ne de dışardan tutarlı bir dilde kendini ifade etmeyi başarabilir. Çoğu kez, bunu tercüme etmeye çalışan sözcükler tamamen yanlış çıkar.

Çoğunlukla kendilerine kötülük yapıldığını hissetme fırsatına sahip olanlar konuşmayı en az bilenler olduğu için bu daha da kaçınılmazdır. Örneğin hiçbir şey, ince nükteler sıralayarak zarif bir dil konuşan bir yargıç karşısında kekeleyen bir zavallıyı görmek kadar korkunç değildir.

Zekâ dışında, kamusal alanda ifade özgürlüğünü gerçekten ilgilendiren tek insani yeti, kötülüğe karşı çığılık atan kalbin bu kısmıdır. Ama meramını anlatmayı beceremediğinden, özgürlük onun için pek bir şey ifade etmez. Öncelikle, genel eğitim sisteminin mümkün olabildiğince ona ifade imkânları sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerekir.

Sonra, kanaatlerin kamusal olarak ifade edilebilmesi için, özgürlükten ziyade, bu zayıf ve beceriksiz çığlığın kendini duyurabileceği dikkatli bir sessizlik atmosferi tarafından tanımlanan bir rejim gerekir. Son olarak, idari görevlere mümkün mertebe, bu çığlığı duymaya ve anlamaya elverişli ve arzulu insanların getirildiği bir kurumsal sistem gerekir.

Açıktır ki hükmetme iktidarını ele geçirmek ve muhafaza etmekle meşgul bir parti bu çığlıkta gürültüden başka bir şey duymaz. Bu gürültü onun propagandasına katkı mı yapıyor yoksa onunla çatışıyor mu, buna bakar, tepkisini buna göre verir. Ama hiçbir durumda, onun anlamını kavrayabilecek müşfik ve uzgörülü bir dikkate yetenekli değildir.

Etkinin bulaşması sebebiyle partileri taklit eden örgütler içinde aynı şey daha düşük derecede geçerlidir; yani, kamusal yaşama parti sistemi hâkim olduğunda, örneğin sendikalar ve hatta Kilise de dahil tüm örgütler için bu doğrudur.

Haliyle, partiler ve benzeri örgütler akli endişelere de aynı ölçüde duyarsızdır.

İfade özgürlüğü aslında bu türden örgütler için propaganda özgürlüğüne dönüştüğünde, insan ruhunun kendini ifade etmeye layık olan kısımları bunu yapmakta özgür değildir. Bir miktar ifade özgürlükleri varsa da bu özgürlük olsa olsa totaliter bir sistemde olduğundan hallicedir.

Fakat parti sisteminin iktidarın dağılımını düzenlediği demokraside, yani biz Fransızların şimdiye kadar demokrasi diye adlandırdığımız şeyde durum budur. Zira bundan başkasını bilmiyoruz. O halde başka bir şey icat etmek gerekir.