

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İDUSTINSEL



SLAVOJ ŽIŽEK-BORIS GUNJEVIĆ



Acı Çeken Tanrı

Kıyameti Tersyüz Etmek

Türkçesi: Arda Çiltöre

ACI ÇEKEN TANRI*

Kıyameti Tersyüz Etmek

SLAVOJ ŽIŽEK, 1949'da, Slovenya'nın Ljubljana kentinde doğdu. Ljubljana Üniversitesi'nde Felsefe doktorası yaptı. Lacan üzerine çalışmalarını derinleştirmek için Paris'e giderek Jacques-Alain Miller ve François Regnault'dan psikanaliz dersleri aldı. Ayrıca Jacques Derrida, Jacques Lacan, Sigmund Freud ve Louis Althusser gibi önemli düşünürlerin kitaplarını Slovenceye çevirdi.

Erken dönem çalışmalarında, Marksist ve Hegelyen felsefeyi Lacan üzerinden yorumladı. İdeolojinin gerçeği şekillendirmede nasıl bir rol oynadığını irdelediği ve dünyaca ünlü bir filozof ve kültür eleştirmeni olarak tanınmasını sağlayan ilk yapıtı *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, 1989 yılında yayımlandı. Bundan sonra da psikanaliz ve Hollywood sineması, popüler kültür, politik felsefe ve din üzerine eleştirilerini içeren çok sayıda kitap yayımladı. Halen Columbia Üniversitesi ve New York Üniversitesi'nde misafir profesör olarak ders vermekte, Ljubljana Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nde de görev yapmaktadır.

BORIS GUNJEVIĆ, tanrıbilimci, rahip, felsefe ve liturji tarihi profesörüdür. 1972'de Hırvatistan'ın Zagreb kentinde doğdu. Doktora derecesini "John Milbank'in Postmodern Eleştirel Augustinusçuluğu" başlıklı teziyle Zagreb'deki Katolik İlahiyat Fakültesi'nden aldı.

1997 yılından itibaren çeşitli okullarda ve ilahiyat fakültelelerinde dersler verdi ve çok sayıda panel ve sempozyuma katıldı. Halen Biblijski Enstitüsü'nün Etik bölümünde konuşmacı olarak çalışmaktadır. *Crucified Subject: Without the Grail* adlı kitabın yazarıdır.

***SEL YAYINCILIK**

Piyerloti Cad. 11/3 Çemberlitaş - İstanbul

Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:

Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat

Cağaloğlu - İstanbul

E-mail: siparis@selyayincilik.com

Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 628**

DÜŞÜNSEL: 24

ISBN 978-975-570-647-4

ACI ÇEKEN TANRI

Kıyameti Tersyüz Etmek

Slavoj Žižek - Boris Gunjević

Türkçesi: Arda Çiltepe

Özgün Adı:

God in Pain: Inversions of Apocalypse

© Slavoj Žižek - Boris Gunjević, 2012

© Seven Stories Press ve AnatoliaLit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
Sel Yayıncılık, 2012

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı

Dizi Editörü: Bilge Sancı - M. Onur Doğan

Editör: Gökçe Gündoğdu

Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülay Tunç

Kapak görseli: William Blake, Book of Job, Evil Dreams, 11. Gravür

Birinci Baskı: Ekim 2013

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Slavoj Žižek - Boris Gunjević

Acı Çeken Tanrı

KIYAMETİ TERSYÜZ ETMEK

Türkçesi: Arda Çiltepe

İÇİNDEKİLER

Giriş

Devrimin Gizbilimi *Boris Gunjević* 7

Giriş

Etik Olanın Teolojik-Siyasi Olarak

Askıya Alınması İçin *Slavoj Žižek* 25

1 Kutsala Karşı Hristiyanlık *Žižek* 37

2 Babilli Erdemler: Azınlık Raporu *Gunjević* 62

3 İslam Arşivlerine Bir Bakış *Žižek* 87

4 Her Kitap Kale Gibidir: İnsan Söz Oldu *Gunjević* 107

5 Sadece İzdırap Çeken Bir Tanrı Bizi Kurtarabilir *Žižek* ... 130

6 Radikal Ortodoksluk'un Nefes Kesen Menkıbesi:

Ruhani Alıştırmalar *Gunjević* 162

• *Dilin Mantiğı*

• *Nefes Kesen Menkıbesi*

• *Ruhani Alıştırmalar*

7 Öteki'nin Hayvani Bakışı *Žižek* 185

8 Dua Edin ve Uyanık Kalın:

Mesiyanik Altüst Etme *Gunjević*..... 202

Devrimin Gizbilimi ve 2., 4., 6. ve 8. Bölümler için

Kaynakça 227

GİRİŞ

Devrimin Gizbilimi*

Gunjević

Erdemli insanın yolu bencillerin insafsızlıkları ve kötü insanların zulmüyle sarmalanmıştır. Merhamet ve iyi niyet adına karanlıklar vadisinde zayıf olana rehberlik edene ne mutlu! O kutsanmıştır çünkü kardeşlerinin gerçek hamisi ve kayıp çocuklarının kurtarıcısıdır. Ve Benim kardeşlerimi zehirlemeye ve yok etmeye kalkışanlardan büyük bir öfkeyle ağır bir öç alacağım. Ve senden öç alınca bileceksin ki, Benim adım RAB'dir.

“Hezekiel 25.17”¹**

Bu kitabın ilk hâli “İsa'nın Canavarlığı” üzerine Slavoj Žižek ile John Milbank arasındaki bir tartışmadan doğan yayımlanmamış malzemelerden oluşuyordu. 2008'de *Bog na mukama* (Acı Çeken Tanrı) Hırvatçada yayımlandıktan sonra dostlar, kitabı Amerika Birleşik Devletleri'nde de yayımlamamızı önerdiler. Žižek bu maksatla birkaç yeni makale daha sundu ve bu değişiklikler kitabın

1 Quentin Tarantino'nun filmi Pulp Fiction'da (1994) Jules (Samuel L. Jackson) tarafından yanlış alıntılandığı şekliyle.

* Orjinal metin Hırvatça olup Ellen Elias-Bursac tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Türkçe çeviride bu metin esas alınmıştır. -e.n.

** Kutsal Kitap'tan yapılan alıntılarda -bazı yerlerde yazarların kullandığı ifadeye uygun olması için değişiklikler yaparak- Eski Ahit'i Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin, Yeni Ahit'i Yeni Yaşam Yayınları'nın çevirdiği, 2009 basımı Yeni Çeviri kullanılabacaktır. -ç.n.

özünü değilse de, konseptini bir nebze başkalaştırdı. Kitap polemik olarak tasarlanmaktan ziyade bir tefekkür olarak, ilk bakışta hiçbir ortaklığı olmayan bir filozofla bir teolog, bir psikanalistle bir papaz arasındaki sohbet olarak düşünülmüştü.

Bulunduğum ve dolayısıyla yazdığım yer, bir hudut üzerindedir. Doğu ile Batı, Balkanlar ile Akdeniz, Avrupa ile Doğu Avrupa arasındaki bu yer, daha önce başka bir yazımda bahsettiğim gibi² teoloji hakkında özel bir bakış açısı sunuyor. *Geçiş* diye bilinen –ve şiddet için bir fırsat olmaktan, koruyucu milli çıkarlar ve geleneksel değerler kisvesi altında muazzam bir yağmadan başka bir şey olmayan– ideolojik inşanın içinden ve Katoliklerin, Rum Ortodoksların, Müslümanların ve Yahudilerin yüzyıllarca bastırılmış anlaşmazlıkla yaşadıkları bir yerden, söylemin kenarına şiddetle itilen, tarihten alınarak tarihin her coğrafyayı alaya aldığı ve iğnelediği çeperlerine fırlatılan o bireyler ve akımlarla beraberce çekinmeden konuşmak isterim. İster Asi Bogomiller, Patareniler, Bosnalı Hristiyanlar, Apostolikler, John Wycliffe müritleri, radikal Anabaptist hiziple-ri; isterse de Glagolitik rahipler, Husitler, Kalvinistler ve benim de içinde bulunduğum Lutheranlar olsun, dünyanın bu parçası hiçbir zaman heterojen akımların ve bireylerin eksikliğini çekmedi. Bu bölgenin teolojileri ya kanla yazılmıştır ya da zerre kadar teoloji bile değildir.

Üzerinde durduğum sınır, “arada” konuşlanmış bu alan, görece kısa bir dönem boyunca kendilerini dünyanın bu psiko-coğrafik bölgesine ait hissetmiş iki önemli sahte peygamberi konuk etmiş ve onlara barınak olmuştur (ve bunu iftiharla da söylemiyorum). Bunlardan ilki, Adriyatik Kıyısı’ndaki Split ve Ulcinj şehirlerinde yaşamış, Apostolikler olarak bilinen radikal Fransiskanların bir Mesihi ve öncüsü olan Fra Dolcino’ydu. Daha tanınmış olan diğeryise İslam’a dönen ve efsanevi Ulcinj korsanları arasındaki ani ölümüne kadar Mu-sevi imanını el altından icra eden bir Yahudi olan Sabetay Sevi’dir.

Tam da bu sınır bölgesi, “aradaki” bu alan iki hikâye arasında kurmaya niyetlendiğim koordinat sisteminin bir tezahürüdür.

2 Boris Gunjević & Predrag Matvejević, *Tko je tu, oдавde je – Povijest milosti* [Burada Olan Buradan Över – Sevginin Bir Tarihi].

Hikâyelerin ilki, Vladimir Ilyich Lenin'in 1921'de Ulaşım İşçilerinin Genel Kongresi'nde verdiği söylevidir, ikincisiyse Boccacio'nun Dante hakkındaki bir rüyaya getirdiği yorumudur. Bu kitap, ilgisiz görünen bu iki hikâyenin çizdiği koordinat sistemi içindeki bir aralıkta hasıl olmuştur.

I

Lenin bilindik coşturucu söylevlerinin birinden önce toplanan ulaşım işçilerine önemli bir açıklama yapmıştır. Binden fazla kongre katılımcısının toplanmış olduğu salonda yürürken üzerinde "İşçi ve köylülerin saltanatı sonsuza dek sürecek" yazan bir pankart görür. Lenin, Ekim Devrimi'nin üzerinden üç buçuk yıl geçse bile genel anlamda sosyalizmin esasları hakkında hâlâ kafası karışık olan işçiler tarafından yazıldığı için pankartın "kuytu bir köşeye" asılmasına şaşmamak gerektiğini belirtir. Nihai ve belirleyici savaştan sonra bütün sınıflar ortadan kaldırılacağından ötürü işçilerle köylüler arasında hiçbir ayrım olmayacağını izah eder. Sınıflar olmaya devam ettiği sürece devrim de var olacaktır. Lenin, pankart bir kenara atılmış olsa da sloganın yaygın olarak kullanılmasının bariz bir idrak eksikliğine delalet ettiğini düşünmüştür. Devrimin en son belirleyici savaşlarından birini neye veya kime karşı verdiklerini idrak eden işçi sayısı çok azdır. Lenin, kongreye tam da bu mesele hakkında konuşmaya gelmiştir.

Peki bu giriş kabilinden ara sözde önemli olan nedir? Öncelikle Lenin pankarttaki daha çok tehlike arz eden mesajı fark etmemiştir. O mesajı teolojik altüst etmenin bir biçimi olarak yorumlayabiliriz. İşçi ve köylü krallığının bir sonu olmaması, saltanatın ebedi olması, maddenin ölümsüz doğasını benimseyen materyalizmin ontolojisinden ötürü ortaya çıkmaz. Hayır, şimdiye kadar yazılmış en önemli Hıristiyan belgelerinden biri olan İznik-İstanbul İman Öğretileri sayesinde tanımlanan belirgin bir teolojik formülasyondur bu. İznik-İstanbul İman Öğretileri, işçilerin devrim öncesi Rusya'dan devraldıkları ve haşır neşir olmuş gibi göründükleri Hıristiyan iman ve ibadetlerinin bir düsturudur. Pankarttaki mesaj, işçilerin devrimi hakikaten de yanlış anladığını ortaya koyar. Bu anlamda Lenin

haklıydı. Ne var ki işçilerin anlayışında neyin yanlış olduğunu tam olarak anlayamamıştı.

Lenin ulaşım işçilerinin sahici bir proleterya olarak devrimin menfaatine hizmet etmek için ne düşünceleri ve yapmaları gerektiğinin anlatılmasına ihtiyaç duyduklarından gayet emindi. Devrim felsefesini onu anlamayan bir proleteryanın hizmetine sunmak lazımdı. Bu düşünüş Lenin'in de söylevinde atıp tutacağı, Rus devriminin en trajik ânı olan Kronstadt Ayaklanması'yla örneklenebilir. Ayaklanmanın bastırılması, ne pahasına olursa olsun bertaraf edilmesi gerekenlere, Lenin'in kendisinden farklı düşünenlere karşı partinin uyguladığı sıkı bir engellemeden başka bir şey değildi. Bu noktada Georg Lukács devrimci söylem teorisyenlerinin entelektüel iktidarlarını ve manevi emeklerini kullanarak hangi noktaya varacak olurlarsa olsun, proleterin –tabii ki gerçekten hangi sınıfa üye olduğunu ve bu üyelikten doğan neticeleri hatırlayacağını varsayarak– proleterya sınıfının bir üyesi olması olgusu sebebiyle o noktaya çoktan varmış olacağını söylediğinde kesinlikle haklıdır. Başka bir deyişle, her ne kadar tam tersi bir izlenim oluştursalar da Lukács devrimin ontik düzeyinde kalan entelektüellerden ziyade, dikkatimizi proleteryanın ontolojik üstünlüğüne çeker. Devrimci güçlerin harekete geçmesi görevini –Lukács'm tabiriyle “manevi cemaat”te yaşamının ve samimi dostluğun yardımıyla– entrika, sınıf atlama hevesi ve bürokrasi yüzünden zarar görmeyecek bir şekilde başından sonuna tüm üretim süreçlerine doğrudan katılan bu işçiler yerine getirebilir. Oportünistleri ve hainleri teşhis ederek püskürtür, kararsız kalanları cesaretlendirirler.³ Söylevinde ulaşım işçilerine ne düşünüyor ve yapıyor olmaları gerektiğini anlatan Lenin ise bunun tam tersini yapar.

Lev Troçki, bunu proleteryanın gündelik hayatıyla ilgili ve tamamen farklı bir bağlamda çok önceden fark etmiştir. Gündelik hayatın durumları üzerine bir çalışmasında⁴ işçilerin votka, kilise ve sinema arasında sıkışmış olduğunu savunur. Üçünü de proleteryaya zarar veren uyuşturucular olarak görse de sinemayı diğer ikisinden

3 Georg Lukács, *Political Writings, 1919-1929: the Question of Parliamentaryism and Other Essays*, çev. Michael McColgan, Londra: NLB, 1972, s. 69.

4 Orijinali 12 Temmuz 1923'te *Pravda*'da yayımlanmıştır. İngilizcesi'ne şuradan erişilebilir: http://www.marxists.org/archive/trotsky/women/life/23_07_12.htm

ayrı tutar. Troçki meyhaneye gidip kendinden geçene kadar içmekle veya aynı sahnelerin alışkanlık ve monoton ritüelden ötürü biteviye bir biçimde sahneye konulduğu kiliseyle karşılaştırdığında, rolü bunlardan tamamen farklı olan sinemayı tercih eder. Beyaz perdeyle karşılaşma, binlerce yıllık bir sahne tecrübesiyle baştan çıkaran kiliseye kıyasla daha sınıksız kavrayan bir teatrallik sağlar. Sinema kendisini kilisenin cübbesinden daha değerli elbiselerle örter ve hiyerarşisi türlü türüdür: Eğlendirir, öğretir ve güçlü bir intiba bırakır. Troçki, sinemanın dine ilişkin her arzuyu ortadan kaldırdığını, meyhane ve kiliseye karşı koymak için en iyi yol olduğunu söyler. Sinemanın işçi sınıfını kontrol etmek için bir araç olarak sağlama alınması gerektiğini savunur. Diğer bir deyişle Troçki baştan çıkarıcı gösterinin devrimci söylem ve pratiğin olmazsa olmazı olduğunu düşünür.

Kısacası Lenin'in kongre salonundaki pankart eleştirisine karşı yürütülen argüman budur. Ulaşım işçilerine ne beklediğini açıklamak zorunda olduğundan ötürü işçiler devrimci söylemden fiilen çıkarılır ve bir kez çıkarıldılar mı yerlerine başkaları konulmalıdır, zira işçiler olmadan devrim veya tarih olamaz. Lenin, hiçbir erdem aşılamadığından dolayı her halükârda başarısızlığa uğrayan ve kendini fesheden bir pedagojiye sarılmıştır. Ekim Devrimi hâlen sürdüğü sırada Ulaşım İşçileri Kongresi'ndeki söylevinin temel hatası işte budur.

Devrim başarıya ulaşmadı çünkü ne erdem aşıladı ne de erdemden haberdardı. Söylenebilecek en harcıâlem şey, devrimin kendisinin bir çeşit erdem olduğudur. Gelgelelim böyle bir ifade düpedüz mistiktir ve bu yüzden bize devrimci terörü bir erdem olarak ilân etmekten başka bir şans bırakmaz; lâkin bu da bariz bir şekilde gülünçtür. Bu noktada Saint-Just'ün ne devrimci terör ne erdem isteyen kişinin kaçınılmaz olarak –bu iki seçenek arasında seçim yapmamanın her daim akıbeti olan– yozlaşmaya sürükleneceği şeklindeki kâhince öngörüsüne katılmamak elde değildir.

Devrimin tek erdemi, bizzat kendisidir. Bizatihi tesadüfen meydana gelen esrik durumlarla, cezasız kalan saf şiddet orjileriyle şahikasına ulaşır. Bu da proleteryanın devrimci ideali terk ederek kendini guruldayan bir mide, parti ve bürokrasi içindeki dalavereler,

partide bir yer edinebilmek için ülkenin ihtiyaçlarını cevapsız bırakarak birbirleriyle yarışan vasat devrimci liderler gibi birçok sebepten ötürü kendini yetkisiz kılmasıyla sonuçlanır. Troçki, tüm bunları votka ve kiliseye bağlar.

Erdemsiz bir proleterya kendini ayrıcalıklarından sıyrıp yetkisiz bırakıyor gibi görünebilir. Oysa devrim proleteryasız devam edemez. Devrimci söylem bir feda gerektirir; şayet bunu Lenin'in devrimci bağlamında bir erdem olarak kabul ediyorsak bu daima üçüncü kişiler uğruna diğerlerinin feda edilmesi şeklinde yapılır. Öyleyse "profesyonel devrimcilerin" yılmış hedonistik nihilistleri andırması pek de şaşırtıcı değildir. Erdemsiz, aşkın bir boyut üstlenen ve kendini adanmış katılımcı çileciliğe, ruhani alıştırmaların yerleşik boyutuna malik olmayan ya da Michel Foucault'nun tabiriyle "benlik teknolojileri"nden mahrum her devrim, başarısızlığa mahkumdur. Erdemsiz devrim muhakkak şiddet dolu çılgınlıktaki bir cinnetle bürokratikleşmiş bir devletçi otizm arasında kalır.

Öyle görünüyor ki, Troçki insanın yalnız ekmekle değil, aynı zamanda Tanrı'nın ağzından çıkan sözle de yaşadığını yazan Matta İncili'ndeki İsa'nın ayartılma hikâyesine açıkça gönderme yaparak, insanın yalnızca siyaset ile yaşamadığını söylemekte haklıdır. Dolayısıyla elimizde sadece birkaç seçenek vardır: Meyhane, kilise, sinema... Aksi takdirde "İşçi ve köylülerin saltanatı sonsuza dek sürecektir." Besbelli ki, Lenin kongredeki pankartın içerimlerini kavrayamamış ve böylelikle onda gizlenen teolojik mesajı gözden kaçırmıştır; yoksa eleştirisini sınıf meselesiyle sınırlamazdı. Öyle görünüyor ki, Lenin'in pankart eleştirisi işçilerin algılarını ve habitus'larını meydana getiren temel dinsel referansları hakkındaki bilgisizliğini ortaya çıkarmıştı. Bilhassa modern göçebeler olarak sermaye, işgücünü ve piyasayı birbirine en sıkı şekilde bağlayarak malları yayan ve devlete imal eden ulaşım işçilerine dair cehaletini gözler önüne seriyordu. İşte bu hikâye, kitaba bir altmetin olarak hizmet edeceklerin ilkidir.

II

İkinci hikâye, Giovanni Boccaccio'nundur ve Dante Alighieri ile ilgilidir. Diğerine göre çok daha romantik ve elbette ki daha önemlidir. Dante'yi örnek olarak alan Boccaccio, şiir ile teolojinin nasıl birbirinin tıpatıp aynı olduklarını ve üstelik teolojinin ilahi şirden başka bir şey olmadığını göstermeyi amaçlar. *Decameron*'u "yapıbozarken" İsa'nın İncil'de bir arslan, kuzu veya taş olarak betimlenmesinin aynı sebepten dolayı düpedüz şiirsel bir kurgu olduğu görüşündedir. Buna ek olarak, İsa'nın İncil'de kelime kelime bakıldığında hiçbir açık anlamı olmayan açıklamaları olduğunu, bunların alegorik olarak kavrandığında daha iyi anlaşılabileceğini savunur. Buradan hareketle şiirin teoloji, teolojinin de şiir olduğu sonucuna varır. Dante'nin hayatını ve onun *Komedya*'sını anlatan Boccaccio, mühim fikrini yalnızca Aristo'ya güvenerek değil, *İlahi Komedya*'dan yazıldığı siyasi ve toplumsal bağlama ilişkin örnekleri kullanarak da ispat etmeyi arzular.

İlahi Komedya sürgünde yazılmıştı, yani Dante'nin göçebe hayatının bir ürünüydü. Bu bakımdan *Komedya*'nın yazar için özel bir ehemmiyete sahip alışılmadık yol arkadaşları eşliğinde Cennet, Cehennem ve Araf'tan geçen bir yolculuğu anlatması pek de garip değildir. Dante, üyesi olduğu Beyazlar partisindeki bir bölünmeden ve papaya ait Siyahlar olarak anılan vassalların bir saldırısından sonra 1302'de Floransa'dan sürgün edilir ve hemen ardından gıyabında kazıkta yakılma kararı çıkarılır. Bu hüküm Dante'yi memleketine asla geri dönemeyecek olan şiirsel ve siyasi bir göçebeye dönüştürür. Avrupa'da bir süre gezindikten sonra Ravenna'ya ulaşır ve son nefesini orada verir. Boccaccio, Dante'nin tüm insanların tüm eserlerini ve tarihteki kıymetlerini günlük dilde, nazımla tarif etmeyi amaçladığını ifade eder. Özellikle her köşebaşında kaderiyle karşılaşan, acı bir yaradan muzdarip Dante gibi biri için zaman ve emek isteyen, dikkate şayan şekilde iddialı ve karmaşık bir projedir bu.

Komedya, Dante'nin hayatının işi haline gelmiştir. Siyasi hasımları evine zorla girdiklerinde (o telaşla her şeyi arkasında bırakarak kaçmıştı), seyyar bir sandıkta el yazmalarından bölümler bulurlar. Bu yazmalar korunarak o dönemin ünlü Floransalı şairlerinden biri olan

Dino Frescobaldi'ye teslim edilir. Frescobaldi karşısında bir başyapıtın durduğunu anlayarak bu yazmaları eş dost vasıtasıyla Dante'nin evine sığındığı arkadaşı Marquis Morello Malaspina'ya yollar. Marquis, Dante'yi yazmayı azimle sürdürmek için cesaretlendirir ve Dante gerçekten de öyle yapar. Boccaccio, ölümünün Dante'yi başyapıtını tamamlamasından nasıl alıkoyduğunu, son on üç kantonun kaybolmasıyla açıklar. Dante'nin arkadaşları, Tanrı'nın sıradışı yapıtını tamamlayabilecek ömrü ona vermediğinden ötürü perişan olurlar. Son kantoları yeniden bulma umutları suya düşmüştür.

Babaları gibi şair olan Jacopo ve Piero, *Komedya*'yı bitirmeyi kabul ederler. Jacopo, Dante'nin ölümünden sekiz ay sonra bir gece tuhaf bir rüya görür. Oğlan babasına büyük eserini bitirip bitirmediğini, bitirdiyse son kantoların nerede saklı olduğunu sorar. Dante, rüyada evet diye cevap verir, eserini tamamlamıştır ve yazmaları yatak odasının duvarına yerleştirmiştir. Jacopo aynı gece uzun yıllar Dante'nin öğrencisi olmuş Piero Giardino'ya akıl danışmaya gider. Gecenin bir yarısında Giardino'yu yatağından çıkaran Jacopo sabredemez. Hemen odaların duvarlarını aramak için Dante'nin evine giderler. Duvara asılı halının arkasında küçük bir kapı vardır. Kapıyı açarak bir kalıba saklanmış ve neredeyse yok olmak üzere olan yazmaları bulurlar. Son on üç kantoyu Dante'nin eserini yazdıkça verdiği arkadaşı Cangrande della Scala'ya teslim ederler. Üç bölümün tek başlarına farklı kişilere ithaf edildiği düşünülmesine rağmen Boccaccio'ya göre Dante *Komedya*'nın tamamını Cangrande'ye ithaf etmiştir. Buna ek olarak Dante Cangrande'ye *Komedya*'yı yorumlamaya yarayacak yorumbilgisel anahtarını da vermiştir. Bu anahtar, ilk olarak Dante'nin çağdaşı Lyreli Nicholas tarafından bahsedilen ama Dacialı Augustinus'a atfedilen yorumlamayla ilgili basit bir tefsir formülüdür. Henri de Lubac'a göre yaklaşık olarak 1260'ta yayımlanan⁵ *Rotulus pugillaris*'ta bulunabilecek olan formül, kökleri Orijen'in *Peri Archon* adlı metnine uzanan, Patristikler'den devralınmış, açık şekilde İncil'in ortaçağa özgü bir yorumuydu. Şöyle yazar:

5 Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., çev. Mark Sebanc, 1998, c. 1, s. 1.

Littera gesta docet,
Quid credas allegoria,
Moralis quad agas,
Quo tendas anagogia.⁶

Dante, Cangrande'ye bir mektubunda eserlerinin çokanlamlı olduğunu, *Komedyä*'nın düz, alegorik, ahlaki ve anagogik anlama sahip olduğunu söyleyerek Mezmur 114'ün ilk ayetinin bir yorumunu örnek verir. Alegori genişletilmiş metafordur ve gelişigüzel olmamak için teolojik gelenek tarafından belirlenen bazı şartları karşılamak zorundadır. Düz ve alegorik anlam *Komedyä*'da gerilimli bir ilişki içindedir. Kaynaşmazlar fakat ayrışmazlar da. *İlahi Komedyä*'nın Dante'sini hem havari hem de peygamber yapan işte budur.

Dante'nin Cehennem, Araf ve Cennet'ten geçen yolculuklarına eşlik eden yol arkadaşları (Vergilius, Beatrice, and Aziz Bernard) kiliseye bağlı (*ecclesial*) göçebeler olarak addedilebilirler: Vergilius aklı, Beatrice ilahi merhameti ve Aziz Bernard aşkı temsil eder. Dante, Cehennem ve Araf'ı geçerken her birini pedagojik tabirlerle betimledikten sonra Cennet'te Aziz Petrus'la iman, Aziz Yakup'la umut, Aziz Yuhanna ile sevgi konusunda sohbet eder. Bu sohbetlerden anlaşılabilceği gibi Dante, insanın iman, umut ve sevgi gibi teolojik erdemlerin yardımı olmaksızın Cehennem ve Araf'tan geçemeyeceğini düşünmektedir. Geçebilmek için kiliseye bağlı bir göçebe olunmalı ve erdemle yaşanmalıdır. Bu yüzden diyebiliriz ki, *Komedyä* insanoğlunun doğasını, arınmasını ve teolojik erdemler aracılığıyla yenilenmesini tasvir eden, ortaçağa özgü bir ruhani alegoridir.

Dante çokça döneminin siyasi gerçekliğiyle muzipçe eğlenir ve onu dikkatle inceleyerek çoğu zaman etkileyici sonuçlara ulaşır. Bunu *Komedyä*'sının katılımcılarını konumlandığı siyasi ve ruhani coğrafyadan çıkarabiliriz. Sözgelimi Cehennem'de kâfirleri

6 A.g.y., s. 271, Not 1: Serbest bir çeviri şöyledir: Tanrı'nın tarihteki güçlü sözcükleri (*gesta*) Hristiyan imanının temelidir. Bu iman kendi idrakının ifadesini bir düsturda (*allegoria*) ara r. Doğru inanç ahlaki ifadesini eylemde bulur ("...ne yapmamız gerektiğinde" - *moralia*). Dördüncü satırın manası, yani ilahi kurtarıcı eylemin muradı ve gayesi, "aşk aracılığıyla eyleyen iman"ın ve bu tür eylemin bizi ileriye ve yukarıya doğru (*anagogia*) yönlendirdiğidir.

bulmayı bekleriz fakat Dante tam tersini yapar. Dinsel makamların ve kutsal eşyaların satışı gerçekleştirmiş bir üçkâğıtçı olan Papa III. Nicholas Cehennem’de, Brabantlı Latin Averroist Siger’leyse Cennet’te karşılaşırız. Siger, mahut “ikili hakikat” (aklın ve imanın hakikati) teorisinin destekçisiydi. İslam’dan güçlü bir şekilde etkilenen bu teori zamanında bir sapkınlık olarak damgalanmıştı. Oysa Siger, *Komedyâ*’da bir papaz olarak Haçlı Seferleri’ni ve Fransız Katarları’nın katlini takdis eden Aziz Bernard’ın yanında Cennet’tedir. Dante’nin durumunda sapkınlık, nüfuzlu olmaktan ziyade ilham vericiydi. Ehemmiyeti, toplumsal ilişkilerin peygambervari bir tasavvuruyla bağlantılı siyasi bir farklılaşma takdim etmesinde yatar. Şüphesiz *İlahi Komedyâ*’yla ilgili en önemli olgu, Dante’nin onu öğretici ve özgürleştirici olarak tasarlamasıdır. Nihai amacı insanı Teslis’in kutlu tasavvuruyla Tanrı’ya ve onunla bütünleşmeye doğru yüceltmek ve etik eyleme yöneltmek olan her metafizik spekülasyon gibi, Dante’nin başyapıtı da kullanışlı ve derin düşüncelere gark eden bir eser olmalıydı. *İlahi Komedyâ*’da Dante’nin Tanrı tasavvurundan nasıl bahsettiği düşünmeye değerdir. Dante’nin Cennet’inde Tanrı’nın var olmaması, biz ultramodern okurların gözünden kaçabilir. Bu yokluk onun şiirsel teolojisinin tanrılaştırılmasıdır (apotheosis). Cennet’te Tanrı yoktur çünkü Cennet Tanrı’dadır; Dante için Teslis tasavvuru bu yüzden önemlidir. Ebediyetteki her insanın yerini takdim edip değerlendirerek etik aşkınlık için bir model ortaya koyma niyetindedir. Bu hikâye, kitaba bir altmetin olarak hizmet edeceklerin ikincisidir.

III

Bu noktada elinizdeki bu ortak çalışmayı takdim ederken niye bize ve zamanımıza daha yakın bir hikâye seçmediğimi açıklamam yerinde olacaktır. Elbette ki daha “sahici” ama daha az “mitolojik” olacak iki hikâye seçebilirdim. Ne var ki bu hikâyelerin sonradan yapılmış tüm yorumlamaları ne derece akademik ve profesyonel olurlarsa olsun başlangıç “mitini” temel alırlar. Eğer gerçekten idrak etmek istiyorsak bu hikâyelerin bugün bizle ne tür bir bağı olduğunu görmek için köklere dönmeliyiz. Diğer bir deyişle, Lenin’in ulaşım

işçilerine söylevi ile Boccaccio'nun bir rüya hakkındaki yorumu arasında, kendi teolojik tasavvurumu yerleştirmek istediğim, zaman ve mekâna uzanan bir koordinat sistemi var. Bu tasavvurun haritası Slavoj Žižek ile John Milbank arasındaki *İsa'nın Canavarlığı*'nda yayımlanan⁷ polemikten sonra belirmeye başladı. Fikrimce, mantıklı bir neticeye ulaşırsa da polemik henüz tamamen ermedi. Tartışmayı aynı ölçüde akla yatkın ve uyumlu olan iki biçimde okuyabiliriz:

İlk okuma Martin Luther'in çarmıh teolojisi ile görkem teolojisi arasındaki ayrımı sayesinde yapılabilir. Bu durumda Žižek (bizat Luther'den, Jakob Böhme, G.W.F. Hegel, Karl Marx, Jacques Lacan'dan sonra) materyalist bir çarmıh teologu, Milbank ise (Augustinus, teürjik Yeni-Platonculuk, Cusali Nicolas, Félix Ravaisson, Sergius Bulgakov, G. K. Chesterton, Henri de Lubac, Olivier-Thomas Venard'dan sonra) Thomistik* bir görkem teologu olacaktır. Böyle bir iddia Žižek ve Milbank'ın taban tabana zıt şekilde yorumlasalar da oldukça önemli ve nüfuzlu olarak gördükleri Meister Eckhart'ın (proto-)“modern” eserinin önemli olduğuna ilişkin ısrarlarından doğar. Milbank, Eckhart'ın esasında Duns Scotus ve Ockhamlı William'ın peşinden giderek seçilmiş olan yolun aksine “alternatif modernizm”e giden yolun zeminini oluşturduğunu iddia edecek kadar ileri gider.

Tartışmanın yorumladığı ikinci nokta da Dante'nin trajedi ile komedi arasındaki ayrımından doğar: Trajedi, fevkalade bir umut gibi usulca, belli belirsiz ve adeta “rastgele” başlar; fakat şiddetle ve trajik bir biçimde son bulur. Buna karşılık komedi, acı gerçeklikle başlar ve başladığından daha mutlu, daha şen biter. Önerilen bu yorum devrimci ve teolojik söylemin, devrimle teolojinin yan yanılığını ihtiva eder. Bir devrim “usulca, belli belirsiz” başlayıp şiddet dolu trajediyle neticelenirken teoloji komedi gibi tecessüdün acı edimiyle başlar ve Yeni Kûdus'te mutlu bir şekilde son bulur. Gelgelelim bu okuma görüldüğü kadar basit değildir; onda gerçekten de eleştirilmeye değer pek çok şey vardır.

7 Bkz. Slavoj Žižek and John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge MA: MIT Press, 2009).

* Aziz Aquinas'ın eserleri ve fikriyatının mirasından doğan bir felsefe okulu –ç.n.

Teolojinin bu trajik yanı, mutlu Yeni-Kudüs sonundan bile önce Deccal ve onun melekler birliğinin evrensel öcünün geldiği Yeni Ahit'in her yerini saran şiddetin sayısız yorumlanma girişimlerine dayanır. Devrimdeyse durum tam tersidir: Devrimci coşkunlukla ve evrensel değişimin neşeli bir tasavvuruyla patlak verir. Devrim ilk başta ve ortasında bu coşkuyla sürdürülür fakat sonlarına doğru her halükârda trajik biter.

Bu önsözün geri kalanında “arada” olanın “yakından gözlem ve tasvir poetikasını” kullanarak kendi teolojik yolumu tariflemek niyetindeyim. “Arada” (çarmıh ile görkem teolojisi,* trajedi ile komedi, devrim ile teoloji arasında) olanı derinine inerek bir gerilim ilişkisinin paradoksu içine yerleştirmek istiyorum; çünkü gerilim ilksel bir teolojik kategori olarak düşünülelmelidir ve “gerilim” kelimesini, kendi teolojik sorgulamalarımda da elzem olduğunu düşündüğüm bir yoğunluk barındırdığından kullanıyorum. Lenin ile Dante’yi yan yana koyarak hem devrimci hem de teolojik söylemle dalga geçme niyetinde olduğum sanılabilir. Elbette ki çok yanlış-tır bu. Aslında Žižek’in Lenin’in devrimci metinleri (ve Stalin’in zulmü) üzerine yorumları ve Graham Ward’un John Milbank’in *Theology and Social Theory* (Teoloji ve Toplumsal Teori) ve *İlahi Komedy* arasında yaptığı karşılaştırma bu paradoksal yan yanılığı mümkün kılar.⁸ Žižek-Milbank tartışmasının bitmediğini göstermek istiyorum, çünkü her polemik gibi o da kendi temel argümanlarını

* Burada Martin Luther’in tanımladığı çarmıh teolojisi (*theology of the cross*) ile görkem teolojisi (*theology of glory*) kast ediliyor. Luther, bu iki tabiri ilk olarak 1518 Heidelberg Tartışması’nda sunduğu 21. tezinde kullanır: “Görkem teologu kötüyü iyi, iyiye kötü der. Çarmıh teologu ise şeyleri gerçekte oldukları gibi adlandırır.” Luther’in de desteklediği çarmıh teolojisi, çarmıhın Tanrı’nın ne olduğunu ve insanlığı nasıl kurtardığını bilmede tek kaynak olduğunu vaaz eder. Buna göre insan hiçbir zaman doğru olamaz, insanlığa ilişkin herhangi bir doğruluk dışarıdan gelmelidir. Buna karşılık görkem teolojisi, iyiyi akıl aracılığıyla bilebilebileceğimizi, insanın kendinde yatan iyiliği gerçekleştirebileceğini vaaz eder. —ç.n.

8 Graham Ward *Teoloji ve Toplumsal Teori*’den bahsederken onu epik ve kahramansal bir eser olarak görerek kitabın *İlahi Komedy*’nın postmodern bir versiyonu olduğunu ima eder. Bkz. Graham Ward, “John Milbank’s Divina Commedia”, *New Blackfriars* 73 (1992): s. 311–18.

ve sonuçlarını indirgemekle sonuçlanmıştır. Kitaba son verilmelidir fakat tartışma kapatılamaz. Yazarların kitapta yer almayan yazışmalarının bazı parçalarıyla daha da belirgin hale gelir bu. Bu parçalar, bir tartışmanın nasıl da yoldan çıkabileceğinin ispatı gibidir. Benim ilgimi çeken, tam da bu ilk bakışta yararsız görünebilecek olan yayımlanmamış pasajlar ve atılmış parçalar aslında. İlk tezlere cevaben yapılmış bir miktar yazışmadan sonra Milbank şöyle der:⁹

Yanıtın yanıtına cevaben:

“Fakat ben cezalandırıcı bir Tanrı üzerine bahse girmiyorum. Ben Aziz Pavlus veya Orijen veya Kapadokyalı Gregor’un herkesin günahını sonunda bağışlayacak Tanrısı için bahse giriyorum. İnsan bu inanç olmadan varlığın bir gün iyiliğe tekabül ettiğinin gösterileceği umudunu besleyemez. Hakikaten de böyle bir şeyden ötürü elde yalnız “ahlak” kalır, yani çaresizce ölümü bir süreliğine uzakta tutma çabaları. Yalnızca kıt ve hasarlı kaynakların nasıl bölüştürüleceğine dair sonu olmayan bir münakaşa kalır elimizde. Buna karşın, insanın umut etmesini ve böylelikle her şeyin her şeyle ahenk içindeki sonsuz ifası için uğraşmaya yalnızca Hristiyanlık imkân verir.

Žižek kitabın sonunda bir kez daha tartışmalarının bir monolog silsilesine dönüştüğüne işaret eder:

Bitirme zamanı.

Milbank, yanıta yanıtının başında, bir önceki cevabımda onun argümanlarıyla ilgilenmeksizin salt kendi esas meselelerimi tekrarladığımı iddia ettiğinde, benim buna cevabım, bunun tam da kendisinin ikinci cevabında yaptığı şey olduğuydu; bu da sohbetimizin gidebileceği bir yer kalmadığının apaçık bir göstergesidir.

9 Kitaba dahil edilmeyen bu alıntılar sonradan ayrı makalelerde yayımlandılar. Bkz. John Milbank, Slavoj Žižek, and Creston Davies, *Paul’s New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Grand Rapids: Brazos, 2010); John Milbank, “Without Heaven There is Only Hell on Earth: 15 Verdicts on Žižek’s Response”, *Political Theology* 11:1 (2010); Slavoj Žižek, “The Atheist Wager”, *Political Theology* 11:1 (2010).

Dolayısıyla fikirlerimizi tekrara gerilediğimizden ötürü bana en münasip görünen yol, sohbetimizi sonlandırmaktır¹⁰

Yararsız görünmelerine rağmen oldukça önem verdiğim bu parçalar, daima savuşturulması gereken ve herkesçe bilinen gerçekler olarak görülebilir; fakat bilinen gerçekler yeniden düzenlenmeli ve inşa edildikleri malzemeler yeniden bir araya getirilmelidir. Bu bana Venedik hakkında, Duka Sarayı'na, San Marco Kilisesi'ne, Casanova'ya, Titian'a, Tintoretto'ya ve Goethe, Ruskin, Wagner, Rile gibi yolu isteyerek veya tesadüfen oralara düşmüş gezginlere değinen, her yıl en az elli kitap yayımlanırken kendisinden şehir hakkında kitap yazması istenen birinin nasıl hissedebileceğini aklıma getiriyor. Predrag Matvejević Venedik'e dair yazması istendiğinde tam da bu sebeple teklifi reddetmişti. Joseph Brodsky'in teşviğiyle Venedik şehrinin kültürden sorumlu büyükleri, Matvejević'in şehirde birkaç hafta geçirmesini, ne ilgisini çekerse onun hakkında yazmasını istemişlerdi. Matvejević bu daveti kabul etmesiyle teolojinin tüm beşeri bilgi ve uygulama ekonomisi bağlamındaki rolüyle yakından ilgili, gayet mühim bulduğum bir şey yapmış oldu.

IV

Predrag Matvejević, incelikli bir zihinsel arkeolojiyle Venedik'i Venedik yapan şeyin yerleşmiş fikir katmanları altında unutulagelmış olguları görünür kılmaya çalışır. Yoluna köpekler ve martılar için yapılmış bir mezar da çıkar, ünlü botaniklerin bile tanıyamayacağı tuhaf bitkiler de. Gizli, bakımsız bahçeleri; pas, küf ve taş tortularını betimler. Sulara gömülmüş köhne, terk edilmiş manastırları, tımarhaneleri, arka sokaklardaki saklı kalmış taş köprüleri, eski zamanlarda opera sanatçılarının ses tellerini tedavi etmek için kullanılan sıradışı bitkilerin filizlendiği çatlak duvarları tasvir eder. Matvejević kumarbazlar, borsacılar, komplocular, karnından konuşan kimseler, servet avcıları, dolandırıcılar, şarlatanlar ve Venedik kürek gemilerinde kayıplara karışmış köle kabileleri üzerine de yazar. Hatta

¹⁰ Bu iki yazışma John Milbank'ten yazara gönderilen 16 Eylül 2008 tarihli bir elektronik postada geçer.

tüm Venedik tarihsel arkaplanı üzerine dokuduğu Venedik ekmeği olmaksızın ne Venedik'in, ne denizci filolarının, ne siyasetinin ne de mimarisinin olacağını bile söyler.¹¹

Keşiflerinden birini özellikle mühim buluyorum: Uzun seneler ihmal edilmiş bir çömlekçi atölyesi. Bir zamanların güzel vazoları ve tabakları olan kırık çömlek parçaları buraya atılmıştır. Bu istenmeyen parçalara *cocci* denirdi ve yaratıcı Venedikliler evlerini ve konaklarının temellerini bu parçalarla yaparlardı. Cocci'yi küçük gemilerle önce atölyeye, bir süre sonra da içlerinden kusurlu olanları inşaat malzemesi olarak şantiyeye taşırlardı. Duvarcılar harç ve kumu karıştırıp bunları mahalleleri birbirine bağlayan köprülere, şehri koruyan kalelerin temellerine kararlardı. Şimdilerde bu kaleler harabeye dönmüş olsa da *cocciler* hâlen rutubet, küf ve zamana geçit vermez.

Günümüzde Venedikli kadın ve erkeklerin, azizlerin, meleklerin, Meryem Ana ve İsa'nın izlerini taşıyan bu çömlek parçalarına nadir olarak rastlanır. Bulunmaları oldukça zordur ve çok kıymetlidirler. Beş yüzyıl önce çerçöp olan parçalar artık müzeler ve özel koleksiyonlarda süslü sergi çantaları içinde sergilenmektedir. Nadir olmaları onları seri üretim seramiklerden daha istenir kılar. Zamanın dalgalarıyla yıkanarak kıyıya vurduklarında çamurdan, topraktan ve sahildeki kumdan kurtarılan bu parçalar, bu kırıklar, bu kırıntılar benim teolojik söylem tasavvurumu yansıtır. Bu zamana kadar ıskarta ve çerçöp olarak düşündüklerimiz, toplumsal ilişkileri ve dünyayı büsbütün yepyeni bir yoldan inşa etmemize hizmet edebilir.

Kaç tane zarif *coccinin* gömülü halde keşfedilmeyi beklediğini bilemeyiz. Teolojinin görevlerinden biri gibi görünüyor bu. Yüzlerce, hatta binlerce yıllık bu kırıkları meydana çıkarmak ve onlarla varoluşumuzun ve bizi şekillendiren yerlerin temelini atmak, teolojinin bir başka görevidir. Gerçekten de bu parçalar gerçekliğin yeni

11 Bkz. Predrag Matvejević, *The Other Venice: Secrets of the City*, çev. Russell Scott Valentino, Reaktion Books, 2007 [Türkçesi: *Akdeniz'in Kitabı*, çev. Tolga Esmer, İstanbul: YKY, 1999 -ç.n.]; *Mediterranean, A Cultural Landscape*, çev. Michael Henry Heim, University of California Press, 1999 [Türkçesi: *Öteki Venedik*, çev. Birsal Uzma, İstanbul: YKY, 2007- ç.n.]; *Between Exile and Asylum: An Eastern Epistolary*, çev. Russell Scott Valentino, Central European University Press, 2004.

bir imgesini yaratarak ve ilişkilere bakışımızı değiştirerek bize kendi kırılğanlığını hatırlatır. Antonio Negri'nin yakın zamanlarda çıkan kitabına *Porcelain Workshop** adını vermesi hiç de rastlantı değildir. Tıpkı çömlekçilik ve *cocci* ile uğraşmak gibi porselenle çalışmak da tefekkür ve ruhani alıştırımlara benzer bir şekilde nazik, kararlı, ihtiyatlı eller gerektirir. Teoloji, çerçöpün kırılğan parçalarından ve ıskartalarından Kutsal Kitap'ı kullanarak, Irenaeus'un Gnostisizme karşı söylevindeki deyişiyle, kral için görkemli bir mozaik ortaya çıkarmak için uğraşır. Bu kırıklar kıymetsiz görülerek bir kenara atılırlar da paha biçilmezdirler.

Gelgelelim buradaki mesele her alegoride olduğu gibi kural tanımayan keyfekeder bir muhalefetten ibaret değildir. Irenaeus, Gnostikleri özellikle ölçüsüz bir keyfiyetle "iman ilkesi" güdümünde olmadaki başarısızlıklarını yermiştir. Gnostikler krala yaraşır paha biçilmez taşlardan yapma görkemli bir mozaik sunmak yerine, köpek veya tilki resmeden, oldukça çirkin mozaikler yapmıştır. Gnostikler, Kutsal Kitap'ın bölümlerini sanki kocakarı hikâyeleriymiş gibi isteklerine göre yemiden düzenleyerek kelimeleri, ifadeleri ve meselleri tezgahladıkları kehanetlere uydurmuşlardır. Irenaeus, popülist bir Gnostisizme ve seçkinin elitizmine düşmememiz için peygamberlerin kehanette bulunmadıkları, İsa'nın öğütlediği ve Havarilerin söylemedikleri üzerine kurulmuş Gnostik düşünce sistemine karşı bizi uyarır. Kusursuz bilgi elitist değildir. Tam aksine, tam da popülizmin cazibesine direnirken her zaman herkese erişilebilir olması sebebiyle kusursuzdur.

Böylece radikal biçimde eşitlerin bir toplaşması olan, Kilise diye tabir ettiğimiz kıyametvari topluluğun katıldığı ibadetler için metafor olarak hizmet edecek atıl parçaları toplayarak bir serüvene atılıyoruz. İsa, örnek hayatı ve meselleri aracılığıyla bizimle iletişim kurar. Pavlus'un Anadolu'da kurduğu cemaatlerde uygulamaya koyduğu ve böylece Roma İmparatorluğu'nun siyasi gerçekliğinin kökten bir şekilde sorgulanmasına yol açmış olan, logos'un (latreia

* Türkçesi: *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*, çev. Elyesa Koytak, MonoKL, 2013 –e.n.

mantığı, Romalılar 12:1–2) şekillendirdiği litürjik* hayat tarzı işte budur. Şayet teoloji, kilise pratiği üzerine Tanrı'nın sözünün ışığında uzun uzun bir düşünmeyse bu ibadet hürriyet, eşitlik ve kardeşliği yaymaya tastamam hazır olarak iman, umut ve sevgi gibi teolojik erdemler tarafından şekillendirilmelidir.

Kaldı ki teolojiyi dünyayı değiştirmeye uygun tecessüdsel kaynak ve araçlara sahip tek söylem olarak değerlendiriyorum. İyi bir Sloven şairi ve Hristiyan Sosyalist olan, ulusal özgürlük mücadelesinde yer almış Edvard Kocbek ile 1943'ün ortalarında kendi kendini eğitmiş bir Komünist devrimci olan Josip Vidmar, Hristiyanlık ve Komünizm üzerine tartışıyordu.¹² Vidmar Hristiyanlığın “yeterli gelecek tecessüdsel kaynaklar” sunamadığından bir program, gereklilik ve eğilim olarak kabul ettiği insanı ve dünyayı dönüştürme görevinde başarısızlığa uğradığını düşünüyordu. Vidmar'a göre o vakitlerde Komünizme ihtiyaç vardı çünkü yalnız Komünizm insanın manevi niteliklerini besleyebileceği şartları yaratabilirdi. Bu tartışma, Slovenya'da devam eden askeri operasyonların tam ortasında yapıldığından ötürü gülünç görünse de Vidmar'ın Hristiyanlığın gerekli “tecessüdsel kaynakları” sağlayamadığına ilişkin sözü önemlidir. İşte, ortaya koyduğum teolojik tasavvurun anahtarı budur. Yalnız teoloji doğru tecessüdsel kaynakları, birey algısını ve toplumu dönüştürmek için gereken manevi nitelikleri inşa etmede kullanılacak araçları sağlayabilir. Bunu izleyen bölümler, Hristiyanlığın öyle ya da böyle bize sunduğu cisimleşmiş araçlardan ve kiliseyle ilgili ibadetlerden söz edecek.

* Litürji, Hristiyanlıkta dini geleneklere göre icra edilen dini ritüel sırasında gerçekleşen olayları kapsar. –ç.n.

12 Bkz. Edvard Kocbek, *Svedočanstvo: dnevnički zapisi od 3. maja do 2. decembra 1943*, çev. Marija Mitrović (Belgrade: Narodna knjiga, 1988), s. 122.

Etik Olanın Teolojik-Siyasi Olarak Askıya Alınması İçin Žižek

Şayet bir zamanlar inançlarımızdan içten içe şüphe duyduğumuz, hat-
ta onlarla müstehcen şekilde dalga bile geçtiğimiz halde inanıyor gibi
davrandıysak da, şimdilerde inançlar ve sert yasaklamalar hâlen başı-
mıza musallat olduğu halde şüpheci, hedonist, gevşek tavrımızı açık-
ça sergilemekten çekinmiyoruz. Jacques Lacan’a göre “Tanrı öldü”
deneyiminin paradoksal sonucu da işte tam burada yatar:

Baba, ancak öldüğü için -ve eklemem gerekir ki- ancak kendisi-
nin öldüğünü bilmediği için arzuyu etkili olarak yasaklayabilir.
Freud’un kendisine göre Tanrı’nın öldüğü, yani Tanrı’nın öldüğü-
nü bildiğine inanan modern insana sunduğu mit işte buydu.
Freud niye bu paradoksun üzerine gider? Baba’nın ölümünde ar-
zunun çok daha tehditkâr olacağı ve bu yüzden yasağın daha lü-
zumlu ve sert olacağım açıklamak için. Tanrı öldükten sonra artık
hiçbir şey mübah değildir.¹

Bu pasajı tam anlamıyla anlamak için Lacan’ın diğer (en az) iki te-
ziyle birlikte okumak zorundayız. Bu dağınık ifadeler, ancak on-
dan sonra birleştiğinde tutarlı bir önerme oluşturacak bir yapbozun

1 Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion, precede de Discours aux catholiques* (Paris: Seuil, 2005), s. 35-36.

parçaları gibi ele alınmalıdır. Lacan'ın temel tezi yalnızca tezlerin birbirine bağılılıkları ve öldüğünü bilmeyen babanın Freudyen rüyasına üstü kapalı göndermeler sayesinde bütünlüklü bir şekilde yerli yerine oturtulabilir:

(1) "Ateizmin doğru formülü *Tanrı öldü* değildir. Freud, babanın işlevinin kökenini onun öldürülmesine dayandırırken bile onu korur. Ateizmin doğru formülü *Tanrı bilinçsizdir*'dir."²

(2) "Bildığınız gibi, (...) Ivan, [baba Karamazov'u] kültürlü bir insan tefekkürüyle kat ettiği gözüpek yollara sokar ve özel olarak der ki, *Tanrı yoksa...— Tanrı yoksa*, der baba, *her şey mübahtır*. Apaçık naif bir düşünce bu. Biz analistler biliriz ki Tanrı yoksa, artık hiçbir şey mübah değildir. Sinir hastaları bunu bize her gün kanıtıyor."³

Modern ateist, Tanrı'nın öldüğünü bildiğini düşünür; bilmediği şey ise, bilinçdışı olarak Tanrı'ya inanmaya devam ettiği gerçeğidir. Modernitenin simgesi artık inancı hakkında içten içe samimi şüpheler taşıyan ve onu ihlâl etmeye dönük fanteziler kuran bilindik mümin değildir. Günümüzde kendini mutluluk arayışına adanmış ve hoşgörülü bir hedonist olarak sunan, ancak bilinçdışı yasakların alanı haline gelen bir özne vardır. Bastırılansa yasak arzular veya hazlar değil, yasakların ta kendisidir. "Tanrı yoksa, her şey mübahtır" sözü kendinizi ateist olarak hissettikçe keyfinizi baltalayan yasakların bilinçdışımıza daha fazla hükmedeceği anlamına gelir. (Bu teze karşıtını ilave etmek unutulmamalıdır: "Tanrı varsa, her şey mübahtır." Dinsel fundamentalistin düştüğü açmazın en özlü tanımı değil midir bu? Ona göre Tanrı bütünüyle vardır; kendisini de onun bir aleti olarak görür, ki böylece her istediğini yapabilir; ilahi iradeyi ifade ettiğinden ötürü eylemleri önceden bağışlanır...)

Dostoyevski'nin hatası işte bu zemine oturtulabilir. Dostoyevski "Tanrı yoksa her şey mübahtır" fikrinin en radikal versiyonunu, bugün bile yorumcuları allak bullak etmeye devam eden en tuhaf

2 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (Londra: Penguin Books, 1979), s. 59.

3 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis* (New York: Norton 1988), s. 128.

kısa hikâyesi “Bobok”ta verir. Bu acayip “marazi fantezi” düpedüz yazarın zihinsel hastalığının ürünü müdür acaba? Sinik bir saygısızlık mıdır? Başarısız bir Vahiy hakikatini parodileştirme denemesi midir?⁴ “Bobok”ta Ivan Ivanovich adındaki alkolik bir yazar gaip ten sesler duymaktan muzdariptir:

Tuhaf bazı şeyler işitmeye, görmeye başlıyorum. Ses değil sanki kulağıma gelen, yanıbaşında biri “Bobok, bobok, bobok!” diye mırıldanıyor sanki.

Neyin nesidir bu bobok? Kurtarmalıyım kendimi ondan, başka şeyler düşünmeliyim. Ondakı kurtulmak için dışarı çıktım, bir cenaze törenine rastladım.*

Bir gün uzak bir akrabanın cenazesine katılır. Mezarlıktayken beklenmedik bir şekilde ölümler arasındaki sinik, ciddiyetsiz bir sohbe te kulak misafiri olur:

Birden nasıl oldu bilmiyorum, değişik sesler duymaya başladım. Önce ilgilenmedim bununla, önemsemedim. Ama konuşma devam ediyordu. Boğuk boğuk sesler duyuyordum. Konuşanların ağızları yastıkla kapatılmıştı sanki. Buna karşın açık seçik anlıyordum ne dediklerini. Çok yakınımda konuşuyorlardı. Toparladım kendimi, doğrulup oturdum; dikkatle dinlemeye koyuldum.

Bu konuşmalardan insan bilincinin fiziksel bedeninin ölümünden sonra bir süre daha, yani merhum karakterlerin lıkırdamayını andıran ve berbat bir yansıma sözcük olan “bobok” ile ilişkilendirdikleri topyekün çürümeye kadar sürdüğünü keşfeder. Biri şöyle bir yorum yapar:

Önemli olan, iki üç ay süren bir yaşam, ve sonunda bobok... Bu iki ayı elimizden geldiğince iyi geçirmeyi, bunun için de ahlak anlayışlarımızı değiştirmeyi öneriyorum size. Baylar! Hiçbir şeyden utanmamayı öneriyorum.

4 Fyodor Dostoyevski’nin “Bobok” adlı hikâyesine İngilizce olarak şu adresten erişilebilir: <http://classicalit.about.com/library/bl-etexts/fdost/bl-fdost-bobok.htm>

* Hikâyeden yapılan alıntılarının tümü Ergin Altay çevirisinden alınmıştır. bkz. Dostoyevski, *Öyküler*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim, 2011. –ç.n.

Ölümler, dünyevi koşullardan bütünüyle âzâde olduklarını anlayıp yaşamaları boyunca başlarından geçen hikâyeleri anlatarak eğlenmeye karar verirler:

(...) ama benim şimdilik istediğim yalan söylenmemesidir. Yalnızca bunu istiyorum, çünkü en önemli olan budur. Yeryüzünde yalan söylemeden yaşamamanın olanağı yoktur, çünkü yaşamla yalan eş anlamlı iki sözcüktür; ama burada, biz eğlence olsun diye yalan söylemeyeceğiz. Öyle ya, mezarın bir anlamı olmalı! Yaşam öykülerinizi hiçbir şeyden utanmadan, yüksek sesle anlatacağız. Önce ben kendiminkini anlatacağım. Size bir şey söyleyeyim mi, bedensel hazlara düşkün bir insanım ben. İçimdeki tutkular orada, yukarı çürük bağlarla bağlıydı hep. Koparıp atalım artık bu bağları, gelin bu iki ayı utanç nedir bilmeyen bir gerçek içinde geçirelim! Çırılçıplak olalım; her şeyimizi serelim ortaya!”
Her yandan sesler yükseldi: “Serelim, serelim!”

Ivan Ivanovich’ın duyduğu iğrenç koku, çürüyen cesetlerden değil, ahlaksızlıktan yayılır. Daha sonra Ivan Ivanovich birden aksırır ve ölümler sessizliğe gömülür; büyü bozulmuştur, sıradan gerçekliğe geri döneriz:

Tam o anda aksırdım. Ansızın, elimde olmadan aksırmıştım, ama etkisi şaşırtıcı oldu: Bir anda her şey sustu, bir düş gibi dağılıp kayboldu. Gerçek bir ölüm sessizliği kapladı her yanı. Benden utandıklarını sanmıyorum: Hiçbir şeyden utanmamaya karar vermişlerdi çünkü! Beş dakika daha bekledim, ses seda yoktu.

Mikhail Bakhtin “Bobok”ta Dostoyevski’nin sanatının en kusursuz örneğini, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü yoksa “her şeyin mübah” olduğu fikrini merkezi motifi kılan tüm yaratıcı üretiminin küçük bir dünyasını görmüştü. “İki ölüm arasındaki” hayatın karnavalesk yeraltında bütün kurallar ve sorumluluklar askıya alınmıştır. Dostoyevski’nin asıl kaynağının Emanuel Swedenborg’un Rusça’ya 1863’te çevrilen *Swedenborg Tarafından Görüldüğü ve Duyulduğu Kadarıyla Cennet, Ruhlar Dünyası ve Cehennem Üzerine / On Heaven, the World of Spirits and on Hell, as They Were Seen and Heard by Swedenborg* adlı eseri olduğu ikna edici bir şekilde meydana çı-

karılabilir.⁵ Swedenborg'a göre, ölümden sonra insan ruhunun kendi iç muhteviyatı birkaç aşamadan oluşan arınmadan geçer ve bunun sonucunda hak ettiği ebedi ödüle kavuşur: Cennet ya da cehennem. Birkaç gün veya ay sürebilecek bu süreçte beden hayaletvari bir bedensellik kisvesi altında yalnızca bilinç olarak dirilir:

Bu ikinci aşamada ruhlar dünyadayken nasıldılarsa o halleriyle göze görünür hale gelirken, gizlice yaptıkları ve söyledikleri zuhur etmeye başlar; artık dıştan gelen hiçbir faktörle dizginlenmediklerinden ötürü gizlice söylemiş ve yapmış olduklarını artık dünyadaki gibi itibarlarını kaybetmekten korkmadan söyler ve alenen yapmaya uğraşırlar.⁶

Hortlaklar artık utancı tümüyle bir kenara bırakıp çıldırmışcasına davranabilir, dürüstlük ve adaletle alay edebilirler. Bu tasavvurun etik dehşeti, "hakikat ve mutakabat" fikrinin sınırlarını gösteriyor olmasından gelir: Ya failin kendi suçlarını alenen itiraf etmesi ona yalnızca etik arınma yaşatmamakla kalmayıp, ayrıca müstehcen bir zevke de yol açıyorsa?

Merhumların "hortlak" olmaları, Freud'un aktardığı rüyaların birinde ölen ama öldüğünü bilmediğinden (rüya görenin bilinçaltında) yaşamaya devam eden babanın durumunun tam tersidir. Dostoyevski'nin hikâyesindeki merhumlar öldüklerinin tamamen farkındadır; tüm utancı bir kenara koymalarına tam da bu farkındalık müsaade eder. Öyleyse merhumların ölümlülerden özenle sakladığı sır nedir? "Bobok"ta edepsiz hakikatleri duymayız; ölümlerin hayaletleri dinleyicilere en sonunda "hayırlı havadisleri ulaştıracakları" ve sırlarını anlatacakları sırada uzaklaşırlar. Peki ya çözüm Kafka'nın *Dava*'sında memleketinden gelip ömrünü muhafız tarafından kabul edilmeyi beklemele geçirmiş adamın ölüm döşeğindeyken kapının sadece onun için orada olduğunu öğrendiği Kanun Kapısı adlı meselin sonundaki gibiyse? Ya "Bobok"ta en kirli sırlarını ortaya dökme sözü vermiş cesetlerin merasimi sadece zavallı Ivan Ivanovich'i

5 Bkz. Ilya Vinitsky, "Where Bobok is Buried: Theosophical Roots of Dostoevskii's 'Fantastic Realism'", *Slavic Review* 65:3 (Sonbahar, 2006): s. 523-543.

6 A.g.y., s. 528.

cezbetmek ve etkilemek için sahneye konulmuşsa? Başka bir deyişle, yaşayan cesetlerin “edepsiz doğruculuk” gösterisi yalnızca dinleyicinin, dahası *dindar* bir dinleyicinin fantezisiyse eğer? Dostoyevski’nin tanrısız bir evren sahnesi *resmetmediğini* unutmamalıyız. Konuşan cesetler bizzat Tanrı’nın varlığının bir kanıtı olan (biyolojik) ölümden sonraki hayatı tecrübe eder. *Tanrı oradadır, ölümden sonra onları sağ tutar, zaten onlar da bu sebeple her şeyi söyleyebilirler.*

Dostoyevski her ne kadar “her şeyin mübah” olduğu korkunç bir tanrısız evren göstermek için de olsa, samimi bir ateist duruşla hiçbir ilgisi bulunmayan *dinsel* bir fantezi sahneye koyar. Peki ya cesetleri “her şeyi söyleme”nin müstehcen samimiyetine iten dürtü nedir? Lacancı cevap besbellidir: Etik eylemlilik olarak değil, keyif almaya ilişkin müstehcen emir olarak *süperego*. Merhumların anlatıcıdan saklamak istedikleri nihai sırrı anlamamızı da bu sağlar: Tüm hakikati edepsizce anlatma dürtüleri özgürce seçilmiş değildir, ortada “nihayet şimdi sıradan hayatlarımızın kuralları ve kısıtlamaları yüzünden yapamadığımız ne varsa söyleyebileceğiz (ve yapabileceğiz)” gibi bir durum yoktur. Dürtüleri, bunun yerine acımasız bir *süperego* buyruğu tarafından ayakta tutulmaktadır: Hayaletler bunu yapmak *zorundadırlar*. Gelgelelim, şayet utanmaz hortlakların anlatıcıdan sakladıkları şey müstehcen keyfin zorlayıcı tabiatıysa ve dinsel bir fanteziden söz ediyorsak, ilave etmemiz gereken bir sonuç daha var: “*Hortlaklar*” *şeytani bir Tanrı’nın zorlayıcı büyüünün etkisi altındadır*. İşte tam burada Dostoyevski’nin esas yalanı saklıdır: Korkunç bir Tanrısız evren fantezisi diye sunduğu şey, aslında şeytani ve müstehcen Tanrıya dair Gnostik bir fantezidir. Bu durumdan çıkarılacak daha genel mahiyette bir ders ise şudur: Dindar yazarlar ateizmi suçlarken genellikle dinin kendisinin bastırılmış alt yüzünün bir yansıması olan “tanrısız bir evren” tasavvurunu inşa ederler.

“Gnostisizm” tabirini gerçek anlamıyla, yani Yahudi-Hıristiyan evrenindeki önemli bir özellik olan *hakikatin dışsallığının* inkârı olarak kullanıyorum. Yahudilik ile psikanaliz arasındaki özel ilişki hakkında yoğun bir tartışma yaşanıyor: Her ikisi de bizden bir şey isteyen, ancak ne istediğini açıklamayan ve nüfuz edilemeyen o korkunç Öteki’yi arzulamanın uçurumuyla travmatik karşılaşmaya

odaklanır. Yani Yahudilerin kendi Tanrılarıyla, onun insanın gündelik varoluş rutinini bir kenara atan anlaşılmaz Çağrısıyla karşılaşmalarına; çocuğun Öteki'nin (bu durumda ana babaya ait) keyfi muammasıyla karşılaşmasına. Dışsal travmatik karşılaşmaya (Yahudilere yapılan ilahi Çağrı, Tanrı'nın İbrahim'e çağrısı, idrak edilmez Takdir-i İlahi; bunların hiçbirisi bünyevi özelliklerimizle, hatta doğuştan gelen ahlak kurallarımızla bile tümüyle bağdaşmaz) dayanan Yahudi-Hristiyan hakikat anlayışının tersine, gerek paganizm gerek Gnostisizm (Yahudi-Hristiyan tutumun paganizme yeniden kazınması) hakikate giden yolu manevi olarak nefsi arındırmanın "iç yolculuğu", İçteki gerçek Benliğe dönüş, benliğin "yeniden keşfi" olarak tasavvur eder. Kierkegaard Batı maneviyatındaki temel karşıtlığın "Sokrates'e karşı İsa", yani yâd etmenin iç yolculuğuna karşı dışsal karşılaşmanın şokuyla yaşanan yeniden doğum arasında gerçekleştiğini ifade ederken haklıydı. Yahudi-Hristiyan evreni içinde *asıl Tanrı'nın kendisi esas tacizcidir*, hayatlarımızdaki ahenği gaddarca bozan davetsiz misafirdir.

Gnostisizmin izleri bugünün sanal âlem ideolojisinde açıkça görülebilir: Olumsal ve geçici bir cisimleşmeden ötekine yüzebiilen, doğal bedeninden ayrık, bütünüyle sanal bir Benliğin teknoloji düşkünü rüyası, maddi gerçekliğin çürümesinden ve durağanlığından kurtulan Gnostik Ruh idealinin bilimsel-teknolojik açıdan nihai olarak gerçekleştirilmesi değil midir? Sanal âlem teorisyenlerinin sıklıkla referans verdikleri felsefelerden birinin Leibniz'inki olması pek de şaşırtıcı değildir: Leibniz evreni, her biri etraflarına açılan bir penceresi olmaksızın kendi içine kapalı iç mekânında yaşayan mikroskobik cisimler olan "monadlar"ın ahenkli bir bileşimi olarak kavırıyordu. Leibniz'in "monadoloji"si ile küresel ahenk ve solipsizmin tuhaf bir şekilde bir arada var olduğu ve henüz ortaya çıkmakta olan sanal âlem cemaati arasındaki tekinsiz benzerliği gözden kaçırmak elde değildir. Demem o ki, sanal âleme dalmamız dış gerçekliğe doğrudan açılan "pencereleri" olmamasına rağmen kendi içinde tüm evrene ayna tutan Leibnizci monad'a indirgenmemizle beraber gerçekleşmiyor mu? Gerçekliğe doğrudan açılan pencereler olmaksızın tek başımıza bilgisayar ekranıyla haşır neşir olarak yalnızca

sanal simülakr ile karşılaşmamıza rağmen bütün gezegenle iletişimizi sağlayan küresel ağa hiç olmadığı kadar batmış olmamız bizi daha da monad kılmaz mı?

Üstelik Dostoyevski'nin tahayyül ettiği gibi, öl(me)mişlerin ah-laki sınırlar olmaksızın konuşabildikleri mekân bu Gnostik-sanal âlem rüyasının habercisi değil midir? Siberseksin çekiciliği de tam bu noktada gizlidir: Sadece sanal partnerlerle haşır neşir olduğumuzdan taciz yoktur. Sanal âlemin bu yönü asıl ifadesini geçenlerde Amerika Birleşik Devletleri'nde bazı "radikal" çevrelerde tekrar gündeme gelen nekrofillerin haklarını "yeniden düşünme" önerisinde bulmuştur. Bu fikre göre insanlar tıpkı öldükten sonra organlarının tıbbi amaçlarla kullanılmasına izin verebildikleri gibi cesetlerini yılgın nekrofillerin keyfine devredebilmelidirler. Bu teklif Siyaseten Doğrucu taciz karşıtı tutumun nasıl da Kierkegaard'ın en iyi komşunun ölü komşu olduğuna ilişkin içgörüsünü gerçekleştirdiğinin kusursuz bir örneğidir. Ölü bir komşu (bir ceset) tacizden kaçınmaya çabalayan "hoşgörülü" öznenin ideal cinsel partneridir. Bir ceset doğası gereği taciz edilemez; aynı zamanda ölü bir beden *zevk de alamaz*, böylelikle cesetle oynayan özne için fazla-keyfin rahatsız edici tehdidi ortadan kalkmış olur.

Böyle bir "hoşgörünün" ideolojik alanı iki kutba ayrılmıştır: Etik ve hukuk. Bir tarafta –liberal-hoşgörülü versiyonundan tutun da "fundamentalist" versiyonuna kadar– siyaset, kendisinden önce var olan etik duruşların (insan hakları, kürtaj, özgürlük, vd.) gerçekleştirilmesi olarak algılanır; buna karşılık olarak (ve onu tamamlayan bir şekilde) siyaset hukukun diliyle formüle edilir (bireysel haklar ile toplumsal haklar arasındaki doğru dengenin nasıl bulunacağı, vs.). Dine başvurmak tam bu noktada siyasalın, siyaseti yeniden siyasetleştirmenin kendine özgü boyutunu canlandırmada yapıcı bir rol üstlenebilir: Siyasal faillerin etik-hukuki engellerden kurtulmalarını sağlayabilir. Eski "teolojik-siyasi" sentegma şimdi yeni bir anlam kazanıyor: Her siyaset gerçekliğin "teolojik" bir bakışı üzerinde temellenmekle kalmaz yalnızca, aynı zamanda her teoloji doğası gereği siyasidir, yeni bir kolektif alanın ideolojisidir (tıpkı Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde ortaya çıkan mümin cemaatleri veya İslam'ın

ilk dönemlerindeki *ümme*t gibi). Kierkegaard'ı açmılayacak olursak, günümüzde ihtiyacımız olan şeyin etik olanın *teolojik-siyasi* olarak askıya alınması olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde yeni maneviyat biçimleri çoğalırken Hristiyanlığın kendi teolojik-siyasi özüne sadık kalan sahici izlerine rastlamak giderek güçleşiyor. G.K. Chesterton antik pagan tutumun hayatın neşeli savunularından biri olmasına rağmen Hristiyanlığın kasvetli suçluluk ve feragat buyruğu dayattığı şeklindeki bilindik (yanlış) anlamayı altüst ederek bu konuda bir ipucu vermiş oldu. Esasında derinlemesine melankolik olan bilakis pagan tutumdur: Zevkli bir hayatı vaaz etse bile “ölene kadar elindekinin tadını çıkar, çünkü en nihayetinde ölüm ve çürüme bekliyor seni” der gibidir. Hristiyanlığın mesajı ise bunun tam tersine suçluluğun ve feragatın aldatici yüzeyinin altındaki sonsuz neşeyi muştular: “Hristiyanlığın dış halkasında etik feragatların katı muhafızları ve profesyonel papazlar vardır; fakat o katı muhafızın içinde çocuklar gibi dans eden, erkekler gibi şarap içen yıllanmış insan hayatını bulursunuz; Hristiyanlık pagan özgürlüğü için tek çerçevedir.”⁷

Bu paradoksun esas kanıtı Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi* değil midir? Yalnızca dindar bir Hristiyan böylesine görkemli bir pagan evreni düşleyebilir ve böylelikle *paganizmin nihai Hristiyan rüyası* olduğunu doğrulayabilirdi. Bu yüzden yakın zamanda *Yüzüklerin Efendisi*'nin pagan büyüsunü resmedişiyle Hristiyanlık'a nasıl zarar verdiğine dair endişelerini dile getiren muhafazakâr Hristiyan eleştirmenler asıl noktayı, yani kaçınılmaz hale gelen makûs hükümü gözden geçiriyorlar: Pagan düşünün zevk dolu hayatının tadını melankolik kederin bedelini ödemededen mi çıkarmak istiyorsun? Hristiyanlık'ı seç o zaman!

C.S Lewis'in Narnia tasavvuru işte bu yüzden en nihayetinde bir fiyaskodur. Mitik pagan evrenin içine Hristiyan motiflerini (ilk romandaki arslanın Mesihi fedakârlığı, vs.) aşılamaaya çalıştığından başarısızlığa uğrar. Böyle bir hamle paganizmi Hristiyanlaştırmaz, aksine Hristiyanlığı ait olmadığı pagan evrenine yeniden kazıyarak paganlaştırır. Neticede hatalı bir pagan miti ortaya çıkmış olur.

7 G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), s. 164.

Buradaki paradoks Wagner'in *Yüzük/Ring* ve *Parsifal*'ı arasındaki ilişkideki gibidir. *Yüzük*'ün –tanrıları Nordik-pagan olduğundan– destansı paganizmin bir epiği, *Parsifal*'inse –Nietzsche'nin dediği gibi haç önünde diz çöken– Wagner'in Hristiyanlaşmasına delâlet olduğu şeklindeki genelgeçer iddia ters çevrilmelidir: Wagner Hristiyanlığa en çok *Yüzük* ile yaklaşır; *Parsifal* ise Hristiyan bir eser olmak şöyle dursun, Hristiyanlığın doğurganlığın kralın sağlığına kavuşmasıyla dairesel olarak yenilenmesi şeklindeki bir pagan ritüelinin müstehcen bir yeniden tercümesini sahneye koyar.⁸ İşte bu yüzden *Parsifal*'in alternatif, hikâyenin tam ortasında farklı bir yöne sapması gereken, bir anlamda Wagner'e daha sadık olan bir versiyonu kolaylıkla tahayyül edilebilir: İkinci perdede Kundry'nin *Parsifal*'i ayartmada *başarılı* olduğu, bir çeşit “Feuerbachçılaştırılmış” *Parsifal*. Bu perde *Parsifal*'i Klingsor'un pençesine atmak şöyle dursun, Kundry'yi Klingsor'un tahakkümünden kurtarır. Böylelikle perdenin sonunda Klingsor çifte yanaştığında, *Parsifal* oyununun aslındakiyle aynı şeyi yapar (Klingsor'un kalesini yok eder) fakat bu sefer Montsalvat için Kundry *ile birlikte* yola çıkar. *Parsifal* alternatif sonda Amfortas'ı kurtarmak için son anda yetişir. Ne var ki bu sefer Kundry ile birlikte ve Kase'nin ihtiyar, kısır, eril hükümlanlığın sona erdiğini, ülkede bereketi ve Erkeklikle Kadınlık arasındaki (pagan) dengeyi yeniden tesis etmek için kadınlığın tekrar kabul edilmesi gerektiğini ilân eder. Ardından *Parsifal* yeni Kral, Kundry ise Kraliçe olur ve bir yıl sonra da Lohengrin doğar.

Wagner'in eserinin esas olarak Pavlusçu sanat eseri olduğu olgusu gürültücülüğünün arasında çoğunlukla kaynayıp gider: *Yüzük*'teki temel mesele, Yasa'nın hükümlanlığının başarısızlığa uğramasıdır ve eserin içinde saklı kapsamını en iyi kuşatan geçiş, Yasa'dan aşka olan geçiştir. *Alacakaranlık*'ın (*Twilight*) sonunda Wagner kendi (“pagan” Feuerbachçı) aşk paradigması olarak (hetero)seksü-

8 Wagner özel sohbetlerde *Parsifal*'in altında yatan pagan müstehcenliği konusunda oldukça açıktı. Prömiyerinin öncesindeki özel bir resepsiyonda onu “kara bir Ayin, Kutsal Paydaşlık”ı tasvir eden bir eser olarak tanımlayarak (...) ‘etkinlikte görev alacaklar şeytanın içinizde olduğunu ve burada dinleyici olarak gelen sizlerse, şeytanı kalbinize buyur ettiğinizi unutmayınız!’” Aktaran Joachim Kohler, *Richard Wagner: The Last of the Titans* (New Haven: Yale University Press, 2004), s. 591.

el çiftin aşkı ideolojisini aşar: Brunhilde'in son dönüşümü, *eros*'tan *agape*'ye, erotik aşktan siyasal aşka olan dönüşümdür. Eros Yasa'yı bütünüyle aşamaz, Siegmund ile Sieglinde'nin kendilerini yok eden alevleri gibi yalnızca Yasa'yı yalnızca bir anlığına çiğneyerek vakti gelen bir duygusallıkla patlayabilir. *Agape*, *eros*'un başarısızlıklarının neticelerini üstlenmemizden sonra geriye kalandır.

Aslında Brunhilde'in ölümünde İsavari bir boyut bulunur; fakat yalnızca İsa'nın ölümünün, müminlerin *agape*'yle bağlandıkları Kutsal Ruh'un doğumunu işaret etmesi açısından. Brunhilde'in son sözlerinin "Ruhe, Ruhe, du Gott!" ("Huzurla içinde yat, Tanrı!") olması hiç de şaşırtıcı değildir. Brunhilde'in eylemi, Wotan'ın kaçınılmaz ölümünü rahatça kabul etme isteğini yerine getirir. Alacakaranlıktan sonra geriye kalan, dehşet verici hadiseyi usulca gözlemleyen, Chereau-Boulez'nin yenilikçi mizanseninde müzik sona ererken seyircilere bakakalan insan kalabalığıdır. Artık her şey Tanrı'nın veya Büyük Öteki benzeri başka bir simanın garantisiz olmaksızın seyircilere bağlıdır. Kutsal Ruh gibi hareket ederek *agape*'yi uygulamaları onlara bağlıdır:

Kurtuluş motifi, tüm dünyaya iletilen bir mesajdır, fakat bütün kâhin kadınlar (pythonesses) gibi orkestranın da mesajı nasıl yorumlayacağı konusunda kafası karışıktır... *Yüzük* boyunca insanlığın koynunda beslediği ve insanları paramparça eden zalim savaşlar yüzünden tehlikede olan engin umuttan tedirginlikle kuşku duyulmaz mı, duyulmamalı mıdır? Tanrılar yaşamıştır, dünyalarının değerleri yeniden inşa ve icat edilmelidir. İnsan adeta bir uçurumun kıyısında gibidir, yeryüzünün derinliklerinde gümbürdeyen kâhini dinler gergin bir şekilde.⁹

"Aşk yoluyla kurtuluşun" bir güvencesi yoktur: Kurtuluş yalnızca mümkünse bahsedilebilir. Böylece Hristiyanlığın özüne ulaşmış oluruz: Pascalcı bir bahis oynayan, Tanrının bizzat kendisidir. O, çarmıhta ölmekle nihai akıbeti belirsiz bir harekette bulunmuştur; biz insanlığa boş S_1 , Ana-Gösteren tedarik etmiştir ve onu S_2 halkası

9 Patrice Chereau, aktaran Patrick Carnegy, *Wagner and the Art of Theatre* (New Haven and Londra: Yale University Press, 2006), s. 363.

ile tamamlamak bize bağlıdır. İlahi edim, “i”* üzerindeki nihai noktayı koymaktan ziyade Yeni Başlangıç’ın açıklığını temsil eder; ona göre yaşamak, onu anlamlandırmak ise insanlığa düşer. Bizi hummalı meşgalelere mahkum eden Takdir-i İlahi gibi Olay da bir “saf, boş gösterge”dir, anlamlandırmak için üzerinde çalışmamız gerekir. *Vahiyin korkunç tehlikesi* tam da burada yatar: “Vahiy”, Tanrı’nın adeta kendi resminin içine dalarak, yaratılışın bir parçası olarak, kendini varoluşun su katılmadık olumsuzluğuna maruz bırakarak onunla tamamen “varoluşsal olarak meşgul olması”nın, her şeyi tehlikeye atmasının sorumluluğunu almasıdır. Gerçek Açıklık, kararsızlığın değil, Olay’ın ertesini yaşamanın, dersler çıkarmanın açıklığıdır. Peki ama neyin dersini? Elbette Olay’ın açtığı yeni alanın dersini. Chereau’nun bahsettiği endişe, eyleme geçme endişesiydi.

Günümüzde propagandası (yalnızca dar siyasi anlamda değil) tam da böylesine bir Açıklığın mümkünliğini hedef alır: Kendisinin de farkında olmadığı, yapısal olarak kör olduğu bir şeye karşı savaşır; gerçekte karşısında yer alan güçlerle (siyasi hasımlarla) değil, ama duruma ilişkin olan imkânla (devrimci-özgürleştirici ütopyik potansiyelle) mücadele eder:

Düşman propagandanın bütün gayesi, mevcut bir gücü ortadan kaldırmak değil (bu işlev daha çok polis güçlerine bırakılır), daha ziyade *durumun fark edilmemiş imkânlılığını* yok etmektir. Bu imkânlılık, propaganda yapanlar tarafından da fark edilmez, zira onun nitelikleri aynı anda hem duruma içkindir hem de onun içinde görünmez.¹⁰

Radikal özgürleştirici siyasetin karşısındaki düşman propagandanın tabiatı gereği sinik olmasının sebebi işte budur. Kendi dediklerine inanmaması anlamında değil, çok daha temel bir seviyede. Kendi dediklerine *gerçekten* inandığı ölçüde siniktir, zira mümkün olan en iyi dünyada yaşamasak bile kötünün iyisinde yaşadığınıza ve herhangi bir radikal değişimin onu sadece daha da kötüye sürükleyeceğine bıkkınlıkla inanır.

* Yazar bu harfi İngilizcedeki “ben” kelimesi için kullanıyor. –ç.n.

10 Alain Badiou, “Seminar on Plato’s Republic” (yayınlanmamıştır), 13 Şubat 2008.

Kutsala Karşı Hıristiyanlık

Žižek

“Tanrı yoksa her şey mübahtır” sözü genellikle *Karamazov Kardeşler*’e dayandırılrsa da gerçekte Dostoyevski hiçbir zaman böyle bir şey yazmadı.¹ (bu sözü Dostoyevski’ye ilk kez Sartre *Varlık ve Hiçlik*’te atfetmiştir). Gelgelelim olgusal olarak hatalı olsa da bu yanlış atfin yıllarca sürüp gitmesi, sözün ideolojik yapımızda bir yere dokunduğunu gösterir. Muhafazakârların bu sözü, Ateist-hedonist elitler arasındaki skandallar sorulunca hatırlatması pek de şaşırtıcı değildir: Denir ki, şayet insan uğraşlarına aşılmaz sınır koyan tüm aşkın otoriteyi büsbütün yadsırsak gulag’larda öldürülen milyonlardan tutun da hayvanlarla sekse ve eşcinsel evliliklerine kadar her şey işte böyle neticelenir. Böyle sınırlar olmaksızın, diye devam ederler, kişinin bir araç gibi kullandığı komşusundan kâr ve zevk için insafsızca faydalanması, onu köleleştirmesi, aşağılaması veya öldürmesinin önünde hiçbir nihai engel yoktur. Öyleyse bizi bu nihai ahlaki uçurumdan ayıran, geçici ve mecburi olmayan “kurtlar arasındaki anlaşmalar”, sağ ve esen kalabilmek için kabul ettiğimiz,

1 Buna en yaklaşan ifadelerden biri Dimitri’nin (Alyoşa’ya aktardığı kadarıyla) Rakitin’le olan tartışmasındaki iddiasıdır: “‘Peki öyleyse insan ne olacak?’ diye sordum, ‘Tanrı ve ölümsüz hayat olmaksızın? Öyleyse her şey mübah mıdır, her istediklerini yapabilirler mi?’” Bkz. Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov* (New York: Dover Publications, 2005), s. 672 [Türkçesi: *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim, 2010]. Bu çevirideki son cümle “Öyleyse her şey yasaldır” diye başlıyor; orijinalinden karşılaştırdıktan sonra “yasal” kelimesinin yerine Rusçadaki *pozvoleno* kelimesini karşılayan “mübah” koydum.

kendi kendimize dayattığımız ve her an ihlâl edilebilecek sınırlardır... Peki ama şeyler hakikaten böyle midir?

Bilindiği üzere Jacques Lacan psikanalitik uygulamanın bize Dostoyevski'nin hükmünü ters çevirmeyi öğrettiğini iddia eder: "Tanrı yoksa her şey yasaktır." Ahlaki sağduyumuz bu ters çevirmeyi kolay kolay hazmedemez: Slovenya'daki solcu bir gazete Lacan üzerine bir kitap için yazılmış bu sözü şöyle değiştirerek, aksi halde olumlu sayılabilecek bir eleştiri yazısında şu hale getirir: "Tanrı yoksa bile tabii ki her şey mübah değildir!" Lacan'ın provokatif sözünü, biz ateistlerin bile bazı etik sınırlara saygı gösterdiğimiz şeklindeki makul bir teminata dönüştüren müşfik bir bayağılık... Ne var ki Lacan'ın sözü boş bir paradoks gibi görünse de ahlaki manzaramıza bakacak olursak sözün liberal ateist hedonist evreni tanımlamaya çok daha uygun olduğunu doğrulamış oluruz: Onlar hayatlarını zevk arayışına adanmıştır; fakat onlara bu arayış için alan açma güvencesi veren harici bir otorite olmadığından ötürü kendi kendilerine dayattıkları Siyaseten Doğrucu kurallar ağının içinde, sanki geleneksel ahlaktan daha acımasız bir süperego onları kontrol ediyormuşçasına sıkışıp kalırlar. Haz peşinde koşarken ötekilerin alanını aşağılayabilecekleri veya ihlâl edebilecekleri fikri onlarda bir saplantı haline gelmiştir, ki bu yüzden işi diğerlerini "tacizden" nasıl kaçınacaklarına dair reçetelerle kendi davranışlarını düzenlemeye kadar giderler; kendilerine özen göstermek (fiziksel zindelik, sağlıklı yemek, ruhsal gevşeme...) için hazırladıkları karmaşık kuralları saymıyorum bile. Hakikaten de hiçbir şey bir hedonistten daha baskıcı ve denetimli olamaz.

Birinci gözleme sıkıca bağlı olan ikinci mesele, günümüzde her şeyin asıl kendilerini Takdir-i İlahi'nin araçları olarak onunla doğrudan şiddetli bir şekilde ilişkilenenlere mübah olduğudur. Kierkegaard'ın etik olanın dinsel olarak askıya alınması dediği şeyin sapkın bir uyarlamasını uygulamaya koyanlar, fundamentalist denilenlerdir: Tanrı'dan gelen bir görevle binlerce masum öldürülebilir... Öyleyse bugünlerde niye dinsel (veya etnik) yoldan meşrulaştırılan şiddetin yükselişine tanık oluyoruz? Çünkü kendini post-ideolojik olarak algılayan bir devirde yaşıyoruz. Büyük kamusal meseleler ar-

tık kitle şiddeti (veya savaşı) için zemin oluşturmamıştı. Ötörü, yani hegemonik ideolojimiz bizi hayattan zevk almaya ve Benliklerimizi gerçekleştirilmeye çağırdığından ötürü işkenceye ve başka bir insanın öldürülmesine karşı duydukları tiksinişmeyi aşmak çoğu insan için çok güçtür. İnsanların çoğu kendiliğinden ahlaklıdır: Onlar için başka bir insana işkence etmek veya onu öldürmek son derece travmatiktir. Bu yüzden bunları yaptırmaya sevk edebilmek için ehemmiyetsiz bireyin öldürmeye ilişkin endişelerini solda sıfır bırakacak daha büyük bir ‘kutsal Sebep’ gerekir. Din ve etnik aidiyet bunun için çok uygundur. Şüphesiz yalnız zevk için, sadece öldürmenin hatrına toplu katliam yapabilmiş patolojik ateist vakaları vardır; ancak bunlar adı üstünde, istisnadır. İnsanların büyük çoğunluğunun ötekini acısı için duydukları temel duyarlılığını uyandırmak gerekir. Bunun için kutsal bir Sebebe ihtiyaç duyulur: O olmasaydı yaptıklarımızın nihai sorumluluğunu boşaltacağımız bir Mutlak olmaksızın bütün yükü sırtlamamız gerekirdi. Din ideologları doğru ya da yanlış bir şekilde dinin esasında kötü olabilecek insanlara iyi şeyler yaptırdığını sık sık savunurlar. Bugünkü tecrübelerimizden yola çıkacak olursak, din olmadığında iyiler iyi şeyler, kötüler kötü şeyler yapmayı sürdürürken, yalnız dinin iyilere kötü şeyler yaptırabildiğini savunan Steve Weinberg’in izinden ayrılmamalıyız.

Bir o kadar önemli olan başka bir nokta da aynı durumun “insani zayıflıklar” denen şeylerin sergilenmesi için de geçerli gibi görüldüğüdür: Tanrısız hedonistler arasındaki uç cinsellik biçimleri her şeyden soyutlanarak derhal tanrısızların ahlaksızlığını temsil eden simgelere dönüştürülürken, çok daha büyük çapta bir fenomen olan papaz pedofilisiyle bir kurum olarak Kilise arasındaki bağlantıyı sorgulamak din karşıtı iftira olarak reddedilir. Katolik Kilisesi’nin bir kurum olarak bünyesindeki pedofilleri nasıl koruduğunun sağlam belgelere dayanan hikâyesi de, Tanrı varsa her şeyin (kendini onun hizmetkârı olarak haklı çıkaranlara) nasıl da mübah olduğunun diğer bir iyi örneğidir. Pedofilleri koruyan bu tavrı iğrenç kılan şey, eylemin gönlü geniş hedonistler tarafından değil de kendini –tüm bunlar yetmiyormuş gibi– bizatihi toplumun ahlaki koruyucusu olarak iddia eden bir kurum tarafından icrâ edilmesidir.

Peki ya Stalinist Komünist toplu katliamlarına ne demeli? Ya isimsiz milyonların kanun dışı tasfiyesi? Bu suçların, Stalinistlerin kendi ikame-tanrısı tarafından, hayal kırıklığına uğramış ünlü eski Komünistlerden bir tanesi olan Ignazio Silone'nun deyişiyle "başarısızlığa uğramış o Tanrı" aracılığıyla aklandığını fark etmek gayet kolaydır: Onların kendi Tanrısı vardı, bu yüzden her şey onlara mübahı. Diğer bir deyişle, dinsel şiddet mantığı buraya da aynı şekilde uygulanabilir. Stalinist Komünistler kendilerini özgürlüklerinden vazgeçmiş hedonist bireyler olarak algılamazlar; hayır, kendilerini tarihsel ilerlemenin aracı, insanlığı Komünizmin "yüksek" aşamasına doğru iteleyen bir zorunluluk olarak algırlar. İşte kendi Mutlaklarına (ve aralarındaki imtiyazlı ilişkiye) başvurarak istedikleri –veya elzem olduğunu düşündükleri– her şeyi yapmalarının önünü açan şey tam da budur. Kendilerini ideolojik olarak koruyan kalınlarında çatlaklar belirdiği ânda pek çok komünistin yaptıklarının yükünü taşıyamaz hale gelmesinin sebebi, Tarih'in, daha yüksek bir Akıl'ının koruyucusu olmaksızın edimleriyle yüzleşmek zorunda kalmalarıdır. Kruşçev'in 1956'da Stalin'in suçlarını açıkladığı konuşmasından sonra partinin önde gelen pek çok kurmayının intihar etmesinin sebebi işte buydu: Konuşmadan yeni bir şey öğrenmemişlerdi, gerçekleri az çok biliyorlardı; sadece komünist tarihsel Mutlak'm tarihsel meşrulaştırmasından mahrum bırakılmışlardı.

Stalinizm bu mantığa başka bir sapkın hava daha katar: Stalinistler acımasız iktidar ve şiddet işleyişini meşrulaştırmak uğruna yalnız kendi rollerini Mutlak'ın bir aracına dönüştürmek zorunda kalmadılar; karşıtlarını şeytanlaştırmak, yozlaşmanın ve çöküşün vücut bulmuş hali olarak resmetmek zorunda kaldılar. Daha üst düzeydeki Faşizm için bile böyleydi bu. Naziler ahlak bozukluğunun her fenomenini derhal Yahudi yozlaşmasının bir simgesi haline getirirdi. Finansal spekülasyon, antimilitarizm, kültürel modernizm, cinsel özgürlük gibi şeyler arasında bir devamlılık olduğu ileri sürüldü, zira bunların tümü aynı Yahudi özünden, toplumu gizliden gizliye kontrol eden aynı yarı görünür failden doğuyormuş gibi algılandı. Bu şeytanlaştırmalar gayet temel bir stratejik işleve sahipti: Çünkü artık

bu kalıcı hale gelmiş olağanüstü durumda her şeyin mübah olduğundan Nazilerin istediklerini yapabilmeleri meşruiyet kazanıyordu.

Bahsetmemiz gereken ve aynı derecede önem taşıyan son nokta da, buradaki esas ironidir: Aşkın sınırların dağılmasına üzülenlerin çoğu, kendilerini Hristiyan olarak tanımlasalar da yeni bir dışsal/aşkın sınıra, sınır dayatan ilahi bir faile duyulan hasret hiç de Hristiyan değildir. Hristiyan Tanrı, sınır koyan aşkın bir Tanrı değil, içkin aşkın Tanrısıdır. Tanrı ne de olsa aşktır, müminleri arasında aşk olduğu sürece var olur. Demek ki bazı Hristiyanların Lacan'ın "Tanrı varsa her şey mübahtır!" sözünü yasaklayıcı Yasa'nın aşkla aşılması şeklindeki Hristiyan anlayışının sonucu olarak açıkça savunması pek de şaşırtıcı değildir: Şayet ilahi aşkla yaşarsan, kötü bir şey yapmak istemeyeceğinden hiçbir yasağa ihtiyacın kalmaz, elbette istediğini yapabilirsin... Etik olanın "fundamentalist" anlayışla dinsel olarak askıya alınışının bu formülasyonu Augustine tarafından zaten önerilmişti: "Tanrı'yı sevin ve ona nasıl isterseniz öyle davranın." (Ya da bunun bir başka versiyonu: "Sevin ve ne istiyorsanız yapın." Hristiyan bakış açısına göre Tanrı, Aşk *olduğu* için ikisi de aynı kapıya çıkar.) Tabii ki buradaki asıl tuzak, Tanrı'yı seversen onun istediğini isteyecek olmandır: Onu memnun eden seni memnun eder, onu memnun etmeyense seni perişan eder. Bu yüzden öyle her "istediğini yapamazsın": Tanrı'ya olan aşkın gerçekse, bu aşk istediğin şeyi yaparken yüksek etik ölçütlere uyacağını garantiler. Herkesin bildiği bir şakayı andırır bu: "Nişanlım hiçbir zaman buluşmaya geç kalmaz, çünkü geç kaldığında artık benim nişanlım değildir zaten." Tanrı'yı seversen istediğini yapabilirsin, çünkü bir kötülük yapman Tanrı'yı gerçekten sevmediğine delalettir. Gelgelelim muğlaklık, inancına dışarıdan değen Tanrı'nın ne yapmanı istediğinin hiçbir garantisi olmadığından ötürü sürüp gider. Tanrı'ya aşk ve inancının dışında herhangi bir etik ölçütün olmadığıda, Tanrı'ya olan aşkını en korkunç eylemleri meşrulaştırmada kullanman tehlikesi daima pusuda bekler.

Kaldı ki Dostoyevski "Tanrı yoksa her şey mübahtır" fikrini ortaya attığında bizi kesinlikle sınırsız özgürlüğe karşı uyarmıyor, yani insan özgürlüğünü sınırlayan aşkın bir yasaklamanın faili

olan Tanrı'yı savunmuyordu. Engizisyon tarafından yönetilen bir toplumda Tanrı özgürlüğümüzün kaynağı olarak değil de, onu kısıtlayan yüksek bir güç olarak iş başında olduğundan her şey tabii ki mübah değildir. Büyük Engizisyoncu hikâyesinin asıl meselesi, İsa'nın mesajının öyle bir toplumda silinip gideceğidir; İsa bu toplumun içine düşecek olsaydı insanlara armağan olarak (sonraları ağır bir yük olduğu anlaşılan) özgürlük ve sorumluluk getirdiğinden dolayı toplumsal düzen ve mutluluğa karşı ölümcül bir tehdit olarak yakılırdı. Nitekim böylece Tanrı yoksa her şeyin mübah olması meselesinin çok daha muğlak olduğu ayyuka çıkıyor; bu açıdan *Karamazov Kardeşler*'in Beşinci Kitabı'nda İvan ile Alyoşa arasında bir lokantada geçen uzun sohbete yakından bakmaya değer görünüyor. İvan Büyük Engizisyoncu hakkında kafasında kurduğu hikâyeyi anlatır: İsa, Engizisyon döneminde dünyaya geri dönerek Sevilla'ya gelir; birçok mucize gerçekleştirir, insanlar onu tanır ve çok sever; fakat kısa süre içinde Engizisyon tarafından tutuklanır ve hemen ertesi günü yakılmasına karar verilir. Büyük Engizisyoncu, Kilise'nin artık ona ihtiyacı olmadığını söylemek için hücrelerini ziyaret eder; zira dönüşü, misyonu insanlara mutluluk getirmek olan Kilise'nin yoluna taş koyacaktır. İsa insan doğası hakkında yanlış hüküm vermiştir: İnsanlığın büyük çoğunluğu onun verdiği özgürlükle başa çıkamaz; İsa insanlara seçme özgürlüğü vererek insanların çoğunu kurtuluştan mahrum etmiş ve acı çekmeye mahkûm etmiştir.

Nitekim Engizisyoncu ve Kilise, insanlara mutluluk getirmek için "bilge ruha, korkunç ölüm ve yıkım ruhuna", yani insan acılarına son verecek araçları tek başına temin edebilecek ve herkesi Kilise sancağı altında birleştirebilecek şeytana uyar. Halk yığınları, özgürlüğün yükünü sırtlayabilecek kadar güçlü kişilerce yönetilmelidir; yalnız bu yolla tüm insanlık cehalet içinde ve mutlu bir şekilde yaşayıp ölebilir. Bu güçlü kişiler hayatlarını insanlığın seçme özgürlüğüyle yüzleşmek zorunda kalmasından korumak uğruna gerçekten kendi kendilerini şehit edenlerdir. İşte bu yüzden İsa çöldeki yoldan çıkarmada şeytanın taşı ekmeğe çevirme tavsiyesini reddetmekte hatalıydı, çünkü insanlar her zaman karınlarını kim tok tutarsa onun peşinden gider. İsa, bize "insanları doyurun, sonra onlardan

erdem isteyin!” (ya da, Brecht’in *Dilenciler Operası*’ndaki deyişiyle: “*Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral!*”*) diyen bilge deyişi görmezden gelerek bu yoldan çıkarmayı denemesini “İnsan sadece ekmekle yaşamaz,” diyerek reddedecektir.

Konuşma boyunca sessiz kalan İsa, Engizisyoncu’ya cevap vermek yerine onu dudaklarından öper. Şaşkına dönen Engizisyoncu, İsa’yı salıverir ama asla geri dönmemesini söyler... Alyoşa, İsa’nın bu hikâyedeki jestini tekrarlayarak karşılık verir: O da usulca İvan’ı dudaklarından öper.

Hikâyenin ana fikri, Kilise’ye saldırmaktan ve İsa’nın bize verdiği tam özgürlüğe geri dönüşü savunmaktan ibaret değildir. Dostoyevski’nin kendisinin bu meseleye kesin bir cevabı yoktur. Büyük Engizisyoncu hikâyesinin neredeyse hemen ardından gelen Keşiş Zosima’nın hayat hikâyesinin, İvan’ın sorularını cevaplama girişimi olduğu savunulabilir. Zosima ölüm döşegindeyken isyan-kar gençliğinde nasıl imana geldiğini, bir düellonun ortasındaiken nasıl keşiş olmaya karar verdiğini anlatır. Zosima, insanların kendi günahlarını ve kusurlarını kabul ederek birbirlerini affetmeleri gerektiğini öğütler: Hiçbir günah diğerinden yalıtılmış değildir, dolaşısıyla herkes komşusunun günahlardan mesuldur... “Tanrı yoksa, her şey yasaktır” hükmünün Dostoyevski uyarlaması değil midir bu? Eğer İsa’nın armağanı bizi kökten bir şekilde özgür kılıyorsa, demek ki bu özgürlük tüm sorumluluklarının ağır yükünü de beraberinde getirir. Peki daha sahici olan bu duruş bir feda da gerektirir mi? Fedayla ne kast ettiğimize bağlıdır bu.

Jean-Luc Marion, “Fenomenolojik Feda Mefhumu için Taslak,”² adlı yazısına tanrısız zamanlarımızın “kutsal ile dünyevi arasındaki her farkı yok etmeye, böylece onu *kutsallaştırma* (*sacriement***)”

* Almanca “Önce gelir tıkmak, sonra gelir ahlak!” anlamında –ç.n.

2 Marion’un yayımlanmamış makalesi onun şu yazısına dayanır: “Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift”, haz. M. M. Olivetti, *Filosofia della rivelazione* içinde (Rome: Biblioteca dell’ *Archivio di Filosofia*, 1994).

** Feda (*sacrificium*) kelimesi, etimolojik olarak bir fiilden, kutsal yapmak (*sacrum facere*) fiilinden doğar; bu anlamıyla bir fiilin sonucunu imler. Ancak *sacrum facere*’nin *sacrificium* haline gelmesinden önce bir ara durak vardır: *sacrificie-ment*. Marion, *sacrum facere*’nin sonucuna değil, bu fiil meydana geldiği sürece işaret ettiğinden özel olarak bu kelimeyi kullanır. –ç.n.

(veya bilakis dünyevileştirme) vasıtasıyla atlatmaya ilişkin her imkânı ortadan kaldırdığını” iddia ederek başlar. Burada eklememiz gereken ilk şey, Agamben’in seküler ve dünyevi arasında yaptığı ayrımıdır: Dünyevi olan, seküler-faydacı değildir, kutsalın dünyevileştirmesinin bir sonucudur ve dolayısıyla bünyevi olarak kutsaldır. (“Kutsal hale getirme” formülünü de düz anlamıyla anlamalıyız: Sıradan bir nesneyi bizatihi fedakârlık kutsal hale getirir. Diğer bir deyişle böylesi bir nesne doğrudan varlığıyla hiç de kutsal değildir.) Marion daha sonra fedayı üç biçimini ayrıntılı bir şekilde tanımlar:

Öncelikle, fedanın tanrısız zamanlarımızda saf (terörist) yıkım olarak ayakta kalan negatif-yıkıcı veçhesi vardır: Kutsal’ı ancak gündelik faydacı-işlevsel gidişatı bozan anlamsız yıkım eylemleriyle kavrayabiliriz. Bir şey yok edilerek “kutsal hale gelir”; 11 Eylül enkazının (“Sıfır Noktası”) kutsal olmasının sebebi işte budur... (Burada Marion bu negatif-yıkıcı feda kavramında bir ayrıma daha gider: Benliğin kendi kendine yetebilen özerkliğini ortaya koyabilmesi için bütün maddi, “patolojik” yüklerinin veya özelliklerinin çileci fedası. Zira burada Ben’in kendine yeten özerkliğini kendine mal etmesini sağlayan asli “patolojik” içeriğini feda ederiz; feda ederek hiçbir şey kaybetmem, daha doğrusu yalnızca bizatihi ilgisiz olan şeyi kaybederim.)

İkinci olarak, fedanın mübadele veçhesi vardır. Yani bir şeyi koşullu bir armağan olarak, bir şeyleri geri almak için veririz: “Feda edilen, armağanın elden çıkardığından fazlasını yok etmez, ne de olsa ikisi de mübadeleyi sağlamak için çalışır; daha doğrusu, feda edilen yok ettiğinde ve armağan elden çıktığında karşılıklılık ekonomisini kurmak için aynı şekilde işlerler.” Bir mübadele edimi haline gelen fedanın kendini geçersiz kıldığından bu durum bir kördüğümle neticelenir:

Fedanın hakikiliği mübadeleyle sonuçlanır, yani hakikiliğini yitirmiş olur; çünkü fedakârlık tam da karşılık beklemeden vermeye dayanmalıdır; böylece feda, armağan-olmayan hakikiliğinin kutsuz bir örneği haline gelir. Demek ki kişi fedadan bahsettiğinde ve bunu gerçekleştirdiğinde aslında bir karşılık ümit ediyordur. Her şeyi kaybettiğini iddia ettikçe hep daha fazla kazandıran bir karşılık beklediğinin teyididir bu.

Sorun şu: Fedanın bu iki boyutu yeterli midir? Marion fedadaki temel boyutunun, yani bol bol safi verme mantığının mübadele anlayışında kaybolduğunu açıkça ifade eder: “Armağan, doğal anlamı verilmişliğe indirgenerek mübadeleden kurtarılabilir ve nitekim kurtarılmalıdır. Mübadele ekonomisi bir armağan ekonomisi meydana getirirken armağan, verilmişliğe indirgendiğinde tam tersine kendini mübadele kurallarından kopararak ekonomi dışında tutar.” Burada iki veçhe arasındaki simetriyi kaçırmamalıyız: Şayet yıkım-olarak-feda, özerkliği kendine mal etmekle sonuçlanırsa ve bu da (sadece gereksiz-ilgisiz olanı yitirdiğimizden dolayı) feda boyutunu geçersiz kılsa mübadele-olarak-feda da aynı şekilde mübadele boyutunu geçersiz kılar; fedayı uğruna yaptığım yüksek otoritenin verdikleriyle sahip olduğum her şeyin geri ödenmesine bel bağladığımdan aslında hiçbir şey feda etmiyor veya vermiyorumdur. Her ikisinde de feda edilen kayıp, geçersiz kılınmış olur.

Mübadele-olarak-fedaya içkin fedanın daha radikal bir boyutu bu tanımda eksiktir: Mübadele alanına adım atabilmek için önceden bir şey feda etmek zorundayımdır ve bu feda, herhangi bir içeriğin veya nesnenin fedasından önce gelir. Beni bir mübadele nesnesi haline getiren, oldukça öznel konumumdan feda ettiğim bu şeydir. Bu feda, anlam için ödenen bir bedeldir: Biçim için içeriği feda eder, yani mübadelenin diyalogla çerçevelenen biçimine giriş hakkı kazanırım. Demek ki feda ettiğim şey hiçbir etkiye sahip olmasa bile artık olan ne varsa tarafımdan anlamlı bir tepki olarak yorumlandığından dolayı bunu da (olumsuz) bir cevap olarak yorumlayabilirim. Her halükarda iletişim kurulacak, uğruna feda edebileceğim bir şeyler olan birisi vardır.

Üçüncü olarak, Marion ilk ikisi gibi kendi kendini geçersiz kılmayan bir feda kavramı geliştirmek için armağan (olarak feda) paradoksuna, karşılık beklemeden vermenin katışıksız edimi üzerinde durur. Paradoks, armağanın gerçekten de herhangi bir mübadele ekonomisi dışında verilmiş olsa bile hem verilmişliğinin hem de vereninin onda kaybolduğundan ötürü kendini bir armağan olarak geçersiz kılmasında yatar: “Armağan alan, kendisine verilmiş olanda bir önceki sahibinin çehresini ve gücünü gördüğü sürece onu kendisininmiş gibi ala-

maz. Bu sahip (armağanı veren) kaybolmalıdır ki armağan verilmiş olarak görünmeye başlasın; son olarak da armağanı veren onun kesin olarak verilmiş, yani elden çıkarılmış olarak görünmesi için armağandan bütünüyle kaybolmalıdır.” Feda tam bu noktada sahneye girer: Verilmişliği (ve böylelikle vereni) görünür kılar:

Feda edilen şey, armağanı başlangıçta meydana getiren iadeye iade etmek suretiyle geldiği yer olan verilmişliğe geri verir. Feda edilen şey, armağanı terk etmez, tümüyle onun içindedir. Feda edilen şey, armağanı bırakmaz, tümüyle onun içinde barınır. Kendini, armağanı verilebilirliğe yeniden vererek tezahür eder, çünkü başlangıcından itibaren onu tekrarlar. (...) Sanki veren ya alacaklarını toplamaya (mübadele) ya da tamamlayıcı bir hürmete (simgesel maaş olarak minnettarlık) ihtiyacı varmış gibi bir durum, yani bir karşı-armağan sorunu değildir bu; verilmişlik sürecini tam tersi anlamda tekrar edip armağanı eski görevine getirerek farkına varma ve onu (verilmişlik olmaksızın) olgusal olarak bulunmuş bir nesne haline gerilemesinden kurtarma sorunudur.

Böyle bir fedayla hiçbir şey kaybetmiş olmam, yalnız sahip olduğumun armağan statüsünü kendi başına ortaya koymuş olurum. Marion’un verdiği asıl örneğin, babanın gerçekte oğlunu yitirmedeği İbrahim ve İshak’ın hikâyesi olmasına şaşmamak gerek. İbrahim’in tek yapması gereken oğlunun aslında kendisine ait olmamasına, ona Tanrı tarafından verildiğine dayanarak oğlunu feda etmeye hazır olduğunu göstermesiydi:

Tanrı’nın, İbrahim’in İshak’ı öldürmesini engelleyerek aslında tam olarak İbrahim’in kurban edilmesine karşı gelmiş olmaz, sadece onun öldürülmesini geçersiz kılmış olur, çünkü böyle bir şey feda etmenin özüne ait değildir: İshak’ın gerçekten ölmesi fedayı yalnızca genelgeçer anlamda (yıkım, elden çıkarma, mübadele ve sözleşme) sağlamış olurdu. (...) İshak’ın canının bağışlanması bundan böyle İbrahim tarafından (Tanrı’dan gelen) bir armağan olarak algılanır. Tanrı oğlunu ona yeniden, ikinci kez tekrar vermiş, onu tam anlamıyla bir armağan olarak kutsamak için bir fazlalık gibi sunmuş olur. (...) Feda, armağanı ikiye katlar ve ilk kez onu olduğu gibi onaylar.

Burada “olduğu gibi” tabiri can alıcıdır: Artık armağan tekrar yoluyla verilmiş olanda yok olmaz, bir armağan olarak ortaya konur. Öyleyse bu noktada kim feda eder? Armağan ve feda birbirine zıttır: Tanrı armağan eder, insansa verilmiş olarak tekrar kazanmak için kendine mal ettiği armağanı feda eder... Tıpkı reddedilmek için sunulan kibar teklifler gibi fedakârlık da bu son anda duraklar: Reddetmen kaydıyla (af dilemeyi, hesabı ödemeyi...) teklif ediyorum. Ne var ki burada önemli bir fark vardır: Hem veren hem de alan, reddedilmek için sunulan bir teklifin reddedilmek *niyetiyle* sunulduğunu bilir; oysa tekrarlanan armağan olarak fedada armağanı yalnızca onu *hakikaten de* kaybetmeye hazırsam geri alırım (bana yeniden verilir). Ama aynısı İsa’nın hayatını kaybettiği ve Diriliş’te onu geri alacağı feda için de geçerli midir? Veren ve alan kimdir? Marion, İsa’nın feda edişini karmakarışık ve pek inandırıcı olmayan bir girişimle kendi şemasına sıkıştırmaya çalışarak Baba Tanrı’yı veren, İsa’yı alan, Kutsal Ruh’u da İsa’nın babasına iade ettiği ve (Diriliş’te) armağan olarak geri aldığı nesne olarak görür:

İsa’nın ölümü (sağduyudan ziyade) şu anlamda bir feda olur: İsa ruhunu, onu kendisine veren babasına iade ederek –Tanrı’yı insanlardan ayıran ve görünmez kılan– Tapınak’ın örtüsünü yırtmaya teşvik eder ve kendine aniden “gerçekten Tanrı’nın oğlu” gibi (Matta 27:51, 54) görünür ve nitekim kendini değil, görünmez Baba’sını görünür kılar. Böylece armağan, verenini ve (burada Teslisvari) verilmişlik sürecini görünür kılar.

İsa’nın çarmıhta hayatını insanlığa saf ve koşulsuz bir armağan olarak vererek gerçekleştirdiği fedakârlığının anlamı kaybolmuş olmuyor mu burada? Marion’un bu yorumu esasında İsa’yı önemsiz bir aracıya indirgeyen, tek gerçek veren olarak Baba-Tanrı üzerine yoğunlaşan düpedüz Hıristiyanlık-öncesi bir yorum değil midir? Durum aslında tam tersi değil midir? En rahat anlayabileceğimiz manada çarmıhta *görünen* şey, acılar içindeki İsa’nın büyüleyici endamının arkaplanında kaybolan Baba Tanrı’dan ziyade, veren olarak İsa değil midir? Onun fedakârlığı nihai armağan değil midir? Diğer bir deyişle, İsa’nın ölümünü gerçek uğruna bir fedakârlık ola-

rak okumak daha uygun değil midir: İsa, biz insanlar Kutsal Ruh armağanını (müminler cemaati) elde edebilelim diye mi gerçekten ve tamamıyla çarmıhta ölür? Kaldı ki bu armağanı tüm radikalliğiyle ele alacak olursak onu Tanrı'nın öldüğün, büyük Öteki'nin olmadığı bütünüyle kabulü olarak anlamlandırmaya mecbur kalmaz mıyız? Kutsal Ruh, simgesel cemaatin büyük Ötekisi değildir, büyük Öteki'den gelen destek kökten bir şekilde kesildiğinde *ne s'autorise que de lui-même** bir topluluktur. Demek ki, İsa tam da Marion'un tasnifinde eksik olan ve Lacan'm çok önem verdiği fedakârlığın sapkın bir şeklini tamamen yürürlükten kaldırmıştır (feda etmiştir).

Lacan için bu ilave "sapkın" fedakârlığın iki biçimi vardır. İlkinde feda, büyük Öteki'nin acziyetinin inkârını sahneler: En temelinde özne çıkar sağlamak için değil, Öteki'ndeki eksiği tamamlamak, Öteki'nin kadiri mutlak veya en azından tutarlı görünmesini sürdürmek için fedakârlığını sunar. 1938 yapımı klasik Hollywood macera melodramı olan *Güzel Davranış/Beau Geste*'i hatırlayalım. İyiliksever teyzeleriyle yaşayan üç kardeşten en büyüğü, nankörlüğün son derece acımasız bir hareketle teyzesinin ailesinin övünç kaynağı olan servet değerindeki elmas kolyesini çalar ve itibarının mahvolacağını, sonsuza dek hayırsever kadının terbiyesiz hırsızı olarak anılacağını bilerek ortadan kaybolur. Öyleyse niye yapar bunu? Filmin sonunda kolyenin sahte olduğunu ve utandırıcı ifşayı engellemek için çaldığını öğreniriz: Bir süre önce teyzesinin ailesini iflastan kurtarmak için kolyeyi zengin bir mihraceye sattığı ve yerine değersiz bir taklit koyduğu herkese meçhul olsa da büyük kardeş tarafından bilinir.

"Hırsızlığından" evvel kolyenin diğer sahibi olan uzaktan akraba amcasının mali kazanç için onu satmak istediğini öğrenmişti; kolye satılacak olursa, sahte olduğu ayyuka çıkacaktı. Bu yüzden teyzesinin ve nitekim ailesinin gururunu koruyabilmesinin tek yolu kolyenin çalınışını sahnelemektir... Bu tam da hırsızlık suçunun gerçek aldatmacısıdır: Nihai olarak *çalınacak hiçbir şeyin olmadığı* olgusunun üstünü örtmek. Bu yolla Öteki'nin temel eksiği örtbas edilir, yani Öteki'nin kendisinden çalınan şeye sahip olduğu yanılsaması

* Fransızca "Kendinden başka kimseden izin almayan" anlamında. -ç.n.

muhafaza edilir. Nasıl insan aşkta sahip olunmayan şeyi veriyorsa, aşk suçunda sevilen Öteki'den, onun sahip olmadığı şey çalınır, ki filmin ismi olan "beau geste" ile de kastedilen budur. Feda etmenin manası da tam bu noktada yatar: Öteki'nin onurlu görünüşünü sürdürmek, sevilen Öteki'yi utançtan kurtarmak için kişi kendisini (saygın toplumdaki gururunu ve geleceğini) feda eder.

Ancak fedakârlığın daha tekinsiz bir boyutu daha var. Sine-madan bir örnek daha verelim: Jeannot Szwarc'ın *Şifre/Enigma*'sı (1981). Film, önceden muhalif bir gazeteci olan ve sonradan Batı'ya göç eden, ardından da CIA tarafından işe alınan ve KGB karargah-larıyla karakolları arasındaki tüm haberleşmeyi ele geçirmeyi sağ-layacak şifreleyen/şifreleyen bir bilgisayar çipini ele geçirmek için Doğu Almanya'ya gönderilen bir ajanı konu alır. Küçük ayrıntılar ajana görevinde bir yanlışlık olduğunu sezdirir, yani Doğu Alman-lar ve Ruslar gelişinden önceden haberdardır. Tam olarak ne olmak-tadır? Komünistler, CIA karargahlarına Rusları ve Doğu Almanları gizli görevi hakkında bilgilendirmiş bir köstebek mi sızdırmıştır? Filmin sonuna doğru çözümün çok daha zekice olduğunu öğreniriz: CIA şifreleyici çipe *zaten sahiptir*, fakat ne yazık ki Ruslar bundan şüphelenerek geçici süreliğine gizli haberleşmeleri için bilgisayar ağlarını kullanmayı bırakırlar. Operasyonun asıl amacı Rusları çipin CIA'de olmadığına ikna etmektir: CIA bir yandan onu almak için bir ajan gönderir, diğer yandan çip için bir operasyon yapıldığını duyan Rusların kendi ajanlarını tutuklayacağı ihtimaline güvenerek operasyonu kasten öğrenmesine izin verir. Böylece sonuçta görevin başarılı bir şekilde engellemesine izin verilerek Ruslar, Amerika-lıların çipe sahip olmadığına ve böylece haberleşme bağlantılarını kullanmanın emniyetli olduğuna ikna olacaklardı... Hikâyenin tra-jik tarafı şüphesiz CIA'in görevin *başarısızlığa uğramasını isteme-sidir*. Sırlarına vakıf olmadıklarını kanıtlamaya çalışmak gibi yüce bir gaye uğruna muhalif ajan peşinen feda edilmiştir.

Buradaki strateji, Öteki'yi (düşmanı) aradığı şeye halihazırda sa-hip olmadığını ikna etmek için bir arama operasyonu sahnelemek-tir. Kısacası, Öteki'nin en içteki sırrı olan *agalma*'ya zaten sahip olunduğunu ondan saklamak için bir eksiği, bir isteği varmış numa-

rası yapılır. Nesnenin tekrar elde edilebilmesi için Yasa tarafından düzenlenen arzunun ters duran merdiveninde kaybedilmek zorunda olduğu ve arzunun temeli olan simgesel hadım etmedeki temel paradoksla bu yapı bir şekilde bağlantılı değil midir? Simgesel hadım etme, genellikle sahip olunmayan bir şeyin kaybedilmesidir, yani arzunun nesnesi-nedeni kendi kaybından/geri çekilmesinden doğan bir nesnedir; gelgelelim burada bir kaybın numarasını yapmanın diğer yüzü karşımıza çıkar. Simgesel Yasa'nın Ötekisi *jouissance*'i yasakladığı sürece öznenin keyif almasının tek yolu, *jouissance*'i sağlayan nesnenin eksikliğini hissediyor gibi görünmesidir; diğer deyişle, o nesneyi umutsuzca aramasının mizansenisiyle ona sahip olduğunun Öteki'nin bakışından gizlenmesidir.

Böylece fedakârlık konusunda yolumuz biraz daha aydınlanmış oluyor: Öteki'nden bir şey almak amacıyla fedakârlık yapılmaz; Öteki'ni aldatmak için, onu kişide hâlâ bir şeyin, yani *jouissance*'in eksik olduğuna ikna etmek için yapılır. Obsesif sinir hastalarının kendi fedakârlık ritüellerini gerçekleştirmeye dair baskıyı tekrar tekrar hissetmelerinin sebebi *jouissance*'lerini Öteki'nin gözünde inkâr etmektir... Peki fedakârlığın bu iki psikanalitik versiyonunun teolojik anlamı nedir? Tuzaklarını nasıl atlatabiliriz? Cevabı Jean-Pierre Dupuy'in fedakârlık ile kutsal arasındaki bağ üzerine yazdığı *La marque du sacre* (Kutsal'ın İzî)³ adlı kitabında bulabiliriz. Kitap, beşeri veya toplumsal denilen bilimlerin, Lacan'ın "büyük Öteki", Hegel'in "dışsallaştırma" (*Entäusserung*), Marx'ın yabancılaşıma ve -neden olmasın- Friedrich Hayek'in "özaşkınlık" dediği şeyin köklerinin asli gizemiyle yüz yüze getirir: Nasıl olur da bireylerin birbirleriyle etkileşimlerinden, bir "nesnel düzen"in görüntüsü ortaya çıkar da onların birbirleriyle etkileşimlerine indirgenemeyen, ancak hayatlarını belirleyen maddi bir fail olarak tecrübe edilir? Böyle bir "töz"ün "maskesini düşürmek", fenomenolojik bir kökenin araçlarıyla onun aşama aşama nasıl "şeyleştiğini" ve bireylerin etkileşimlerinden doğarak nasıl tortulandığını göstermek pek kolay gelebilir: Ancak buradaki problem, böyle hayali/sanal bir tözün bir

3 Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacre* (Paris: Carnets Nord, 2008). Metnin bundan sonraki kısmında parantez içine alınan sayılar bu kitabın sayfa numaralarıdır.

bakıma insan olmayla ortak tözden oldukları varsayımıdır. Onunla böyle ilişkileneleyenler, onu doğrudan öznelletirenler psikoz hastalarıdır: Onlar için her gayrişahsi büyük Öteki'nin gerisinde şahsi bir büyük Öteki, gizlice dizginleri elinde tutan, paranoyağın gizli faili/efendisi vardır. (Dupuy bu konunun arkasında gizlenen büyük soruyu, yani böyle aşkın bir tözün, bireylerin içkin etkileşimlerinden doğup doğamayacağını, yoksa *gerçek* bir aşkınlık tarafından mı sürdürülmek zorunda olduğu sorusunu muallakta bırakmayı tercih eder. Bizse bu sorunun sorulduğu anda "materyalist" cevabın tek tutarlı yanıt olduğunu göstermeye çalışacağız.)

Dupuy'in muazzam kuramsal atılımı, kutsal olanın boyutunu, yani kutsal ile dünyevi arasındaki ayrımın yükselişini meydana getiren fedakârlığın karmaşık mantığını "büyük Öteki"nin doğuşuyla bağlamaktır: Bizim etkinliğimize sınır getiren aşkın fail olarak büyük Öteki, feda aracılığıyla muhafaza edilir. Bu zincirdeki üçüncü bağlantı, hiyerarşidir: Feda etmenin nihai işlevi, (sadece aşkın büyük Öteki figürüyle desteklenmesiyle işleyen) hiyerarşik bir düzeni meşrulaştırmak ve yasallaştırmaktır. Tam bu noktada Dupuy'in argümanlarındaki layıkıyla *diyalektik* olan ilk dönemeç meydana gelir: Louis Dumont'nun *Homo Hierarchicus*⁴ adlı eserine dayanarak hiyerarşinin sadece hiyerarşik bir düzene değil, onun içkin döngü ve ters çevirmelerine de işaret ettiğini gösterir: Doğrudur, toplumsal alan üst ve alt hiyerarşik kademelere bölünmüştür, fakat *alt kademe içerisindeki alt, altındakinden daha üsttedir...* Hristiyanlıkta Kilise ile Devlet arasındaki ilişki örnek bir durum teşkil eder: Kilise prensipte kuşkusuz Devlet'in üzerindedir; ne var ki Augustinus'dan Hegel'e kadar pek çok düşünürün gösterdiği gibi Devletin seküler düzeni içinde Devlet, Kilise'nin üstündedir (Yani bir toplumsal kurum olarak Kilise, Devlete tabi olmalıdır). Bu böyle değilse, şayet Kilise seküler bir güç olarak doğrudan yönetmek istiyorsa kaçınılmaz şekilde içeriden yozlaşır, dinsel öğretilerini seküler egemenliğini haklı gösterecek bir ideoloji olarak kullanarak kendini sıradan bir seküler güç haline getirir. (Dumont'nun gösterdiği gibi Hristiyanlıktan uzun zaman önce bu paradoksal ters çevrilme, hiyerar-

4 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (New Delhi: Oxford University Press, 1988).

şinin incelikle düzenlendiği ideolojilerin ilki olan antik Hindistan Veda'sında açıkça görülebilir: Vaiz kastı prensipte savaşçı kastından üstündü fakat devletin gerçekteki iktidar yapısındaki vaizler fiili olarak savaşçılara tabiydi.)

Dupuy'in bundan sonraki can alıcı önemdeki hamlesi, hiyerarşi mantığındaki bu dönemeci açık seçik ifade etmektir. Bu dönemeç, bu mantığın evrensel ile tekil, Bütün ile parçaları arasındaki negatif özilişki açısından, yani kendi çeşitleri arasındayken evrenselin kendisiyle "karşıt belirlenim"i kisvesinde karşı karşıya geldiği bir süreç olarak işlev görmesinin içkin koşuludur. Devlet ve Kilise örneğine geri dönersek, Kilise bütün beşeri hayatın en yüksek otoritesi olarak evrenin muazzam hiyerarşik düzenindeki uygun yerleri onun parçalarına bahşederek kapsayan birliktir; gelgelelim prensipte tabi olduğu yeryüzüne ait Devlet iktidarının ast bir unsuru olarak kendi kendisiyle yüzleşir; Kilise bir toplumsal kurum olarak Devlet tarafından korunur ve onun yasalarına uymak zorundadır. Bu noktada yüksek ve alçak, İyilik ve Kötülük (ilahinin iyi nüfuz alanına karşı yeryüzüne ait iktidar mücadeleleri, bencil çıkarlar, beyhude haz arayışları, vs.) ilgili olduğu sürece din, görünüşte (yani, bencil iktidar mücadelelerinin ve beyhude haz arayışlarının alanı olarak yeryüzüne ait gerçeklikle sınırlanan bir bakışa göre) "yüksek" bir yer işgal eder gibi yaparak yalnızca "alçak" çıkarları meşrulaştırma ideolojisi olsa bile (Diyelim ki Kilise en nihayetinde yalnız toplumsal hiyerarşik ilişkileri meşrulaştır) hiyerarşiye içkin bu döngü veya dönemeç aracılığıyla "yüksek" İyiliğin Kötülüğe hükmettiği, onu kontrol ettiği ve kullandığı söylenebilir. Bu bakış açısından şeyleri el altından yöneten, daha büyük İyilik için Kötülüğe olanak verecek ve onu harekete geçirecek saklı güç, dindir. Bu noktada insan "üstbelirlenme" tabirini kullanmaktan kendini alamıyor: Her ne kadar seküler güç doğrudan doğruya belirleyen rolünü oynasa da bu rolün kendisi dinsel/kutsal Bütün tarafından üstbelirlenime maruz bırakılır. (Tabii ki "ideoloji eleştirisi" yandaşlarına göre, kaotik mücadelesini zarifçe kontrol eden ve istediği yöne çeken bir güç olarak dinin gizli den gizliye toplumsal hayata hakim olduğu fikri ideolojik yanılsamanın en güzel örneğidir.) "Alçak" ve "yüksek" in birbirine karıştığı bu

karmaşık, kendi kendisine bağlanan düğümü nasıl okumalıyız peki? İki seçeneğimiz var, ki bu seçenekler idealizm ile materyalizm arasındaki karşıtlığa tam tamına uyuyor:

(1) *Pharmakon*'u* içeren geleneksel teolojik- (sözde-) Hegelci matris: Daha yüksekteki her şeyi saran Bütün, daha alçaktaki Kötülüğe imkân verir fakat yüksek amacın hizmetine koşacak şekilde onu içinde barındırır. Bu matrisin birçok ögesi vardır: (sözde) Hegelci “Aklın Kumazlığı” (Akıl, kendisinin ve bellibaşlı bencil tutkuların toplamıdır ve onları evrensel rasyonalitenin gizli hedefine ulaşmak için harekete geçirir); şiddetin ilerlemeye hizmet ettiği Marxist “tarihin seyri”; bireyi kamu yararı pahasına bencillığe doğru harekete geçiren piyasanın “görünmez eli”...

(2) Kendini aşkın bir İyiliğe dışsallaştırarak kendinden ayıran daha radikal (ve gerçekten Hegelci) Kötülük kavramı. Bu bakış açısından bakıldığında, Kötülüğü kendine tabi uğrağı olarak kuşatmak şöyle dursun, Kötülük ile İyilik arasındaki fark bünyesi gereği Kötülüğün doğasında yatar, İyilik evrenselleşmiş Kötülükten başka bir şey değildir ve Kötülük kendisinin ve İyiliğin birliğidir. Kötülük kendisini aşkın İyiliğin bir hayaletini meydana getirerek kontrol eder/içerir; ne var ki bunu ancak daha “sıradan” Kötülük biçiminin yerine sonsuzlaştırılmış/mutlaklaştırılmış bir Kötülüğü geçirerek yapabilir. İşte bu yüzden Kötülüğün kendisini sınırlayan bazı aşkın güçleri yerleştirmek suretiyle kendi kendini içermesi daima boşa çıkabilir, ki Hegel de rasyonal düzeni bozmakla tehdit eden bir negatiflik aşırılığı işte bu yüzden kabul etmek zorundadır. Hegel’in “materyalist olarak ters çevrilmesi” ve “idealist” ve “materyalist” Hegel arasındaki gerilim hakkında yapılan tüm muhabbet, evrensellüğün kendi kendisiyle negatif olarak ilişki kurmasının bu iki karşıt ve çelişik okumasına dayanmadığı sürece beyhudedir. Aynı şey Kötülüğün resimdeki bir leke olarak metaforu üzerine de söylenebilir: Şayet geleneksel teoloji içinde tüm ahengi meşrulaştıran, ona katkıda bulunan bir lekeyse, materyalist bir bakış açısından denebilir ki İyiliğin kendisi o lekenin kendi kendini düzenlemesi/sınırlamasıdır, bir sınırın sonucudur, Kötülüğün alanı içindeki bir “minimal farklılık”tır. Kriz ânları bu yüzden çok tehlikelidir; aşkın İyiliğin müstehcen öbür yüzü, “Tanrı”nın karanlık yüzü”, şiddetin muhafazasını devam ettiren şiddet işte böyle ânlarda zuhur eder:

* Yunanca “Şifa” anlamında. -ç.n.

“İyiliğin kötülüğü, karşıtını yönettiğine inanılırdı fakat artık öyle görünüyor ki, daha çok kötülük kendisinden uzaklaşarak, kendisini kendi dışında koyutlayarak yönetiyor; nitekim üstün olan “kendisine dışsallaşarak” iyi olarak görünür.” (13)

Dupuy, kutsalın içeriği açısından korkunç kötülükle aynı olduğunu ifade etmektedir; aralarındaki fark saf olarak biçimsel/yapısaldır. Kutsal’ı kutsal yapan, “sıradan” kötülüğe bir sınırlama getiren uç karakteridir. Bunu görebilmek için sadece dinsel yasaklamalara ve zorunluluklara odaklanmamız yetmez, bir din tarafından icrâ edilen ritüelleri ve Hegel’in halihazırda belirttiği gibi yasaklamalar ile ritüeller arasındaki çelişkiyi de aklımızda tutmalıyız: “Ritüel genellikle bu yasaklamaların ve ihlâllerin ihlâlinin mizanseninden meydana gelir” (143). Kutsal, insanların şiddetinden, “sürülmüş, dışlanmış, varlığı kabul edilmiş” olandan başka bir şey değildir (151). Tanrılara adanan kutsal feda bir cinayet edimine denktir. Onu kutsal yapan şey, öldürme dahil günlük hayattaki şiddeti sınırlaması/içermesidir. Bu ayrım kutsalın krizde olduğu zamanlarda parçalanır: Kutsal istisna yoktur, feda etmek basit bir cinayet olarak algılanır; bizim sıradan şiddetimizi içerecek hiçbir şeyin, hiçbir dış sınırın kalmadığı anlamına da gelir bu.

Bu noktada Hristiyanlığın çözmeye çabaladığı etik ikilem yatar: Fedakârlığa dair bir istisna, dış bir sınır olmaksızın şiddet nasıl içerilebilir? Dupuy, René Girard’ın izinden giderek Hristiyanlığın nasıl aynı feda etme sürecini, oldukça farklı bir bilişsel havayla sahnelediğini gözler önüne serer: Hikâye, fedakârlığı sahneleyen topluluk tarafından değil de kurban tarafından, masumiyeti o suretle tam anlamıyla teslim edilen kurbanın bakış açısından sahnelenir. (Bu ters çevirmeye doğru atılan ilk adımlar, ilahi öfkenin masum kurbanı tarafından anlatılan Eyüp’ün Kitabı’nda göze çarpar.) Feda edilen kurbanın masumiyetini *öğrendiğimiz* anda birisini günah keçisi yaparak feda etme mekanizmasının etkisi de azalır: –Bir soykırım boyutunda bile olan– kurban etmeler, ikiye bölünmüş, hükümsüz hale gelir, sahteleşirler. Bunun yanı sıra kurban etmenin sahnelediği şiddeti de sınırlayamaz hale geliriz: “Hristiyanlık bir ahlak değil, bir epistemolojidir: Kutsal hakkında doğruları söyler ve böylelikle

kendisini iyi de olsa kötü de olsa kendi yaratıcı gücünden yoksun bırakır. Buna sadece insanlar karar verir” (161). Tam burada Hırستیyanlığın getirdiği dünya-tarihsel kopuş yatar: *Artık biliyoruzdur* ve bilmiyormuş gibi yapamayız. Halihazırda gördüğümüz gibi bu bilgi sadece özgürleştirici değildir, derinden muğlak bir etkisi de vardır: Toplumu günah keçisinin denge sağlayıcı rolünden de mahrum ederek herhangi bir mitik sınır tarafından kapsanmayan şiddet için alan açar. Dupuy, Matta’daki şu skandal satırları gerçekten tertemiz bir kavrayışla işte böyle yorumlar: “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim” (Matta 10:34). Aynı mantık uluslararası ilişkiler için de geçerlidir: Egemen devletlerin ortadan kaldırılması ve tek bir dünya devleti veya iktidarının kurulması, şiddetli anlaşmazlıkları imkânsız kılmaktan ziyade bu şiddete sınır koyacak egemen devletlerin olmayışıyla bir “dünya imparatorluğu” içinde yeni şiddet biçimleri için alanlar açacaktır: “Kozmopolit ideal, bırakın ebedi barışı güvence altına almayı, sınırsız bir şiddete zemin olacaktır.”⁵

Bu noktada olumsuzluğun rolü çok önemlidir: Kutsal-sonrası dünyada aşkın Öteki’nin etkinliği askıya alındığı ve (karar verme) süreciyle olumsuzluğunda yüz yüze geldiği anda sorun, bu olumsuzluğun tam olarak üstlenilememesidir, ki bu yüzden *la réponse du réel*, yani gerçeğin yanıtı olarak davranan, Lacan’ın *le peu du réel* dediği şeyle, yani gerçeğin olumsal, küçük bir parçası tarafından sürdürülmek zorundadır. Hegel modern monarşinin karşısına antik demokrasiyi koyarken bu paradoksun son derece farkındaydı: Antik Yunanlar tam da devlet toplantılarında hiçbir saf öznelliğe (kral) sahip olmamalarından ötürü önemli kararları almak üzere *polis*’e rehberlik edecek (kuşların uçuş yollarında veya hayvanların iç organlarında işaretler gözlemek gibi) “batıl” ibadetlere başvurmaya muhtaçtı. Hegel’e göre modern dünyanın bu olumsal gerçekten vazgeçemediği ve toplumsal hayatı, yalnızca “nesnel” nitelikler (Lacan’ın sonradan Üniversite söylemi dediği yanılısma) üzerine kurulmuş seçenekler ve kararlar yoluyla düzenlediği apaçıktı: Belli “nesnel” ölçütleri kar-

5 Monique Canto-Sperber, Jean-Pierre Dupuy: *Dans l’oeil du cyclone. Colloque de Cerisy* içinde (Paris: Carnets Nord, 2008), s. 157.

şılamanın kendiliğinden sonucu olsa bile bir ünvan bahşedilmesinde her zaman için bir parça ritüel vardır. Sözgelimi “sınavı en yüksek notla geçmek” semantik anlamda sırf “o kişinin kimi asli vasıflara (bilgi, yetenek, vs.) sahip olduğunu kanıtlama”ya indirgenemez; tüm bunlara sınav sonuçlarının ilan edildiği ve notların görüşülerek onaylandığı bir ritüel de eklenmelidir. Bu iki aşama arasında daima minimal bir boşluk veya mesafe vardır: Sınav sorularının tamamını doğru cevapladığımdan kesinlikle emin olsam olumsal bir şey (bir sürpriz anı, umulmayanın heyecanı) vuku bulmalıdır; sonuçların açıklanması için beklerken kaygılı bir beklentiden sıyrılamamızın sebebi işte budur. Seçimleri ele alalım: Sandıktan çıkacak sonuç önceden bilirse de sonuçların umumi ilânı heyecanla beklenir; aslına bakılırsa bir şeyi Kadere dönüştürmek için olumsallık gereklidir. Yaygın “değerlendirme” prosedürlerini prensip olarak eleştirenlerin gözden kaçırdığı şey işte budur: Değerlendirmeyi sorunlu kılan, değerlendirmenin her biri zengin iç deneyime sahip biricik öznelere ölçülebilir özelliklere indirgediği olgusu değildir, simgesel tayin etme (özneyi bir ünvana atama) edimini bilgi birikimi ve öznenin “gerçekten” ne olduğunun ölçülmesine dayanan bir prosedüre indirgemesidir.

Şiddet, toplumsal alanda haddinden fazla olumsallık olduğunda değil, bu olumsallık bertaraf edilmeye çalışıldığında patlama tehdidi oluşturur. Daha yumuşak bir tabirle hiyerarşinin toplumsal işlevi diyebileceğimiz şeyi işte bu düzeyde aramalıyız. Dupuy bu noktada üstünlük ilişkisini ast için küçük düşürücü olmaktan çıkarma işlevine sahip hiyerarşiyi dört süreçten (“simgesel dispoitifler”) biri olarak değerlendirerek beklenmedik bir başka hamle yapar: (1) *hiyerarşinin kendisi* (toplumsal rollerin bireylere içkin yüksek veya alçak değerlerinin tam tersine dışarıdan dayatıldığı düzen: Böylelikle düşük toplumsal mevkimi bendeki bünyevi değerden büsbütün bağımsız olarak tecrübe ederim); (2) *aydınlığa kavuşturma* (üstünlük/alçaklık ilişkilerinin meritokraside temellenmediğini, bulunmadığını, nesnel ideolojik ve toplumsal mücadelelerin sonucu olduğunu ortaya çıkaran eleştirel-ideolojik süreç: Kendi toplumsal mevkim meziyetlerimden ziyade nesnel toplumsal süreçlere bağlıdır. Dupuy’un iğnелейici bir şekilde ifade ettiği gibi, toplumsal aydınlığa kavuşturma

“bizim eşitlikçi, rekabetçi, meritokratik toplumlarımızda geleneksel toplumlardaki hiyerarşiyle aynı görevi görür” (208). Böylelikle ötekinin üstünlüğünün onun meziyetlerinin ve başarılarının bir sonucu olduğu şeklindeki can yakıcı yargıyı göz ardı edebilmemizi sağlar); (3) *olumsallık* (bir öncekiyle aynı mekanizma işler, yalnızca toplumsal-eleştirel yanı yoktur: Toplumsal yelpazedeki mevkimiz doğal ve toplumsal bir piyangoya bağlıdır; zengin bir aileye iyi istidatlarla doğanlar şanslıdır); (4) *karmaşıklık* (üstlerde veya altlarda olmak, bireylerin niyetlerinden veya meziyetlerinden bağımsız olan karmaşık bir toplumsal sürece bağlıdır. Sözgelimi piyasanın gizli eli, daha zeki ve daha çok çalışmış olsam da benim başarısızlığımın sebep olurken komşumun başarısının yolunu açabilir). Görünüşünün aksine bu mekanizmalardan hiçbirisi hiyerarşiye karşı çıkmaz ya da onun için tehdit oluşturmaz, “kıskançlık kargaşasını tetikleyen, daha ziyade ötekinin bahtının açık olduğu fikridir; bunun tam tersi yöndeki ve açıkça ifade edilebilen biricik fikir değil” (211). Bu da hiyerarşiyi daha kabul edilebilir bir hale getirir. Dupuy bu öncülünden yola çıkarak (onun için apaçık olan) şu sonucu çıkarır: Adil ve kendini adil olarak gören bir toplumun böylelikle hınçtan (*resentment*) âzâde olacağını düşünmek büyük bir hatadır; bilakis tam da böyle bir toplumda alçaktaki mevkileri işgal edenler yaralı gururlarından tek çıkışı, şiddetli hınç patlamalarında bulacaktır.

Dupuy’ın sınırları, sınıf mücadelesinin bu kıskanç şiddet mantığı tarafından belirlendiğini inkârında açıkça görülebilir: Onun için sınıf mücadelesi, kişinin kendi mutluluğundan ziyade –mutluluğuna engel olarak algıladığı– düşmanın yıkımını önemsemesinin ve Rousseau’nun sapkın özsevgi dediği şeyin örnek vakasıdır. Dupuy’e göre tek çıkış yolu, mağduriyet mantığını terk etmek ve her biri eşit değere sahip olarak ele alınan ilgili tüm taraflarla müzakereyi kabul etmektir: “Toplum sınıflar arasındaki, sermaye ile emek arasındaki çelişkilerin 20. yüzyıl boyunca vuku bulan dönüşümü, bu yolun ütöpik olmadığını fazlasıyla ortaya koyar. İlerleye ilerleye sınıf mücadelesinden toplumsal koordinasyona geçtik, mağduriyet retoriği yerini maaş pazarlıklarına bıraktı. Bundan böyle patronlar ve ticari oluşumlar birbirlerini, çıkarları eşzamanlı olarak ayırışan ve kayna-

şan ortaklar olarak görecekler” (224). Ancak Dupuy’in öncüllerinden çıkarabileceğimiz tek olası sonuç gerçekten de bu mudur? Mücadelenin yerini müzakerenin alması da kıskançlığın sihirli bir şekilde ortadan kaybolmasına dayanmaz mı? Ki bu sihirli kayboluş da farklı fundamentalizmlerin şaşırtıcı şekilde geri dönüşünü sahnelemez mi?

Kaldı ki bu noktada başka bir muğlaklığa da rastlarız: Sınırların olmayışı genelgeçer alternatif olarak okunmak zorunda değildir: “Ya insanlık kendine sınırlar koymak için bir yol bulacak ya da sınırlayamadığı şiddeti onu yok edecek.” Eğer “totaliteryen” denilen deneyimlerden öğrenilmesi gereken bir şey varsa, o da ayartılmanın bunun tam tersi olduğudur: İlahi bir sınırın yokluğunda, yeni sahte bir sınır, onun adına eylemde bulunabileceğim (Stalinizmden fundamentalizme) uydurma bir aşkınlık dayatma tehlikesi. Ekoloji bile yeni bir Sınırı akla getirdiği anda ideoloji olarak işlev görür: Ekolojinin küresel kapitalizmin baskın bir ideoloji biçimi olma, yaşlı dinin⁶ temel işlevini devralarak, yani sınırlar dayatabilen sorgulanamaz bir otoriteyi üstlenerek kitlelerin yeni bir afyonu olarak ortaya çıkma fırsatı vardır. Ekolojinin kafamıza vura vura öğretmeye çalıştığı ders, sonluluğumuzdur: Gerçeklikten koparılmış Kartezyen nesneler değil, ufkumuzu epeyce aşan bir biyosfere iliştirilmiş sonlu varlıkları. Doğal kaynakları sömürürken gelecekte ödünç alıyoruzdur. Dolayısıyla Dünyamıza Kutsal bir şey gibi, yahut sır perdesini kaldırmamamız gereken, sonsuza dek bir Gizem olarak kalmak zorunda olan ve de kalacak olan, hükmetmekten ziyade güven duymamız gereken bir güçmüş gibi saygılı davranmalıyız.

Günümüzde bazı “post-seküler” yeni-pagan çevrelerde Kutsal’ın her dinin barındığı ama onu önceleyen bir alan olan boyutundan söz etmek revaçta (Din olmaksızın Kutsal olabilir fakat tam tersi olmaz). (Bazen Kutsal’ın bu önceliğine din karşıtı bir hava bile verilir: Derin manevi deneyimin içinde olunsa bile agnostik kalınması.) Bu noktada Dupuy’in izinden giderek durumu tersine çevirmeliyiz: Hristiyanlığın getirdiği radikal kopuş, kutsalı *olmayan* ilk din olduğundan, yegâne başarısının Kutsal’ın aldatmacalarını gözler önüne sermek olmasından ileri gelir.

6 Bu ifadeyi Alain Badiou’dan alıyorum.

Bu kutsal olmayan din paradoksu, nasıl bir pratik izleyecektir dersiniz? Ölüm cezasına karşı çıkan fakat bizzat Tanrı'nın cezaı buyurduğunu öğrendikten sonra mahcup bir halde şahane pratik bir çözüm sunan bir Talmud âlimini konu alan bir Yahudi hikâyesi vardır: İlahi emir doğrudan doğruya devrilmemelidir, ne de olsa bu kâfirlik olurdu; fakat Tanrı'nın dil sürçmesi, delilik anı olarak ele alınmalı ve ölüm cezası ihtimali değerlendirilmeyecek olması-na rağmen böyle bir ihtimalin gerçekleşmeyeceğini güvence altına alan, alt-düzenlemeler ve koşullardan mürekkep karmaşık bir ağıcat edilmelidir.⁷ Bu çözümün güzelliği, bir şeyi (işkence gibi) ilke olarak yasakladığı halde istendiği zaman yapılabilmesi için birtakım yeterli nitelikler (“belirtilmiş olan uç durumlar haricinde...”) eklemesi şeklindeki genelgeçer prosedürü ters çevirmesinde yatar. Dolayısıyla ya “ilkesel olarak evet, ama uygulamada asla”dır ya da “ilkesel olarak hayır, ama istisnai durumlarda evet”tir. İki durum arasındaki asimetri dikkate değerdir: Kişi ilkesel olarak işkenceye izin verdiğinde yasaklama çok daha kuvvetlidir; bu durumda ilkesel “evet”in gerçekleşmesine *asla* izin verilmezken diğer durumdaki ilkesel “hayır”a *istisnai olarak* gerçekleşmesi izni verilir... “Bize öldürmeyi buyuran Tanrı” kıyametvari Şeyin isimlerinden bir tanesi olduğu müddetçe Talmud âliminin stratejisi bir anlamda Dupuy'in “aydınlanmış felaketçilik” dediği şeyi uygulamaktır: Kişi nihai felaketi (insanların komşusunu adaletin bir biçimi olarak öldürmelerinin müstehcenliğini) kaçınılmaz olarak, kaderimizde yazılıymış gibi kabul ederek onu olabildiğince uzun bir biçimde, ümitle süresiz olarak ertelemeye çalışır. Bu noktada Dupuy, Guenther Anders'in Hiroşima'da atılan atom bombasıyla ilgili düşüncelerini bıraktığı yerden alır ve şöyle devam eder:

İşte o gün tarih “metruk” hale geldi. İnsanlık kendini yok etmeye muktedir oldu ve küresel silahsızlanma veya dünyanın nükleer silahlanmadan arındırılması dahil hiçbir şey ona bu “negatif kadiri mutlaklığı” kaybettiremez. *Felaket geleceğimize bir kader olarak kazılıdır ve yapabileceğimiz en iyi şey, onun gerçekleşmesini süresiz olarak geciktirmektir.* Bizler sayıca aşırı fazlayız. Ağustos

7 Bu hikâyeyi Eric Santner'e borçluyum.

1945'te "donukluk" devrine, var olan her şeyin "ikinci ölümü" devrine girdik: Mazinin manası gelecekteki eylemlere bağlı olduğundan, geleceğin metruk hale gelişi, planlanmış sonu, mazinin bundan böyle hiçbir manası olmadığı anlamına değil, hiçbir zaman bir mânâsı olmaması olduğu anlamına gelir. (240)

Pavlusçu "kıyametvari zamanlar"da, "zamanın sonundaki zamanda" yaşamak fikrini bu satırların ışığında okumalıyız: Kıyametvari zamanlar tam da bu belirsiz ertelemenin, iki ölüm arasındaki donukluğun zamanıdır: Bir anlamda felaket gölgesini gelecekte üzerimize düşürerek halihazırda buradalarda olduğundan, çoktan ölmüşüzdür. Hiroşima'dan sonra bilindik elimizde olan seçenek oyununu oynamayız ("Kendi harap etme yolunu seçmek de, tedrici iyileşme yoluna girmek de bizim elimizde"). Bir kez felaket gerçekleşti mi böyle bir pozisyonun masumiyetini kaybederiz, yalnızca felaketin tekrarlanması (belki de süresiz olarak) erteleyebiliriz. (Benzer olarak nanoteknolojinin tehlikesi, bilim insanların kontrol(ümüz)den çıkacak bir canavar tasarlaması değildir: Yeni bir hayat yaratmaya çabaladığımızda kontrol edilemez, kendi kendini yöneten ve genişleyen bir kendiliği meydana getirmeyi hedeflemiş oluruz doğrudan (43). Dupuy bir başka yorumbilgisel darbeyle İsa'nın felaket tellallerına hitaben sarf ettiği şüpheci kelimelerimi işte böyle yorumlar:

İsa tapınaktan çıkarken öğrencilerinden biri O'na, "Öğretmenim," dedi, "Şu güzel taşlara, şu görkemli yapılara bak!" İsa ona, "Bu büyük yapıları görüyor musun? Burada taş üstünde taş kalmayacak, hepsi yıkılacak!" dedi. İsa, Zeytin Dağı'nda, tapınağın karşısında otururken Petrus, Yakup, Yuhanna ve Andreas özel olarak kendisine şunu sordular: "Söyle bize, bu dediklerin ne zaman olacak, bütün bunların gerçekleşmek üzere olduğunu gösteren belirti ne olacak?" İsa onlara anlatmaya başladı: "Sakın kimse sizi yoldan saptırmasın," dedi. "Birçokları, 'Ben O'yum' diyerek benim adımla gelip birçok kişiyi yoldan saptıracaklar. Savaş gürültüleri, savaş haberleri duyunca korkmayın. Bunların olması gerek, ama bu, daha son değil. (...) Eğer o zaman biri size, 'İşte Mesih burada', ya da, 'İşte şurada' derse, inanmayın. Çünkü sahte mesihler, sahte peygamberler türeyecek; bunlar, çeşitli işaretler ve mucize-

ler yaratacaklar. Öyle ki, ellerinden gelse seçilmiş olanları saptıracaklar. Ama siz uyanık kalın.” (Markos 13:1-23)

Bu satırlar, beklenmedik derecede irfanla doludur: Daha önce bahsettiğim Talmud âliminin tutumuna tastamam karşılık gelmezler mi? Bu satırların mesajı şudur: Evet, elbette ki bir felaket olacak ama sabırla uyanık kalın, ona inanmayın, aceleci çıkarımlar yapmaya kalkmayın, kendinizi tüm farklı biçimleriyle “işte bu!” diye düşünmenin kötü huylu zevkine bırakmayın (küresel ısınma önümüzdeki on yıl içinde bizi boğacak, biyo-genetik, insan olmanın sonu demek olacak, vesaire, vesaire). Tam anlamıyla kıyametvari bir tutum benimsemek bizi sapkın, kendi kendini mahveden bir esrikliğe sürüklemeyi, aksine –bugün her zamankinden de çok– sakın kafayla kalmanın tek yoludur.

Babilli Erdemler: Azınlık Raporu Gunjević

Aziz Augustinus'un dediği gibi, büyük saltanatlar sadece küçük hırsızların büyütülmüş izdüşümleridir. Ne var ki karamsar iktidar kavrayışında oldukça realist olan Hippolu Augustinus günümüzdeki mali ve finansal güçlerin küçük hırsızları karşısında donakalırdı. Hakikaten de kapitalizm (hem bireysel sömürünün bir ölçüsü hem de kolektif ilerlemenin bir normu olarak) değerle ilişkisini kaybettiği anda derhal yozlaşma olarak beliriyor.¹

Michael Hardt ve Antonio Negri, Augustinus'un günümüzde İmparatorluktaki bozulma düzeyinden ötürü donakalacağını söylemekte hak-sız değildir; onu emperyal uygulamaları tartışırken yorumlama tarzları da Augustinus'u aynı şekilde şaşırtırdı. En genel anlamıyla ikisinin yaptıkları şey, Augustinus'un postmodern (bu dile düşmüş kavram her ne anlama geliyorsa) bir Spinoza-laştırılmasıdır ve toplamda gayet çekici ve orjinal bir fikir gibi görünür. Gelgelelim bu noktada bir karşılıklılığa ihtiyaç var, yani Spinoza'nın da Augustinus-laştırılması gerekiyor. John Milbank, bunu Hardt ve Negri'nin ulaşmayı amaçladıkları

1 Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), s. 390. [Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 384.]

şeyde yardımcı olabilecek hakiki bir postmodern Hristiyan teolojisini inşa etmede çok önemli buluyor. Hardt ve Negri'nin meramı, çokluğun bir siyasal özne haline geldiğini göstermektir. Ancak yazarların ciddi çabalarına rağmen bu amaç gerçekleştirilememiştir; zira Spinoza, Hardt ve Negri'dekin tam tersi bir yoldan Augustinus-laştırılmıştır. *İmparatorluk*, çokluğun bir siyasal özne haline gelebilmek için neye ihtiyacı olduğunu (yani kitabın asıl meselesini) açığa çıkarmak için Augustinus'un *Tanrı'nın Şehri*'yle birlikte yeniden okunmalıdır. Hardt ve Negri *çokluktan* öznelere indirgenemez çokluğu olarak, aynı zamanda ontolojik güç olan bir sınıf kavramı olarak bahseder. Eleştirmenler, *çokluk* kavramının çok soyut, çok şatafatlı düşüncelerine karşın Milbank onu kanlı canlı olarak niteler.

Hardt ve Negri çokluk kavramını Polybius ve Livy gibi tarihçiler tarafından tanımlandığı şekliyle "Antik Çağ siyasal teorisi"nden alır. Machiavelli çokluk kavramını Polybius'tan almıştır. Döngüsel perspektiften yazan Antik Çağ tarihçilerinin aksine lineer perspektiften yazan Augustinus, burada Polybius'un titiz bir eleştirmeni olarak bulunur. Hippolu Piskopos, dünyanın yaratılmasının, varoluşunun ve —gelmekte olan— sonunun bir hikâyesini cemaatin teolojik pratiğiyle yazmaya cesaret eden ilk Antik Çağ yazarıdır. Bu nedenle aynı zamanda Hegel'in adını bile geçirmede bir tarih felsefesine doğrudan doğruya dayanan bir insanlık tarihi tanımı yapan ilk insandır. Augustinus İsa'nın tecessüdünü katarak tarih hakkında bir hikâye yazmıştır. Buna bağlı olarak tüm tarih, tecessüdün (*logos*) ve cemaatin kökleri ışığında, tecessüdün zamanda devamı olarak açıklanır. Augustinus'un meta-hikâyesinde kolayca anlaşılabilecek basit bir sonuç vardır: *Tevrat + Logos = İsa*.

Yaşadığımız dünyanın pek çok açıdan Aurelius Augustinus'un eleştirdiği Antik Çağ ve Roma İmparatorluğu dünyasıyla farklılık gösterdiğini söylemeye lüzum yok. Bu iki dünya büyük ölçüde farklı olsalar da Hardt ve Negri'nin söz ettiği benzerliklerin mevcut olduğu ve bu bakımdan Augustinus'un onların en önemli referanslarından biri olması pek de şaşırtıcı değildir. İşte bu yüzden ilki ikincisine bilgi vermesi suretiyle iki metin karşılaştırılmalıdır. *İmparatorluk* tıpkı her kitap gibi pek çok şekilde okunabilir. *İmparatorluk* ister 21. yüzyılın

Komünist Manifestosu olsun, ister Deleuzecü siyasetin bir uygulaması olsun, önemli ve etkili öngörülere sahip bir kitaptır. *İmparatorluk*'u hem siyasal teori tarihine bir giriş olarak hem de Augustinus'un *Tanrı'nın Şehri* üzerine yazılmış materyalist bir yorum olarak okuyabiliriz. Bana kalırsa *İmparatorluk* büyük ölçüde Augustinus'un hacimli külliyatındaki vargılara dayandığından bu metinler birlikte okunmalıdır. Buradan dolayı olarak iki şey çıkar. İlki, okuma stratejilerinin siyasal uygulama algısını belirlediğidir; bana göre ilki kadar önemli olan ikincisi sonuçsa, Augustinus'un Hardt ve Negri'ye yöneltmiş olabileceği makul eleştirileri, yani Spinoza'nın Augustinusçu bir uyarlaması olarak adlandırdığım şeyi inşa etmektir. Öncelikle Hardt ve Negri'nin Augustinus hakkında ne dediklerine bakalım:

Bu bakımdan Aziz Augustinus'un yozlaşmış Roma İmparatorluğu'na karşı çıkma projesine dair öngörüsü bize esin kaynağı olabilir. Hiçbir sınırlı cemaat, emperyal yönetim karşısında başarılı olamaz ve bir alternatif ortaya koyamazdı; bunu bütün insan topluluklarını ve bütün dilleri tek bir yolculukta birleştiren evrensel, Katolik nitelikli bir cemaat başarabilirdi. İlahi kent; bir araya gelmiş, işbirliği yapan ve iletişime giren yabancılardan oluşmuş bir evrensel kenttir. Ne var ki, Augustinus'un söylediğinin aksine, bizim yeryüzündeki kutsal yolculuğumuzun kendi ötesinde hiçbir aşkın amacı yoktur; bu yolculuk mutlak anlamda içkindir ve öyle kalacaktır. Yabancıları cemaat içinde toplayan, bu dünyayı yurdu haline getiren sürekli hareket halindeki yolculuğumuz hem araç hem de amaçtır, daha doğrusu amaçsız bir araçtır.²

Yazarların belirttiği gibi Augustinus'un tasavvurunda emperyal söylemini uyumsuzluk üzerine kuran postmodernizme karşı güçlü bir mücadele biçimi yatar. Ona karşı olmak, emperyal egemenliğin kuyusunu kazacak en iyi araçları keşfederek işe başlamak demektir. Hardt ve Negri, İmparatorluğa karşı savaşların reddedişle, firarla ve çıkışı, hareketliliği, göçerliği bile bile kucaklamakla kazanıldığını kendilerinden emin bir şekilde savunur. Ağ biçimindeki düzenleme ve iktidar sistemine firarla direniriz, yani iktidar alanlarını bilerek terk etmekten başka bir şey yapmayız. Yazarlara göre firar, çıkış ve

2 Ag.y., s. 207; Türkçesi: a.g.y., s. 215.

göçerlik demokratik ilkenin ilk aşamalarıdır. Bunu söylemek, yapmaktan daha kolay, anlaşılan. Şayet egemen düzenleme sistemleriyle çevrili İmparatorluğun yüzeylerindeki içkin emek var olan tek şey ise insan nasıl firar edilebilir? Şayet bizim dışımızda nesnel olan hiçbir şey yoksa çıkış nereye olacaktır ve İmparatorluk erdemleri ve pratiği denetiminde tutarak kapitalist rasyonelite vasıtasıyla tam da sınırları dikkatle gözlerken göçerliği nasıl düşünmeli? Bunun cevabı ilginç olmaktan çok sezgiseldir. Hardt ve Negri'nin cevapları anlaşılmaz olmaktan çok muammalıdır ve siyasal özne olarak soyut çokluğun evrensel bir tekil haline nasıl geldiğiyle alâkalıdır.

Hardt ve Negri'ye göre İmparatorluğa karşı yeni-Komünist mücadelenin neşesini vücuda getiren kişi Assisili Francesco'dan başkası değildir. Bu tespit oldukça önemlidir ve neticeleri hâlâ tamamen anlaşılmamıştır. *İmparatorluk*'un yazarları Assisili Francesco'nun yalnız örnek bir postmodern siyasal eylemci değil, çokluğu siyasal özne olarak vücuda getiren bir örnek olduğunu da mı öne sürer? Roman-tikliğiyle tehlike arz edebilecek Francesco ve onun emsali olmayan çileciliği de nereden çıkar? *İmparatorluk*'un başında yazarlar, Duns Scotus'un, yazarlara göre mantıki nominalist siyasal matrisin içinden doğduğu Fransiskan nominalist teolojisini savunsalar da, Francis'e ve onun çileciliğini gündeme getirmeleri zayıf argümanlarından ötürü içkinlik üzerine dinsel bir söyleme doğru bir gerileme gibi görünür. Negri'nin prensipte nesnenin, duyuların, tahayyülün, bedeninin ve aklın eşzamanlı bir şekilde dönüşümü olan kurucu hal olarak içselleştirilmesi gibi algıladığı bir çilecilik (ayrıca din) vakasıdır bu. Negri genelde tek bir aşkınlık biçimini kabul etmez, ancak birazdan anlatacağımız gibi erdemli bir hayat için gerekli gördüğü çileciliği kabul eder:

İyi bir hayat yaşamak ve ortak olanı inşa etmek için çilecilik her zaman gereklidir. Bir çeşit çilecilik olan İsavari tecessüd, bir tür çileci kılavuzdur; daha doğrusu Spinoza'nın önerdiği gibi erdemli bir hayata giden yoldur. Tekillikler ve şehvet, muhtemelen gelecek dünyayı inşa etmek için en etkili şekilde seküler çilecilikte birbirine karışmıştır.³

3 Antonio Negri, *Negri on Negri: Antonio Negri in Conversation with Anne Dufourmantelle* (Londra: Routledge, 2004), s. 158.

Öyle görünüyor ki, Francis'in yazarlar için önemli olmasının sebebi budur. Francis, en yoksul ve ezilmişlerle özdeşleşerek oluşmuş kapitalizmin çekirdeğine basit, romantik çileciliği ve çocuksu tahayyülüyle karşı koyar. Yazarlara göre bu eylem, doğası gereği devrimcidir. Francis, iktidar istencine karşı koymak ve araçsal disiplinin her türünü reddetmek için çokluğun uğruna kendini güçsüzleştirerek varlığın neşesini meydana getiren disiplini benimser. Erken kapitalist toplumun bozulmasına ve çıkarıcılığına karşı verdiği savaşta kendini doğanın, hayvanların, kuşların, erkek kardeşi güneşin ve kız kardeşi ayın bir parçası hisseder. Assisi'li Francesco'da denetleyici işbirliği ve devrimin imkânsızlığının bir simgesini buluruz. Francis'in vücuda getirdiği işbirliği ve devrim, aşk, sadelik, neşe ve masumiyet içinde birlikte kalır. Bu sadelikteki işbirliği ve devrim, Komünist olmanın bastırılmaz hafifliği ve neşesidir.

Ancak bu noktada aynı önemdeki başka bir noktanın da kaçırılmaması gerekir: Hardt ve Negri ile Augustinus'un hem kabul ettikleri hem reddettikleri noktalarda birbirleriyle aynı fikirde oldukları bir Plotinos okuması. Bu ortaklaşma zannımca özellikle önemli. Augustinus, *İtiraflar*'ın dokuzuncu kitabının sonunda Monica'nın azizlerin sonsuz yaşamının doğası hakkındaki sorusunu cevaplamaya girişir. Pavlus'un Filipililer 3:3'teki mektubundan bahsederken Filipililerin yavaş yavaş neşelenerek büyük bir şevkle Tanrı'ya, Augustinus'un deyişiyle *Varlığın ta kendisine* çıktıklarını söyler. Ardından, der Augustinus, zihinleri yükselmeye başlar ve adım adım her tür maddi cismin, dünyanın üzerinde parıldayan ayın, güneşin ve yıldızların üzerine çıkarlar. Daha sonra Tanrı'nın yarattığı eserleri hayranlıkla seyrederek daha da öteye geçer ve ruhlarına süzülerek ilahi deneyime, hayatın bilgelik ve zamanın geçiciliği dışında var edilen her şeyin hakikati olduğu hiç bitmeyecek bolluğa erişirler. Augustinus bu bilgelikten bahsederken yüreklerinin bütün çabasıyla ona biraz olsun değdiklerini ve Tanrı'nın kendisi olan bu bilgeliliği deneyimlediklerini tarif eder.

Ve ah çektik ve "Ruhun turfanda meyveleri"nden (Romalılar 8:23) ayrılarak gürültülü ağızımıza, başa ve sona sahip olduğu sö-

zümüze döndük. Yaşlanmaksızın kendisi kalan ve “her şeyi yenileyen” Senin Sözü’n gibisi var mıdır Rabbimiz? (Bilgelik 7:27)⁴

Augustinus’ın bu satırları ne sahiplenici annesine verdiği bir yanıttan ibarettir, ne de onun gibi tefekkür hayatı ya da Monica gibi ameli bir hayat sürdürümüşe bakılmaksızın ebediyetteki Hıristiyan vecdinin hepimiz için tasarlandığını gösterir. Bu satırlar esasında Plotinos’un mistik felsefi söyleminin bir eleştirisidir ve bu felsefenin de gayesi, insanın bilgelik aracılığıyla ilahi olana yükselecek kendi içsel varlığıyla, fakat İsa olmaksızın vecde erişmesidir. Augustinus’un gösterdiği gibi, Plotinosçu vecdin sorunu, sonrasında “gerçek” dünyaya geri dönüp yaşamaya devam etmemiz gerektiren zamansal sınırlamasıdır, kısıllığıdır; Hippolu Piskopos’un deyişiyle “kendi kuru gürültümüze döneriz.” Augustinus’un Plotinos eleştirisi, ebediyette vecd hali içinde olacaksak bile bunun dünyevi yaşamlarımızda mümkün olmamasıdır; bu dünyada yalnızca tefekküre dalmamalı, aynı zamanda eylemek de zorundayızdır. Augustinus’un Ostia’da Monica ile paylaştıklarından bahsettiği vecdin aslında tefekkür ve eylemin iç içe geçtiği bir kilise (*ecclesial*) pratiği sentezidir ve bu da sonraları *İtiraflar*’ın on üçüncü kitabındaki *Hexameron* yorumlarında yaradılışın altı gününün ilk, üçüncü ve beşinci günlerinin tefekküre, ikinci, dördüncü ve altıncı günlerinin eyleme ayrıldığına belirtilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Tıpkı Augustinus’un Plotinos’a karşı çıktığı gibi Hardt ve Negri de tamamen farklı nedenlerle de olsa karşı çıkar. Plotinos’un insanları, mistik tefekkürle “atalarımızın semavi topraklarına kaçmaya” çağırarak kendilerini buldukları hale kendimizi teslim edemeyeceğimizi düşünürler.⁵ Yazarlar, çokluğun siyasal bir özne haline gelmesini sağlayacak eylemleri tespit ederken Plotinos’un *Enneadlar*’da benimseydiği mistisizme gönülden bağlanamayacağımızı söyler. Plotinos’un

4 Augustinus, *Confessions*, 9:10:24, çev. J.G. Pilkington, Philip Schaff, haz., Nicene and Post-Nicene Fathers, Birinci Dizi, cilt 1 (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887) [Türkçesi: *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2010]. Kevin Knight tarafından New Advent için gözden geçirilerek hazırlanmıştır; <http://www.newadvent.org/fathers/110109.htm> adresinden erişilebilir.

5 Hardt and Negri, *Empire*, s. 395; Türkçesi: *İmparatorluk*, s. 388.

öngörülerinin ve vecdlerinin, Çokluğun nasıl örgütleneceği ve enerjilerini nasıl İmparatorluğun daimi bölgesel ayrımcılığına karşı harekete geçirecekleri sorusunu cevaplamada yetersiz kalacağını, çünkü bunların içinde ne Tanrı Baba ne de aşkınlık olmadığını ifade ederler. Çokluğun elinde kalan tek şey, kendi içkin emekleridir. Bu, yeniden sahiplenme hakkı üzerinde bir ısrarcılık yaratan içkin düzlemin yüzeylerinde yer alan emektir. Tekrar sahiplenme hakkı şunları kapsar:

- › Özerkliğe ve kendi hareketini düzenleme hakkına bağlı olan küresel yurttaşlık.
- › Çokluk içinde kolektif olarak var olan herkes için toplumsal ücret ve garantili bir gelir.
- › Yazarların çokluk içindeki *telos*'ta yeni bir yer yaratma girişimi olarak yorumladıkları bilgi, kendini düzenleme ve özerk şekilde kendini üretme.

Hardt ve Negri, bu yeniden sahiplenme sürecinde, çokluğu emperyal egemenliğin kavrayışının ötesinde tutan ve gerçek anlamda maddi bir duyular dinini aratmayan bir “maddi bir akıl mitolojisi”nin işbaşında olduğunu ifade eder. Aslında bununla çokluğun ontolojisinin kendini eylemlilik ve bilinçlilik olarak ifade etmesini simgesel ve imgesel olarak şekillendiren ve buna imkân veren bir akıl mitolojisi kastedilir. Hakikaten de yeryüzü şehri *telos*'unu yepyeni bir şekilde yorumlayan bir ontolojidir bu. Bu ontoloji metafizik ve aşkın dolayımın yardımı olmaksızın şiddete ve bozulmaya karşı savaşta çokluğa ait yeryüzü şehrindeki emek ve işbirliğinin mutlak bileşimini gerçekleştirmeye olanak sağlayan bir stratejiyi mümkün kılar. Diğer bir deyişle, Hardt ve Negri'nin “çokluğun teürjik teleolojisi”^{*} olarak tanımladığı işte budur.⁶ Çokluğun siyasal bir özne olarak kuruluşu sorununa çözüm burada yatar ve dolaylı olarak Augustinus'la

* Teürji, doğası gereği yer yer büyülü olarak algılanan ritüellerin tanrı(ları) çağırma maksadıyla uygulanmasıdır. –ç.n.

6 A.g.y., s. 396. “Çokluğun teleolojisi teürjiktir; teknolojiler ve üretimi kendi neşesine ve güçlenmesine yönlendirme imkânından mürekkeptir. Çokluğun kendini siyasal bir özne olarak kurmak için gereken araçları bulmak için kendi tarihi ve halihazırdaki üretim gücünün dışına bakmasına hiç gerek yoktur.”

ilgilidir. Bunun esas sebebi, yazarların yorumlayıcı çerçevelerinin hem paganizm açısından ilerleyici hem de gizliden gizliye Gnostik-tik bir siyasal teoriyi varsaymasıdır. Hardt ve Negri'nin esasında paganist anlamdaki kendi ilerlemeci "teürjik teleoloji"leriyle yan yana getirdikleri Plotinos'un (proto)modern mistisizmi eleştirisinin yeri ni alacak başka bir çerçeve gereklidir. Başka bir deyişle, Iamblichus ve Proklos'un (onlar Porphyrios ile birlikte Antik Çağ'ın son dönem felsefi bağlamı içinde teürjik söylemi yaygınlaştırarak onu Platoncu bir tarzda yorumlayan ilk kişilerdir) mistik, teürjik teolojisi/teleolo-jisinin Hardt ve Negri'nin giriştiği postmodern bir uyarlamasıyla, Plotinos'un mistik felsefi teolojisine karşı koymak mümkün de ğil-dir. Ne yazık ki böyle bir şey gerçekleştirilemez.

Teürji, popülerleşmiş olan dinsel bir (yeni) Platonculuk olarak özetlenebilir; bu sebepten "teürjik filozoflar"ın sadece Bir, İlahi veya tanrılar hakkında de ğil, Tanrı'nın kendisi, Bir'in ötesindeki an-latılamaz hakkında da konuşması şaşırtıcı de ğildir. Teürji, Platoncu felsefe gelene ği içinde yorumlanabilir. Bundan dolayı teürjik uygu-lama bir dereceye kadar Augustinus'un Tanrı Devleti'nde Teürji ile şeytana tapmayı mukayese ederek çok sert eleştirdi ği büyüyü anım-satır.⁷ Bu konu üzerine en yetkin yorumculardan biri olan Gregory Shaw, Iamblichus'un Platonculu ğunu anlayabilmek için teürji ile te-oloji arasındaki ayrıma daha yakından bakmamız gerekti ğini savu-nur. Iamblichus'a göre teoloji "tanrılar" hakkındaki bir söylemdir, teürji ise tanrıların insanı İlahi yapmaya dair uğraşlarıdır. Iamblic-hus, teürjinin felsefenin görevini yerine getirdi ğinden dolayı teürjik prati ğin nasıl Plato'nun felsefesinin bir parçası oldu ğunu gösterme hedefiyle ona rasyonel bir temel sunanların ilkiydi. Teürji, Porphyri-os'taki gibi felsefenin başlangıcı de ğildir; teürji, daha ziyade bizim İlahi ile rastlaşmamıza ve ona dönüşmemize imkân veren tanrıların törensel bir eseridir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, teürjik ibadetlerde Tanrı'yla karşılaşmak onu görerek de ğil, İlahiye törensel

7 Augustinus, *Tanrı'nın Şehri*, 10:1:1–10:32:4, çev. Marcus Dods, in Philip Schaff, haz., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Birinci Dizi, cilt 2 (Buffalo NY: Christian Literature Publishing Co., 1887). Kevin Knight tarafından New Advent için gözden geçirilerek hazırlanmıştır, <http://www.newadvent.org/fathers/120102.htm> adresinden erişilebilir.

tapınma yakarılarıyla gerçekleşir; Iamblichus'a göre bu tam da Platoncu gelenek kanonunun bir parçasıdır. Teürjide Tanrı bize göre, ona yakardığımızda, onun eserleriyle ahenk içinde olmak ve "tanrıların" bize verebileceklerini almak için onların önceden saptanmış işlerini yaptığımızda var olur. Iamblichus'un *Keldani Kehanetleri* ve yeni-Pisagorcu söylemin de eklendiği Yeni-Platoncu söylem, teürjik âbidlerin veya bilgelerin ayin yoluyla İlahi olana daha açık ve etraflarını çevreleyen doğal süreçlerle ahenk içinde hareket etmede daha kabiliyetli olmalarına olanak sağlamıştır. Şunu belirtmeliyiz ki, teürjik ibadetler, "ilahi aşkı" veya iyiliği birbirlerine iletir, böylece ibadet edenlerin aşkınlığa yükselmelerine ve fiziksel olanın ruhundan kurtulmalarını sağlar. Teürjik olan, İlahinin aramıza "inmesiyle" başlar, ki bu da bizim büsbütün yepyeni ve "yükselen" bir tarzda İlahi olanla ahenk içinde olmamıza olanak tanır. Bu ahenk süreçleriyle, yanımızda olmadığında azap çektiğimiz İlahi ilgiyi kabul edeceğimiz bir hale erişiriz. Iamblichus'a göre "tanrılar" kendileriyle birlikte tüm varlıkları bir birlik içine toplar. İlahi olanın ışığı aşkın bir şekilde teürji sayesinde bir araya toplanmışları aydınlatır ve onları kendi kozmik İlahi düzenlerine oturtturarak varoluşlarının tümüyle bu birliğe katılmasını sağlama alır. Bize ulaşabilmiş Iamblichus metinlerinde (ve Damascius'un onun hakkındaki yazılarında) *Keldani Kehanetleri*'nin yazarının Bir'i nasıl yorumladığını görebiliriz. Iamblichus'un Bir'i tüm İyiliğin ve hatta Varlığın kendisinin de ötesindedir. Paradoksal bir şekilde ve algımıza sığmayan bir yolla ilahi dünya yeryüzüne iner, zaman ve mekânda genişleyen kâinat olan bir gerçekliğin aracılığıyla ona ayinsel bir şekilde iştirak eder. Tanrılar ve metafizikte çokluk (*multiplicity*) (ya da birçok) olarak tabir edilen şey, kendilerinde bütünlüğün bir birliğini ve birliğin bir bütünlüğünü ihtiva ederler. Iamblichus'un Platon okumasının açıklık getirdiği gibi, çokluğun başı, ortası ve sonu, kendisinin can attığı birliğin değişik biçimlerinde var olur.

Iamblichus'a göre "tek başlangıç" vardır. Bu tek başlangıç her ikilikten önce gelir, ikiye hayat veren Bir'in ötesindedir. Bir, katılma olması ile katılmanın mümkün olmaması arasındaki karşıtlığın ötesindedir. Iamblichus'un eserinde bu iki köken arasındaki dola-

yımı teyit eden bir mutlak vardır. Bu dolayım, sınır ile sınırsızlık; Birçok ile Bir; sonlu ile sonsuz arasındaki durumlarda olduğu gibi kıyas kabul etmez. Iamblichus'un Bir'i kendinden kaynaklanan her şeye yabancı olan, her türlü katılım biçiminin ötesinde kalan birleştirici bir kökenden ibaret değildir.⁸ Onu en azından bir şekilde Dünyanın Bir ile Birçok (sınırlı ile sınırsız, sonlu ile sonsuz) arasındaki ayrımı aşmasının bir çeşit yemini olarak tahayyül edilebiliriz, ki buradan hareketle de Pierre Hadot'nun gösterdiği⁹ gibi Plotinos'un önerdiğinden bütünüyle farklı bir tarzda, yani özel bir "teürjik güven biçimi" ile maddeyi ve dağınık çokluğu aşar. Proklos'un teürjik araştırmaları, Havari Pavlus'un (ve daha sonra Augustinus'un) imanla vuku bulan öğretileriyle değil, ona hikmete kabulde yaklaşılan Iamblichus'un bu hükümleriyle ilişkilendirilebilir. Gelgelelim ki bu metinler tekrar okunduğunda işleri aslında tam tersi bir yöne çeken belli bir paradoks fark edilir. Proklos'a göre bilge adam, bilgiden imana ilerler; Paul'a göreyse Hristiyanlar imanlıyken Tanrı'nın bilgisine dosdoğrudan sahip oldukları bir duruma erişirler, bu yüzden de merhamet bünyevi olarak bilgide mevcuttur. Bu hükümler iki sebepten dolayı önemsenmeden bir kenara atılmamalıdır.

İlki, hem sonlunun sonsuza hem de Bir'e doğru yükselen dağınık çokluğun –Teürji'nin yaptığı gibi– maddeyi ve bedenselliği inkâr etmeyen bir merhamet aracılığıyla katılmasına imkân tanıyan elzem bir tecessüd hadisesidir. İkinci sebepse Areopagus Yargıcı Dionysos, Eriugena ve Akinolu Thomas'ın eserleriyle Hristiyan teolojisinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş Hristiyanlaşmış bir Prokolosçulukla alâkalı olduğu için bir o kadar önemlidir. Bu iki sebep arasında ise kallavi ve çok kıyametli külliyatıyla Augustinus vardır. Bir yandan merhametin tecessüd eylemini ve Tanrı'ya maddi yükselişi, teürjinin yıkıcı bir eleştirisiyle birbirine bağlar; öbür yandan toplum ve ontoloji açısından açıklanan erdemler aracılığıyla bedensel olanın törensel, ve hatta ayin niteliğindeki adanışını kutlar.

8 Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1995), s. 143–52.

9 Pierre Hadot, *Plotinus, or, the Simplicity of Vision* (Chicago: Chicago University Press, 1993), s. 23–4.

Augustinus'un Tanrı'nın insanların arasına (tecessüd ederek) merhametlice inişi ve erdem aracılığıyla Tanrı'ya kiliseye bağlı, ritüelistik yükselişi konusundaki ısrarı, teürjiyi tamamıyla yeni bir açıdan, özellikle litürjiye uygulanan açıdan görmemize yardımcı olur. Tanrı, günahın etrafa savurduğu insanlık cemaatine İlahi olanla nasıl uyum içinde olacaklarını, litürjiye bir çeşit gizbilim olarak katılımla nasıl tamamen O'na ait olacaklarını gösterir. Litürjiye katılım insanın ilahi kökenine işaret ederek onunla bizi yeniden karşı karşıya bırakır ve bireyi cemaat vasıtasıyla kendi ilahi *telos*'una, yani ilahlaştırmaya yöneltir.¹⁰ Diğer bir deyişle tecessüdün paradoksu, bize Tanrı'mın insanların arasına inerek kendisine nasıl ibadet edileceğinin pedagojik bir dersini verdiği *kenosis*'in ilahi bir örneğini gösterir. Bu noktada pagan teürjik felsefesinin hem tecessüd ile katılım arasındaki paradoksal ilişkiyi anlamamıza çok özel bir şekilde yardımcı olabileceğini, hem de Augustinus'un *Tanrı'nın Şehri*'nde tarif ettiği erdemli bir hayatın önemini yeni bir açıdan aydınlatılabileceğini iddia eden John Milbank'e katılıyorum.

Tanrı'nın Şehri'nin beşinci bölümünde Augustinus Roma İmparatorluğu'nun erdemlerini yaratıcı bir şekilde *yapıbozuma uğratar*. Hippolu Piskopos, ikâmet ettiği Kuzey Afrika'nın kiliseleri bağlamında sekiz yüz yıl sonra Roma'nın yıkılışına neyin sebep olduğunu dolaylı olarak açığa kavuşturmaya girişmişti. Roma siyasi tarihini hem teolojik hem de siyasal olarak metinlerarası okuması Hardt ve Negri'nin projesi olan *İmparatorluk*'a eleştirel bir şekilde uygulanabilir. Augustinus'un ilk beş kitabı, pagan tanrılarına tapmaya devam edenlere karşı, ikinci beş kitap ise her zaman daha iyi ve daha kötü kötülüklerin olduğunu savunan apolojistlere karşı

10 Iamblichus ile Proklos'un bu mistik söylemi istemeden de olsa hiçbir zaman teürjiyi tamamen "inkâr etmeyen" Hristiyan teolojisine Augustinus'un yazılarının iddia ettiği gibi onun hakkındaki olumlu ifadeler olarak nasıl tayin ettiklerini ortaya koymak mümkündür. Augustinus'un teürjik ibadetleri eleştirisi ve onlarda değişiklik yapması kendi fikriyatındaki tek orijinal söyleminin kökenlerine bütünü yeni bir kozmik perspektif sağlar. Bu perspektif hem topografya açısından siyasal olarak konumlanmıştır, hem de müşterek bir teolojik merkez tarafından çerçevelenmiştir. Biz burada bununla ilgilenmesek de Areopagus Yargıcı Dionysos ve İtirafçı Maksimus'un keskin Hristiyan mistisizmde belirgin hale gelcektir bu.

bir eleştiri olarak yazılmıştır. Bu yüzden ilk on kitap, Hristiyanlığa karşı olanlara karşı bir saldırdır. Bir sonraki dört kitap, yeryüzü şehri ile Tanrı'nın şehrinin kökenlerinden bahseder. Bundan sonraki dört kitaptaysa bu iki şehrin yolundan ve gelişiminden bahseder, son dört kitapta ise şehirlerin amaçlarını ortaya koyar.

Tanrı'nın Şehri'nin beşinci kitabı Augustinus'un Hristiyan imanına saldıran paganlara karşı ateşli tartışmasında dönüm noktası olma niteliğindedir. Augustinus'un bu tartışmada çürüttüğü iddialar, emperyal erdemler yorumlarını ve eleştirilerini de beraberinde getirir. Augustinus, Roma İmparatorluğu soykütüğünü kendisinin de içine battığı karmaşık iktidar ilişkileri açısından hareketle inceler. Roma tarihinin ve siyasetinin iç içe örülmüş doğasının farkındadır ve bunun bir tesadüf olmadığını söyler; ne kaderin işi ne de pagan tanrılarının işidir bu. Augustinus; Rufius Antonius Agrypinus Volusianus'un Roma'yı az kalsın yok eden savaş belasından Hristiyanlığı sorumlu tutan yazılı şikayetinin yararsız ve alakasız olduğunu savunur; *Tanrı'nın Şehri*'nin ilk on kitabında bunu ortaya koyar. Bunun gibi pek çok felaketin olduğunu, dolayısıyla bunun istisna olmadığını ifade eder. Hippolu Piskopos sayıları pek de az olmayan, bazıları otuz-kırk yıl süren Roma savaş tarihiyle ilişki kurar. Hristiyan apolojistleri, bilhassa ortaçağ apolojistleri, sonraları Augustinusçu okulun yandaşları olarak Augustinus'un apolojist öngörülerini büyük ölçüde üstünkörü bir şekilde ideoloji açısından yorumlamışlardır. Tam da bu yüzden, yani bu beş kitap Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'unun mümkün olan en iyi eleştirisini sağladığı için, özellikle de onların çokluğun teürjik teleolojisi üzerindeki ısrarcılıklarından ötürü tekrar okunmalıdır.

Augustinus'un dolaylı olarak cevapladığı soru şudur: "Tanrı neden Romalıların İmparatorluklarını genişletmelerine yardım etti?" Diğer bir deyişle hangi teolojik, siyasal ve öteki sebeplerden ötürü Tanrı Romalıları dünyanın en büyük gücü yapmıştır? Augustinus'a göre Tanrı halkların çıkarıcılığını hizaya getirmek için Roma İmparatorluğunu ihya etmiştir. Augustinus, vatanları şan, şeref ve güç için hizmet edenlere, şan elde edebilmek için onu korumak uğruna hayatlarını vermeye hazır olanlara ödül olarak Roma İmparatorlu-

ğunun genişlediğine okurlarını ikna etmeye çalışır. Hippolu Övgü aşkı, Piskopos'un gözündeki her ne kadar günah olsa da, digger yandan açgözlülük ve iktidar mücadelelerinin daha ilkel biçimleri gibi daha tehlikeli diğer ahlaksızlıkları önler. Böyle insanlar genellikle aziz olmazlar, fakat Cicero ve Horace'ın da savunduğu gibi şana düşkünlük diğer ahlaksızlıklara göre ehvenişerdir. Elbette ki, diye devam eder Augustinus, böyle arzulara yenik düşülmemeli, aksine onların üstüne gidilmelidir. Fakat Tanrı, iyilik yaparken şerefleriyle böbürlenseler bile Romalıları fani başarıyla hakikaten ödüllendirmiştir. Bu insanlar serveti bir kenara ittiklerinden, ortak yararı savunduklarından, açgözlü veya ahlaksız bir şekilde zevklere kendilerini koyvermekten şan ve şeref için mücadele ettikleri için bu hayatta ödüllendirildiler. Bu noktada tıpkı Sallust gibi Augustinus da Marcus Cato ve Gaius Caesar gibi Roma tarihinin büyük adamlarını erdemlerinden dolayı met-heder. Onlar ustalık için, ordu için, erdemlerini kullanacakları yeni savaşlar için açlık çekiyordu. Augustinus'a göre Roma İmparatorluğu hanehalklarının hamaratlığı ve ülke dışındaki adil idare gibi küçük şeyler sayesinde muhteşemdi: yani, senatodaki suç ve adaletsizlikle güdülenmeyen nesnel ve özgür ruh ve zengin bir hazinenin yanı sıra mütevazı bir kişisel servet sayesinde.

İmparatorluk siyasi müttefikleri veya askeri kuvveti sayesinde değil, diğer milletleri kendilerine tabi kıldıktan sonra onları ortak Roma devleti altında bir araya getirdiği için genişledi ve güçlendi. Roma toplumunda herkese, önceden çok az insanın sahip olduğu derecede eşit haklar ve ayrıcalıkları bahşedilmişti. İmparatorluğu siyasi olarak istikrarsız ve yozlaşmış hale getiren şey pek de lüks, açgözlülük, kibir, hazineyi güçsüzleştirme ve kişisel serveti filizlendirme gibi "yararlı" Roma âdetleri değildir. Servet yüceltildi, boş vakte tapıldı ve erdemın yerini iyilik ile kötülük arasında kesin bir ayrım yapmayan hırs aldı. Yurttaş yalnızca kendisini düşünür oldu; evde tutkularının, dışarıda ise nüfuz ve paranın esiri haline geldi. İmparatorluk barbarların her zamankinden daha fazla hale gelen saldırılarından ötürü işte bu kadar zor durumdaydı.

Augustinus Romalıların şan arzuladığını, zenginlerinse onu dü-rüstçe elde ettiğini ileri sürer. Onlar şan için öylesine yanıp tutuşu-

yorlar ve yaşıyorlardı ki onun uğruna ölmeye hazırdılar. Şana düş-künlükleri diğer bütün arzularından üstün geliyordu. Hem iyi hem de kötü bir insanın şan, şeref ve güce göz koyabileceğini; ancak ilkinin hünerli, yani erdemli olduğundan ona doğru yoldan, ikincisinininse hü-nersiz olduğundan yanlış yoldan, yani hileye ve yalana başvurarak ulaşmaya çabalayacağını savunur. İnsanın şandan iğrenip güce taptığı aşağılık ve kötü bir canavar olduğunu ifade eder Augustinus. Neyse ki Roma’da birkaç tane böyle iyi insan vardı; gerçi malum Nero’yu ayır-mak gerekir. Nero, Aurelius Augustinus’un teolojik-siyasal tahayyü-lünde iktidar için duyulan çığ açgözlülüğün vücuda gelmiş hali olarak tasvir edilmişti. Esasında Nero’nun bir karikatürü olan şey (açgözlü-lük ve güç cinneti) Augustinus için ahlaksızlığın geldiği son noktayı temsil ediyordu. Böyle canavarların davranışlarında bile İmparatorlu-ğu hak ettiği bir zamanda yönetmelerine müsaade eden takdir-i ilahi-nin parmağını görüyordu. Shakespeare *Julius Caesar* adlı trajedisin-de böyle bir yozlaşmışlığı ve gerilemeyi, Caesar’ın paranoyasını ve Cassius’un entrikacı karakterini fevkalade idrakla ve “modern” bir tarzda tasvir eder. Cassius sıska, sessiz, aç bir karakterdir; en büyük suçuysa çok düşünmesidir. Caesar Antonius’la konuşurken Romalı yıkıcı entrikanın paradigmatik özelliğini şöyle yorumlar:

Daha etli butlu olmalıydı! Korktuğum yok ondan,
Ama Caesar korku nedir bilseydi,
İlk korkacağım adam kim olurdu bilmem
Bu sıska Cassius’tan başka.
Çok okuyor, çok gözlüyor her şeyi,
İçyüzünü araştırıyor insan işlerinin.
Oyunlarda gözü yok, Antonius, senin gibi;
Çalgı dinlemiyor hiç; binde bir gülümsüyor;
Gülümseyince de öyle gülümsüyor ki
Alay ediyor sanki kendisiyle
Şaşıyormuş gibi kendi aklına
Gülümseenecek bir şey bulabildiği için
Onun gibilerin içi rahat değildir hiçbir zaman
Kendilerinden üstün kişiler karşısında;
Onun için de korkulur böylelerinden:
Ben sana neden korktuğumu değil
Neden korkulması gerektiğini söylüyorum.

Çünkü Caesar hep o Caesar'dır hâlâ.
 Şöyle sağ yanıma gel, bir kulağım işitmez;
 Geç te söyle ne düşündüğünü onun üstüne.
 (Birinci perde, ikinci sahne)*

Hippolu Piskopos'a göre gerçek ve bir olan Tanrı belli ölçütlere ve kanaata göre dünyevi üstünlüğün iyiliksever olabileceğinden ötürü Romalıların şan ve üstünlük elde etmesine yardım etmiştir. Romalılar kendi marifetleriyle Gökyüzü Şehri idealine en çok yaklaşanlar olmuşlardır. Augustinus burada Roma üstünlüğünün kaynaklandığı (insanoğlundansa Tanrı tarafından daha iyi bilinecek) takdir-i ilahi meselesi gibi diğer sebeplerden haberdar olmadığını kabul eder; Romalılar Gökyüzü Şehri'nin yurttaşları olmasalar da belli bir erdem anlayışına sahiptir, ki bu da hiç erdemlerinin olmamasından daha iyidir. Gökyüzü Şehri'ne hacca giden bir dindar için en yakınındakilerin bir erdem mirası yaratması onların her türlü erdemden yoksun barbarlar olmasından daha iyidir. Tanrı, adil olmayan hiçbir şeyi sevmez ve iki şehrin hikâyesiyle bildirmeye çalıştığı şey işte budur.

Ne var ki Augustinus'un eleştirisi Romalı erdemlerle hayatını idame eden bu topluluğu, yani Roma İmparatorluğu'nu yapıbozuma uğratmaksızın bu erdemleri tekrar ele almanın mümkün olmadığını ileri sürdüğü için, ilk bakışta görüldüğünden çok daha karmaşıktır. Bu sebeple Augustinus Romalıların adil olmadıklarından ötürü bir millet olmadıklarını, barışa da daima şiddetle eriştiklerinden ve kendilerine tabi olan insanlara kudretleriyle hükmettiklerinden ötürüyse adil olmadıklarını savunur. Augustinus, bu noktada Scipio'nun (Cicero'nun kayıp *De re publica* kitabından aldığı) millet tanımını ironik bir şekilde eğip bükerek eleştirir ve bu eleştiriyi bir milletler cemaati olan Roma İmparatorluğu'na yöneltir. *Bir halk*, der Scipio, "yasa ve çıkar müştereginde anlaşarak birbiriyle ilişkilenen farklı büyüklükteki gruplardan oluşan topluluktur".¹¹ Augustinus *Tanrı'nın Şehri*'nin on dokuzuncu kitabında kendi tanımını sunar:

* Alıntı için bkz. W.Shakespeare, Julius Caesar, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966. -ç.n.

11 *On the Commonwealth and On the Laws*, çev. ve haz. James E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge U P, 1999), s. 18.

“Bir halk, makul varlıkların aşk nesneleriyle ilgili ortak bir anlaşmayla birbirine bağlandıkları bir topluluktur.”¹² Augustinus’un tanımını çok daha karmaşıktır; zira hem bu halk birbirlerine neyin adil olduğunu belirleyen bir anlaşmayla bağlanmaz, hem de Augustinus onlara amaçlarına nasıl ulaşacaklarıyla ilgili nasihatler vermez. Tanımın merkezinde aşk ve sevgili vardır, yani arzudan yola çıkar. Aşkı belli bir şekilde ebedi ve evrensel bir sevgiliye doğru yöneltecek bir model önerir. Diğer bir deyişle, Augustinus asıl önemli olanın, arzu için doğru düzgün bir kılavuz olması olduğunu ifade eder. “Topluluğun” birlik içinde ve adil bir cemaat olup olmadığını, yani cemaati kuracak erdemlere sahip olup olmadığını belirleyen şey, arzuya kılavuzluk etmektir. Tam bu noktada ya akıl tarafından düzenlenmiş arzu olarak, ya da tam tersine sapık tutkularla yönetilen aşırı arzu olarak var olan Stoik arzunun Augustinusçu dolaylı bir eleştirisi iş başındadır. Augustinus aklın kendisinin eylemleri yöneten ve esir eden arzuya tabi hale gelecek kadar sapkınlaşabileceğinin farkındaydı. Akıl bu nedenle arzu edilmez şeyleri ve amaçları arzulayabilir. Böyle anlaşıldığında öznel akıl kişinin ve cemaatin sapkınlığına zemin hazırlar. Kaldı ki akli yöneten arzu yanlış amaçlar peşinde olabilir, yani birleşik ve adil bir cemaati, onun toplumsal yapısını ve doğasını hükümsüz kılabilir.

Augustinus’un cemaat tanımı Scipio’nunkinden daha az kişiseldir. Scipio, Roma cemaatini şan, şeref ve güç gibi kahramanca erdemlerin kişisel anlamda anlaşılan *dominium*’u* olarak değerlendiren ve bu sebepten onun Antik siyasetin ideallerini hiçbir zaman ifa edemeyeceğini iddia eder. Cicero’nun herkesin “sahip olduğu ne varsa ondan zevk alabilmesini” ve bu yüzden İmparatorluğun sunduğu barışın yalnızca daima inatçılıkla rekabet eden iradeler arasındaki şiddet yoluyla kazanılan bir uzlaşma olduğuna dair öngörüsünün *Tanrı’nın Şehri*’nin en başında Augustinus tarafından yapılan eleştirisinden aşikârdır bu. Diğer bir deyişle, Augustinus *dominium*’un ontolojik temelini, kendi hatrına elde edilen gücü yadsıyarak *İmparatorluk*’un mutlak mahiyetini, yani özel mülkiyet

¹² Augustinus, *Tanrı’nın Şehri*, s. 19:24.

* Latince “Mülkiyet” anlamında. –ç.n.

ve sadece kâr için yapılan piyasa rekabetinin mutlak mahiyetini sorgular. Augustinus insanın yoksunluğuna neden olduğu olgusundan yola çıkarak emperyal pratiğin bu biçimini yanlış ve şiddet yanlısı olarak görür. Buna ek olarak Augustinus'a göre gerçekten adil olan bir cemaat, cemaatin neyi arzuladığıyla ilgili olarak "herkesin vecde gelmiş ve ilişkisel mutabakatını" da beraberinde getirmelidir. Bu sebeple böyle bir mutabakat cemaatin varlığını yenileyen üyeleri arasındaki bir ahengi gerektirir. Böyle bir cemaat, kendinde *polis* ile *citivas*'ın inkâr etmeye meylettği kabileye dair bir şeyler ihtiva eder. Bu kabile cemaatinde asıl önemli olan şey, kahramanca erdemlerin gelişmesi değil; aşk, sevgi ve yeni üyeleri ömür boyu sürecek özgürleştirici *paideia* sürecini başlatan vaftizle dünyaya getirme işaretlerinin biteviye tazelenen aktarımıdır. Köle, çocuk, kadın, sakat, yoksul; hiç kimse *paideia*'nın, ilahi aşk ve sevgi dışında tutulmaz (Plato veya Aristo'da tam tersi olurdu). Hiç kimse cemaate katılmaktan alıkoyulamaz; Augustinus'un evrenselci cemaat anlayışının önemli farklılıklarından biridir bu.

Böyle bakıldığında, *polis*'in amacı şehrin müşterek şanı ve gücü değildir, çünkü Roma şehri Romalı bir kahraman değildir. Çelişkili bir biçimde, *polis*in hedefinin hedefi yeni bireyleri kendi başlarına konumlandıran ve tanımlayan yeni ilişkiler nesli olan bir silsile haline geldiğini de söyleyebiliriz. Hedefin hedefi demek, (amacını kendi içinde taşıyan, Augustinus'un gösterdiği gibi Babil'e kadar uzanan, pagan *dominium*'un bir kalıntısı olan yeryüzü şehrinin tersine) bir çırpıda tümüyle tanımlanamayacak ve tahayyül edilemeyecek bir hedef demektir. Babil, iç savaşın şiddeti sırasında kurulmuş, doğası gereği iyi olan hiçbir nesnel siyasi amaç taşımayan bir şehrin metaforudur. Babilli erdemler yalnızca *dominium*'u tesis etme görevi görür, zaten bu sebepten de reddedilmelidirler. Augustinus, herhangi bir değeri olan her şeyin Tanrı'nın Şehri gerçekliğiyle bağdaşmak zorunda olduğundan emindi. "İlahi göçebe şehir"deki kilise pratiğinden ayrı olan her şey her halükârda insanın izafiyet günahının varlığına delalettir. Kilise'nin dışındakiler her daim keyfi ve aşırı olan bir güce tabiydiler. *Civitas terren*; kölelik, haddinden fazla siyasi kuvvet ve çıkarları ekonomik olarak rekabet içinde olan birey-

ler arasındaki uzlaşma gibi siyasi özelliklere sahiptir. Aynı zamanda yeryüzü şehrinin barışı elde etme yoluydu bu.

Tanrı'nın Şehri'nde Milbank'in de yerinde bir şekilde dikkat çektiği en önemli iddialardan bir tanesi, pagan bir toplumunda yalnız adaletin değil, genel anlamıyla erdem de eksik olduğudur. Giambattista Vico'nun da kendi tarzında söz ettiği bu alışılmadık iddiayı Augustinus neye dayandırır acaba? Augustinus paganların *latreia* icrâ etmediklerini, yani tek bir Tanrı'ya ibadet etmediklerini, dolayısıyla adaleti en çok hak edenden esirgediklerini iddia eder. Hem Tanrı'yı doğru ve uygun ibadetin şerefi olan *latreia*'dan yoksun bırakırlar, hem de Augustinus'a göre daha önce tanımladığımız teürjik ritüellerle kutlanan habis iblisler olan pagan tanrılarını şereflendirirler. Augustinus'un eleştirisi yalnızca paganların sevgi tarafından düzenlenen bir usülle icra etmediği kiliseye ait litürji pratiği etrafında şekillenmez. Çok daha karmaşıktır: Gerçek Tanrı'ya kilise tarafından (*ecclesially*) tertiplenmiş ibadet (Pavlus bu ibadete Romalılar 12:1'deki tek ve uygun ibadet biçimi der) Antik siyasal antimonları deşifre etmeye yönlendirir. Augustinus *psyche*, *oikos*, *polis* ve *cosmos*'un uygun düzenine kilise pratiğiyle ulaşılacağını ileri sürer:

Ve ruh Tanrı'ya hizmet ettiğinde beden üzerinde doğru bir denetim uygulayabilir; ve ruhun içindeki akıl, yönetmesi gereken tutkuları ve diğer kusurları gerçekten de yönetecekse Tanrı'ya tabi olmalıdır. Bu sebeptendir ki, bir insan Tanrı'ya hizmet etmediğinde ne ruhu bedeni üzerinde, ne de akli kusurları üzerinde adil bir denetim sağlamayacağından ona hangi adalet yaraşır ki? Ve böyle bir bireyde hiç adalet yoksa, besbelli ki böyle bireylerden mürekkep bir cemaatte de olamaz. Bu yüzdendir ki, böyle bir insan topluluğunda, bu topluluktan cumhuriyet dediğimiz bir halk meydana getirecek şey olan adil olanın topluca kabul edilmesi durumu olmaz. Öyleyse yararlılıktan, tanımına göre bir halkı yaratan müşterek katılımdan söz etmemin ne gereği var?¹³

Augustinus doğru ibadetin Tanrı'nın kendisini daimi ve değişmeyen ne varsa geçici şekilde tabi kılmasına olanak sağlamakla meydana geldiğini belirtir. Böyle bir tabi oluş öncelikle arzu ve tutkuların tedavi edici

13 Augustinus, *City of God*, 19:21.

şekilde Tanrı'ya tabi kılındığı, Tanrı'nunsa onları muntazam bir usûlle kanalize ederek "iyileştirdiği" Tanrı ile ruh ilişkisinde gerçekleşir. Bu temel itaatten sonra ruh, ruhun aileyle, ailenin şehirle, şehrin kâinatla ilişkisine bağlı olarak konumlandırılmasıyla şekillendirilir. Tüm arzuların bu şekilde tek bir Tanrı'ya tabi oluşunun karşıtı, *dominium*'u ve (gelip geçici olan) İmparatorluğu kendilerinde bitirmeyi amaçlayan pagan tanrılarına ibadetin ters çevrilmiş halidir. Bu durumda kişi ve cemaat, elbette Augustinus'un ilkel adaletsizliğe denk bulduğu putperestliğin en fena biçimini teşvik etmiş olur. Seküler pagan otoritelerini (ne kadar adil görünürlerse görünsünler) evrensel gerçekliğin bir ölçütüne dönüştüren her arzu nihaiyetinde bir adaletsizlik ve putperestlik vakasıdır. Diğer bir deyişle, Augustinus aşkınlığa duyulan güven eksikliğinin toplumsal adaletsizliğe nasıl yol açacağını görür; zira aşkınlığa inanmadan –aşktaki düzen olarak tanımladığı– erdem kurulamaz. Gerçek Tanrı'ya tertiplenmiş ibadetin yokluğu adaletsizliği neden olur ve sevginin kilise pratiğini, yani aşkın düzenini yadsır.

Bu yüzden Romalılar aşkınlıkla, Tanrı Şehrini günahların karşılıklı bağışlanmasıyla kazanılmış kutsal barışla bağlarını kopardıkları için erdemi deneyimleyemezler. Paganlar adil değildiler ve bağışlayıcılığa ve barışa öncelik vermediklerinden erdemi tam olarak anlayamazdılar. Bu yüzden ruhla, aileyle, şehirle ve kâinatla ilgili doğru düzgün bir düzen kuramıyor, bundan ötürü şiddetle elde edilmiş erdemlerin çelişkisinde kapana kısılmış kalıyorlardı. Augustinus ruhun hem bedeni, hem de bedeninin tutkularını kendine tabi kıldıkça paganların sahip olmadığı, ruhun kendisini tek Tanrı'ya tabi kıldığı *latreia* ile ilgili üçüncü bir aşamanın başlatılması gerektiğini ifade eder. Augustinus Dağdaki Vaaz üzerine yorum yaparken ne kadar başıbozuk olursa olsun insanın ruhunda Tanrı'nın vicdan aracılığıyla konuşacağı bir parça mantık olduğunu insanların nasıl anlayacaklarını sorar. Yorumuna devam ederek Şeytanın kendisinde bir parça mantık kaldıkça, ona seslenen Tanrı'yı duyabileceğini iddia eder.¹⁴ Diğer bir deyişle,

14 Augustinus, *Sermon on the Mount*, 2:9:32, çev. William Findlay, Philip Schaff (haz.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Birinci Dizi, cilt 6 içinde (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1888). Kevin Knight tarafından New Advent için gözden geçirilerek hazırlanmıştır, <http://www.newadvent.org/fathers/16012.htm> adresinden erişilebilir.

Tanrı semavi bir huzur vererek ruhun rasyonel kısmına hitap eder. Tanrı böylece ruhun öncelikle kendine düzenli ve ahenkli bir tarzda tabi kılmasını ister ki o da bedeni ruha tabi kılabilсин. Bu strateji daha sonra aileye ve cemaate uygulanacaktır.

Başka bir deyişle, şayet cemaat adil olmayı arzu ediyorsa mutlak bir toplumsal mutabakat ve ahenk yansıtmalıdır; cemaat aşkı konumlandığıımız açıdan sonsuz adalet inancına bağlı kalmalıdır. Böyle kavranılan sonsuz adalet her şeyi zaman açısından gereğince düzene koymaya öylesine yetkindir ki düzensizliğin hiçbir kaotik kalıntısı kalmasın. Bu şekilde yorumlanan adalet (Augustinus'un *Tanrı'nın Şehri*'nin beşinci kitabında belirttiği gibi bünyevi olarak tehlikeli ruhsal unsurlarıyla) karşısında duran ve "dıştan" gelecek düşman mücadelesinde hakkından gelinmesi gereken şeyle karşılaştırılan pagan erdemlerinden ayrıdır. Böylece Antik erdemın bir "savaş tahkimatı" (*polis* kelimesinin asıl anlamı) olarak metaforu kahramanca erdem tarafından askeri bir tarzda ele geçirilir. Bu tabirlerle anlaşılan, bir tahkimatla hem içerideki alanı kahramanca erdemle ötekilerine karşı olan tek bir grup tarafından güven altına almaya uğraşıldığı, hem de topraklar herkesin çıkarı için dış düşmanlardan korunması gerektiğidir. Şehrin bireylerde teşvik ettiğı erdemler, mutlaka şehirdeki rakiplere galip gelmeyi öven özel erdemlerdir ve bundan dolayı bireylerin erdemleriyle her zaman için sevgiye yer olmayan ahlaksızlarla mücadelede tutkulara karşı içsel kontrolü başarmakla ilintilidir. Augustinus için sevgi toplumsal ve estetik bir düzen üretmek için gereken karşılıklı etkinliğin düzenlenmesidir. Yeryüzü şehri Babil'deki ilkel şiddetin aksine, barışm ontolojik bir önceliğı olduğunu varsaymak zorunda olan adalet ve aklı yalnız sevgi tamamlar. Bu varsayım mesellere, işaretlere, günahların bağışlanması ve sevginin toplumsal deyimini İsa'nın insanları Gökyüzü Şehrının gerçekliğini öngören bir cemaate davet ederek gösterdiğı bir olaya dayanır.

Augustinus'a göre günahların bağışlanması tüm toplumsal inşaların olmazsa olmazıdır ve şöyle özetlenebilir: Erdem işlevini ancak bütün cemaat ona sahipse ve hep beraber bir erdem hayatı yaşıyorsa bütünüyle yerine getirebilir. Erdeme müşterek olarak sahip olunma-

sı bireysel farklılıkların dizilişini etkiler ve bu anlamda ilahi sevgi erdemini andırır. Milbank'ın harikulade bir şekilde ifade ettiği gibi, eylemlerimizin ilahi erdemleri en çok andırdığı girişimlerimizde “erdemın yokluğunu telafi edilir, ikame edilir, hatta ona kısayoldan bile ulaşılır.”¹⁵ Darılmayarak, ötekilerin suçlarını sırtlayarak, –yasa tarafından tanımlanan herhangi bir sorumluluk bağının ötesinde– onların yapması gereken şeyi yaparak, diğer adı iman olan ilahi erdemi, umudi ve sevgiyi, ya da Alan Badiou'nun deyişiyile sadakati, sebatı ve aşkı bir araya getiren önemli bir paradoksa ulaşırız. Bu paradox, erdemin gerçekten ve güncel olarak yalnızca mübadelede ve paylaşımda mevcut olmasında, bize en yakın olanların yükünü ve sorumluluğunu üstlenmemizde yatar. İnsanın cemaat yasasının emretmesiyle ulaşacağı başarıyla ilgisi yoktur bunun. Kaldı ki Augustinus'a göre bu tür bir erdem müşterek bağışlama ve mutlak toplumsal uzlaşma kanalıyla, yani bizi Mesih'in bedenininin cemaati içerisine yeniden konumlandıran ilahi barışın ahengi sayesinde elde edilmeyeceği için aslında bir ahlaksızlık olurdu.

Hardt ve Negri, Aziz Augustinus'un güncel siyasi tartışmalarda mükemmel bir muhatap olduğuyula ilgili zekice gözlemleri için övgüyü hak ederler. Sermayenin olabildiğince hızlı bir şekilde tedavülü kisvesi altında sürekli olarak şiddeti ve terörü yücelterek nihilizme öncülük eden İmparatorluk uygulamalarına karşı sadece katolik, evrensel bir cemaatin alternatif sunabileceğini söylerken haklıdırlar. Yaşlı Komünist Negri'nin bu iddialarının yetersiz derecede radikal olduğunu iddia ettiğimde kendimi pohpohluyormuşum gibi görünebilecek olsam da durum bana hakikaten öyle gibi geliyor. Basitçe söylemek gerekirse, Hardt ve Negri yeterince radikal değiller. Öbür türlü bir araya gelen, işbirliği yapan, birbirleriyle iletişim kuran yabancıardan mürekkep katolik bir toplumun bunun çıkışsız bir yol olduğunu bildikleri iddiasını neye yormak gerekir? Peki ya Assisili Francesco'nun Komünist olmanın neşesini cisimleştiren bir aktivist olarak postmodern bir model olduğu şeklindeki beyanatlarını? Hardt ve Negri'nin Spinoza-vari Augustinuslaştırılmış yeni-Komünist tasavvurları, İmparatorluğun yüzeyine içkin olanların ötesini görme-

15 John Milbank, *Theology and Social Theory* (Londra: Blackwell, 2006), s. 417.

lerini engelliyor. Buna rağmen Augustinus okumaları toptan yanlış denerek bir kenara atılmamalıdır. Ben onların Augustinus eleştirilerini Augustinusçu bir bakış açısından yazılabilecek tek olası yanıtla birleştirdim. Böyle bir ikili eleştiri Augustinus'u Spinoza'ya, Spinoza'yı Augustinus'a yaklaştırmaya dair teolojik bir girişimdir.

Bu yüzdendir ki sınırlarının her zaman açık ve belirgin olmamaları, çakışmaları ve boşluklu kalmaları olgusuna rağmen iki şehrin Augustinusçu tasavvurunu benimseyebiliriz. Her zaman için kimin içeride, kimin dışarıda olduğundan emin olamasak da evrensel cemaatte üyeliğin Augustinus'un bahsettiği görülür işaretleriyle yeminler, dualar, litürji, İncil okumaları gibi kurtuluşun gösterişsiz araçları vardır. Aslında Augustinus'un sözünü ettiği kiliseye bağlı (*ecclesial*) göçebelerin seyahatlerini kolaylaştırmak için kullanılan bu işaretlerin ve araçların pek çok kez türlü yollardan suistimal edildiğini net bir şekilde ifade edebiliriz. Matta'daki yargı gününde (Matta 25:31-46) veya Luka'da İyi Samiriyeli hakkındaki meselde (Luke 10:29-37) tarif edildiği gibi bu gösterişsiz araçların bu dünyada İsa'nın yükünü sırtlayan tüm insanlar üzerinde paradoksal şekilde yenileyici ve sağaltıcı etkileri vardır. Augustinus, sürekli topluca göçer halde olan göçebeler ve firarilerin arasında bir cemaate ait olmanın "dıştan görünen" alametlerine (vaftiz, İncil'i okumak, litürjiye katılmak gibi) sahip olmalarına rağmen gönülleri Tanrı'yla birlikte olmadığı için Tanrı'nın Şehri'ne ait olmayanların olduğunu savunur. Ayrıca İsa'nın yükünü sırtlanmıyor gibi ve Kilise'yle muhabbet halinde değil gibi görünseler de Tanrı'nın insanlarına ve onun şehrine ait olanlar da vardır. Yalnızca Tanrı kimin ona ait olup olmadığını bilir, şükürler olsun ki bu bilgi insanlara bağışlanmamıştır. Augustinus bir noktada cennette kimlerle karşılaşacağımızın bizi hayrete düşüreceğini, en çok da kendimizle karşılaşacağımızda şaşkınlığa düşeceğimizi savunur.

Yukarıda da belirttiğim gibi, Negri ve Hardt'ın Plotinos eleştirisinin "çokluğun teürjik teleolojisi"ni kullanarak siyasal özne gerçekleştirmeye, daha doğrusu kurmaya yetmeyeceğini ve gerektiği kadar radikal bir seçenek olmadığını iddia ediyorum. Ne kadar mantıklı görünürse görünsün, çokluğun yeni bir siyasal özne olduğuna dair önerileri yeterince geliştirilmemiştir. Yoğunluk artırılmalı

ve çokluğun teürjik teleolojisinden gelen farklı bir yol keşfederek Augustinus'un Hardt ve Negri'nin yorumladığı şekliyle pagan, popüler-dinsel, Platoncu karşı tarafına değil de onun önerdiği kilise uygulamalarına doğru harekete geçilmelidir. Alternatif uygulamalar araştırılmalıdır ki İmparatorluğun taptığı erdemlerle yan yana koyulabilsin. Hardt ve Negri'nin Augustinusçu eleştirisini işte böyle görüyorum. Vardığım sonuç basit. Emperyal bir üst-anlatıya karşı siyasal öznenin kurulması için gereken pratiği şekillendirebilecek tek alternatif, katolik cemaatin dünyadaki müşterek haccıdır. Bu kuruluş tek bir varsayım üzerinde temellendirilmelidir.

Ya var olduğunu tahayyül edemeyeceğimiz bir amaç, amacın ötesindeki bir amaç varsa? Eğer İmparatorluğun her geçen gün daha fazla gayretle ve berraklıkla yok ettiği muhayyilemizi uyardıramıyorsak bizim için geriye kalan tek şey akliselimdir. G. K. Chesterton'ın bir deliyi akli dışında her şeyi (benim kilise uygulamalarındaki yoğunluğa imkân veren şeyler olarak anladığım imgelemi, duyarlığı, duyguları) kaybetmiş biri olarak tanımlarken söylediği gibi, sorun tam olarak burada yatar. Augustinus sermayeyi sürekli olarak arttıran ve farklı terör biçimlerini meşrulaştıran İmparatorluğun erdemlerini eleştirirken insanları kilise uygulamalarına çağırarak böyle yozlaşmış ve bozulmuş pratiklere desteği kesmeyi, Tanrı'nın Şehri'nin üyelerinin kişiliklerini şekillendiren emperyal erdemlere karşı koymayı önerir. Tanrı'nın Şehri'nin beşinci kitabında (aslında ikincisinden dokuzuncu kitabına kadar) gördüğümüz gibi Augustinus firarın, çıkışın, göçerliğin belli bir biçimine çağırır. Disiplinli bir çilecilik ister. Yalnızca Negri'nin anti-emperyal postmodern aktivizmde değil, tam da siyasal özne olarak kurduğu çoklukta da eksiktir bu. Hardt ve Negri'nin tersine ben, Assili Francesco'yu Augustinus'un önerdiği modele göre Tanrı'nın Şehri'ne hacca girişen evrensel cemaatin içerisinde değerlendirmenin özellikle önemli olduğunu savunuyorum. Augustinus'un yorumlarındaki Katoliklik yerel evrensel kavramıyla emperyal üst-anlatıyı altüst edici bir meseldir ve burada çileci alıştırmannın özel biçimleri olarak gördüğümüz firarı, çıkışı ve göçerliği nasıl doğru anlayabileceğimize yardımcı olur.

Başka bir deyişle, Hardt ve Negri'nin bahsettiği çokluğun dik-katsizliği, İtalyan filozofun fark ettiği gibi siyasal pratikleri için hiçbir çileci alıştırtma olmaması olgusunda yatar. Şayet Walter Benjamin'in savındaki gibi kapitalizmin bir din olduğunu kabul ediyorsak, kapitalizmin en radikal –ve aslında mümkün olan tek makul– eleştirisi din tarafından yapılmaz mı? İşte bu yüzden Augustinus'un yardımıyla sorulan soruya cevap vermeye çabalıyorum. Emperyal uygulamaların işlediği kapitalist matris, ancak eleştirisi belli bir teolojiyi kucaklarsa yararlı bir şekilde eleştirilebilir. Aksi takdirde İmparatorluk piyasaya olan şeytani uyum yeteneği sayesinde şimdiye kadar olduğu gibi ilelebet sürecektir.

Ölçülü bir gönüllü, disiplinli çileciliğin elzem olmasının sebebi işte budur. Augustinus'un ifade ettiği gibi bu sayede arzumuzu güzel, arzulanabilir ve geçici olan bir şeye değil; Güzelliğin kendisine, bizzat değişmez Hakikate ve Saadetin kendisine doğru yönlendireceğimiz ve o yüzden bu çilecilikten etkili doğruların sert fragmanları yüzeye çıkıp arzumuzu iyileştirecektir. İşte bu yüzden çileciliğe ihtiyaç duyarız; yalnız çilecilik, arzuyu ebedi bolluğa yeniden yönlendirebilir. Budizmin muhtelif biçimlerinin önerdiği gibi çileci vecibeler arzunun yıkımı değildir. Augustinus'un çileci vecibeleri kavrayışı, iktidar isteginden ve şan arzusundan ötürü gönüllü bir feragatla başlar. Ardından zevke teslim olmaktan, ruh ve bedenın zayıflatılmasından ve daha büyük bir servet için hırslı istekten feragat edilir. Augustinus, Nasıralı marangozun ve Tanrı sevgisini insan şanının üstüne koyan Havarilerin söylediklerini hatırlatarak şan şehvetinin iğrenç bir ahlaksızlık ve gerçek adanmışlığın bir hasımı olduğunu söyler. Kilise pratiklerindeki çileci alıştırtma bizi aşan, ama bir vasıta da olan bir amaç için bile bile kucaklanan bir disiplindir. Zahmetsiz ve beleş bir radikalizm olmadığından ötürü oldukça önemli bir iddiadır bu. Radikal olmak, bedelini ödemeye hazır olmak, fedakârlıklar yapmak ve bu durumda disiplinli bir çileciliği bir hayat tarzı olarak kabul etmek ve benimsemek demektir. Akademide cömert bir maaşa sahip tatlı su solcuları ve liberallerinin ittifak halinde Slavoj Žižek'e saldırmalarına ve onunla alay etmelerine rağmen bu meselede onun haklı olduğuna inanıyorum. Žižek 300 adlı filmdeki Thermopylae

Savaşı'ndan bahsederken Badiou'yu tamamen farklı bir bağlamda alıntılanarak önemli bir olgu ortaya koyar:

Popüler bir disipline ihtiyacımız var. Hatta diyebilirim ki (...) "hiçbir şeyi olmayanların bile disiplinleri vardır." Yoksulların, mali ya da askeri araçları olmayanların, hükmü olmayanların yalnız disiplini, birlikte hareket etme yetenekleri vardır. Bu disiplin halihazırda bir örgütlenme biçimidir.¹⁶

Yalnızca ikili bir kapitalist tasnif sunan (dahil-dahil değil, dışarısı-içerisi, sahip olanlar-olmayanlar) küresel Emperyal matris içerisindeki bu ayrımı Augustinus'un önerdiği gibi belli bir çilecilikle sürekli olarak sorgulamazsak doğaçlama için çok küçük bir alan kalır. Augustinus'un kilise (*ecclesia*) ibadeti tasavvurunu, Babilli erdemlerin tersine göçerlik ve çileciliğin bir sentezi, Tanrı'nın Şehri'ne beraberce yapılan "sağaltıcı" bir yolculuk olarak kavrayabiliriz. Göçerlik ve kilise ibadetlerinin çileci vecibeleri, böylelikle Hardt ve Negri'nin bahsettiği firar ve çıkışı yepyeni bir yolla yorumlayarak siyasal özne için dayanak oluşturmamıza yardımcı olan temel koordinatlar haline gelir. Böyle bir siyasal özne devrimci olur ve kapitalist rasyonalite tarafından ehlileştirilemez. Farklı bir tabirle ve Badiocu bir tarzda söylecek olursak, kilise ibadeti "İmparatorluğun halihazırda mevcut olarak kabul ettiği şeyi görünür kılmanın biçimsel usullerini icat etmeye katkıda bulunmaktansa hiçbir şey yapmanın daha iyi"¹⁷ olduğunu kabul eder.

16 Bkz. Slavoj Žižek, "The True Hollywood Left", <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm> adresinden erişilebilir.

17 Badiou'nun sonraki bir versiyonda cümleyi değiştirdiğini belirtmem gerek burada. *Lacanian Ink*'in 23. sayısında yayımlanan "Fifteen Theses on Contemporary Art" (alıntıya <http://www.lacan.com/frameXXIII7.htm> adresinden erişilebilir) adlı metninde cümle "İmparatorluğun halihazırda mevcut olarak kabul ettiği" olarak geçer. Üç yıl sonra makalelerden ve röportajlardan oluşan *Polemikler* adlı kitabında aynı on beş tez bir nebze değiştirilmiştir ve başlığı ve içeriği yeniden tanımlanmıştır. Bu değiştirilmiş versiyonda *İmparatorluk* kelimesinin yerini *Batı* kelimesi almıştır ve cümle böylelikle şu hale gelmiştir: "Batı'nın mevcut olarak beyan ettiği". Bkz. Alain Badiou, *Polemics*, çev. Steve Corcoran (Londra and New York: Verso, 2006), s. 148. Ben bir önceki halini tercih ederek Badiou manifestosunun on beş tezine başvuruyorum. (Badiou, "Fifteen Theses on Contemporary Art", s. 119).

İslam Arşivlerine Bir Bakış

Žižek

İslam, yani Batı için Doğu'yu, Doğu için Uzak Doğu'yu temsil eden bu rahatsız edici aşırılık nedir? Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*¹ adlı kitabında İslam'ın “arşivi” için ve onun *ne cesse pas de ne pas s'écrire*'i* ve böylelikle aleni dogmayı sürdüren müstehcen gizli mitik desteği için sistemli bir aramaya girer. Musa'nın Yahudi gizli geleneğinin Yahudiliğin aleni öğretileriyle ilgili olması gibi, sözgelimi Hacer'in hikâyesi de İslam'ın aleni öğretileriyle ilintili bir şekilde İslam'ın “arşivi” değil midir? Eric Santner, Freudyen Musa figürü üzerine tartışmasında simgesel tarih ile (aleni mitik anlatılar ve bir cemaatin geleneğini, yani Hegel'in demiş olabileceği gibi onun “etik tözü”nü oluşturan ideolojik-etik buyruklar) onun müstehcen Ötekisi olan, aleni simgesel geleneği etkin olarak muhafaza eden fakat etkili olabilmek için engellenmiş olarak kalmak zorunda olan, kabul edilmeyen, “hayaletvari” fantazmatik gizli tarih arasında önemli bir ayrıma gider.² Freud, Musa kitabında (Musa'nın öldürülüşünün hikâyesi, vs.) Yahudi dinsel

1 Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam* (Paris: Aubier, 2002); [Türkçesi: *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim, 2005. Metnin bundan sonraki kısmında parantez içine alınan sayılar bu kitabın sayfa numaralarıdır.]

* Fransızca “Kendini kaydetmemeyi hiç bırakmayan” anlamında. –ç.n.

2 Bkz. Eric Santner, “Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism”, haz. Renata Salecl, *Sexuation* içinde (Durham: Duke University Press, 2000).

geleneginin alanına musallat olan böyle hayaletvari bir tarihi yeniden kurmaya çabalar. Bir cemaate tam olarak üye olmak, sırf onun aleni simgesel geleneğiyle özdeşleşerek olmaz; o geleneği sürdüren hayaletvari boyutu, yaşayanlara musallat olan ölmemiş hayaletleri, o geleneğin çarpıklıkları ve eksikleri aracılığıyla “satır aralarında” iletilen travmatik fantezilerin gizli tarihini de benimsemek gerekir. Yahudiliğin kabul edilmeyen ve şiddet dolu kuruluş jestlerine (ki bunlar hukuki kamu düzenine onun hayaletvari ilavesi olarak dandanır) olan inatçı bağlılığı, Yahudilerin binlerce yıldır toprak ya da ortak bir kurumsal gelenek olmaksızın hayatlarını idame ettirebilmelerini sağlamıştır: Hayaletlerinden vazgeçmeyi gizli tuttukları ve inkâr ettikleri gelenekleriyle bağlarını koparmayı reddetmişlerdir. Yahudiliğin paradoksu, şiddet dolu kuruluş Olayına sadakati tam da onu itiraf veya sembolize *etmeyerek* tesis etmesidir: Yahudiliğe tam da Olay’ın bu “bastırılmış” statüsü hayat verir.

Öyleyse İslam’a hayat veren bastırılmış Olay nedir? Başka bir soruya verilen bir cevap bize yol gösterebilir: İslam, Üçüncü Kitap Dini bu diziye nasıl uyar? Yahudilik soykütüğünün, nesillerin ardı sıra birbirini izlemesinin dinidir. Bu yüzden Hristiyanlıkta Oğlun çarmıhta ölmesi (Hegel’in zaten farkında olduğu gibi) Babanın da öldüğü anlamına gelir; ataerkil soykütüksel düzen de böylece ölür ve Kutsal Ruh post-paternal bir cemaat takdim ederek artık aile silsilesine uymaz hale gelir. Yahudilik ve Hristiyanlığın tersine İslam, Tanrı’yı paternal mantığın alanı dışında tutar: Allah bir baba değildir, simgesel bir baba bile değildir; Tanrı tektir, ne doğmuştur ne de mahlûkatı doğurmuştur. *İslam’da Kutsal Aile’ye yer yoktur.* İslam’ın Muhammed’in kendisinin bir yetim olduğunu oldukça vurgulamasının sebebi işte budur; İslam’da Tanrı tam da babaya ait işlevlerin askıya alınma, geri çekilme, başarısızlık veya “şuur kaybı” anlarında (anne veya çocuk biyolojik baba tarafından terk edildiğinde veya gözardı edildiğinde) işte bu yüzden müdahale eder. Demek ki Tanrı, tamamıyla imkânsız-Gerçeğin alanında kalmıştır: O, babanın dışındaki imkânsız-Gerçektir, zaten bu yüzden “insan ile Tanrı arasında soykütüksel bir çöl” vardır (320). Freud’a göre tüm din teorisini Tanrı ile babanın benzerliği üzerine kuran İslam’ın

problemi buydu. Daha da önemlisi, “soykütüksel çöl” bir cemaatin ebeveynlik veya diğer kan bağı yapıları üzerine temellendirilmesini imkânsız kıldığından ötürü siyaseti İslam’ın tam kalbine yerleştirir: “Tanrı ile Baba arasındaki çöl siyasalın kurumlaştığı yerdir” (320). İslam’la birlikte bir cemaati *Totem ve Tabu*’daki biçimde, babanın öldürülmesiyle ve olayın ardından oğullarını bir araya getiren suçluluk vasıtasıyla temellendirmek artık mümkün değildir; İslam’ın umulmadık güncelliği de burda yatar. Bu sorun (kötü) şöhretli *üm-metin*, Müslüman “müminler cemaati”nin tam kalbinde yatar: Hem dinsel olanla siyasalın çakışmasını (cemaat doğrudan Tanrı’nın kelâmı üzerinde temellenmelidir) hem de İslam’ın soykütüksel çölde eşitlikçi ve devrimci bir kardeşlik olarak “hiç ortada yokken” kurulan bir cemaate dayandırıldığında “en iyi” olduğu olgusunu o açıklar. İslam’ın kendilerini güvenli bir geleneksel aile ağından yoksun kalmış genç erkeklerin oldukça ilgisini çekmesi bu açıdan pek de şaşırtıcı değildir. Belki de İslam’ın kendi doğasında olan eksik kurumsallaşmadan sorumlu olan da bu “yetim” özelliğidir:

İslam’ın alameti farikası, kendini kurumsallaştırmayan bir din olması ve Hıristiyanlık gibi kendini bir Kilise ile donatmamasıdır. İslami Kilise aslında İslami Devlettir: “Yüksek dinsel otorite” denilen şeyi icat eden bu devlettir ve birini o göreve atayan da devletin başıdır; büyük camileri inşa ettiren, dinsel eğitimi denetleyen, üniversiteleri yaratan, kültürün tüm alanlarında sansür uygulayan ve kendini ahlakın koruyucusu olarak gören bizzat bu devlettir.³

Bu noktada en iyi ve en kötünün İslam’da nasıl bir araya geldiğini yeniden görebiliriz: İslam’ın bünyevi olarak kurumsallaşma ilkesi olmamasından dolayı İslam, işini halleden devlet iktidarı tarafından atanmaya karşı böylesine savunmasızdır. İslam’ın karşı karşıya geldiği seçenek işte budur: Doğrudan “siyasallaşma” onun doğasına kazınmıştır ve dinsel olanla siyasalın bu çakışması ya devletçi bir atama kisvesi altında ya da *devlet karşıtı* topluluklar biçiminde elde edilir.

3 Moustapha Safouan, *Why Are the Arabs Not Free?: The Politics of Writing* (yayınlanmamış metin).

Oğlun kurban edilmesinin son anda önlendiği (bir melek İbrahim'in İshak'ı öldürmesini engellemek için araya girer) Yahudilik ve İslamın tersine *sadece Hristiyanlık oğlun gerçekten kurban edilmesini (öldürülmesini) yeğler* (268). İslam'ın İncil'i kutsal bir metin olarak kabul etmesine rağmen bu olguyu yadsımasının sebebi budur: İslam'a göre İsa çarmıhta gerçekten ölmedi. Kuran bunu şöyle ifade eder (4.157): “[Yahudilerin] (böbürlenmeyle) ‘Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük’ demeleridir. Oysa onu ne öldürdüler, ne de astılar. Fakat öldürdükleri kimse, onlara İsa gibi gösterildi.”* İslam'da gerçekten de istikrarlı fedakârlık karşısı bir mantık vardır: İshak'ın kurban edilişinin Kuran'daki halinde İbrahim'in oğlunu öldürme kararı Tanrı'nın iradesine olan gönüllülüğünün belirtisi olarak değil, *kendi rüyasını yanlış yorumlamasının* bir sonucu olarak okunur: Melek eylemi engellediğinde İbrahim'in yanlış anladığı, Tanrı'nın gerçekte onun böyle yapmasını istemediğini iletir (275).

İslam'da Tanrı'nın bir imkânsız-Gerçek olması fedakârlıkla ilgili olarak iki şekilde işler: Fedakârlık aleyhinde işleyebilir (inanlar ile Tanrı arasında herhangi bir simgesel mübadele ekonomisi yoktur, Tanrı Ötenin saf Bir'idir), fakat Lacan'ın daha önce ifade ettiği gibi ilahi Gerçek sürekli kan isteyen karanlık tanrıların bir tür süperegosu haline geldiğinde fedakârlığın lehine işler. İslam Habil ile Kabil'in hikâyesinde yeniden tarif edilerek son halini alan müstehcen fedakârlık mantığıyla bu iki uç arasında gidip geliyor gibidir. Kuran bu meseleye dair şunu söyler:

(Ey Muhammed!) Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, “And olsun seni mutlaka öldüreceğim” demişti. Öteki, “Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder” demişti. “And olsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben

* Kuran'ı Kerim'den yapılan alıntılarda –yazarların kullandığı ifadelerin değişiklik gerektirdiği yerler hariç– Diyanet İşleri Başkanlığı'nın internet sitesindeki çeviri kullanılmıştır.-ç.n.

âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zalimlerin cezasıdır.” Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyararak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu. (5.27-30)

Dolayısıyla öldürmek isteyen yalnızca Kabil değildir: Habil'in kendisi bu arzuya bilfiil ortak olur, Kabil'i öldürmeye kışkırtarak kendi günahından da kurtulmak ister. Benslama burada kişinin kopyasına karşı duyduğu hayali saldırgan kinden farklı bir “ideal kin”in izlerini görmekte haklıdır (289): Kurban; kendisinin kurban olacağı suçu, onu bir şehit olarak Cennete, faili ise cehennemde yanmaya göndereceği için bilfiil arzular. İnsan bu noktada günümüz perspektifinden Kuran'da şehidin ölme isteğindeki “terörist” mantık üzerine anakronik spekülasyonlara yönelmeye cezbedilse de kuşkusuz ki sorunu modernleşme bağlamına oturtmak zorundadır. Bilindiği gibi İslami dünyanın problemi Batılı modernleşmeye birdenbire (onun etkisinin travmasını “atlatmaya”, simgesel-kurgusal bir alan veya perde inşa etmeye yeterli vakit bulamadan) maruz kaldığından ötürü bu etkiye olası tepkiler, ya yüzeysel bir modernleşme, başarısız olmaya yazgılı bir taklitti (İran'da Şah'm yönetimindeki rejim) ya da kurguların gerçekten simgesel olan alanın başarısızlığa uğramasıyla birlikte şiddet dolu Gerçeğe doğrudan bir müracaat, İslami Hakikat ile Batılı Yalan arasında simgesel aracıya hiçbir alan bırakmayan açık bir savaştı. Bu “fundamentalist” çözümde (Müslüman gelenekleriyle doğrudan hiçbir ilgisi olmayan modern bir fenomen) ilahi boyut kendi süperego-Gerçeğinde, müstehcen süperego ilahiliğini geri ödemek gereken fedakârlıkçı şiddetin ölümcül patlamaları olarak kendisini yeniden ortaya koyar.

Yahudilik (yani onun Hıristiyanlıktaki devamıyla birlikte) ile İslam arasındaki bir başka kilit ayrım, İbrahim'e farklı yaklaşımlarında su yüzüne çıkar. Yahudilik İbrahim'i simgesel baba olarak seçer: yani paternal otoritenin, resmi simgesel nesebin getireceği fallik çözümü benimseyerek ikinci kadını bir köşeye atar ve “imkânsızın fallik sahiplenilişi”ni icra eder (153). İslam ise tam tersine baba ile Tanrı arasındaki mesafeyi muhafaza ederek ve Tanrı'yı İmkânsızın

alanında tutarak biyolojik baba olarak İbrahim'in yerine Hacer'in nesebini yeğler (149).⁴

Hem Yahudilik hem de İslam kendi kurucu jestlerini bastırır, ama nasıl? İki farklı kadın tarafından anlatılan İbrahim ve iki oğlunun hikâyesinin gösterdiği gibi her iki dinde de baba, yalnızca *başka bir kadının* aracılığıyla baba haline gelebilir ve paternal işlevi üstlenebilir. Freud'un Yahudilikteki bastırmaya dair hipotezi, İbrahim'in bir Yahudi değil de bir yabancı (bir Mısırlı) olduğu olgusuyla ilgili bir olduğudur; dışarıdan gelmek zorunda olan, vahyi getiren ve Tanrı ile akit yapan kurucu, paternal figürdür. İslam'daki bastırmaysa bir kadınla (Hacer, yani İbrahim'e ilk oğulunu veren Mısırlı köle) alâkadardır: (efsaneye göre bütün Arapların ataları olan) İbrahim ve İsmail'den Kuran'da onlarca kez bahsedilirken Hacer'in bahsi geçmez, onlar resmi tarihten silinmişlerdir. Ne var ki o İslam'ın yakasını bırakmaz; izleri Mekke'deki hacıların Hacer'in oğlu için çölde çaresizce su aramasını nörotik şekilde tekrarlarcasına/tekrar sahneye koyarcasına Safa ve Merve tepeleri arasında altı defa koşma yükümlülükleri gibi ritüellerle ayakta kalır.

Aşağıda Yahudilik ile İslam arasındaki göbek bağıni oluşturan ve Yaratılış'ta yer alan İbrahim'in iki oğlu arasındaki hikâye buluyor ve ilkin İsmail doğuyor:

Karısı Saray, Avram'a* çocuk verememişti. Saray'ın Hacer adında Mısırlı bir cariyesi vardı. Saray Avram'a, "RAB çocuk sahibi olmamı engelledi" dedi, "Lütfen, cariyemle yat. Belki bu yoldan bir çocuk sahibi olabilirim." Avram Saray'ın sözünü dinledi.

Bu olay Avram Kenan'da on yıl yaşadıktan sonra oldu. Avram Hacer'le yattı, Hacer hamile kaldı. Hacer hamile olduğunu anlayınca, hanımını küçük görmeye başladı. Saray Avram'a, "Bu haksızlık senin yüzünden başıma geldi!" dedi, "Cariyemi koynuna soktum.

4 Tabii ki Yaratılış'ta Tanrı'nın Hacer'in oğlunun hayatını kurtarmak için müdahale ederek ona güzel bir gelecek vaad etmesinin kendi resmi ideolojisine örtük bir şekilde zarar verdiği iddia edilebilir. Yaratılış (ta) hakikaten bir üreme aletine indirgenmiş öteki kadının tarafını tutar.

* Avram, İbrahim'in ilk adıdır. Tanrı Yaratılış 17:5'te Avram'ın adını İbrahim yapar: "Artık adın Avram değil, İbrahim olacak. Çünkü seni birçok ulusun babası yapacağım." -ç.n.

Hamile olduğunu anlayınca beni küçük görmeye başladı. Seninle benim aramda RAB karar versin.”

Avram, “Cariyen senin elinde,” dedi, “Neyi uygun görürsen yap.” Böylece Saray cariyesine sert davranmaya başladı. Hacer onun yanından kaçtı. RAB’bin meleği Hacer’i çölde bir pınarın, Şur yolundaki pınarın başında buldu. Ona, “Saray’ın cariyesi Hacer, nereden gelip nereye gidiyorsun?” diye sordu. Hacer, “Hanımım Saray’dan kaçıyorum,” diye yanıtladı.

RAB’bin meleği, “Hanımına dön ve ona boyun eğ,” dedi, “Senin soyunu öyle çoğaltacağım ki, kimse sayamayacak. “İşte hamilesin, bir oğlun olacak, Adını İsmail koyacaksın. Çünkü RAB sıkıntı içindeki yakarışını işitti. Oğlun yaban eşeğine benzer bir adam olacak, O herkese, herkes de ona karşı çıkacak. Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içinde yaşayacak.”

Hacer, “Beni gören Tanrı’yı gerçekten gördüm mü?” diyerek kendisiyle konuşan RAB’be “El-Roi” adını verdi. Bu yüzden Kadeş’le Beret arasındaki o kuyuya Beer-Lahay-Roi adı verildi.

Hacer Avram’a bir erkek çocuk doğurdu. Avram çocuğun adını İsmail koydu. (Yaratılış 16:1-15)

İshak’ın mucizevi doğumunun ardından (İshak’ın kusursuz döllenmesi Mesih’e işaret ediyor gibi görünür; Tanrı “Sara’yı ziyaret etmiştir” ve onu gebe bırakmıştır), çocuk sütten kesilecek yaşa geldiğinde İbrahim büyük bir ziyafet hazırlar:

Ne var ki Sara, Mısırlı Hacer’in İbrahim’den olma oğlu İsmail’in alay ettiğini görünce, İbrahim’e, “Bu cariyeyle oğlunu kov,” dedi, “Bu cariyenin oğlu, oğlum İshak’ın mirasına ortak olmasın.”

Bu İbrahim’i çok üzdü, çünkü İsmail de onun öz oğluydu. Ancak Tanrı İbrahim’e, “Oğlunla cariyen için üzülme,” dedi, “Sara ne derse, onu yap. Çünkü senin soyun İshak’la sürecektir. Cariyenin oğlundan da bir ulus yaratacağım, çünkü o da senin soyun.”

İbrahim sabah erkenden kalktı; biraz yiyecek, bir tulum da su hazırlayıp Hacer’in omuzuna attı, çocuğunu da verip onu gönderdi. Hacer Beer-Şeva Çölü’ne gitti, orada bir süre dolaştı. Tulumdaki su tükenince, oğlunu bir çalının altına bıraktı. Yaklaşık bir ok atımı uzaklaşıp, “Oğlumun ölümünü görmeyeyim,” diyerek onun karşısına oturup hıçkırığa hıçkırığa ağıladı.

Tanrı çocuğun sesini duydu. Tanrı'nın meleği göklerden Hacer'e, "Nen var, Hacer?" diye seslendi, "Korkma! Çünkü Tanrı çocuğun sesini duydu. Kalk, oğlunu kaldır, elini tut. Onu büyük bir ulus yapacağım." Sonra Tanrı Hacer'in gözlerini açtı, Hacer bir kuyu gördü. Gidip tulumunu doldurdu, oğluna içirdi. (Yaratılış 21:10-19)

Galatyalılar'da Pavlus, İbrahim, Sara ve Hacer'in hikâyesinin Hırstiyân versiyonunu verir:

Kutsal Yasa altında yaşamak isteyen sizler, söyleyin bana, Yasa'nın ne dediğini bilmiyor musunuz? İbrahim'in biri köle, biri de özgür kadından iki oğlu olduğu yazılıdır. Köle kadından olan olağan yoldan, özgür kadından olansa vaat sonucu doğdu. Burada bir benzetme vardır. Bu kadınlar iki antlaşmayı simgelemektedir. Biri Sina Dağı'ndandır, köle olacak çocuklar doğurur. Bu Hacer'dir. Hacer, Arabistan'daki Sina Dağı'nı simgeler. Şimdiki Yerusâlim'in karşılığıdır. Çünkü çocuklarıyla birlikte kölelik etmektedir. Oysa semavi Yerusâlim özgürdür, annemiz odur. Nitekim şöyle yazılmıştır: "Sevin, çocuk doğurmayan ey kısır kadın! Doğum ağrısı nedir bilmeyen sen, Yükselt sesini, haykır! Çünkü terk edilmiş kadının, kocası olandan daha çok çocuğu var." Kardeşler, İshak gibi sizler de vaat çocuklarıdır. Doğal yoldan doğan, Kutsal Ruh'a göre doğana o zaman nasıl zulmettiyse, şimdi de öyle oluyor. Ama Kutsal Yazı ne diyor? "Köle kadınla oğlunu kov. Çünkü köle kadının oğlu özgür kadının oğluyla birlikte asla mirasa ortak olmayacaktır." İşte böyle, kardeşler; bizler köle kadının değil, özgür kadının çocuklarıyız. (Galatyalılar 4:21-31)

Pavlus burada açıkça simetrik bir karşılaşma sahneye koyar: İshak'a karşı İsmail eşittir simgesel babaya (Babanın-Adı'na) karşı biyolojik (ırksal) baba, "isim ve tin aracılığıyla kökene karşı hayatın tözel aktarımı aracılığıyla köken" (147), özgür kadının çocuğuna karşı kölenin çocuğu, tinin çocuğuna karşı tenin çocuğu. Gelgelelim bu okuma İncil anlatısını (en azından) üç önemli noktada basitleştirmek zorundadır:

(1) Tanrı'nın Hacer ve İsmail'e dair apaçık özeni, İsmail'in hayatını kurtarmak için müdahale etmesi.

(2) Hacer'in düpedüz tenin ve şehvetin kadını olarak değil de Tanrı'yı *gören* biri olarak ("Böylelikle Hacer, 'Beni gören Tanrı sensin. İşte beni göreni gördüm!' diyerek kendisiyle konuşana RAB adını verdi.") olağandışı tanımlanması. Dışta bırakılan ikinci kadın olarak Hacer, simgesel soykütüğünün dışında sadece pagan (Mısırlı) Hayatın bereketini değil, aynı zamanda Tanrı'ya dolaysızca erişimi de temsil eder; kendisini gören Tanrı'yı görmek, Tanrı'nın yanan bir çalı olarak görüldüğü Musa'ya bile bahşedilmemiştir. Hacer'in kendisi Tanrı'ya –sonraları Sufizmde olgunlaşacak olan– mistik/kadınsı erişimi ilân eder.

(3) –Ten ile tin arasındaki– seçimle hiçbir zaman doğrudan olarak, iki eşzamanlı seçenek arasındaki bir seçim olarak karşı karşıya gelinemeyeceği –sadece kurgusal olmayan– olgusu. Sara'nın bir çocuk sahibi olabilmesi için ilk olarak Hacer'in doğurması gerekiyordu, yani sanki tini seçebilmek için ilkin teni seçmek zorundaymışızcasına birbirini takip etme, tekrar gerekliliği vardır burada; yalnızca ikinci oğul, tinin gerçek oğlu olabilir. Simgesel hadım etme işte bu gerekliliktir: "Hadım etme" Hakikate doğrudan erişmenin imkânsız olduğu anlamına gelir. Lacan'ın deyişiyle, *la vérité surgit de la méprise*,* Tin'e giden yol Ten'den geçer, vs. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde "Akıllı Gözlemlemek" adlı bölümün sonunda frenoloji** üzerine çözümlemesini hatırlayalım: Hegel "Tin kemiktir" önermesinin mümkün olan iki okumasının karşıtlığını açıklamak için tam da fallusla, yani paternal dölleme organıyla ilgili bir metafora başvurur. ("Tin kemiktir" önermesinin kaba materyalist "indirgemeci" okuması, kafatası şeklimizin gerçekten de dolaysız biçimde bir insanın zihinsel özelliklerini belirleyebileceğidir. Spekülatif okumaysa tin kendi kimliğini en durağan şeyle ileri süreceği ve onu "alıkoyarak aşacak" kadar güçlü olduğu şeklindedir; yani

* Fransızca "Hakikat, yanlış anlaşılmadan doğar." anlamında. –ç.n.

** Kafatasıyla zeka arasındaki irtibat kurmaya çalışan bilimdir. –ç.n.

en durağan şeylerin bile Tin'in dolayım gücünden kaçamamaya-
yacaktır.) Kaba materyalist okuma, fallusu yalnızca idrar
organı olarak gören yaklaşıma benzerken, spekülâtif okuma
ondaki yüksek dölleme işlevini—yani, tam da kavramın bi-
yolojik beklentisi olarak “gebe kalma”yı ayırt edebilir:

Tin'in içinden ortaya çıkardığı derinlik (ama ancak onun bunu ya-
pabilmesini sağlayan imgesel-düşünmesi sürdüğü sürece) ve bu
bilincin kendisinin ne dediğini bilmezliği, Doğa'nın en yüksek ifa
organı olan üreme organını idrar organıyla birleştirdiğinde yaşayan
varlıkta naifçe dile getirdiği yüksek ve alçağın birleşimiyle aynıdır.
Sonsuz yargı, sonsuz olduğu için, kendisini anlayan hayatın ifası
olacaktır; imgesel-düşünme düzeyinde sürüp giden sonsuz yargının
bilinci idrar çıkarma gibi davranır.⁵

Bu pasajın yakın bir okuması açıkça gösterir ki, Hegel'in meselesi
sadece idrarı gören kaba ampirik anlayışın aksine, doğru spekülâtif
tutumun döllemeyi seçmek zorunda olduğu *değildi*. Buradaki pa-
radoks doğrudan döllemeyi seçmenin onu elden kaçırmak için şaş-
maz bir yol olduğudur: “Doğru anlamı” dolaysızca seçmek mümkün
değildir; “yanlış” seçim yaparak (idrarı seçerek) başlanmak *zorun-
dadır*, doğru spekülâtif anlam yalnızca tekrarlanmış okuma yoluyla,
ilk “yanlış” okumanın yan-etkisi (ya da yan ürünü) olarak tezahür
eder; yani diyebiliriz ki, Sara çocuğuna ancak Hacer bir çocuk sahibi
olduktan kavuşabilir.

Peki hadım etme tam olarak bunun neresinde? Hacer'in ortaya
çıkmasından önce fallik-ataerkil kadın olan Sara bereketsiz, kısır
olarak hayatını sürdürür; zira haddinden fazla güçlü/falliktir; dola-
yısıyla buradaki karşıtlık, fallik-ataerkil düzene amade olan Sara ile
bağımsız ve huzur bozucu Hacer arasındaki karşıtlıktan ibaret de-
ğildir; karşıtlık Sara'nın kendisinde, bünyevi olarak iki şekilde (fallik
kibir, anne özeni) mevcuttur. Çok güçlü olan ve patronluk taslayan,
bir çocuk sahibi olabilmek ve böylelikle ataerkil soykütük düzenine
girebilmek için Hacer'in tarafından küçük düşürülmek zorunda olan

5 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), s.
210; [Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011. -ç.n.]

Sara'dır. Hadım edilmesi isminin Saray'dan Sara'ya değiştirilmesiyle belli edilir. Gelgelelim İbrahim de hadım edilmemiş midir? İbrahim Hacer'den doğrudan/biyolojik olarak bir çocuk sahibi olabilir, fakat bunu ancak simgesel nesebe uyan soykütüğü dışında yapabilir; o nesep içindeki bir gebelik ancak "Sara'yı ziyaret eden" Tanrı'nın dışarıdan müdahalesiyle mümkün hale gelir; simgesel ve biyolojik babalık arasındaki bu mesafe hadım edilmenin *ta* kendisidir.

İslam'ın Tanrı'yı özgür bir şekilde gören kişi olarak uysal ev kadını Sara'nın yerine Hacer'i, seçmesi, bu dinin son derece maskülen bir monoteizm olduğu; kendilerini "göstermelerinin" erkekler için aşırı, rahatsız edici ya da kışkırtıcı olan kadınların onları Tanrı'ya hizmetten başka yöne saptırdıklarından ötürü dışlandıkları ve örtü altına sokuldukları bir kardeşler topluluğu olduğu şeklindeki beylik fikirlerin yetersizliğine dair bir fikir verir. Taliban'm, kadınları metal topuk giymekten meneden gülünç yasağını hatırlayın; sanki tamamıyla giyinik olsalar da topuk sesleri erkekleri tahrik edecek gibidir... Ne var ki bu beylik fikri bozan bir dizi özellik vardır.

İlk olarak kadınları örtüye büründürmek, kadınla karşılaşmanın bile hiçbir erkeğin dayanamayacağı bir tahrik olduğu *son derece cinselleşmiş* bir evreni beraberinde getirir. Seksin kendisi çok kuvvetli olduğundan bastırma da çok kuvvetli olmalıdır; hakikaten, metal topuk seslerinin erkekleri şehvetle doldurduğu bu toplum ne biçim bir toplumdur? Birkaç yıl önceki bir gazete haberine göre birbirini tanımayan genç bir kadın ve erkek, teleferiğin bozulması üzerine birkaç saat mahsur kalmıştı. Hiçbir şey olmamışsa da kadın olayın sonrasında kendini öldürmüştü: Çünkü yabancı bir erkekle saatlerce yalnız kalması "hiçbir şey olmadığı" fikrini düşünülemez kılmıştır.⁶ Freud'un *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde ünlü "Signorelli" rüyasını analiz ederken ona seksin hayatı yaşamaya değer kılan tek şey

6 Anlaşılan, Müslüman simgesel alanın imkânla gerçekliğin dolaysız bir şekilde bir arada bulunması karakterize eder: Sadece İmkân dahilinde olan bir şey hakikaten de gerçekleşmiş olarak ele alınıyor (tepki veriliyor). Cinsel etkileşim açısından bakılacak olursa, bir adam kendini bir kadınla yalnız bulduğu anda bu fırsatı değerlendirdiği ve cinsel edimin cereyan ettiği varsayılıyor. Yazı yazmak açımsındansa Müslümanların tuvalet kâğıdı kullanmalarının yasak olmasının sebebi işte budur: çünkü aksi taktirde Kur'an'ın ayetleri belki de onun üzerine yazılabilir veya basılabilirdi...

olduğu “bilgeliğini” veren kişinin Bosna Hersekli yaşlı Müslüman bir kadın olduğunu kayıt düşmesi pek de şaşırtıcı değildir: “İnsan artık seks yapamıyorsa, geriye kalan tek şey ölmektir.”

İkincisi de, Kuran’da bahsi geçmese de İslam’ın, Hacer’in tam da bütün Arapların ilk annesi olduğu bir tarih öncesi vardır; ayrıca doğru ile yalanı, iyi meleklerden gelen mesajları kötü meleklerinkinden ayırt edebilmesini sağlayan Hatice’yle (ilk eşi) birlikte olan Muhammed’in kendi hikâyesi de vardır. Muhammed’in aldığı ilahi mesajların tehlikeli şekilde kendine hizmet eden uydurmalar haline geldiği durumlar olmuştur, ki bunlardan en bilineni oğlu Zeyd’in karısı Zeynep’le evliliğidir. Muhammed onu yarı çıplak gördükten sonra tutkulu şekilde arzular; Zeyd bunun farkına vardıktan sonra üvey babasının onunla evlenebilmesi için görev duygusuyla kadını “talak eder” (boşar). Malesef geleneksel Arap hukukunda böyle bir evlilik yasaktı, gelin görün ki –sürpriz, sürpriz!– Muhammed kısa süre sonar ve tam vaktinde Allah’ın Muhammed’i hukuktan muaf tuttuğu bir vahiy alır (Kuran 33.37, 33.50). Muhammed’de Ur-Vater’ın,* hatta büyük ailesindeki tüm kadınlara malik olan baba figürü özelliği bile vardır burada.

Gelgelelim Muhammed’in sade dürüstlüğü için iyi bir argüman vardır. Bu argümana göre, bizzat Muhammed, kendisinin görüşlerinin ilahi doğasından toptan şüphe ederek onların halüsinatif delilik işaretleri veya şeytanın ele geçirmesiyle gerçekleşen hadiseler olarak addeden ve onları önemsemeden ilk kişidir Kendisine gelen ilk vahiy Mekke dışındaki Ramazan inzivasında cereyan eder: Kendisine “Oku!” (*Qarâ*’, bundan dolayı *Qur’ân*) diyen melek Cebrail’i görür. Muhammed delirmeye başladığını düşünür ve hayatının geri kalanını Mekke’nin delisi olarak sürdürmek istememesi nedeniyle utanç yerine ölümü tercih ederek yüksekteki bir kayadan atlamaya karar verir. Ancak durum hasıl olur: Yukarıdan kendisine “Yâ Muhammed, sen Allah’ın Resulüsün, ben Cebrail’im” diyen bir ses duyar. Ses pek güvenilir gelmese de ağır ağır evine döner ve derin bir çaresizlik içinde ilk eşi Hatice’ye (ona inananların ilkidir) “Ört beni, ört beni” der. Hatice de onu örttükten sonra Muhammed de olanları anlatır: “Hayatım tehlikede.” Hatice vazifeşinaslıkla avutur onu.

* Almanca “Ata” anlamında. –ç.n.

Hatice, baş melek Cebrail'in ona görüldüğü sonraki seferlerde de Muhammed'in şüpheleri devam edince ona ziyaretçisi geldiği zaman haber vermesini ister, böylelikle onun Cebrail mi yoksa sıradan bir kötü melek mi olduğunu anlayabilecektir. Bu yüzden Muammer bir dahaki seferde Hatice'ye şöyle der: "Bana az önce gelen Cebrail'di." Hatice cevap verir: "Ayağa kalk da sol dizimin yanına otur." Muhammed söyleneni yaptıktan sonra Hatice "Onu görebiliyor musun?" der. "Evet." "Öyleyse dön ve sağ dizimin yanına otur." "Görebiliyor musun?" Muhammed görebildiğini söyleyince Hatice dizinin üstüne oturmasını ister ve örtüsünü bir kenara atıp kendini açığa çıkardıktan sonra tekrar sorar: "Onu görebiliyor musun?" "Hayır." Ardından Hatice onun içini rahatlatır: "Sevin ve iyi kalpli ol; o Şeytan değil, o bir melek." (Bu hikâyenin bir başka hali daha vardır: o versiyonda Hatice son soruda yalnız kendini göstermekle kalmaz, Muhammed'in "kıvrılışının içine gelir" [cinsel olarak içine boşalır] ve bunun üzerine Cebrail oradan ayrılır. Altta yatan varsayım, şehvetli bir kötü meleğin cinsel birleşme seyretmeyi sevmesi, bir meleğince kibarca ortamdan el ayak çektiği varsayımıdır.) Muhammed ancak Hatice onun Cebrail'le buluşmalarının hakikaten gerçekleştiğini ispatladıktan sonra şüphelerinden arınmış ve Tanrı'nın sözcüsü olarak kariyerine atılabimiştir.⁷

Nitekim Muhammed ilk başta vahiylerini şiirsel halüsinasyon alametleri olarak deneyimlemiştir; ilk tepkisi şöyle olmuştur: "Artık Tanrı'nın mahlukatlarının hiçbirisi bana çileci bir şair veya cinli bir adam kadar nefret edilesi gelemeydi." Onu hem bu dayanılmaz belirsizlikten hem de toplum dışına itilmekten kurtaran ve mesajına ilk inanan kişi, ilk Müslüman ve bir *kadın* olan Hatice'ydi. Bu olayda o, Lacancı "büyük Öteki"dir, öznenin telaffuzunun Hakikiliğinin garantörüdür; Muhammed ancak bu dairesel destek yoluyla, ona inanacak birinin aracılığıyla kendi mesajına inanabilir ve böylece Hakikatin bir elçisi olarak müminlere hizmet etmeye başlayabilir. İnanç hiçbir zaman doğrudan değildir: İnanabilmem için başka birisi bana inanmak zorundadır ve inandığım şey ötekilerin

7 Şeytan, Muhammed'in görüşlerine sonraları yalnızca bir kez, ünlü "Şeytan ayetleri"nde müdahale edecektir.

bana olan inancıdır. Kendisi ümitsiz olsa da sırf başkaları (müritleri) ona inanıyor diye, onları hayal kırıklığına uğratma ihtimaline dayanamayacağından ötürü görevimi ifa eden şu meşhur mütereddit kahramanı veya lideri hatırlayalım. Gözlerimizin içine bakıp “ama size inanmıştım” diyen masum çocuğun bize yaşattığı deneyimden daha güçlü bir baskı var mıdır?

Yıllar önce bazı feministler (özellikle Mary Ann Doane) Lacan’ı erkek arzusuna üstünlük tanımakla itham etmişti: Yalnız erkekler tamamen veya dolaysızca arzulayabilir, kadınlar ise sadece arzulamayı arzulayabilir, arzuyu isterik biçimde taklit edebilirdi. İnanca gelecek olursak taşları ters çevirebiliriz: Kadınlar inanır, erkekler ise onlara inananlara inanır.⁸ Burada altta yatan mevzu *objet petit a*’ya ilişkindir: “Bana inanan” öteki, bende olandan daha fazlasını, benim farkında olmadığım bir şeyi, yani *objet petit a*’yı görür. Lacan’a göre kadınlar erkekler için *objet petit a*’ya indirgenir. Peki ya tam tersi doğruysa? Ya erkek, arzu nesnesini arzularken arzulasını sağlayan nedenin farkında olmadığı halde kadın doğrudan arzusunun nedenine (*objet a*) odaklanmışsa?

Bu belirleyici özelliğin hakkını teslim etmeliyiz: Bir kadın hakikat hakkında peygamberin kendi bilgisini bile geride bırakan bir bilgiye sahiptir. Bu resmi tam da Hatice’nin müdahale biçimi daha da karıştırır; yani, Doğru ile yalanı, ilahi vahiy ile şeytan tarafından ele geçirilmeyi, gerçek meleği ayartarak, *sahteliğin vücuda gelmiş hali olarak kendisini, açığa çıkardığı vücudunu ortaya atarak (araya girerek)* ayırt edebilme tarzı. Kadın: En iyi ihtimalle kendinin bir yalanın vücut bulmuş hali olduğunu bilen bir yalan. Hakikatin, kendi kendisinin ve yalanın dizini olduğunu söyleyen Spinoza’nın tersine, burada yalan kendi kendisidir ve hakikatin dizinidir.

Hatice doğruyu işte böyle kendimi “göstererek” (ifşa ederek, teşhir ederek) gösterir (207). Nitekim yalnızca “iyi” (kadınlara saygı)

8 Bir keresinde gene birkaç büyük bir ödül aldığım iğrenç bir şekilde nefesine düşkün bir rüya görmüştüm; rüyadaki ilk tepkim bunun gerçek olamayacağıydı, sadece bir rüya olduğuydu; rüyanın geri kalanındaysa bir dizi emareye işaret ederek kendimi bunun sadece bir rüya değil, gerçek olduğuna ikna etmeye çabalamıştım (en nihayetinde başarılı da olmuşum). Buradaki yorumlayıcı görev, rüyada saklı olan kadının, benim Hatice’nin kim olduğunu bulmaktır.

ve “kötü” (ezilen örtülü kadınlar) İslam basitçe birbirlerine karşıt bir pozisyona yerleştirilemez ve asıl mesele İslam’ın “bastırılmış feminist kökenleri”ne geri dönmekten, İslam’ı bu dönüş yoluyla yenilemekten ibaret değildir. Bu bastırılmış kökenler aynı zamanda tam da kadınların bastırılmasının kökenleridir. Bastırılma yalnızca kökenleri bastırmaz, *kendi* kökenlerini de bastırmak zorundadır. İslam’ın soykütüğüne dair asıl unsur, Hakikatin kendisini doğrulayabilen tek kişi olarak kadın ile doğası gereği akıl ve imandan yoksun olan, aldatan, yalan söyleyen, erkekleri tahrik eden, Tanrı ile erkeklerin arasına rahatsız edici bir leke olarak giren ve dolayısıyla silinmek, görünmez kılınmak zorunda olan, keyfine düşkün erkeği kendine çekme tehdidi yarattığından ötürü kontrol altında tutulmak zorunda olan kadın arasındaki zikzaklardır.

Böyle bir kadın ontolojik bir skandaldır; kendisini alenen teşhir etmesi Tanrı’ya bir hakarettir. O düpedüz silinip gitmez, fantazmatik temelleri en çok ebedi bakire mitinde görülebilen, sıkı şekilde kontrol edilen bir evrene yeniden kabul edilir: (Kötü) şöhretli *huriler*; Cennette şehitlerin yolunu gözleyen, her cinsel ilişkiden sonra sihirli bir şekilde kızlık zarları yenilediğinden bekâretlerini hiçbir zaman kaybetmeyen bakireler. Buradaki fantezi; fallik *jouissance*’ın bölünmemiş ve bozulmamış saltanatının, dişil *autre jouissance*’ın her izinin silindiği bir evrenin fantezisi (255–6). Müslüman bir kadının neden kendi iradesiyle bir örtündükleri sorusu karşısında vereceği en derin karşılık, “Tanrı’nın önündeki utancından dolayı” Tanrı’yı gücendirmemek amacıyla örtündüklerini söylemek olacaktır. Bir kadının kendini ortaya koyuşunda ereksiyonvari bir kabbartı, müstehcen şekilde izinsizce girercesine bir hal vardır ve izinsiz görsel girişle muammalı bir bilginin bu birleşimi tam da evrenin patlamaya hazır, rahatsız edici ontolojik dengesidir.

O halde Fransız Devleti’nin Müslüman kadınların okullarda örtünmelerini yasaklayan idari tedbirlerini nasıl okumalı? Burada iki paradoks vardır. İlki, yasa kendisinin de ereksiyon uyandıran bir teşhir olarak kabul ettiği bir şeyi yasaklamış olur ve bu, yasak insanın Fransız eşit yurttaşlık ilkesini tehlikeye atan ve izin verilmesi çok güç bir emaresi olarak nitelediği bir yasaktır; bu Fran-

sız cumhuriyetçi bakış açısında göre örtü giymek de provakatif bir “gösterme”dir. İkinci paradoks ise şudur: *Bu Devlet yasağının yasakladığı şey yasağın ta kendisidir* (215) ve muhtemelen bu tür yasak hepsinin en baskıcı olanıdır; çünkü tam da ötekinin (toplumsal-kurumsal) *kimliğini* teşkil eden özelliğini yasaklar: Bu kimliği kurumsuzlaştırarak konu dışı bir kişisel özellik haline getirir. Yasakları yasaklamak bütün farklılıklara (ekonomik, siyasal, dinsel, kültürel, cinsel...) kayıtsız olan evrensel İnsanın bir alanını, olumsal simgesel pratiklere vesaireye dair bir mesele ortaya çıkarır. Bu alan gerçekten de cinsiyet ayrımı gözetmez mi? Hayır, gözetir, fakat “fallosantrik” erkek mantığının gizli hegemonyası açısından ayrım gözetmez: Tam tersine, meşru bir dışarısı olmayan, dahil etme/dışlamaya dair hiçbir çizgi çekmeyen alan, “dişil” bir Bütün-olmayandır; böylesi bir alan her şeyi kapsayan, dışarısı olmayan, hepimizin içinde konumlandığı, bizi kucaklayan bir tür “mutlak dişilik, bir Kadın-Dünyası”dır (217). Yasakların yasaklandığı bu evrende suçluluk yoktur ama bu yokluğun bedeli endişenin dayanılmaz biçimde artmasıyla ödenir. Yasakların yasaklanması bütün yasakların bir tür “genel eşdeğerliliği”dir; evrensel ve bu suretle evrenselleştirilmiş bir yasaktır; mevcut tüm ötekiliklerin bir yasaklamasıdır: Ötekinin yasağını yasaklamak onun ötekiliğini yasaklamaktır (216). Burada hayat tarzları ve diğer kimlikler çokluğuna ait hoşgörülü çokkültürlü evrenin paradoksu yatar: Ne kadar hoşgörülüyse o kadar baskıcı şekilde homojendir. Kısa süre önce Martin Amis müminlerinin aynı aptal ritüelleri tekrar tekrar icra etmesini ve aynı kutsal formülleri ezbere öğrenmesini talep eden İslam’ı tüm dinlerin en sıkıcısı olarak eleştirmişti; son derece hatalıydı, çünkü gerçek sıkıcılık, çokkültürlü hoşgörü ve serbestliktir.

İslam’ın tarih öncesindeki kadınların rolüne geri dönecek olursak, bu tarihe gizemli bir “iki kadın arasında kalma hali” ile tekrar karşılaştığımız Muhammed’in ana rahmine düşüşünün hikâyesi de eklenmelidir. Müstakbel baba Abdullah tarlasında çalıştıktan sonra bir kadının evine gider ve ona kur yapar; kadın başta heveslidir fakat adamın üzerindeki topraktan ötürü cayar. Abdullah, oradan ayrılarak temizlendikten sonra karısı Âmine’ye gider ve ikisi cinsel ilişkiye

girerler; nitekim Âmine Muhammed'e hamile kalır. Abdullah daha sonra öteki kadına geri döner ve hâlâ istekli olup olmadığını sorar; kadın ise şöyle cevap verir: "Hayır. Benim yanımdan geçtiğinde gözlerinin arasında beyaz bir ışık vardı. Seni çağırdım ama beni reddettin. Âmine'ye gittin ve ışığı o aldı." Âmine çocuk sahibi olacaktır ve öteki kadın bunu biliyordur: Abdullah'ta onun kendinde görebildiğinden daha fazlasını, "ışığı", bilmeden sahip olduğu bir şeyi, kendisinden daha fazla olan bir şeyi (Peygamberi doğuracak sperm) görüyordur ve kadının arzusunu uyandıran işte bu *objet petit a*'dır. Abdullah'ın konumu, bizzat kendisi (çoğunlukla bu kişi bir kadındır) ne olduğunu bilmese de dedektif romanlarındaki büyük bir suçluyu tehlikeye sokacak bir şey bildiğinden birdenbire cezalandırılan, hatta ölümle tehdit edilen kahramana benzer. Abdullah narsisizmiyle kendindeki bu *objet petit a*'yı kendisiyle karıştırır, bu yüzdendir ki daha sonra hâlâ onu arzuladığını sanarak kadına geri döner.

Dişil olana (ve bu durumda yabancı kadına) bu güven, İslam'ın bastırılmış temelidir; onun düşünülmemiş kısmıdır; dışlamaya, silmeye ya da en azından karmaşık ideolojik yapılarla kontrol etmeye çabalamasına rağmen tam da onun canlılığın kaynağı olduğundan örtürü ona musallat olmayı sürdüren şeydir. Öyleyse neden kadın İslam için böylesine travmatik bir varlıktır, öylesine ontolojik bir skandaldır ki örtülmek zorundadır? Buradaki asıl sorun, örtünün altında olanın arsız teşhirinin dehşeti değildir; daha ziyade bizzat örtünün doğasıdır. Bu dişil örtü, Lacan'ın okuduğu, Antik Yunanistan'da iki ressam olan Zeuxis ve Parrhasius arasında kimin daha ikna edici bir ilüzyon resmedeceğine dair rekabeti anlatan anekdotla ilintilenmelidir.⁹ Zeuxis kuşları gagalamaya cezbeden üzümleri çok gerçekçi bir biçimde betimler. Fakat iddiayı kazanan Parrhasius odasının duvarındaki bir perdenin öylesine gerçekçi bir resmini yapar ki Zeuxis resmi gördüğünde sormadan edemez: "Tamam, şimdi lütfen perdeyi çek de bana ne çizdiğini göster!" Zeuxis'in resmindeki aldatmaca öyle ikna edicidir ki görüntü gerçek sanılır; Parrhasius'un resmindeyse ilüzyon, karşımızda gördüğümüzün tam da gizlenmiş

9 Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (Harmondsworth: Penguin Books, 1979), s. 103.

gerçeği örten bu perde olduğu fikrine dayanır. Lacan'a göre dişil maske takmak da böyle işler: Kadın, Parrhasius'un resminin karşısındaki Zeuxis gibi tepki vermemizi sağlamak için bir maske takar: *Tamam, o maskeyi çıkar da gerçekten kim olduğunu görelim!* İşler Shakespeare'in *As You Like It* (Nasıl Hoşunuza Giderse)* adlı oyunundakine benzer. Oyunda Orlando tutkulu bir şekilde Rosalind'e aşık olur. Rosalind, onun aşkını sınamak maksadıyla Ganymede olarak erkek kılığına girer ve erkek bir ahababı olarak onun aşkını sorgudan geçirir. Rosalind, kendisinin kılığına bile girerek (Ganymede kılığındayken Rosalind kılığına girdiği ikili bir maskeyle) –Aliena kılığına girmiş– arkadaşı Celia'yı onları sahte bir törenle evlendirmesi için ikna eder. Bu törende Rosalind kelimenin tam anlamıyla olduğu kişi olma numarasının numarasını yapar: Hakikatin kendisi kazanabilmek için ikiye katlanan bir ilüzyonla *sahnelenmek* zorundadır. Nitekim Orlando'nun sahte törenden sonra Rosalind-Ganymede'e dönerek şöyle söylediğini hayal edebiliriz: “Rosalind'i öylesine iyi oynadın ki az kalsın hakikaten o olduğuna inanıyordum; şimdi olduğun kişiye geri dönebilir ve tekrar Ganymede olabilirsin.”

Böyle ikili maskelemelerin aktörlerinin daima kadınlar olması rastlantı değildir. Bir erkek sadece kadınmış gibi davranabilir, yalnızca kadınlar kadınmış numarası yapan bir erkekmiş gibi davranabilirler, yani *yalnızca onlar* (bir kadın) *olduğu kişi olma numarasının numarasını yapabilir*. Lacan rol yapmanın bu özel dişil statüsünü izah etmek için kendisinin fallus olduğu fikrini uyandırmak amacıyla gizlenmiş, sahte penis takan *örtülü* bir kadından söz eder: “Böylesi örtüsünün arkasında gizlenmiş bir kadındır: Onu fallus, arzunun nesnesi yapan şey penisin olmayışıdır. Bu yokluğu daha kesin bir yoldan, şık bir elbisenin altına sahte bir penis giydirerek yaratalım da o zaman görün bakalım sizin, daha doğrusu onun anlatacak ne çok şeyi olacaktır.”¹⁰ Buradaki mantık görüldüğünden daha karmaşıktır: Mevzu bahis yalnızca sahte olduğu çok belli olan penisin “gerçek” penisin yokluğunu çağrıştırması değildir. Parrhasius'un

* Çev.: Özdemir Nutku, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013. -ç.n.

10 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, çev. Bruce Fink (New York: W. W. Norton & Company, 2002), s. 310.

resmiyle harfi harfine benzer olarak adam sahte penisin kabarıklığını ilk kez gördüğünde şöyle tepki verir: “Şu sahte şeyi çıkar da aşağıda ne var görelim!” Dolayısıyla adam sahte penisin nasıl da gerçek bir şey olduğunu gözden kaçırıyordur. Kadının olduğu “fallus”, sahte penisin meydana getirdiği gölgedir; bir diğer deyişle var olmayan “gerçek” fallusun sahte penis kılıfı altındaki hayaletidir. Tam da bu anlamıyla dişil maske taklitçiliğin yapısına sahiptir; zira Lacan’a göre taklitçilikte taklidini yapmak istediğim imgeyi değil, o imgenin ardında bazı gerçeklerin olduğunu işaret eden özelliklerini taklit ederim. Parrhasius gibi ben de üzümleri değil, örtüyü taklit ederim: “Taklitçilik arkada kalan bir *kendisi* denebilecek şeyden farklı olduğu ölçüde bir şeyleri su yüzüne çıkarır.”¹¹ Fallusun kendisinin statüsü taklitçiliktir. Sonuçta fallus insan vücudundaki bir tür lekedir, bedene uymayan ve bu sebepten dolayı imgenin gerisindeki gizli bir gerçeklik aldatmacasını yaratan uç bir özelliktir.

Böylelikle İslam’da örtünün işlevine geri döneriz: Ya bu örtünün örtmeye çalıştığı gerçek skandal, altında saklı olan dişil vücut değil de dişil olanın *var olmayışı* ise? Bu nedenle ya örtünün temel işlevi tam da örtünün arkasında bir şey, tözel Şey *olduğu* ilüzyonunu sürdürmekse? Şayet Nietzsche’nin hakikat ile kadın denklemine takip ederek dişil örtüyü temel Hakikati gizleyen örtüyle yer değiştirirsek, Müslüman örtünün gerçek dayanakları daha da açık hale gelir. Kadın bir tehdittir çünkü o, gerçeğin “karar verilemezliği”ni, altında hiçbir esaslı çekirdeğin olmadığı örtüler silsilesini temsil eder; kadını örtü altına sokarak örtünün altında dişil Hakikatin (şüphesiz ki, dişil olanın bir yalan ve aldatmaca olarak korkutucu hakikati) olduğu ilüzyonunu yaratırız. İslam’ın gizlenen skandalı işte burada yatar: Yalnızca doğru ile yalanın ayırt edilemezliğinin vücuda gelmiş hali olan bir kadın Hakikati garanti edebilir. Bu sebeple de kadın örtülü kalmak zorundadır.

Bizi daha evvel sözünü ettiğimiz bir konuya getirir bu: Kadın ve Şark. Doğru seçim, Yakın Doğu’nun maskülen İslam’ı ile Uzak Doğu’nun daha dişil maneviyatı arasındaki seçim değildir; kadını Dünyanın üretken-ve-yıkıcı tözü olan Anne-Tanrıçaya yükselten

11 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, s. 99.

Uzak Doğu ile kadına güvenmeyen, fakat paradoksal bir şekilde dişil öznelliğin travmatik-tahrip edici-yaratıcı-patlamaya hazır gücünü olumsuz bir şekilde ve daha doğrudan uyandıran Müslüman şüphesi arasındaki seçimdir.

Her Kitap Kale Gibidir: Söz İnsan Oldu Gunjević

*MTV ile büyümüş Amerikalı bir çocuğum ben sadece
Ve gazoz reklamlarındaki bütün o çocukları gördüm
Ama hiçbirisi bana benzemiyordu
Böylece başladım karanlıkta biraz ışık aramaya
İşitip de bana manalı gelen ilk şey
Muhammed'in kelâmıydı,
Sallallahu Aleyhi ve Sellem*

*Eşhedü En La İlahe İllallah
Allah'tan başka ilah yoktur*

*Babacığım şimdi beni görebilseydi eğer
ayağımda zincirlerle
Anlamazdı bir insanın bazen
İnandığı şey için savaşması gerektiğini
Ve Tanrı'nın yüceliğine inanırım, hamd olsun
Ve olur da ölürsem göklere yükseleceğim
Tıpkı İsa gibi, Sallallahu Aleyhi ve Sellem*

*Cihad için savaşmaya gelmiştik ve gönüllerimiz saf ve güçlüydü
Hava ölüm kokusuyla dolmuşken, hepimiz dua ettik*

Ve şehitliğe hazırlandık

*Ama Allah'ın başka bir planı vardı; gizli, ortaya çıkmamış
Şimdi başım çuvalda, beni sürüklüyorlar
Kâfirlere diyarına*

Eşhedü En La İlahe İllallah

Eşhedü En La İlahe İllallah¹

Dünyanın hudutlarını insan hayatı ve dikenli tellerle çizen İmparatorluk haritacıları kitap okumak veya basmak zahmetine girmez. Ne var ki İmparatorluğun kasten özgürlük, insan hakları ve demokrasi ilüzyonu yaratarak cahil bırakmaya çalıştığı ama ne yapacağını kestiremediği ve tehlikeli okurlar onların keyiflerini kaçırır. Böyle sıradışı okurlardan biri de John Walker Lindh gibi sıradan bir ismi olan bir delikanlıydı. Steve Earle, fevkalade şarkısı *John Walker's Blues*'da Lindh'in hayatından bahseder. John Walker, Afganistan'da şehit olmak için başarısız bir girişimden sonra tutuklanan Amerikalı bir Talibandır. Bir önceki memleketinin hemşehrilerine ve müttefiklerine karşı mücadelesinde Allah için ölmekte başarısızlığa uğramıştır. Ne ironi ama! Genç Walker, şarkıda da söylendiği gibi MTV ile büyür ve Muhammed Peygamber'in kelâmını (ona anlamlı gelen ilk şeyi) duyar, İslam'ı benimseyerek Afganistan "McJihad" çağrısına canı gönülden katılır. Ne var ki sonu kâfirlere karşı mücadele ederken ölmek yerine, dikenli tellerin arkasında zincirlere vurulmak oldu. İyi Allah'ın bu mutsuz delikanlı için sadece kendisinin bildiği başka bir planı vardı demek ki. Walker paradigmatic bir simadır. Amacına ulaşmayan şehitliği Louis Althusser'den halihazırda öğrendiğimiz şeyleri doğrular niteliktedir: Masum bir okuma diye bir şey yoktur ve hepimiz hangi okumadan suçluysak söylemeliyiz. Althusser'in bu savı Kuran için oldukça münasiptir. Eğer Kuran'ı John Walker'ın okuduğu gibi okumaya karar verirsek kendimizi türlü türlü tehlikelere atmış oluruz. Bunun sebebi, Kuran'ın *Şeytan Ayetleri*, *Benim Adım Kırmızı* ya da *Tahran'da Lolita Okumak* gibi "tehlikeli" kitapları okumayı tasdik etmemesi değil, Kuran metninin göndergesel bir alan,

1 Steve Earle, "John Walker's Blues", *Jerusalem* adlı albümden (Artemis Records, 2002).

yorumbilgisel bir anahtar ve tehlikeli okurlarına yaptırım uygulayan bir parametre olmasıdır. Peki ya Kuran gayrimüslimleri kutsal metni okumaktan men etmişken bir gayrimüslim Kuran'ı okursa ne olur? Ancak bu yasağa uymamakta direnirsek bilmek istemediğimiz şeyi anlayabiliriz. Tam da reddetmeyi öğrendiğimiz şeyler kavrayışımıza Kral Yolu olarak hizmet edecektir. Her kitap dışarıdan ele geçirilemeyecek bir kale gibidir. Öbür türlü okulda bize verilen okumaları yapmamız bize yeterdi. Baskı altında okuduğumuz şeyin bir faydası olmaz. Eğer her kitap bir kaleyse, içeriden ele geçirilmelidir: Öznel niyetle metinde ustalaşmayı arzulamalıyız. Yalnızca o tür bir okuma, ki bunu alaycı anakronizm katarak söylüyoruz, bir sınıf mücadelesi haline gelebilir. Bu yüzden Roland Barthes tarafından halihazırda gösterildiği gibi okuma esasen iletişimin çoklu bir biçimi ve ideolojik mücadelelerin bir *locus*'üdür.²

Böyle bir okumaya sınıf bağlamından girişeceksek bu metinsel kalelere tırmanmamızı kolaylaştıracak yardımcıları ve yol arkadaşları bulmalıyız. Bu noktada benim tavsiyem imdadımıza yetişecek yardımların Kuran metninde bulunacağıdır; zira "görüntü"nün boyunduruğu altına girmiş bir devirde okuma artık boş vakitlerde yapılan bir şey ya da hakim azınlığın bir imtiyazı olarak değil, iktidar ve denetim sistemleri ağına karşı gündelik direniş pratiği olarak yapılır. Okuma stratejilerinin siyasal stratejilerin temel bir kategorisi haline gelmesinin sebebi işte budur. Gelin, mümkün olan bir okuma stratejisini göstermek maksadıyla Kuran'm Sure 96:1-5'ini okuyalım. Ayrıca bu sure Kuran'ın yayımlanmış ilk suresidir.

2 Günüümüzde okuma, basın terörüne tepkiyi bir araya getiriyor. İmparatorluk içinde "basın terörü" üç veçhelidir. İlk olarak, şiddet görüntüleri okuma ve düşünmeyi sürekli olarak terörize etmek için tasarlanır. İkinci olarak, görüntü terörü işleminden geçirmenin imkânsız olduğu muazzam miktardaki malumat bizi doygun hale getirmek ve boğmak suretiyle geçmişimize sistemli olarak zarar verir ve onu yeniden tanımlar. Üçüncü olarak şiddet görüntüleriyle terörize etmenin gayesi, cehalet ve katatoni dayatan şiddet dolu "yeni okuryazarlık biçimleri" matrisi yaratmak için *dromolojik* bir tarzda devamlı olarak amnezya zerk etmektir. Michel de Certeau *Günlük Hayat Pratiği*'nde şöyle yazar: "Barthes okumayı üçe ayırır: Kelimelerin verdiği zevkte duran okuma, son için acele eden ve "beklentiden bayılan" okuma ve yazma arzusunun besleyen okuma: Okumanın erotik, avcı ve başlatıcı biçimleri. Rüyalarda, savaşta, otodidaktizm vesairede ötekiler de vardır." (Berkeley: University of California Press, 1984), s. 176.

Yaratan Rabbinin adıyla oku!
 O, insanı alekadan yarattı.
 Oku! Senin Rabbin en cömert olandır.
 O, kalemle yazmayı öğretendir,
 İnsana bilmediğini öğretendir.

Kuran metni burada tarif edilmiş okumayı özel bir yoldan hem içselleştirir hem de özetler. Anlaşılan o ki, metin okurunu çağırdığı evrensel okumaya mani olma niyetindedir zira Kuran ezberden öğrenilmeli ve içselleştirilmelidir ki daima ezberden okunabilsin. Kelâm kitapla birdir. Kitapla insanı mukayese eden, insanın bütün ilahi ve doğal kitapların harmanı olduğunu söyleyen Sufi Ebü'l-Kasım Gûrgam'nın sözleri işte bu yüzden pek de şaşırtıcı değildir. Kuran'ı okuyarak ve ezberleyerek metnin teni, okurun ruhu haline gelir. Metnin teni iletişim için hem söz hem de model olur. Okurunun metni ezberlemesini mecburi kılmasından hareketle denebilir ki, onun mesajının özü özellikle önemlidir. Bu çağrı sadece Müslümanlara yapılmış olmasına rağmen niye biz gayrimüslimler de ciddiye almalıyız ki? Sebebiz yoksa bile John Walker'm yaptığı gibi hayatımızı berbat etmemek için, bir *homo sacer* olmamak için yapmalıyız bunu. Amerika'da, Eski Batı'da geçen *Winnetou* adlı macera roman serisinin Alman yazarı Karl May tarafından uydurulan, Kuran'da bahsi bile geçmeyen bir kelime olan kismetten söz etmek, kişinin aptalca gerekçeler ve ucuz mazeretlerle yenilgilerini saklamasına yetmez.

Başarısızlıklarımızın, eksikliklerimizin ve hayal kırıklıklarımızın bir şeceresini çıkartmayı becerebildiğimiz gün, her ne sebeple olursa olsun hiç okumadığımız kitaplar da onda önemli bir yer tutacaktır. Hiç dinleyemediğimiz müzikler, hiç izlemediğimiz filmler veya keşfetmediğimiz eski arşivler ya da haritalar bir yana, okumadığımız kitaplar anakronizminizin ve kusurlu insanlığımızın göstergelerinden biri olacaktır. Hayali savunma mekanizmamızın ufak olduğu ve kendi inkâr düzeneklerimiz bize ihanet ettiği vakit bir tek okumak koruyacaktır kaybedenin haysiyetini. Çoktan kaybedilmiş bir savaş verir gibi görüldüğümüz bugünlerde aslında durum tam da bu değil midir? Şayet kurtulabilecek ne varsa kurtarmamız

gerektiğine inanıyorsak, nefret etmeye bayıldığımız metinleri okumayı kabullenmeliyiz. Kuran kuşkusuz onlardan biri. İnsan böyle kitapları okumak ve yorumlamaktan kendi isteğiyle sorumlu olmalıdır. Kuran fevkalade kıymetli bir metindir ve fundamentalistlerin pençesinden kelimenin tam anlamıyla çekip alınmalıdır. Hristiyan fundamentalistleri Kuran'ı sanki bir terörizm el kitapçığıymışçasına okuyor. İslami fundamentalistler ise onu okurken metin üzerinde tek renkli hakimiyete sahip olmayı amaçlıyor ve harfi harfine, yüzeysel, ultra-modern yorumlamalarıyla tahrip ederek kitabı bu süreçte tamamen yok etme niyetindeler. Bir metnin her temel, harfi harfine okuması modernizme bir başkaldırıdır fakat bu başkaldırının kendisi de, başkaldırdığı söylemin içinde yer alır. Kuran'ın tarihsel bir tefsiri, mesajı izafileştirmek veya ebedi hakikatlere tehlikeli bir saldırı değildir; okumayı Müslüman olmayan biri için bile kolaylaştıran bir yardımdır.

Başlangıçta Maxime Rodinson'un bize yardımı dokunabilir. Rodinson, Kuran'ı sorgusuz sualsiz bir şekilde, ayaklar altında çiğnenen, horlanan ve hırpalanan insanlığın mesajını ileten Allah'ın kelâmı olarak okur. Kuran, günahların kurbanı olmuş ve isyankarlıkla dolu bir şekilde itaate ve adaletsizliğe karşı koyanlara gönderilmiş bir mesajdır. İnsanlık Kuran'ın mesajında adalet ve eşitliğe dair belirgin bir albeni bulmuştur. İnsanlar teselli kelimesini adaletsizliğe karşı mücadelelerinde onları sarıp sarmalayacak bir araca dönüştürmüştür. Dünyanın dört bir yanında Kuran'ın sözel ulvi ilhamına inanan Müslümanların şüphesi yoktur: Kuran sadece yeneden bölüşümü ve adaletin uygulanmasını talep eden ezilmişlerin mücadelesine indirgenemeyecek, karmaşık bir metindir. İslam bir dinden daha fazlası olduğu gibi Kuran da siyasal bir manifestodan daha fazlasıdır. Hristiyanlıktaki gibi Tanrı tecessüm etmez, daha ziyade onun kelimeleri kitap olur. Daha şiirsel bir şekilde ifade edecek olursak, Tanrı'nın kelimeleri *kitaplaştırılır*. Kuran'ın ilk suresi olan Fatiha, itaatkâr Müslümanın yalnızca namazda ettiği bir dua değildir, aynı zamanda Kuran'ın özünü aydınlatır ve mesajını dile getirir. Esasında Kuran'ın nüvesi, İslam öğretilerine göre 96'ncı ve 74'üncü surelerden sonra yayımlanmış olan bu üçüncü surede yatar:

Hamd, Âlemlerin Rabbi,
 Rahmân, Rahîm,
 hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah'a mahsustur.
 (Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.
 Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yolunailet;
 gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.

Fatiha, amentüyü hatırlatsa da büyük ölçüde hamd ve şükür ilahisi gibidir. Eğer İslam amentüsünün peşindeyse Şehadet'e başvurmamız. Şehadet hem pozitif hem de negatif bir parça içeren bir tanıma biçimindeki bir iman beyanıdır. Şehadet ve Fatiha Kuran'ın bahsettiği esaslardır. Kelime-i Şehadette İslami vahiy teolojisinin ve İslami pratiğin bir sentezi yatar: "Allah'tan başka hiçbir İlâh yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir." Bu söz, Bruno Latour'un deyişiyle "hiçbir zaman modern olmamış" bizlere basit görünebilir ama oldukça karmaşıktır. Doğru sorular sormak işte bu yüzden önemlidir. Jorge Luis Borges'in bilgisiz bir okurunun Muhammed Peygamber hakkında sorabileceği bir soru ilk bakışta pek naiftir: "Şayet Kuran'ın dediği gibi elçi Muhammed bir peygamberse neden mucizeler gerçekleştirmedi, neden Tevrat ve İncil onun gelişini önceden haber vermedi?" Cevap Derridacıdır: *Metnin dışında hiçbir hakikat yoktur*. Cevap kitaptadır. Kuran İslam'ın en eski mucizesidir. Muhammed'in elçi oluşunun ispatı, Tanrı'nın peygambere vahiyle bildirdiği kitabın mucizevi ve güzelliğidir.³ Kuran'daki Tanrı tarifi olmaz bir şe-

3 "Müslümanların doğaüstü ve dolayısıyla tamamıyla benzersiz olarak bakageldikleri, Kuran'm içeriği değil dilsel biçimidir. Tanrı Arapça konuşur ve hiçbir zaman tek bir hata bile yapmaz. Bu inancın neticeleri hesaplanamazdı: Gramer, retorik ve şiir sanatı Kuran'la intibak ettirildi. Önceleri bir esriğin dili olan (ki sonradan cemaati için yasa çıkarmak zorunda kalmıştır), 'Osman düzenlemesi'yle tamamen yeniden düzenlenen ve pek çok kez parçaların bir araya gelmesinden başka bir şekilde oluşturulmayan metin, artık üstün stilistik norm haline gelir. Dil sonsuza dek sabitlenmiştir, daha iyiye gidemez. Araplar bugün bile bu ikilemle boğuşuyor: Pek çoğunun tam olarak ustalaşmadığı, bazılarının hiç bilmediği bir dile büyük saygı duyuyorlar; ve doğal gelişmenin değil, yalnızca dekadancılığın sonucu olabilecek bir lehçeyle konuşuyorlar." Josef van Ess, "Muhammad and the Qur'an: Prophecy and Revelation", haz. Hans Küng ve diğ., *Christianity and World Religions: Paths to Dialogue* içinde, çev. Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1986), s. 16-17.

kilde aşkıdır. Her şey onun sorgulanmaz iradesine tabidir ve insan Tanrı'ya karşı yükümlüdür. Mahşer Günü'nde iyi ve kötü ameller için sorgulanacaktır. Tanrı'nın iradesine tabi olmak her zaman kolay değildir zira İslam tarihinde Tanrı'nın iradesi, pek çok kez İslami teokratik devletin tüm gerçekliğinin yorumlandığı ve inşa edildiği hukuki bir kategori haline gelen siyasal halifelik kurumunda *vücut bulmuştur*. Gerçekliğin bu iradeci kavramsallaştırması, bireyin hayatı, kurtuluşu ve İslami cemaatin siyasal gerçekliği üzerinde büyük etkileri olmuştur. Bir süreliğine İslam hakkındaki her popüler kitapta rastlayabileceğimiz bilindik bilgileri bir kenara bırakalım. Bunun yerine sık sık unutulan veya bilerek görmezden gelinenlere bakalım.

Kuran insan aklından büyük bir övgüyle söz eder. Kuran'ın neredeyse sekizde biri akıl sorusuyla, fırsatları değerlendiremeyenler için ucuz ve kabullenilmiş bir bahaneden başka bir şey olmayan tevekkülü yan yana getirerek sorunsallaştırır. Kuran'ın büyük bölümü bu çalışmaya adanmıştır. Pentateuch* ya da İncil'den ziyade daha çok Zebur'a benzer. Kuran kelimesi ezberden okumak, kitap, hatı okumak anlamına gelir. İslam'da Kuran'ı ezberden okumak en usta ve yüce sanatsal ifadedir. 114 sure ve 6236 ayete sahip olan Kuran, Pentateuch'un anlatısallığıyla ya da bu sebepten Yunus'un, Yeremya'nın, Amos'un kehanetleriyle net bir şekilde bağlantılı değildir. Kuran sureleri kısmen Tevrat'la, bilhassa Özdeyişler Kitabı'nın bilgelik edebiyatının bazı kısımlarıyla benzerlik gösterir. Vahiy Kitabı'nın andıran ayetler de vardır. Kuran'ın mesajında ne kıyametvari temalara ne de Mesianizme pek rastlanmaz. Mesianizm; Şiilikte, özellikle kimi Şii akımlarda ve Sufizmde daha belirgindir.

Açık konuşmak gerekirse en hevesli okurlar bile anlatısal yapının olmayışı, beklenmedik tekrarlar, oldukça farklı temaları tek bir bütün haline getirmenin imkânsızlığı yüzünden afallayıp bitap düşebilirler. Öte yandan Kuran'ın pek çok dallara ayrılma da söz konusudur. Farklı temalar birbirleriyle olağandışı yollardan örtüşürler. Hiç değilse doğrusal olmayışı kolayca açıklanamadığından, anlam bütünlüğünün olmadığından, merkez yokluğundan, *metnin krono-*

* Tevrat'ın beş kitabı. -ç.n.

lojik bozukluğundan ötürü okunmalıdır. Metnin en ilginç ve orijinal mahiyeti olarak gördüğümüz yönü işte bu sorgulanabilir ve yüzey-sel asimetrisidir. Metnin tekrarlı, parçalanmış, dağılmış, sıradan ve bariz bir birbirine bağlılığın ortak paydasına indirgenemeyecek olması, onun gayrimüslim okurları kışkırtan ve metni keşfetmeye çağıran yönleridir. Kuran rizomatik bir okuma modeli önerir: Ana mesajını görüş alanımızdan çıkarmaksızın seçmece bir şekilde veya parçalı olarak sonundan, ortasından veya başından okuyabiliriz. Elbette hiçbir suretle bir eksiklik veya kusur değildir bu; aksine, okuru heveslendirir. Perspektif daima berraktır ve muammasızdır: *İlah'tan başka hiçbir İlah yoktur ve Muhammed, O'nun elçisidir*. Fakat Kuran'ın kendisi yakın zamanda Müslümanlığı kabul eden Stephen Schwartz'ın bahsettiği, ilgimizi çekebilecek temaları ortaya atan diğer bakış açılarını da kapsar. Schwartz; Kuran'ın uygulanacak bir kılavuz, iki kategoriye ayrılabilir hukuki bilgeliğin bir kaynağı olduğunu iddia eder: Diğer dinlerle uğraşanlar (Sure 5:51) bir taraftadır; muhtelif kökenlerden İslami fundamentalistleri arasında saf bir İslami toplumun konumunu ve ona olan inancı kuvvetlendiren, öbür yandan İslamofobikler tarafından Müslüman olmayan herkese karşı besledikleri kemikleşmiş husumetin bir kanıtı olarak değerlendirilen *cihad* ile ilgili olanlar öbür tarafta.⁴

Kuran'da "ötekilere" karşı Schwartz'ın dikkat çekmeyi seçtikleriyle çelişen bir şekilde daha az dışlayıcı ve daha fazla uzlaştırmacı tutumlar dillendirilmiş olsa da sonuncusu İslam'ın saldırgan doğasını göstermek için en çok işaret edilen temalarıdır. Fakat Schwartz yalnızca bir nebze haklıdır. Kuran'ın siyasal ve metafiziksel karmaşıklığı birkaç temel tartışmaya indirgenemez. Bunun gibi daha pek çok tartışma vardır. Özellikle Kuran'ı Arapçadan Hint-Avrupa dillerinden birine çevirme edimi düşünülürse İslami tefsirciler ve filozoflar tarafından doğrulanmış bir olgudur bu. Kuran hakkındaki yorumbilgisel ve izahi sorunu saygın âlim Enes Kariç'in üzerine şunları söylediği çok sayıda yeni problem başlatır:

4 Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam* (New York: Doubleday: 2002), s. 18.

İslam âlimleri bir mesele üzerinde uzlaşmış durumdalar: Kuran *yedi* (veya *on* veya *on dört*) yoldan okunabilecek bir kitaptır. Muhammed'in kendisi bunu olanaklı kılmıştır ve ilk müritlerine (*as-hab*) Kuran metnini anlamalarında yardımcı olmuştur. İslami ortodoksinin İslam peygamberinin okuryazar olmamasını sorgulamadığı olgusuyla çelişmez bu. Muhammed'in yirmi yıldan uzun bir süre boyunca Kuran surelerini dikte ettirdiği vahiy kâtipleri, Kuran'ın tek bir ünlüleşme, ünsüzleşme veya noktalama ile *açığa çıkarılmayan/gizlenmeyen* mucizevi bir belge olduğunu anlamışlardı.⁵

Eğer Kuran'ı okumanın yedi, on ya da on dört yolu varsa, özellikle de okur gayrimüslimse en azından yedi, on ya da on dört “temel” tartışmayı haiz olması gerektiği çok açıktır. Muhtemelen on beşinci, on altıncı ya da on yedinci bir tefsiri de olacaktır. Okurlar, dikkat ediniz: Kuran eşyönlüdür, bizi zahmet ve gayret olmaksızın Barthes'in bahsettiği okuma zevkine götürecek basit bir okuma yoktur. Kuran rahat rahat anlaşılabilir huzurlu bir metin değildir. Tam da herhangi bir dayatıcı sistemden ve yapay mekânsal bütünlükten yoksunluğu nedeniyle bize pek çok okuma ve yorum seçeneği bırakır. Bu kimin, hangi amaçla okuduğuna bağlı olarak hem bir lütuf hem de bir lanet olabilir. Batılı ve Avrupa merkezli bir edaya mahal vermeksizin Kuran'ın *kelimenin tam anlamıyla* postmodern bir metin olduğu söylenebilir. Herhangi bir sonuca varmadan önce Muhammed'in kendisinin okuma yazma bilmediğini aklımızda tutmak gerekir. Kuran'ın İslami cemaatin şekillendiği döneme noktayı koyan nihai Osman düzenlemesinin farkında olmak işte bu yüzden önemlidir.⁶ İslami cemaatten siyasal bir topluluk olarak bahsetmiş-

5 Enes Karić, *Hermeneutika Kurana* (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1990), s. 127 (Alıntı, Ellen Elias-Bursac tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.)

6 Başkanı Muhammed'in kâtibi Zeyd bin Sâbit olan Osman'ın âlimler grubuna günümüz okurlarının, özellikle gayrimüslimlerin yalnızca hakkında tahmin yürütebilecekleri bir mantık yol gösterir. Peygambere Mekke'de vahiy ile bildirilen bu sureler, tek bir Tanrı'ya iman ana konusu haline getirir. İlahinin birliğinden, iyi amellerden, türlü kehanetlerden bahseder; müstakbel barışı ve dinginliği vaat eder. Medine vahiyleriyse imanlının nasıl iyi ameller yapması gerektiğini, iyi amellerin nasıl yapılacağını, iyi amel ile kötü amelin nasıl ayrılacağını ve insanlara nasıl davranılacağını, refahın nasıl geleceğini ve kehanetlerin nasıl ifa edileceğini ana konusu olarak alır. Ünsüz (*consonantal*) biçimindeki bu yapı Osman'ın umumi

ken Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde bu konu üzerine birkaç önemli fikir öne sürer.⁷

İslam fenomeni, soyut Bir'i bilginin mutlak öznesi ve gerçekliğin tek amacı kılarak Orta Doğu'daki Arapların ruhlarını arındıran ve aydınlatan bir devrim olmuştur. Yehova'nın tek bir halkın tek Tanrı'sı olduğu Yahudiliğin aksine İslam'da Tanrı herkesin Tanrı'sıdır. Herhangi bir ırk, soykütük, kast ayrımı, ayrıcalıklı olanların önceliğini meşrulaştıran doğum veya mülk kaynaklı siyasal hak talebi ortadan kalkar. İslami öznenin nesnesi, seküler olan ne varsa kendine tabi kılmayı da içeren Bir'e saf kulluktur. İslam'ın öznesi, saf ve gönüllü olarak düşünseldir; temsillere ve imgelere müsama-ha gösterilmez. İslam soyutlama tarafından, soyut hizmet hakkını kazandıran nesne tarafından yönetilir; bu hakkı kazanmanın böylesine güçlü bir şekilde şevk kışkırtmasının sebebi budur. Soyut olan ve böylece her şeyi kavrayan coşkunluk, hiçbir şey tarafından dizginlenmez; sınırları yoktur ve her şeye karşı mutlak kayıtsızlık, Hegel'in bize öğrettiği gibi, fanatizmin merkezindedir. Soyut düşünceye dair bu *fanatizm*, şeylerin kurulu düzenine karşı negatif bir konumu devam ettirir. Somut olana karşı yalnızca onu kimsesiz bırakan yıkıcı bir ilişki besler.⁸

İslam'ın teolojiyi, hukuku ve siyaseti aşan şiddet dolu bir ideoloji olarak imgesi, peygamberin ölümünden sonraki olayların yardımıyla yorumlanabilir. Dört halifeden üçü, çok yakın oldukları ilk yandaşları tarafından haince öldürülmüştü. İslami cemaatin köken-

olarak okuduğu halinden farklı değildir. Metinsel, ritmik ahengi değişikliklere, eklemelere, kısaltmalara veya tahrifatın hiçbir biçimine mahal vermez. Sesli olarak okunmasının güzelliği Arapça üzerine hiçbir şey bilmeyen okurları bile takdir edeceği cinstendir. Kuran'ı Arapça okuyanlar (ezberleyenler) için kâfiye, incelikle stili ve sadeliği anlamında zengindir. Kuran'ın eşi benzeri yoktur; tekrar tekrar ezberlenmesinin sebebi de işte budur. İleride bir gün *Kuran Da Vinci Şifresi* adlı bir film göreceğimizden hiç kuşkunuz olmasın. Dünyada tek bir Müslüman yoktur ki en kötü kâbusunda bile böyle iğrenç bir rüya görebilsin. Karikatüristler onların en baş belalarıdır.

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of History*, çev. J. Sibree, (Kitchener: Batoche Books, 1900) [Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.]

8 Muhammed Khair, "Hegel and Islam", *The Philosopher*. 90:2 (2002), <http://www.the-philosopher.co.uk/hegel&islam.htm>

lerinde bünyevi olarak şiddete ilişkin ciddi bir gösterge değil midir bu? Hegel böyle bir fanatizmi her türlü yüceltmeye kadir olarak, yüce gönüllülük ve cesaret erdemlerine ait bütün önemsiz menfaatlardan muaf bir yüceltme olarak değerlendirir. Arap bedevilerinin sade tabiatı; Bir'e ibadet eden, inanan, zekât veren, fiziki ve ırksal özellikleri reddeden, hacca giden biçimsizlik için idealdir. Demek ki her Müslüman, göçebelerin hiçbir özel mülkü sevmemesinin farkında olmalıdır. Müslümanlar da işte böyledir, der Hegel; insani zafatlardan âzâde olmayan peygamberlerine benzerler. Yine Hegel'in dikkat çektiği gibi, Muhammed bu özelliğinden ötürü Müslüman müminler için paradigmatic bir örnek teşkil eder. Peygamber de olsa hâlâ bir insan olan Muhammed güçlü örnekliği ve otoritesini kullanarak radikal monoteizmi meşrulaştırma amacına ulaşır. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki bu fikirleri, İslam'ı ve Muhammed Peygamber'i felsefi bir bakış açısından kavramsallaştırmada harcıâlem hale gelmiştir. Batı'daki talihsiz Muhammed Peygamber karikatürlerinden çok önceleri İslami değerlerin herhangi bir biçimini, İslami olan her şeyi kökleşmiş bir şekilde hor görme geleneği içten içe devam ediyordu. Müslümanlar elbette bu İslam algısından tek başlarına sorumlu değildiler. Şamlı John sekizinci yüzyılda heretik düşüncelere dair çalışmalarında İslam'ı bir diğer Hristiyanlık sapkınlığıymış gibi sunuyordu. Cehennemolog Dante peygamber/elçi Muhammed ve onun kuzeni Ali'yi cehennemin sekizinci halkasına ya da daha kesin bir şekilde söyleyecek olursak tam sapkınların ve nifakçıların işkence gördüğü dokuzuncu uçuruma yerleştirir:

Onu görmek için olanca dikkatimi verince,
bana baktı, göğsünü açtı elleriyle,
“Bak nasıl paralıyorum kendimi” dedi,
“Bak Muhammed de nasıl sakat edildi!
Öntümde ağlayarak giden de Ali,
çenesinden tepesine yüzü kesili (...)⁹

9 Dante Alighieri, *The Divine Comedy, Hell*, çev. Rev. H.F. Cary (Londra: Cassell & Company Ltd., 1892), XXVIII, s. 28–31; Türkçesi: *İlahi Komedi*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2012.

Bu sözleri bana Muhammed söyledi,
daha önce kaldırmış olduğu ayağını indirdi
Yere bastı, uzaklaşıp gitti.¹⁰

İslam (ve bu sırada onun kimlikleri tamamen saptanmış olan peygamberleri) Hristiyan Batı'ya karşı hiçbir zaman bir tehdit olmaktan çıkmadı. İslam hakkında hâlen aynı şeyler düşünülüyor fakat yalnızca aşırı sağcılar böyle Avrupa merkezci şeyleri dile getiriyorlar. İslam, zorba, teokratik, şiddetperver ve *modernlik karşıtı* bir din olarak algılandı. Batılı kültürel arşivlerdeki fanatik ve ilkel İslam'ın kusursuz simgesi, Ömer'in İskenderiye Kütüphanesi'ni yok edişidir, ki insanlığı yüz yıllarca geri götüren ve telafisi mümkün olmayan bu davranış, korkunç bir İslami vahşet suçu olarak algılanır. Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde Batı'nın kültürel olarak daha aşağıda olması, bu durumu daha da kızıştırmıştır. Aristo'yu Avrupa'ya Araplar getirmişse de İslam irrasyonel Öteki olarak kalmıştır. İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd aracılığıyla Skolastisizm'i dolaylı olarak şekillendiren Arap felsefesi, Batı dünyasındaki İslam imgesini hakikaten de değiştirmiştir. Araplar olmasaydı tüm siyasal sapmalarıyla birlikte Klasik Batı Skolastisizmi hiç var olmayabilirdi. Orta Çağ'daki Hristiyan ve Arap teokrasileri ilk bakışta öyle görünseler de birbirinden çok da farklı değillerdi. Benzerlikleri tesadüfi olamayacak kadar çoktu. İslam'ın ve peygamberinin yüzyıllardır maruz bırakıldıkları acımasız teolojik ve siyasal savunuculuk kampanyalarının şiddetinin dinmek bilmemesinin sebebi işte budur. İslam'a dair bu kolonyal horgörünün nereden geldiğini açıkça görmek için sadece Hristiyan savunucularının Kuran ve Muhammed hakkında uydurduklarına göz atmak yeterlidir. Burada Luther'den söz etmemek mümkün değildir; Luther İslam'ın yayılışının günahlarımızın cezası olduğunu söylüyordu. Zamanında İstanbul'daki Padişahı, dönemin Papa'sından daha dindar buluyordu. Bu yüzden Tarık Ramazan gibi insanların "açık fikirli liberal görüşleri"yle Avrupa'nın İslamlaşmasına ajandaları olan ikiyüzlü kimseler olarak mimlenmesi pek de şaşırtıcı değildir. Her ikisi de Muhammed Peygamber'i yanlış an-

¹⁰ A.g.y., XXVIII, s. 60-1.

layan Hıristiyan fundamentalizmiyle İslami liberalizm arasında bir orta yol bulunmalıdır.

Günümüzde Muhammed hakkında çok şey yazılıp çiziliyor. Hakkında en çok kabul gören hikmetinin, elçinin kehanetvari mistisizm ile siyasal aktivizmi peygamberlere özgü bir tarzda kendi hayatıyla dengelediğidir. Bu dengeleyici edim yalnızca Allah'ın merhametinin değil, Muhammed'in tefekkür dolu fitratının bir meyvesidir. Müstakbel peygamber yorucu ve uzun süren seyahatlerden sonra şehirden ayrılır; hayatın, ölümün manasını, iyi ve kötü sorununu tefekkür etmek için تنها yerlere çekilirdi. 610-11 yıllarında, Ramazan'ın 27. gününde Hira Dağı'ndaki bir mağarada düşüncelere dalmışken ilk vahiy gelir. Bu vahiy "ani bir kopuş", "şafak sökmesi" olarak tarif edilebilir. Sanki gün ağarıyor gibidir. Muhammed ona hitap eden, her yere nüfuz eden Varlığı işte böyle deneyimlemişti. İslami düşünürler, Muhammed ile iletişime geçen ve onunla Tanrı adına konuşan varlığın Cebrail olduğunda hemfikirdirler.

Ne var ki Muhammed neler olduğundan habersizdi. "Büyüleyen ve dehşete düşüren" bu deneyimler onu şaşkınlığa uğratmıştı. Kessin ilahi buyruğu duyup da nasıl sarsılmayabilirdi ki: Oku! Kâdir-i Mutlak, okuma yazması olmadığını bilmiyor muydu? Ve tekrarlandı: Oku! Muhammed'in nasıl hissetmiş olabileceğini havsalamız almaz. Buyurgan "Oku!" Tanrı'dan, insana hayal gücünü aşacak olanı öğreten biricik olandan talimat almaya ve ona itaat etmeye davetti bu. Muhammed, Tanrı'ya itaat edeceğine ve alçakgönüllülükle onun iradesine boyun eğeceğine yemin edmiş biri olarak milyonlarca Müslüman için örnek teşkil eder. Eşi Hatice onun kafa karışıklığını pratik bir yoldan çözer: Muhammed'i Hatice'nin yaşlı ve dini bütün bir akrabası olan Varaka'ya gönderir; Aynı zamanda bir *hanif*; eğitilmiş, Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitapları ile haşır neşir çok dilli bir insan olan Varaka, Muhammed'i teşvik eder ve Hatice'nin yanı sıra onun ilk vahiylerinden itibaren büyük destekçisi olur. Vahiyler sonraki yirmi üç yıl boyunca devam eder.

Bu görüler, kendinden geçmeler ve mistik seyahatlar, sıklığı artıp azalarak peş peşe devam eder. Muhammed Peygamber yedi cenneti ziyaret ettiği, kendinden önceki bütün peygamberlerle tanış-

tığı, gözlerin göremediğini gördüğü, kulakların duyamadığını duyduğu, aklın kavrayamadığını kavradığı *miraç* adlı mistik bir gece seyahati yapar. Görüşmeleri sırasında Tanrı ona müminlerin günde beş kere dua etmeleri gerektiğini söyler. Bu seyahat yüzyıllar boyunca İslami mistiklerin ve şairlerin, özellikle Sufi şairlerin bitmek tükenmek bilmez bir şekilde kullandıkları tema haline gelecektir. İlk başta tıpkı her mistik gibi peygamber de vahiylerini saklar fakat daha sonra samimi olduğu, yakın ailesinden oluşan küçük bir çevreyle paylaşmaya başlar.¹¹ Muhammed Peygamber çelişkilerle dolu; kendini çileciliğin, siyasetin, savaşların ve zevklerin saldırılarına karşı savaşmaya aynı gayretle adanmış karmaşık bir insandı. Kurnazdı fakat belâgati zayıftı, ketumdu, cesurdu, asabiydi, gururluydu ve erdemliydi. Mazur görülemez siyasal hatalar yapma ve yandaş müminlerin budalalıklarını ve hatalarını affetme eğilimindeydi. Bizi bugün hâlâ baştan çıkaran kendinden geçme hallerinden doğan şiirsel imgeleri dile getirmesine mani değildi bunlar. Bu kendinden geçmeler bizi usulca Kuran okumaya yöneltir. Fakat nasıl okumalı ki? Bu kaleye, okumakla ilgili öğrenegeldiğimiz hiçbir ölçüte geçit vermeyen aşılmaz metne nasıl tırmanmalıyız? Bize kim yardım edebilir? Yardım daima en az umduğumuz yerden gelir. Bu vakada bir okuma stratejisi için kurucu unsurları sağlayabilme açısından birbiriyle ilgisi olmayan iki müttefiğin, Sufilerin ve Alan Badiou'nun yardımı dokunabilir. Dolayısıyla İmparatorluğun çağdaş jeopolitik bünyesi içerisinde iki seçenekten meydana gelerek tek bir stratejide birleşen olası bir okuma stratejisini ortaya koyuyorum. İlk seçenek, daima İslami ortodoksinin sınırında olagelmış Sufi metafiziğinin şiir sanatıyla ilgilidir. Fazla yerim olmadığından ötürü onun şeceresinin

11 Tanrı'nın kendisinden talimat alan Muhammed, ilk başlarda azar azar da olsa cemaati büyüdükçe gitgide daha açık ve etkileyici bir şekilde Mekke'de umumi konuşmalar yapmaya başladı. Tanrı Arapça konuştu; Tanrı ilk defa Araplarla kendi anadillerinde iletişime geçmişti. İncil henüz Arapça'ya çevrilmemişti. Yahudiler ve Hristiyanlar, Arapları vahşi ve ilkel insanların da en vasatları olarak görüyorlardı. Hristiyanlar Arapları bilhassa hor görüyorlardı, zira Arapların kendi kiliseleri bile yoktu. Fakat Rodinson'un ifade ettiği gibi Arap kıyısı boyunca Acem himayesinde Ortodoks olmayan Hristiyan manastırlar vardı. Yalnızca Jakobit ve Nasturi misyonerleri ve çok dil bilenleri, Uzak Doğu'ya yolunda Mekke'den geçerken tutkuyla ve hevesle vaazlar veriyordu.

peşine burada düşmeyeceğim. İkinci seçenek ise Badiou'nun eserinde hiç ummazken rastladığım materyalist seçenektir: Pavlus'un mektuplarının heterodoks okuması.

Kuran, Müslüman filozofların ve Sufilerin en büyüklerinden biri olan İbn-i Arabi'nin yolu takip edilerek, yani Sufi bir anahtar kullanılarak okunabilir. Bu sefer onun yanma birkaç Şii düşünürü de ilave edebiliriz. Sufilerin hem gerçekliği hem de metinleri okuma pratiğinde üç metafor çok önemlidir: Örtü, ayna ve okyanus. Bu üç metaforun üçü de İbn-i Arabi'nin Tanrı'yla öteki tarafta bir olmayı ve ona mistik bir şekilde yükselmeyi, ilk bakışta panteistik bir matris olarak görünebilecek bir şekilde anlattığı kallavi başyapıtının şiirsel metafiziğinde bulunabilir. İbn-i Arabi metafiziğinde, Tanrı bir fiildir ve Kuran, yazarının hem kitabı hem de okuru (yani bizi) yaratan Tanrı olduğu bir kitap olarak görülür kuşkusuz. Bu metnin ve doğanın okunması, örtüyü kaldırmak anlamına gelir ve yalnızca ruhlarımızın saflığını değil, dünyayı aydınlatan Tanrı'nın yakınlığının ışığını (bir okyanus dolusu İlahi aşkı) da yansıtan ayna hakkındadır. Sufilere göre Muhammed'inki dahil bütün peygamberce konuşmalar, her insanın anlayabilmesi için metaforlarla doludur. Metaforlar anlamayı kolaylaştırırken peygamberler hakikaten anlayanların ne derece anladıklarının farkındadır.

Aynı sebepten ötürü peygamberlerin irfandan çıkarıp getirdikleri her şey, en yaygın zihinsel yeteneklere erişilebilir şekilde giydirilmişlerdir ki şeylerin derinliğine inmemiş olan kimse bile o parçada dursun ve en güzel şeyin orada olduğunu görsün. Daha duyarlı bir kavrayışa sahip bir adam, bilgeliğin incilerini arayan bir dalgıç ise ilahi Hakikatin neden dünyevi bir kılığa girdiğini nasıl açıklayacağını bilir; giysiye ve yapıldığı kumaşı ölçüp biçer ve onun gizlediği ne varsa görür ve böylelikle bu düzenin farkında olmaktan zevk almayanlara erişilemez kalmaya devam eden irfanı elde eder.¹²

12 İbn Arabi, Eva de Meyerovitch, *Anthologie du soufisme* içinde (Paris: Sinbad, 1998) s. 133 (Alıntı Ellen Elias-Bursac tarafından Hırvatça versiyonundan İngilizce'ye çevrilmiştir).

Burada İbn-i Arabî'nin yanı sıra onun gibi gelişim aşamalarından ve varlıklar için merdivenlerden söz eden Mevlânâ ve Ferîdüddîn-i Attâr gibi ya da Tanrı'ya yükselmenin duraklarından bahseden Ebu'l Hasan el-Herevî gibi mükemmel bir Sufinin Tanrı'nın vasıflarının bir aynası haline gelmesi gerektiğini düşünen diğer Sufilerden de söz edebiliriz. El-Herevî, on durak diye adlandırdığı on bölümden bahseder. Bunlar başlangıç, geçit, hareket, erdemli alışkanlıklar, esaslar, vadi, mistik deneyim, himaye, olgular ve yüce ikâmetler duraklarıdır.¹³ Bu durakların her birinde cemaatteki icracıların ustalaşmak zorunda olduğu on parça bulunur. Önemli bir okuma topluluğu olarak Sufi kardeşliği ortodoks olan, ama aynı anda ortodoks olmayan, yani paradoksal bir şekilde "arada kalmış" bir yoldan Kuran'ı okumamıza yardımcı olabilir. İbn-i Arabî gibi insanlar yedi yüz yıl sonra hâlâ ortodoks olmamakla suçlanıyor, fakat bu büyük filozofun yaşamını sürdürdüğü "çok uluslu mezhepler arası" İspanya bağlamı, Kuran'ı okumanın şifresini çözerek işimizi kolaylaştıracaktır. Okur için İbn-i Arabî'yi paradigma olarak kabul etmeme rağmen olağanüstü metafizik ışıklarıyla Kuran'ın sayfalarını aydınlatan çok sayıda Sufi yazarı, sözgelimi Basralı Rabia gibi kadınları ya da Ebü'n-Necib gibi erkekleri sayabilirim.

Alan Badiou'nun da bu okumada bize epey yardımı dokunacaktır. Badiou'nun Havarî Pavlus ile ilgili hükümlerini ve argümanlarını Kuran metninin bir okumasını inşa etmek maksadıyla kullanacağız. Badiou'nun Pavlus eleştirisini bir miktar bükerek Muhammed Peygamber'e ve onun kurduğu söyleme uygulayacağız. Bildiğimiz gibi Badiou'ya göre Pavlus mektuplarıyla dünya tarihi için büyük öneme sahip yeni bir evrenselci söylem inşa etmişti. Badiou, Pavlus'un metinlerinden *müdahaleler* olarak bahseder; Pavlus'un da işte bu yüzden olayların bir şair-düşünür ve militan bir kişilik olduğunu düşünür. Pavlus hakikati komüniter bir halk, ırk, imparatorluk projesinden çıkarmak ister; hakikat sürecini tarih ve maddi kültürden ayırmayı amaçlar. Pavlus, özneyi bütün kimliklerinden sıyrarak yapılandıracağı bir teori arayışındaki bir antifilozoftur; olay tarafından meşrulaştırılan bir özne kurar. Olay üzerindeki vurgu,

¹³ Al Harawi, a.g.y. içinde

öznenin beyan edilene olan bağlılığını varsayar. Hakikat olaysaldır, tekildir, öznel ve olayın beyanına sadakatten meydana gelir. Hakikat dereceyle işlev görmeyen, aydınlanmayı aşan ve böylelikle, Pavlus'un durumunda Roma İmparatorluğu tarafından sağlamlaştırılan kanaat aygıtından bağımsız bir prosedürdür.

Bu sebeple hakikat aydınlanma değil, tüm komüniter altkümelere ilişkin bir köşegendir. Hakikat süreci; yerleşik yapısal, aksiyomatik ya da hukuki kanaatlerle rekabete girmeye izin vermez. Hakikat sürecinin evrensel olması için kendi tekilliğinin dolaysız öznel bir bilinci tarafından, Badiou'nun sadakat, sebat ve aşk dediği (iman, umut ve sevginin materyalist bir yorumundan başka bir şey değildir) uğraşlarla desteklenmelidir. Badiou'ya göre Pavlus, Hristiyan söylemini Yunan ve Yahudi söylemlerini eleştirerek, köşegenvari bir yörünge izleyerek ve hiçbir kurum veya yasa tarafından meşrulaştırılmamış olan kendi tecrübesine dayanarak kurmuştur. Bilgelik peşindeki Yunanların aksine Pavlus kozmik ve doğa yasalarını sorgulayan radikal bir antifelsefe inşa etmiştir. Pavlus'un antifelsefesi, izah etmek maksadıyla yapılan bir felsefenin aksine açığa çıkarır; bu yüzden Badiou hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde Pavlus'u felsefeyi yermeyi bir tür felsefe olarak gören Pascal ile kıyaslar. Pavlus deliliği ve güçsüzlüğü benimser; çünkü Tanrı, Pavlus'un da 1. Korintliler'de söylediği gibi *olan şeyleri hükümsüz kılmak için öyle olmayan şeyleri seçmiştir*. Pavlus'un Atina'da hoş karşılanmaması şaşırtıcı değildir. O, Yahudi Diasporasıyla aynı şeyi tecrübe etmiştir.

Yahudi söylemi peygamberi öznel bir sima olarak takdim eder. Yahudiler işaret ve mucize arayışı içindedir. Onların istisnai algıları, Yunanlar için çok önemli olan kozmik düzenin bütünlüğüne mahal vermez. Pavlus'un Duyurusu Yahudilere göre rezil bir küfürdür zira Pavlus'un havarilik söylemiyle Tanrı yasasını yadsıdığını düşünürler. Tıpkı önemli bir simgesel düzeyde kendilerini bütün Yahudi-olmayanlar olarak tanımlayan, *logos*'un kozmik yasasının önemli olduğunu düşünen Yunanlar gibi, Yahudiler için de Sina Dağı'ndaki vahiy ve Yasayı teyit eden Birlik önemlidir. Pavlus burada her iki söylemi de aşan kendi projesini yaratarak şeyleri ters yüz eder. Badiou şöyle açıklar:

Aslında evrenselci emeğin âdetle ilgili farklılıkları arasındaki kanaat anlaşmazlıkları ve çekişmelerinden dolayı geri çekilmesi son derece önemlidir. Temel düstur, “*me eis diakriseis dialogismon*”dur, yani “kanaatler hakkında tartışma”dır (Romalılar 14:1).

Diakrisis’in esasen “farklılıkların ayırt edilmesi” anlamına gelmesi bakımından bu emir çok dikkat çekicidir. Nitekim Pavlus hakikat sürecini kanaat ve farklılık ağına düşürerek uzlaşmamayı buyuran bu emre bağlanmıştır. Bir felsefenin kanaatleri tartışması elbette mümkündür; hatta Sokrates’e göre felsefeyi tanımlayan şeydir bu. Fakat Hristiyan özne bir filozof değildir ve iman ne bir kanaattir ne de kanaatin bir eleştirisidir. Hristiyan militancılık, dünyevi farklılıkları kayıtsızca kat etmeli ve âdet üzerine tüm vicdan muhasebelerini bir kenara bırakmalıdır.¹⁴

Hem Yunan hem de Yahudi söylemi Pavlus için aynı gerçekliğin iki ayrı veçhesiydi, Badiou’nun Lacancı söyleyişiyle de aynı *Efendi*’nin iki ayrı yüzüydü. Evrensel kurtuluş mantığı, ne felsefedeki gibi bütünlük üzerine ne de Tevrat’taki, yani Yasa’daki gibi bütünlüğün istisnaları üzerine kurulabilir. Kurtuluş mantığı, trans/kozmik ve antinomiyan* bir olay üzerine kurulur. Kurtuluş mantığındaki bu trans/kozmik ve antinomiyan olay tam anlamıyla idrak edilmelidir. Ne ebedi hakikatleri bilen bir filozof olmak ne de geleceğin tek anlamlı gelecek hissini haiz bir peygamber olmak kâfi gelmez. Badiou’nun muammalı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bir havari olaysal bir lütuftan başka hiçbir şeye bağlı olmayan yeni bir radikal olasılığın olayını sadakatle beyan eden bir hakikat militanı olmalıdır. Diğer bir deyişle bir havari, filozofun ve peygamberin bildiğinin pek azını bilir. Havari, öğrenmiş olduklarından emindir çünkü kendi anlatısının deliliğini yalnızca kendi cehaletini kabul ederek sürdürebileceğinden emindir.

14 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, çev. Ray Brassier (Palo Alto: Stanford University Press, 2003), s. 100.

* Antinomiyanizm, Hristiyanlıkta kurtuluş için ahlaki yasaların gerekmediğini, imanın tek başına yeterli olduğunu savunan inançtır. –ç.n.

Pavlus'un birkaç yerde tevazuyla bahsettiği "dördüncü söylem" bu noktada bizim için fevkalade önemlidir: Mistik söylem. Dördüncü söylem, konuşulamayan kelimelerin oldukça mistik samimiyetinin nüfuz ettiği öznel heyecan söylemidir. Pavlus, evrensel Duyurunun olaysal lütfunu desteklemek için özel beyanlara sırt çeviren gayet parlak bir insandı. Ne bir demogagtu ne de bir fundamentalisti. Dile getirilemeyen şey öyle kalmalıdır. Kendinden geçme durumları deneyimlemiş olsa da bunları okurlarına anlatmanın bir manası olmadığını biliyordu. Böyle bir şeye girişmek yalnızca bir avuç mütedeyyin yandaş ve sempatizan toplamış olan projesine bütünüyle zarar verebilirdi. Hristiyan Duyurunun radikal yeniliği, bilgeliği ispat etmekten ve kahince alametlere başvurmaktan; esrik kendinden geçmeler, mistik deneyimler ve doğaüstü bir *gnosis*'i başlatan gibi özel fenomenlerden korunmalıydı. Bilgelik ve mucizeler gerçekleştirme, gücün kaynağı haline gelen Duyuruya sebep oldu. Badiou'nun bu öngörülerini önemli buluyorum.

Badiou, Hegel'in *Mantık*'ına başvurarak "üçlü bir diyalektiğin mutlak Bilgisinin bir dördüncü terim gerektirdiğini" ortaya koyar.¹⁵ Hegel'in deyişiyle bu dördüncü terim İslami söylemle ilintilendirilemez mi? Gördüğümüz üzere bu söylem coşkunluğun, öznel heyecanın, bir mucizeden etkilenen öznenin söylemi değil midir? Muhammed'in Söylem-olmayan üzerine söylemi değil midir bu? Peygamberin yirmi yıldan fazla süren zamansal süreksizlik içindeki muhtelif kendinden geçmeler şeklinde eline ulaşan mistik bir metin değil midir? İhtiyatı elden bırakmadan bu soruları evet diyerek cevaplıyorum. Gayrimüslimlerin de Kuran'ı tümüyle yeni bir yoldan okuyabilmeleri için İslam alanında dördüncü bir söyleme alan açılmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. Şiirsel-mistik öngörüleriyse esrik söylemi içine katan Kuran'ı mistik bir metin olarak okumanın fevkalade önemli olduğunu savunuyorum. Pavlus'un heyecanlı konuşma diye tanımladığı, bize hitap eden bir söylem-olmayan son derece radikalleşmiş bir biçimdir bu.

Nietzsche, *Deccal*'de kendine özgü tarzıyla Pavlus ile Muhammed'i yan yana getirip peygamberin her şeyi Pavlus'tan *ödünc aldığı* sa-

15 A.g.y., s. 41.

vunarak buna dikkat çekmiştir. Muhammed'in mistik kendinden geçmelerini söylem-olmayanın söylemine, yirmi üç yıl sonra metin haline gelecek samimi ve sükûnetli söyleme yorarsak hata yapmış olmayız. Kuran metnini bu şekilde anlayacak olursak okumamızın olağandışı *nimetin* kaynağı olacağı bir noktaya ulaşırız; bu nimet, bu nimet bize bu okumayı yaptığımızda Kuran'ı daha iyi anlayacağımız olgusu (bunun önemli olduğuna inanıyorum) sonucunda bahşedilir. Bu şekilde yapacağımız okuma çok daha az gösterişli olacak, hukuki olan tarafından daha az sınırlandırarak ve şüphesiz modernite açısından daha az ağıdalı olacaktır. Bu nimetin olağandışı ve kafa karıştırıcı olabilecek yanı, böyle bir okumadan sonra hakikatin sürekli sonraya bırakıldığı Jacques Derrida metinlerini okuduktan sonraki gibi hissedilecek olmamızdır. Açıkça görülüyor ki, böyle bir okuma yüzünden Kuran'ın kanonik bir okumasına doğru sürükleniriz. Bu okuma da öncelikle hukuk ve modernite açısından okuyan tüm Müslüman okurlarla temel bir karşıtlık içinde olacaktır. Günümüzde böyle okumalar, İmparatorluğun genelindeki Vahabi ve diğer fundamentalist yerleşim bölgelerinde, dinden dönenlerin Kuran'ın iman hakkında hiçbir zorlama olmamasını belirtmesine rağmen ölüme mahkûm edildiği kırsal medreselerinde revaçtadır. Her zamanki gibi tek fark, ayetlerin yorumlanmasında yatar.

Şayet Fethi Benslama, Christian Jambet ve Slavoj Žižek'in kısmen önerdiği gibi Kuran'ı kendinden geçmiş birinin mistik söylemi olarak okuyacak olursak, Jacques Lacan'ın psikanalizi yalnızca harcıâlem bir bilgi olarak kalmaz, yorumlamamızda bize salt dilbilimden daha çok hizmet edebilir. Bunun başlıca nedeni Lacan'ın metnin hakikatini hatada, rüyada, tekrarlama ve süreksizliklerde aramamız gerektiğini söylemesidir. Bildiğimiz gibi bunlar psikanalizin genelgeçer araçlarıdır. Tam bu noktada, bir anlığına, Lacan'ın iddia ettiği gibi, süreksizliğin bilinçdışının bize bir fenomen olarak görüldüğü önemli bir yol olduğunu kabul edebiliriz. Öyleyse süreksizlik halihazırda gördüğümüz gibi Kuran'ın temel özelliklerinden biri değil midir? Tekrarlama, süreksizlikler ve düşsel kendinden geçme halleri metinde bilinçdışının gücünü saçtığı derin çatlaklardır. Kendinden geçmiş bir şekilde tahayyül ve dil kanalıyla parıldayan bilinç-

dışı, yorumlarken ihtiyaç duyulan psikanalitik araçlar tarafından teyit edildiği gibi Kuran'ın en önemli ve otoriter kısmıdır da; bu durumda bilinçdışı kelimenin tam anlamıyla dil ve metin gibi yapılanmıştır. Kuran'ı okurken aklımızda tutmamız gereken bir olgudur bu.

Kaldı ki Lacan, *Écrits*'de en önemli olan şeyin metni okumakla, rüya imâlinde ve retorğinde bize verilen şeyi okumakla başladığını ifade eder. Bunlar öznenin kendi konuşma örüntülerini ve kendi hikâyesini yarattığı modellerdir. Bu modellerin haşiv, çiftleme, regresyon, tekrarlama, sözdizimsel değişiklik, metafor, sözü yanlış kullanma, alegori veya ad aktarması olup olmadıklarını anlamalıyız. Öznenin konuşmasını anlamak için görünürdeki niyeti okumayı, kanıların ve ayartıcı aldatmacaların üstesinden gelmeyi öğrenmeliyiz. Eğer bilinçdışımızın metaforik yalanlarla dolu tarihimizin bir bölümü olduğunu görücek olursak, hakikat anıtlarda, arşiv belgelerinde, semantik evrimde, efsanelerde ve geleneklere kazındığını görebiliriz. Lacan'ın sıraladığı kültürel eserler, modern özneliliğin şekillenmesinde ve yönlendirilmesinde büyük rol oynayan psikanalitik yöntemin öznelere uygulandı. İşte bu öznelilik, yazılmış tarihin bir gün herkesin gözleri önünde sahneye konacağı yerdir. Lacan'ın deyişiyle tarih, günümüzde mümkün olan en kötü durumda olan bizlerin görgü tanıkları olduğu bir açık hava forumunda sahneye konacak.

Şayet John Walker'ın gibi bir *homo sacer* olmak istemiyorsak, Kuran'ı okumalıyız. John Walker, Tarık Ramazan gibi insanların üzerine çok az söyleyecek şeyi olduğu talihsiz bir Batılı Müslüman örneği değildir, esasen modern trajik kahramanın zavallı bir parodisidir. Zincirlere vurulmuş, sıska vücutlu, donuk gözlerle uzaklara bakan ve açıkça kendini ölüme teslim eden imgesi, Agamben'in *homo sacer*'inin görsel bir örneğidir. Okuma, ne tehlikesizdir ne de sıradan bir faaliyettir. İmparatorluk içinde başlatılacak ideolojik savaşın başlangıcıdır. Bir gayrimüslimin Kuranı okuması durumuna, John Walker'ın vakasında apaçık olan bozuşmaya da uygulanabilir bu. İdeolojik mücadelede bir taraftan Mesiyanik kompleksin ayartılarına, öbür tarafından bir *homo sacer* haline gelmeye boyun eğmemek ve teslim olmamak için çaba harcamalıyız. Kuran'ı okumak, pedagojik olarak kısa vadede bile zararlı olabilecek bu iki tuzığa

düşmememize yardımcı olabilir. İmparatorluğun en istemediği şey tam da budur: İmparatorluğun düşmanlarımız olarak adlandırdıklarını yakından tanımamız. *Auschwitz'ten Artakalanlar* adlı etkileyici metninde Agamben'in bahsettiği *Müslüman*, yeniden İmparatorluğun yaptıklarının evsiz görgü tanığı haline gelmiştir ve bundan dolayı *Müslüman* yalnızca bir tanık değil, ezip geçilecek bir düşman haline getirilmelidir. Kuran'ı okumak işte bu yüzden. yani Kuran'daki metinde yalnızca Mesiyanizm ve homosacerizm okuyan yanlış İmparatorluk seçeneklerinin tuzağına düşmemek için önemlidir, çünkü bu seçenekler afallatıcı sonuçları ve kolaylıkla üzerindeki kontrolümüzü kaybedebileceğimiz yinelemelere sahip şiddetin iki imgesidirler. Böyle neticeler bizim aleyhimize dönebilir. Tıpkı iyi niyetli tavsiyenin geri tepip tam tersine çevrildiği aşağıdaki Borges hikâyesindeki gibi şeyler kontrolden çıkabilir:¹⁶

1517 yılında Kızılderililerin Antiller'deki altın madenlerinin cehennem çukurlarında çürüyüp gitmelerine yüreği parçalanan İspanyol misyoner Bartolemé de las Casas, İspanya kralı V. Carlos'a, oraya zencilerin getirilmesi için bir tasarı sunmuştur; Antiller'deki altın madenlerinin cehennem çukurlarında zenciler çürüyüp gitsinler diye. Biz Amerika'nın kuzeyinde ve güneyinde yaşayanlar, bu acayip insancıl dönüşüme neler borçluyuz neler: W.C. Handy'nin blues parçalarını; Uruguaylı avukat ve Siyah akımının ressamı Don Pedro Figari'nin Paris'teki büyük başarısını; tangonun kökenini zencilere kadar dayandıran bir başka Uruguaylının, yani Don Vincente Rossi'nin halis yerli düzyazılarının; Abraham Lincoln'ın dillere destan prestijini; İç Savaş yüzünden beş yüz bin kişinin ölmesini ve asker emeklilerine üç milyon üç yüz bin dolar aylık bağlanmasını; İspanyol Akademisi'nin sözlüğünün on üçüncü basımına "linç etmek" fiilinin girmesini; King Vidor'un, yalnızca Siyah oyuncularla çekilen ilk Hollywood filmi *Hallelujah!*'yı, Arjantinli yüzbaşı Miguel Soler komutasındaki şanlı "Melezler ve Zenciler"

16 Jorge L. Borges, "The Cruel Redeemer Lazarus Morell: The Remote Cause", *A Universal History of Iniquity* içinde, çev. Andrew Hurley (New York: Penguin Classics 2004), s. 7 [Türkçesi: "Zalim Kurtarıcı Lazarus Morell", *Alçaklığın Evrensel Tarihi*, çev. Celâl Üster, İstanbul: İletişim, 1999, s. 15-16.]

alayının, Uruguay'daki Cerrito çarpışmasında gerçekleştirdiği o karşı durulmaz süngü hücumunu; Martin Fierro'nun bir zenciye öldürmesini; o acıklı Kuba rumbası "Fıstıkçı Kız"ı; tutuklanıp zindanda can veren Toussaint-L'Ouverture'ün Napolyonculuğunu; Haiti vudu ayinlerinin haç ve yılanını ve *papaloi*'nin çalıpalasıyla boğazlanan keçilerin kanını; tangonun anısı habanera'yı; Buenos Aires ve Montevideo'nun bir başka eski zenci dansı *candombe*'yi. Bir de, alçak kurtarıcı Lazarus Morrell'in akıllara durgunluk veren, rezil hayatını kuşkusuz.

Sadece Izdırıp Çeken Bir Tanrı

Bizi Kurtarabilir

Žižek

Günümüzde din hakkındaki temel soru şudur: Bütün dini deneyimler ve ibadetler fiilen hakikat ve anlamın kesişim noktası boyutunda kapsanabilir mi? Böyle bir araştırma hattı için en iyi başlangıç noktası dinin kendisinin bir travmayla, hakikatle anlam arasındaki bağı yok eden bir şokla, anlamla bağdaşmaya karşı koyacak kadar travmatik bir gerçekle yüzleştiği noktadır. Her teolog, er ya da geç Tanrı'nın varlığıyla *shoah** veya benzeri aşırı kötülükleri bağdaştırma sorunuyla yüz yüze gelecektir: Her şeye gücü yeten ve iyi huylu bir Tanrı'nın varlığını gaz odalarında öldürülen çocuklar gibi milyonlarca masumun korkunç ızdırabıyla nasıl bağdaştırabiliriz? Teolojik yanıtların Hegelyen üçlemelerin tuhaf bir dizisini oluşturması şaşırtıcıdır (ya da değildir). İlk olarak, ilahi egemenliğin zarar görmemesini isteyenler ve böylece *shoah*'ın tüm sorumluluğunu Tanrı'ya yüklemek zorunda kalanlar, en başta (1) “kanunlara harfiyen uyan” günah-ceza teorisini (*shoah* insanlığın ya da bizzat Yahudilerin geçmiş günahları için bir ceza olmalıdır) önerirler; ardından (2) “ahlakçı” karakter-eğitim teorisine (*shoah* Eyüp'ün hikâyesine benzer şekilde Tanrı'ya inancımızın esaslı bir testi olarak kavranmalıdır – ve eğer bu zorlu sınamadan sağ çıkabilirsek karakterimiz

* Holokost için kullanılan İbranice bir sözcük. –ç.n.

sağlam olacaktır...) geçerler; son olarak, *shoah* ile onun ne anlama geldiği arasındaki tüm ortak ölçütler işlemez hale geldikten sonra günü kurtaracak bir tür “sonsuz yargı”ya sığınır: (3) ilahi gizem teorisi (*shoah* gibi gerçekler ilahi iradenin akıl sır ermeyen boşluğuna delalettir). Tekrarlanan gizemin Hegelyen mottosuna (bizim için bir gizem olan Tanrı, bizzat kendisi için der gizem olmalıdır) uygun olarak, bu “sonsuz yargı” yalnızca Tanrı’nın tam egemenliğini ve muktedirliğini inkâr etmek olabilir.

Böylelikle *shoah*’ı, Tanrı’nın muktedirliğiyle bağdaştıramayıp (bunun olmasına nasıl izin verebildi?) ilahi sınırlılık biçimlerinden birini tercih edenler gelecek üçlemeyi önerirler: (1) Tanrı’nın doğrudan doğruya sınırlı olduğu veya en azından sınırlandığı, gücünün her şeye yetmediği, her şeyi kuşatmadığı farz edilir: Tanrı, kendisini yaradılışının ağır ataleti altında ezilmiş bulur; (2) ardından bu sınırlılık Tanrı’nın kendisine onun özgür bir eylemi olarak geri yansıtılır: Tanrı kendiyle sınırlıdır, O kendi gücünü insan özgürlüğüne yer bırakmak için gönüllü olarak sınırlamıştır ve işte bu yüzden, biz insanlar dünyadaki bütün kötülüklerden sorumluyuzdur; kısacası, *shoah* gibi bir fenomen, ilahi bir armağan olan özgürlük için ödememiz gereken nihaî bedeldir; son olarak (3) kendi kendine sınırlılık dışsallaştırılır, iki uğrağın birbirinden bağımsız olduğu farz edilir: Tanrı güç durumdadır, dünyada etkin olan şeytani Kötülüğün karşıt gücü veya kaidesi vardır (dualistik çözüm).

Bu bizi ilk iki yaklaşımın (egemen Tanrı, sonlu Tanrı) üstünde ve ötesindeki üçüncüsüne, ızdırıp çeken bir Tanrı’ya getiriyor: Tüm dizginleri gizlice elinde tuttuğundan “usulü gizemli” olsa da işin sonunda hep kazanan muzaffer bir Tanrı değil; doğası gereği haklı olduğundan katı adaletini uygulayan bir Tanrı değil; ama Haçın üzerinde ızdırıp dolu İsa gibi can çekişen, çilenin yükünü üstlenen, insana hemdert bir Tanrı.¹ Schelling bunu zaten çoktan yazmıştı: “Tanrı bir hayattır, sadece bir varlık değildir. Ancak hayatın bir kaderi vardır, ızdırıp çekmeye ve oluşa tabidir. (...) İnsan gibi ızdırıp çeken bir Tanrı kavramı olmaksızın (...) tarihin bütünü kav-

1 Bkz. Franklin Sherman, “Speaking of God after Auschwitz”, haz. Michael L. Morgan, *A Holocaust Reader* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2001).

ramlmaz olmayı sürdürür.”² Neden? Çünkü Tanrı’nın ızdırabı onun göklerden ipleri elinde tutan aşkın bir Efendi olmadığını, tarihte yer aldığını ve ondan etkilendiğini gösterir: Tanrı’nın ızdırabı, insanlık tarihinin yalnızca bir gölge tiyatrosu değil, Mutlak’ın bizzat içinde olduğu ve kaderinin belirlendiği gerçek bir mücadele yeri olduğu anlamına gelir. Dietrich Bonhöffer’in *Shoah*’dan sonra “artık bize yalnızca ızdırıp çeken bir Tanrı yardım edebilir”³ şeklindeki derin öngörüsünün felsefi arkaplanı işte budur, ki bu öngörü Heidegger’in son röportajındaki “Bizi yalnızca bir Tanrı kurtarabilir!” sözünü yerinde bir şekilde tamamlar.⁴ Bu bakımdan “altı milyonun dile getirilmeyen ızdırabı aynı zamanda ızdırıp çeken bir Tanrı’nın da sesidir”⁵ ifadesi düz anlamıyla ele alınmalıdır: Bu ızdırıp her türlü “normal” insani ölçüyü aşmasıyla ilahi hale gelir. Yakın zamanda bu paradoks kısa ve öz bir şekilde Jürgen Habermas tarafından formüle edilmişti: “Bir dilin bir zamanlar istenilen anlamını ortadan kaldıran seküler diller karışıklıklara yol açmaktadır. Günah suça, ilahi buyruklara karşı gelmek de insan yasalarını çiğnemeye dönüş-tüğünde, bir şeyler kaybolmuş oldu.”⁶

Shoah ya da Gulag (ve diğerleri) gibi fenomenlere verilen seküler-hümanist tepkilerin deneyimlenip yetersiz bulunmasının sebebi budur: Böyle bir fenomenin düzeyine çıkabilmek için çok daha kuvvetli bir şey; eski dini konularda bahsi geçen, dünyanın kendisinin “yerinden oynadığı” kozmik bir anormallik veya felakete benzer bir şeyler gereklidir. *Shoah* gibi bir fenomenle yüz yüze geldiğinde verilecek tek münasip tepki bulanık bir kafayla şu soruyu sormaktır: “Neden gökkubbe daha da kararmadı?” (Arno Mayor’un kitabının

2 F. W. J. Schelling, “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom”, haz. Ernst Behler, *Philosophy of German Idealism* içinde (New York: Continuum, 1987), s. 274.

3 Aktaran David Tracy, haz. Morgan, *A Holocaust Reader* içinde, s. 237.

4 Martin Heidegger, “Only a God Can Save Us”, haz. Richard Wolin, *The Heidegger Controversy* içinde (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

5 David Tracy, “Religious Values after the Holocaust”, haz. Morgan, *A Holocaust Reader* içinde, s. 237.

6 Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003), s. 110; Türkçesi: İnsan Doğasının Geleceği, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Everest, 2003)

ismi). *Shoah*'ın teolojik öneminin paradoksu tam da burada yatar: Böyle olaylar teolojiye karşı esaslı bir meydan okuma gibi algılansa da (eğer bir Tanrı varsa ve o iyiye, nasıl böyle dehşetli bir şeyin olmasına izin verebildi?) onlara felaket olarak yaklaşmamızı bir nebze mümkün kılan çerçeveyi sağlayan da yalnızca teolojidir. Tanrı'nın hezimetini yine de *Tanrı*'nın hezimetidir.

Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezleri"nin ikincisini hatırlayalım: "Geçmiş gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur. Bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma var demektir."⁷ *Shoah* karşısında hâlâ bu "zayıf mesihanik güç" öne sürülebilir mi? *Shoah* nasıl gelmekte olan kurtuluşa işaret eder? *Shoah* kurbanlarının ızdırabı hiçbir zaman geriye dönüp hesabı verilemeyecek, telafi edilemeyecek, anlamlı kılanamayacak bir tür mutlak çıktı değil midir? Tanrı'nın acı çekişi tam da bu noktada ızdırabın ham gerçeğinin herhangi bir *Aufhebung*'unun* başarısızlığı olarak devreye girer. Burada yankılanan şey, Yahudi geleneğinden de öte temel Protestan öğretisidir: Özgürlüğe/özerkliğe dosdoğru bir yol yoktur; insanı doğuyla Tanrı'nın efendi/köle değişim-ilişkisi ile insanın tümüyle özgür olduğu iddiası arasına aracı olarak, insanı kavranılamaz ilahi kaprisin saf bir nesnesine indirgeyen mutlak bir aşılama safhası girmek zorundadır. Hristiyanlığın üç ana mezhebi bir tür Hegelyen üçleme oluşturmazlar mı? Ortodoksluk, Katoliklik ve Protestanlık dizisinde her yeni terim bir önceki bütünlükten kopmuş bir altbölümdür. Hem üç temsili kurucu figür (Yuhanna, Petrus, Pavlus) hem de üç ırk (Slav, Latin, Cermen) tarafından Evrensel-Tikel-Tekil üçlüsüne işaret edilebilir. Rum Ortodoksluğu'nda metin ile cemaat arasında kuvvetli bir birlik vardır. Müminler kutsal Metni tefsir etmekte serbesttirler; böylelikle Metin onlarda yaşar, sürüp giden tarihin dışında ondan muaf bir standart veya model değildir; dini yaşamın maddiyatı Hristiyan cemaatin bizzat kendisidir. Katoliklik radikal yabancılaşmayı temsil eder: Kurucu kutsal Metin ve cemaat arasındaki aracı olan dini Kurum, yani Kilise, bütün özerkli-

7 Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969), s. 254 [Türkçesi: Son Bakışta Aşk, çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2012, s. 40.]

* Alıkonarak aşma, koruyarak yok etme anlamına gelen, özellikle Hegel'in kullandığı bir kavram. -ç.n.

ğini yeniden kazanır. En yüksek otorite Kilise’de olduğundan Metni yalnızca onun tefsir etmeye hakkı vardır; Metin, Ayin boyunca sıradan müminlerin bilmediği bir dil olan Latince okunur, hatta sıradan müminin rahibin rehberliğini atlatarak Metni doğrudan okuması bir günah olarak değerlendirilir. Son olarak Protestanlıkta tek otorite Metnin kendisidir. Metin’de de söylendiği gibi, bahis her müminin Tanrı’nın Sözü ile doğrudan teması üzerine oynanmıştır. Böylelikle aracı (Tikel) ortadan kaybolur, önemsizleşir, müminin tikel Kurumların aracı rolünü atlatarak ilahi Evrensellelikle doğrudan temas kuracağı bir “evrensel Tekil” pozisyonu seçmesine olanak tanır. Bu üç Hristiyan yaklaşımı, Tanrı’nın dünyadaki varlığına dair üç farklı yaklaşımı da içinde barındırır. İlk olarak yaratılmış evren, doğrudan kendi yaratıcısının ihtişamını yansıtmaktadır: Dünyamızın bütün zenginliği ve güzelliği ilahi yaratıcı güce delalettir, kötü yola düşmedikleri sürece onun yarattıkları doğuştan O’na dönüktürler... Katoliklik “halıdaki motif”in daha narin mantığına döner: Yaratıcı doğrudan dünyada değildir, daha ziyade O’nun izlerini ilk yüzeysel bakıştan kaçan detaylarda sürmek gerekir. Tanrı, sanatkarlığının göstergesi olarak resmin kenarına zar zor seçilebilen bir imza bırakarak tamamlanmış eserinden çekilen bir ressam gibidir. Son olarak Protestanlık; Tanrı’nın, yarattığı evrenden, perde arkasından işleyen ve varlığının ancak O’nun merhametinin doğrudan müdahalelerinin işlerin olağan gidişatını bozmasıyla fark edildiği bu kurşunî dünyadaki radikal yokluğunu ilan eder.

Gelgelelim bu bağdaştırma, ancak yabancılaşıma en uç noktaya taşındıktan sonra mümkün olur: Katolik anlayışın iletişim kurulabilen, hatta müzakere edebilen ilgi ve sevgi dolu Tanrısı’nın tersine Protestanlık, insanla paylaşılan herhangi bir “ortak payda”dan yoksun bırakılan, lütfunu tamamen rastlantısal bir şekilde bölüştüren, nüfuz edilemez bir Öte olan Tanrı anlayışıyla başlar. Tanrı’nın koşulsuz ve kaprisli otoritesinin bütünüyle kabulünün izleri, Johnny Cash’in ölmeden önce kaydettiği son şarkıda, yani Güney Baptist Hristiyanlık içinde yaşanan kaygıların eklemlenmesinin timsali olan *The Man Comes Around*’da görülebilir:

Etrafta dolaşıp yoklama yapan bir adam var
 Kimin azat, kimin tutsak edileceğine karar veren
 Aynı şekilde muamele çekilmeyecek herkese
 Altından bir merdiven aşağı uzanacak
 O uğradığında

Tüylerin diken diken olacak
 Her yudum ve her lokmanın dehşetiyle
 Ya ikram edilen o son kadehten içeceksin
 Yahut yerin dibine gireceksin
 O uğradığında

Borazanlara kulak ver, kavalcılara kulak ver
 Yüz milyon melek şarkı söylüyor
 Kalabalıklar büyük davula yürüyorlar
 Çağırın sesler, feryat figânlar
 Bazıları doğuyor, bazıları ölüyor
 Alfa ve Omega'nın krallığı geliyor

Ve kasırga diken ağacında
 Kızlar kandillerini tazeliyor
 Kasırga diken ağacında
 Üvendiye karşı tepmek zor şey senin için,

Mahşere kadar barış yok, barış yok
 Ardından baba tavuk civcivlerini eve çağırarak
 Bilge adam taht önünde diz çökecek
 Ve Onun ayaklarına altın taçlar atacaklar
 O geldiğinde

Kötülük yapan, bırakın yine kötülük yapsın.
 Doğru olan, bırakın yine doğruyu yapsın.
 Kirli olan, bırakın kirli kalsın.

Bu şarkı, Tanrı'nın ortaya çıkarak Kıyamet Günü olan Mahşer'i ifa etmesiyle gelen günlerin sonu, saf ve keyfi terör olarak sunulan bir olay hakkındadır: Tanrı bir tür siyasi gammaz olarak, "uğrayan" ve "yoklama yaparak" dehşet uyandıran, kimin kurtarılıp kimin kaybedildiğine karar veren bir adam olarak adeta Şeytan'ın vücuda gelmiş halidir. Bilakis, Cash'in tarifi, insanların sert bir sorgulama için sıraya dizildikleri ve gammazların grubun arasından işkence

göreceklere işaret ettikleri o çok bilindik sahneyi hatırlatır: Merhamet yoktur, günahların bağışlanması yoktur, coşkulu sevinç yoktur, hepimizin rolü bellidir, kötülük yapan kötülük yapar ve kirli olan kirli kalır. Bu ilahi ilâna göre yalnızca adil bir yoldan yargılanmış olmayız; aynı zamanda sanki keyfekeder bir kararı öğreniyormuşçasına dürüst mü günahkar mı olduğumuza, kurtulup kurtulmadığımızıza dair dışarıdan bilgilendiriliriz de; kararın bize ait vasıflarla hiçbir ilgisi yoktur. Yineleyecek olursak, –haşın ama yine de adil bir Tanrı imgesinden taşan– amansız bir ilahi sadizmin bu karanlık aşırılığı, Yahudi Yasası üzerindeki Hristiyan aşkının aşırılığının lüzumlu bir negatifi, onun alt yüzüdür: Yasayı askıya alan aşka muhakkak keyfi gaddarlık refakat eder, ki bu gaddarlık da Yasayı askıya alır.

Martin Luther, doğrudan dışkıyla ilgili bir insan tanımını ortaya koymuştur: İnsan ilahi bir bok gibidir, Tanrı’nın anüsünden düşmüştür. Şüphesiz, Luther’in şiddetli, güçten düşüren bir süpereo döngüsüne kapılmak suretiyle nasıl kendisinin bu yeni teolojisine yakalandığı sorusunun ardına düşülebilir: çünkü Luther ne kadar çok eylemde bulunursa, tövbe ederse, cezalandırılırsa, kendine işkence ederse ve iyi amellerde bulunursa, o kadar suçlu hissediyordu kendisini. İyi amellerin hesaplı, kirli ve bencil olduğuna ikna olmuştu: Tanrı’yı memnun etmektense onun gazabının uyanmasına ve lanetlenmeye sebep oluyorlardı. Kurtuluş imandan gelir: Süpereo kördüğümünden kurtulmamızı sağlayacak olan, kurtarıcı olarak İsa’ya inancımızdır yalnızca. Ne var ki ortaya koyduğu “anal” insan tanımını, onu kendini alçaltmaya iten bu süpereo baskısının neticesine de indirgenemez, bundan çok daha fazlasıdır: Tecessüd’ün gerçek anlamı, yalnızca insanın dışkısal kimliğinin bu Protestan mantığı içerisinde açık ve kesin olarak formüle edilebilir. Ortodokslukta, İsa nihai olarak istisnai statüsünü kaybeder: Tam da idealleştirilmesi, soylu bir modele yükseltilmesi onu ideal bir imgeye, taklit edilecek bir figüre indirger; *imitatio Christi** Katolik olmaktan ziyade Ortodoks bir ifadedir. Katoliklikte ise simgesel bir mübadele mantığı ağır basar: Katolik teologlar İsa’nın günahlarımızın bedelini nasıl ödediği gibi skolastik hukuki tartışmalara bayılırlar; Luther’in bu

* Latince “İsa’ya öykünme” anlamında. –ç.n.

mantığın en düşük ürününe, kefaletin Kilise'den satın alınabilen bir şeye indirgenmesine karşı gelmesine şaşmamalı. Son olarak Protestanlık; İsa'yı tecessüd ediminde kendini özgürce kendi bokuyla, insanın ta kendisi olan dışkısal gerçekle tanımlayan bir Tanrı olarak kavrayarak İsa'yı Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi gerçek olarak koyutlamış olur. Hristiyan ilahi aşk kavramı ancak bu düzeyde, "insan" denilen zavallı dışkısal varlığa duyulan aşk olarak kavranabilir.

Hegel işte bu anlamda Sokrates ile İsa arasındaki farkı vurgulayarak İsa'ya ilişkin bazı temel Kierkegaardcı motiflere (dâhi ile havari arasındaki fark, İsa'nın tekil olaysal mahiyetine) işaret eder. İsa, -İskender örneğinde olduğu gibi- belirli özellikleriyle evrensel/tözel içeriği doğrudan meydana getiren Yunan "yoğrulabilir (*plastic*) bireyi" gibi *değildir*. Öyleyse İsa İnsan-Tanrı, yani bu ikisinin dolaysız özdeşliği olmasına rağmen bu özdeşlik mutlak bir çelişkiye işaret eder: İsa'da "ilahi" olan, hatta istisnai olan hiçbir şey yoktur. Ona özgü özelliklere dikkatle bakarsak onun diğer insanlardan hiçbir farkı yoktur:

Şayet İsa'yı yalnızca kabiliyetlerine, kişiliğine ve ahlakına göre, bir öğretmen olarak, vs., değerlendirirsek, ahlaki bakış açısından daha yükseklere yerleştiresek bile onu Sokrates ve diğerleriyle aynı düzleme koymuş oluruz. (...) Şayet İsa'yı yalnızca istisnai bir şekilde iyi, hatta günahsız bir birey olarak ele alıyorsak, spekülatif ideanın tasarısını, onun mutlak hakikatini görmezden gelmiş oluruz.⁸

Bu satırlar çok açık bir kavramsal arkaplana dayanır. İsa dinsel, felsefi veya etik bilgeliğin diğer gerçek veya mitik modellerinden (Buda, Sokrates, Musa, Muhammed) "büyük" değildir; insani kusrunun bulunmaması anlamında "ilahi"dir. İsa ile birlikte tözel ilahi içerik ile onun temsili arasındaki ilişki değişir: İsa bu tözel içeriği, yani Tanrı'yı temsil etmez; *bizzat* Tanrı'nın kendisidir. İşte bu yüzden artık Tanrı'ya benzemek, mükemmel ve "Tanrı gibi" olmaya çabalamak zorunda değildir. Marx biraderlerin klasik esprisini hatırlayın:

8 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), s. 325.

“Emmanuel Ravelli’ye benziyorsun.” “Fakat ben zaten Emmanuel Ravelli’yim.” “O halde ona benzemene şaşmamalı. Ama gene de bir benzerlik olduğunda ısrar ediyorum.” Bu esprinin altında yatan öncül, bir şey olma ile onu andırmanın böylesine örtüşmesinin imkânsız olmasıdır; ikisi arasında daima bir boşluk vardır. Buda, Sokrates ve diğerleri Tanrıları andırırlar, İsa ise Tanrı’dır. Demek ki Hristiyan Tanrı, “diğer insanlara kendini üstün ve biricik bir birey olarak (...) diğerlerinin tümünü dışlayan bir insan gibi ortaya koyduğu”nda⁹ saf bir olayın tekilliğiyle, ifrada varan olumsuzlukla uğraşırız; Tanrı yalnızca bu biçimde, evrensel mükemmelliğe yaklaşmaya dair çabaları dışlayarak tecessüd edebilir. Hiçbir pozitif niteliğin olmaması, Tanrı ve insanın özellikler düzeyindeki bu tam özdeşliği, ancak daha radikal başka bir farkın tüm farklı ve pozitif nitelikleri önemsiz kılmasıyla cereyan edebilir. Bu değişiklik, yukarı doğru hareket eden rastlantının önemli-oluşunun aşağı doğru hareket eden özün rastlantı-oluşu ile yer değiştirmesi olarak güzel bir şekilde açıklanabilir (119): Yunan kahramanı, bu “örnek birey”, kendi rastlantıdan doğan kişisel özelliklerini özlü evrenselliğin paradigmatic bir vakasına yüceltir; Hristiyan tecessüd mantığında ise evrensel Öz kendini rastlantısal bir bireyde vücuda getirir.

Bu meseleyi Yunan tanrılarının insanlara insan biçiminde görünürken Hristiyan Tanrısı’nın *kendisine* insan biçiminde görünmesi olarak da anlatabiliriz. Gayet önemli bir noktadır bu: Hegel’e göre tecessüd, Tanrı’nın insanlara kendini erişilebilir veya görünür kıldığı bir hareket değildir; Tanrı’nın kendisine insanın (çarpıtan) bakış açısından baktığı bir harekettir: “Tanrı kendisini kendi gözlerinin önüne koyarken, yantısıcı gösterim ilahi benliği kendinden ayırarak ilahi olana kendinde-bulunuşuna uygun perspektife dayalı bir görüntüsünü verir” (118). Ya da Freudyen-Lacancı terimlerle ifade etmek gerekirse: İsa, Tanrı’nın “eksik nesnesi”dir (partial object?); özerkleşmiş bedensiz bir organıdır; adeta Tanrı, parmağıyla gözünü çıkarmış ve kendisini dışarıdan görmek için kendine çevirmiş gibidir. Artık

9 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, cilt III (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 142. Metnin bundan sonraki kısmında parantez içine alınan sayılar bu kitabın sayfa numaralarıdır.

Hegel'in niye İsa'nın canavarlığı konusunda ısrar ettiğini tahmin edebiliriz herhalde.

Dziga Vertov'un 1924'te çektiği –devrimci sinemanın şahikalarından biri olan– ünlü sessiz klasiği Kino-Göz (*Kinoglaz*), “özerk bir organ” olarak (kameranın) gözü(nü) simgesi olarak seçip 1920'lerin başlarındaki Sovyetler Birliği'nde dolaşarak bize YEP (“yeni ekonomi politikası”) idaresindeki hayatın ufak parçalarını gösterir. Gözü yuvasından çıkarıp etrafa atmak şeklindeki düz anlama sahip olan ve çokça kullandığımız “bir şeye göz atmak” deyimini hatırlayalım. Fransız peri masallarının efsanevi budalasısı Martin, hiçbir zaman evlenemeyeceği için endişelenen annesi ondan kiliseye gidip kızlara göz atmasını istediğinde tam da bunu yapmıştı. Annesinin sözünü dinleyen Martin önce domuz gözü almak üzere kasaba gider, sonra da kiliseye giderek gözü kızların üstüne atar; sonraları annesine kızların bu davranışından pek etkilenmediğini söylemesi pek tabiidir. Devrimci sinemanın yapması gereken şey tam da budur: Kameralı kısmi bir nesne olarak, öznenin ayrılan ve etrafta serbestçe dolaşan bir “göz” olarak kullanmak. Ya da Vertov'dan alıntılırsak: “Film kamerası izleyenlerin gözlerini ellerden ayaklara, ayaklardan gözlere, vd. şeklindeki en kazançlı sırayla sürükler ve detayları sıradan bir montaj egzersizi olarak düzenler.”¹⁰

Hepimiz gündelik yaşamda kendi görüntümüzün gözümüze iliştiği ve bu görüntünün bize bakmadığı o tekinsiz anları biliriz. Sözgelimi kafamın yan tarafındaki tuhaf bir büyümeyi iki ayna kullanarak incelemeye çalışırken birdenbire suratımı yandan gördüğümü hatırlıyorum. Bu görüntü tüm hareketlerimi aynen tekrarlıyordu, ama bunu tuhaf ve düzensiz bir şekilde yapıyordu. Böyle bir durumda “ayna görüntümüz bizden koparılır ve daha da önemlisi görünüşümüz artık bize bakmaz.”¹¹ İnsan böyle garip deneyimlerle Lacan'ın *objet petit a* dediği bakışı, kendi görüntümüzün aynavari simetrik ilişkiden kurtulan parçasını yakalar. Kendimi “dışarıdan”,

10 Aktaran Richard Taylor ve Ian Christie (haz.), *The Film Factory* (Londra: Routledge, 1988), s. 92.

11 Darian Leader, *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us from Seeing* (Londra: Faber and Faber, 2002), s. 142 [Türkçesi: *Mona Lisa Kaçırıldı: Sanatın Bizden Gizledikleri*, çev. Handan Akdemir, İstanbul: Ayrıntı, 2004.]

bu imkânsız noktadan gördüğümde trajik olan şey nesneleşmem, bakış için dışsal bir nesneye indirgenmemden ziyade nesneleşen, beni dışarıdan gözleyen bakışımdır. Demek ki bakışım artık benim değildir, benden çalınmıştır. Görece daha basit ve acısız olmasına rağmen pek tatsız bir deneyime yol açan bir göz operasyonu vardır: Lokal anestezi etkisi altında, yani hastanın bilinci tamamen açıkken göz yerinden çıkarılır ve (göz yuvarlağının beyinle bağlantısını düzeltmek için) havada biraz döndürülür. Tam bu anda hasta, kısa bir süre için kendisini (parçalarını) dışarıdan, “nesnel” bir bakış açısından, yabancı bir nesne olarak, genellikle kendisini her zaman deneyimlediği gibi kendi vücudunun “içine” tamamen gömülü bir şekilde değil de dünyadaki bir nesne olarak “gerçekten olduğu” haliyle görebilir. Bu (pek tatsız) deneyimde ilahi olan bir şey vardır: Kişi kendisini sanki ilahi bir bakış açısına sahipmişçesine gibi görür; Tanrı’yı gördüğüm göz, Tanrı’nın kendisini gördüğü gözdür şeklindeki mistik mottoyu bir dereceye kadar gerçekleştirmiş olur. Tanrı’nın kendisine uygulandığında bu garip deneyime benzer bir şey tecessüd sırasında da vuku bulur.

Strugatsky kardeşlerin Andrei Tarkovski’nin *İz Sürücü* adlı başyapıtının esin kaynağı olan *Yol Kenarındaki Piknik* adlı romanında “Bölgeler” (bu ıssız alanlardan altı tane vardır) “yol kenarında piknik”in, yani gezegenimize gelen fakat bizi yavan bularak çabucak ayrılan bazı uzaylı misafirlerin kısa ziyaretlerinin çerçöpünü taşıyan mekânlardır. Romandaki İz Sürücüler, filmdekinden daha cesur ve alçakgönüllüdürler; sancılı bir spiritüel arayış içindeki bireyler olmaktan çok, tıpkı varlıklı Batılılar arasında nedense Piramidlere (bir başka Bölge) düzenledikleri yağma seferleriyle bilinen Araplar gibi soygun seferleri düzenleyen marifetli çöpçülerdir. Popüler bilim yazınına göre aslında Piramidler de uzaylı hikmetin izleri değil midir? Nitekim Bölge, yalnızca kişinin kendi hakikatiyle yüz yüze geldiği (ya da üzerine yansıttığı) zihinsel fantazmatik bir alan değil, bir diğer Tarkovski bilim-kurgu başyapıtının kaynağı olan Stanislav Lem’in aynı adlı romanındaki Solaris gezegeni gibi maddi mevcudiyettir; evrenimizin kuralları ve yasalarına uymayan mutlak bir Ötekiliğin Gerçeği’dir. Bu nedenle romanın sonunda “Altın Katman”la

(arzuların gerçekleştiği Odaya böyle denilir) karşılaşan İz Sürücü, bir tür ruhsal dönüşüm geçirir, fakat bu deneyim Lacan'ın "özel yoksunluk" (*subjective destitution*) dediği şeye çok daha yakındır: Toplumsal bağlantılarımızın tüm anlamsızlığının apansız gerçekleşen farkındalığıdır, gerçekliğin kendisiyle olan bağımızın eriyip gitmesidir; birdenbire diğer insanlar gerçekliklerini kaybeder; gerçekliğin kendisi şekillerin ve seslerin öylesine bulanık bir girdabı olarak deneyimlenir ki artık arzularımızı ifade edemeyiz.

İşte romanın ismi de *The Roadside Picnic* (Yol Kenarındaki Piknik) kendi evrenimiz ile uzaylı evreni arasındaki bu uyumsuzluğa delalettir: Bölgelerde bulunan ve insanları büyüleyen yabancı nesneler muhtemelen düpedüz çerçöptür; uzaylıların gezegenimizdeki kısa ziyaretlerinden artakalmış, insanların ormandaki ana yolun kenarında yaptıkları bir piknikten sonra bıraktıkları çöplerle kıyaslanabilecek süprütülerdir. Tipik Tarkovskiye manzara (doğanın kısmen geri kazanılan beşeri çerçöpün çürüyen manzarası) romanda ziyaretçi uzaylıların —olması mümkün olmayan— bakış açısından Bölgenin kendisini ayırt eden şeydir: Bize bir Mucize olan muhayyilemizin ötesindeki fevkalade bir evrenle olan bir karşılaşma, uzaylılar için sadece gündelik bir çerçöptür. Öyleyse belki de Tipik Tarkovskici manzaranın (doğa tarafından sahiplenilen çürüyen beşeri ortam) evrenimizin hayali bir uzaylının bakış açısından görünümünü içerdiği gibi Brechtçi bir sonuca varmamız mümkün müdür? Aynısı bir kez daha tecessüd için de geçerlidir: İlahi nesne ondayken beşeri çerçöple örtüşür (dilencilerle, fahişelerle ve diğer toplumsal kaybedenlerle takılan parasız ve alelade bir vaiz).

Bu yüzden Hristiyan usulü "Tanrı'nın kendini görmesi" ile "gören kendimi görme"nin ahenkli ve kapalı döngüsünün, kendini gören ve kendisinin bu kusursuz yansımasından keyif alan bir gözün hiçbir ilgisi bulunmadığını belirtmek çok önemlidir: Gözü "kendi" bedenine doğru döndürmek, gözün vücuttan ayrılmasını gerektirir; dışsallaşmış/özerkleşmiş gözümle gördüğüm şey, benliğimin perspektife tabi, anamorfozik olarak bozulmuş görüntüsüdür: İsa, Tanrı'nın bir anamorfozudur.

G. K. Chesterton da “Haçlı Seferleri’nin Anlamı”nda Tanrı’nın kendisiyle ilgili bu dışsallığına işaret eder ve Kudüs’ün Zeytin Dağı’ndaki bir çocuktan duyduğu açıklamayı teyit ederek aktarır: “Köylü bir çocuk, bozuk bir İngilizceyle, bana buranın Tanrı’nın dua ettiği yer olduğunu söylemişti. Kendi adıma Hristiyanı Müslüman-dan veya Yahudiden ayıranlar için bundan daha iyi veya cüretkar bir açıklama bulabileceğimi sanmıyorum.”¹² Şayet diğer dinlerde Tanrı’ya dua ediyorsak, yalnızca Hristiyanlıkta Tanrı’nın kendisi dua eder; diğer deyişle, dışsal, kavranılamaz bir otoriteye hitap eder.

Asıl mesele bu iki “yabancılaşma” arasındaki bağı nasıl kura-cağımızdır. Birisi, modern insanın –bilinemez bir Kendinde-Şeye indirgenen, mekanik yasalara tabi dünyada var olmayan– Tanrı’ya yabancılaşmasıdır, diğeriye (İsa’da, tecessüdde) Tanrı’nın kendisi-ne yabancılaşmasıdır; Simetrik olarak olmasalar da özne ve nesne olarak *aynıdırlar*. (İnsan) öznelliğinin, insan hayvanın tözel kişiliğinden zuhur etmesi, onunla bağıni koparması, kendini bütün tözel içeriğı elinden alınan Ben = Ben olarak, boş bir tekilliğın kendine gönderme yapan negatifliğı olarak koyutlaması için, evrensel Töz olan Tanrı, kendini “aşağılamak”, kendi eserinde yer almak, kendi-ni “nesneleştirmek” ve bütün sefilliğıyle, yani Tanrı tarafından terk edilmiş, evrensel, zavallı bir tekil insan olarak görünmek zorundadır. Nitekim insanın Tanrı’ya uzaklığı, Tanrı’nın kendisine uzaklığıdır:

Tanrı’nın ızdırabı ve Tanrı’dan mahrum kalan insan öznelliğinin ızdırabı, aynı olayın iki farklı yüzü çözümlenmelidir. İlahi ke-nosis* ile modern aklın hep erişilmez kalan bir ‘öte’ koyutlama eğilimi arasında temel bir ilişki vardır. Ansiklopedi,** Tanrı’nın Ölümünü aynı anda hem “negatiflik acısıyla ölen” Oğulun Tut-kusu olarak, hem de Tanrı hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz şeklindeki insan hissi olarak sunarak bu ilişkiyi görünür kılar.¹³

12 G. K. Chesterton, “The Meaning of the Crusade”, *The New Jerusalem* içinde. Metne şuradan erişilebilir: <http://www.online-literature.com/chesterton/new-jerusalem/11>

* Kenosis, Tanrı’nın insani acıları deneyimlemek amacıyla ilahi meziyetlerinden feragat ettiğini iddia eden bir teoloji doktrini. –e.n.

** Burada Hegel’in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* adlı eseri kastediliyor. –ç.n.

13 Catherine Malabou, *The Future of Hegel* (New York: Routledge, 2005), s. 103.

Dini, insanlığın kendine yabancılaşması olarak gören genelgeçer Marksist eleştiri bu iki kenosis'i gözden geçirir: "Tanrı'nın fedakârlığı cereyan etmemiş olsaydı modern felsefe kendi öznesi olmazdı."¹⁴ Modern öznenin –küresel tözel ontolojik düzenin salt ikincil bir fenomeni olarak değil de bizatihi Töz'ün olmazsa olmazı olarak– zuhur etmesi için yarılma, negatiflik, tikelleşme, kendine yabancılaşma ilahi Töz'ün tam kalbinde gerçekleşen şeyler olarak koyutlanmalıdır; diğer bir deyişle, Töz'den Özneye geçiş Tanrı'nın kendisinde gerçekleşmelidir. Kısacası, insanın Tanrı'ya yabancılaşması (Tanrı'nın insana erişilmez bir Kendinde-Şey olarak, saf aşkın bir Öte olarak görünmesi), Tanrı'nın kendisine yabancılaşmasıyla çakışmalıdır (kuşkusuz bunun en acı ifadesi İsa'nın çarmıhtaki şu sözleriydi: "Baba, baba, beni neden terk ettin?"): Sonlu insan "bilinç yalnızca Tanrı'yı tasarlar, çünkü Tanrı kendisini yeniden tasarlar; bilinç ile Tanrı arasında bir uzaklık vardır çünkü Tanrı kendisini kendisinden uzakta tutar."¹⁵

Genelgeçer Marksist felsefe insan öznenliğini tikel bir ontolojik alana indirgeyen "diyalektik materyalizm" ontolojisi ("diyalektik materyalizm" tabirinin yaratıcısı Georgi Plehanov'un Marksizmi "dinamikleşmiş Spinozacılık" olarak adlandırmasına şaşmamalı) ile genç Georg Lukács'tan beri kendisine her nesneyi koyutlayan/aracı olan kolektif bir öznenliği başlangıç noktası ve ufku olarak alan ve bundan ötürü tözel düzendeki, yani ontolojik patlamadaki ya da onu meydana getiren "Big Bang"deki doğuşunu düşünemeyen praksis felsefesi arasında bocalamasının sebebi de işte budur.

Demek ki Catherine Malabou, İsa'nın ölümü "aynı anda hem Tanrı-insanın ölümüdür, hem de henüz bir Benlik olarak koyutlanmamış ilahi varlığın ilk ve dolaysız soyutlamasının Ölümüdür"¹⁶ derken Hegel'in işaret ettiği gibi çarmıhta ölenin yalnızca Tanrı'nın dünyevi-sonlu temsilcisi değil, Tanrı'nın kendisi, ötenin o gayet aşkın Tanrısı olduğunu kast ediyordu. Karşıtlıkların iki tarafı (Baba ve Oğul, Mutlak Kendinde-Şey olarak tözel Tanrı ve bizim için tecelli eden bizim-için-Tanrı) da ölür ve Kutsal Ruh'ta alıkonarak aşılır.

¹⁴ A.g.y., s. 111.

¹⁵ A.g.y., s. 112.

¹⁶ A.g.y., s. 107.

Bu alıkonarak aşılmanın genelgeçer okuması pek de doyurucu değildir: İsa, evrensel/zamandışı Ruh olarak yeniden doğabilmek için Tanrı'nın doğrudan temsilcisi olarak, sonlu bir insan kılığındaki Tanrı olarak "ölür" (alıkonarak aşılır). Bu okumanın gözden kaçırdığı mesele, ilahi tecessüdden çıkarılması gereken temel derslerdir: Fani insanların sonlu varoluşları Ruhun tek mekânıdır, Ruhun gerçekliğini kazandığı mevkidir. Demek ki, Ruh tüm temel güçlerine rağmen, durumunun öznel bir varsayımın durumu olması bakımından sanal bir varlıktır: Özneler o varmışçasına hareket ettiği sürece var olur. Onun statüsü Komünizm veya Ulus gibi ideolojik davalarınkini andırır: Kendilerini O, kendini onun içinde olarak kabul eden bireylerin tözüdür; onların mevcudiyetlerinin zeminidir; onların hayatlarına anlam katan referans noktasıdır; bu bireylerin canlarını vermeye hazır oldukları şeydir. Ne var ki gerçekte var olan şey bu bireyler ve onların faaliyetleridir; bu açıdan bu töz, bireyler ona inandıkları ve ona göre hareket ettikleri sürece gerçektir. Demek ki kaçınılması gereken önemli bir hata, Hegelyen Ruh'u bir tür meta-Özne, bir Akıl olarak, kendinin farkında olan bireysel bir insan aklından daha büyük olan bir şey olarak okumaktır: Bunu yaptığımız anda Hegel tarihimizi kontrol eden bir tür mega-Ruh olduğunu iddia eden gülünç maneviyatçı bir obskürantist gibi görünmek zorunda kalır. Bu klişeye karşı Hegel'in işlerin tamamen farkında olduğunu vurgulamalıyız: "Tin'in özünü bilme sürecinin gerçekleştiği yer sonlu bilinçtir ve ilahi öz-bilinç böylece ortaya çıkar. Ruh sonluluğun köpüklü mayasından güzel kokular yükselir."¹⁷ Bilhassa Kutsal Ruh için geçerlidir bu: Farkındalığımız, sonlu insanın (öz) bilincinin esasında onun tek mekânıdır. Diğer bir deyişle, Kutsal Ruh da "sonluluğun köpüklü mayasından" yükselir.

Bu duruma uygun olarak alıkoyarak aşmanın nasıl doğrudan ötekiliğin alıkonarak aşılması olmadığını, onun aynılığa dönüşü ve Bir tarafından telafi edilmesi olmadığını görürüz (böylece sonlu/fani bireyler Tanrı ile yeniden birleşir, onun kucağına geri dönerler). İsa'nın tecessüdü ile birlikte ilahiliğin dışsallaşması/kendine yabancılaşması, aşkın Tanrı'dan sonlu/fani bireylere geçişi bir *fait*

¹⁷ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, cilt III, s. 233.

accompli'dir; yani olmuş bitmiştir, geri dönüş yoktur; artık "gerçekten var olan" tek şey bireylerdir, varlıkları bir şekilde "daha gerçek" olan Platoncu İdeler veya Tözler yoktur. Nitekim Oğul'dan Kutsal Ruh'a geçişte "alıkonarak aşılan" şey Tanrı'nın ta kendisidir: Tecessüd eden Tanrı çarmıhta öldükten sonra evrensel Tanrı müminler cemaatinin Ruh'u olarak geri döner; başka bir deyişle, aşkın tözel Gerçeklik olmaktan eylemde bulunan bireylerin salt bir "varsayımı" olarak sanal/ideal bir varlık olmaya geçen *O*'dur. Hegel'in gerçekten var olan bireylerin yalnızca birtakım "yüksek" tözel Bütün'ün "yüklemleri" olduğunu düşünen, onların esasında kontrolü elinde bulunduran bir mega-Özne olarak kavranılan Ruh'un ikincil bir fenomeni olduğunu söyleyen bir organikçi bütüncü (holist) olduğuna dair bilindik algı, asıl meseleyi bütünüyle gözden kaçırır.

Hegel'e göre kenosis'in iki tarafının karşılıklı bağımlılıkları (Tanrı'nın kendine yabancılaşması ile, erişilmez aşkın bir Öte'de ikâmet eden Tanrı tarafından terk edilen, tanrısız bir dünyada yalnızlık çeken insanın Tanrı'ya yabancılaşmasının) en gerilimli noktasına Protestanlıkta ulaşır. Protestanlık ve Aydınlanma'nın dini hurafe eleştirisi aynı meselenin iki farklı veçhesidir. Protestanlık hareketlerinin tamamının başlangıç noktası, Thomas Aquinas gibilerin Ortaçağ'a özgü Katolik fikriyatıydı. Ona göre felsefe imanının hizmetkârı olmalıydı: İman ve bilgi, teoloji ve felsefe, teoloji içerisinde (onun üstünlüğüyle) birbirini ahenkli, çelişmeyen farklılıklar olarak tamamlamalıydılar. Tanrı'nın kendisi bizim kısıtlı bilişsel kapasitemiz için sırrına erilmez bir gizem olarak kalsa da akıl, yaratılmış gerçeklikte onun izlerini fark etmemizi sağlayarak ona giden yolda bize rehberlik edebilirdi. Aquinas'm belirlediği Tanrı'nın varlığının beş ispatının öncüllerini de işte burada bulabiliriz (maddi gerçekliğin sebepler ve etkiler şebekesi olarak rasyo-nel gözlemi, bizi herşeyin bir ilk Sebebi olduğu şeklindeki elzem kavrayışa götürür). Protestanlıkla beraber bu birlik kırılmıştır: Bir tarafta aklımıza uygun tek nesne olarak tanrısız evren vardır, öbür taraftaysa bir yarıkla ondan ayrılan sırrına vakıf olunmaz ilahi Öte vardır. Bu kırılmayla yüz yüze geldiğimizde iki şey yapabiliriz: Ya öteki dünyaya ait bir Öteye herhangi bir anlam vermeyi yadsır ve

batıl bir aldatmaca olarak redderiz, ya da dindar olarak kalır ve saf iman (sahici içsel duygu, vs.) meselesi olarak kavrayarak inancımızı aklın alanının dışında tutarız. Bu noktada Hegel, felsefe (aydınlanmış rasyonel düşünce) ile din arasındaki bu gerilimin nasıl olup da ikisinin “müşterek itibarsızlaşması ve alçalması” (109) ile sonuçlandığına şaşırır. Akıl hücumunda, din ise savunmaya çekilmiş, biçare bir şekilde kendine Aklın denetimindeki alanın dışında bir yer bulmaya çalışıyor gibi görünür: Din, Aydınlanma eleştirisinin ve bilimin gelişmesinin baskısı altında alçakgönüllülikle sahici hislerin iç mekânına çekilir. Gelgelelim nihai bedel Aydınlanmış Aklın kendisi tarafından ödenir: Dini yenilgiye uğratması, kendi yenilgisine, kendi kısıtlanışına sebep olur. Böylece Aydınlanma hareketinin sonunda iman ile bilgi arasındaki boşluk yeniden belirir, fakat bu sefer bilgi (Akıl) alanının kendisine aktarılmıştır:

Dinle mücadelesinden sonra aklın yapabileceği en iyi şey, kendini şöyle bir gözden geçirip kendine gelmekti. Bu yolla salt idrak haline gelen Akıl, kendi önemsizliğini kendinden daha iyi olanı kendi dışındaki ve üstündeki bir imana inanılacak bir Öte olarak yerleştirerek kabul eder. Kant, Jacobi ve Fichte'nin felsefelerinde işte bu olmuştu. Felsefe kendini bir kez daha bir imanun hizmetkârı haline getirmiştir.¹⁸

Böylelikle iki kutup da itibarını kaybeder: Akıl, salt “idrak”, ampirik nesneleri işleten bir araç, insan hayvanın yalnızca pragmatik bir aleti haline gelir; din, dış gerçekliğe aktarılmak istendiği anda olumsal doğal nesneleri fetişleştiren Katolik putperestliğe gerileyeceğinden ötürü hiçbir zaman tamamen hayata geçirilemeyecek aciz bir içsel duygu haline gelir. Bu gelişmenin en iyi örneği Kant'ın felsefesidir: Kant, teolojiyi amansızca eleştirerek harika bir yıkıcı olarak işe koyuldu fakat kendini –kendi deyişiyle– imana yer açmak için Aklın kapsamını kısıtlarken buldu. Kant bir model olarak bize Aydınlanma'nın dış düşmanını (herhangi bir bilişsel özellikten mahrum edilen imanı—din, bilişsel doğruluk değerine sahip ol-

18 G. W. F. Hegel. *Theologian of the Spirit*, haz. Peter C. Hodgson (Minneapolis: Fortress Press, 1997), s. 55–6.

mayan bir histir) amansız aşağılamasının ve smirlandırışının nasıl tersyüz olarak bizzat Aklın kendini aşağılamasına ve kendi sınırlanmasına dönüştüğünü gösterir (Akıl meşru olarak yalnızca fenomenal deneyimin nesnelerini irdeleyebilir, hakiki Gerçeklik onun için erişilmezdir). Protestanlığın tek başına iman üzerindeki, Tanrı için yapılacak gerçek tapınak ve sunakların nasıl yalnızca bireyin kalbinde inşa edilmesi gerektiği konusundaki ısrarı, din karşıtı Aydınlanmacı tavrın “kendi sorununu, mutlak yalnızlığın sınırsız kavradığı öznellik sorununu”¹⁹ çözemeyeceğine delalettir. Nitekim Aydınlanma’nın nihai neticesi, bütün tözel içeriği elinden alınmış, kendine gönderme yapan negatifiğin boş bir noktaya indirgenmiş öznenin, kendi içeriği dahil tözel içeriğe tamamen yabancılaşmış bir öznenin tekilliğidir. Hegel’e göre İman ile Akıl arasındaki yenilenmiş bir sentez veya uzlaşma çözüm getirmeyeceği için bu sıfır-noktasından geçiş elzemdir: Moderniteyle birlikte efsunla evrenin büyüğü sonsuza dek yok oldu, bundan böyle dünyaya kurşuni gerçeklik hüküm sürecek. Daha önce gördüğümüz gibi tek çözüm, yabancılaşmanın ikiye katlanmasıdır, *Mutlak*’a yabancılaşmamın nasıl *Mutlak*’m kendine yabancılaşmasıyla çakıştığını kavramaktır: Ben tam da Tanrı’ya uzaklığımla *ondadırım*.

Hiç kuşku yok ki bu ilahi paralaks gerilimi sonuna kadar zorlayan, bu gerilimi “etik olanın teleolojik olarak askıya almış” kavramıyla en iyi açıklayan Kierkegaard’dı. Kierkegaard, modern bir Antigone’un nasıl olabileceğine dair hayalini *Either/Or* (Ya/Ya Da)’un ilk cildindeki “Modern Olanda Yansıtılan Antik Trajik Motiv” adlı bölümde ortaya koyar.²⁰ Çatışma artık bütünüyle içselleştirilmiştir: Artık Creon’a ihtiyaç yoktur. Antigone, Thebes’in halk kahramanı ve kurtarıcısı olan babası Ödip’i çok sevmesine rağmen hakkındaki gerçeği (babasının işlediği cinayeti, ensest evliliğini) bilir. Antigone’un çıkmazı –tıpkı oğlunu kurban etmesini buyuran ilahi emri insanlara söyleyemeyen İbrahim gibi– bu uğursuz bilgiyi paylaşmaktan alıkonulmasında yatar: Şikayet edemez veya acısını,

19 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 114

20 Søren Kierkegaard, *Either/Or*, cilt I (New York: Anchor Books, 1959), s. 137–162.

kederini insanlarla paylaşamaz. Sofokles'in eylemde bulunabilen (kardeşini gömebilen ve böylece kaderini bilfiil üstlenebilen) Antigone'unun aksine bu Antigone eylemde bulunamaz, sonsuza dek hissiz çileye mahkûmdur. Sırrının, yıkıcı abidesinin bu dayanılmaz yükü, Antigone'u yalnızca acısını simgeleştirerek ve paylaşarak erişebileceği huzura kavuştuğu ölüme sürükler. Kierkegaard, vaziye-tin artık tam olarak trajik olmadığına işaret eder (benzer bir şekilde İbrahim de trajik bir kişi değildi). Buna ek olarak, Kierkegaard'ın Antigone'unun paradigmatic olarak modernist olduğu ölçüde bu zihinsel deneyi ileri götürebilir ve postmodern bir Antigone tahayyül edebiliriz, tabii ki Stalinist bir yorumla: Modernist olanının aksine postmodern Antigone kendisini, Kierkegaard'ın deyişiyle, etik olanın kendisinin şeytana uyma olduğu bir konumda bulabilir. Bunun bir örneği kuşkusuz Antigone'un herkesin önünde babasının (veya farklı bir versiyonda kardeş Polyneikes'in) korkunç günahlarını *ona olan koşulsuz sevgisinden dolayı* reddetmesi, kınaması ve suçlaması olurdu. Bu noktadaki Kierkegardcı hinlik, böyle kamusal bir eylemin Antigone'u daha da tek başına bırakarak mutlak surette yalnızlaştıracağıdır: Yaşasaydı Ödip'in kendisi istisna olmak üzere, hiç kimse ihanet ediminin aşkın yüce edimi olduğunu anlayamaz... Böylece Antigone yüce güzelliğinden yoksun hale gelmiş olur; babasına ihanet eden saf ve basit bir hain olmadığını, ona olan sevgisinden böyle hareket ettiğine delalet olan ne varsa Claudel'in *Rehine*'sindeki (*The Hostage*) Sygne de Coufontaine'in dudaklarındaki histerik seğirtme gibi birtakım zar zor fark edilebilir itici tikler haline gelecektir; artık surata ait olmayan bir tik, ısrarı yüzün bütünlüğünü bozan bir surat ekşitme haline gelir.

Kierkegaard düşüncesinin paralaks doğasından dolayı onun Estetik, Etik ve Dinsel "üçlüsü" söz konusu olduğunda seçimin, "ya-ya da"nın her zaman ya ilk ikili (Estetik ya da Etik olan) ya da ikinci ikili (Etik ya da Dinsel olan) arasında olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Asıl sorun estetik olan ile etik olan arasındaki tercihte (zevke karşı görev) değil, etik olan ve onun dinsel olarak askıya alınışı arasındaki seçimde yatar: Kişinin arzusuna rağmen zevk veya bencil çıkarları için görevini yerine getirmesi kolaydır; etik öze rağ-

men koşulsuz etik-dini çağrıya uymak çok daha zordur. (Modernitenin *asıl dini* olarak Hristiyanlık da Sygne de Coufontaine gibi bu açmazla karşı karşıya gelir: Waugh'un *Brideshead'e Son Gidiş* adlı romanındaki Julia gibi koşulsuz bir şekilde Görev'e sadık kalmak için estetik bir gerileme veya oportünist ihanet gibi görünebilecek şeyle gönül eğlendirmelidir.) Kierkegaard *Either/Or*'da Etik olana açık bir öncelik vermez; tamamen paralaks bir tarzda Estetik olan ile Etik olan arasındaki tercihi birbiriyle kıyaslayarak, onları birbirinden ayıran "sıçrayışı" ve aralarındaki aracısızlığı vurgular. Dinsel olan hiçbir şekilde ikisinin bağdaştırıcı "sentezi" değil, tam aksine paralaks yarığın (ya da "paradoksun", ortak ölçüt yokluğunun, Sonlu ile Sonsuz arasındaki üstesinden gelinmez uçurumun) radikal beyanıdır. Demek ki, kendi pozitif niteliklerinden ziyade bizatihi biçimsel doğaları Estetik veya Etik olanı sorunlu kılar: İki vakada da özne, kalıcı tarzda varolarak yaşamak ister ve nitekim insanlık durumunun radikal antagonizmalarını yadsır. *Brideshead'e Son Gidiş*'in sonlarına doğru Julia ilk bakışta Etik olana (evlilik) karşı Estetik olanı (gelip geçici ilişkiler) tercih ediyor gibi görünse de tercihinin tamamen dinsel olmasının sebebi budur: İnsan varoluşunun paradoksuyla yüz yüze gelmiş ve onu tamamen kabul etmiştir, aslolan budur. Demek ki Julia'mın edimi bir "iman sıçrayışı" içerir: Gelip geçici ilişkilere çekilmesinin sadece Etik olandan Estetik olana bir çekilme olduğuna dair bir güvence yoktur (tıpkı İbrahim'in İshak'ı öldürme kararının onun kendi deliliğinden kaynaklanmadığının garantisi olmadığı gibi). Asla güvenli bir şekilde Dinsel olanın içinde değilizdir, şüphe sonsuza dek kalır; tek bir edim hiçbir şekilde lağvedilemeyecek paralaks bir yarıktaki hem dinsel hem de estetik olarak görünebilir, zira estetik bir edimi dinsel olanına dönüştürecek "minimal farklılık" hiçbir suretle tam olarak belirlenemez, konumlandırılmaz.

Ne var ki tam da bu paralaks yarığın kendisi bir paralaksa yakalanır: Bizi kalıcı endişeye mahkûm eder ama aynı zamanda bünyesi gereği komik olan bir şey olarak görülebilir. Kierkegaard, Hristiyanlığın komik tabiatı üzerinde ısrar etmişti: Tecessüd'den, en Yüksek ve en Düşük'ün bu gülünç üst üste binışinden, zavallı insanla Evren'in

yaratıcısı Tanrı'nın örtüşmesinden daha komik bir şey var mıdır?²¹ Bir filmdeki beylik bir komik sahneyi hatırlayalım: Davullar Kral'ın büyük salona girişini duyurur, kapıdan içeriye sakat ve zavallı bir palyaço girer ve kalabalığı şaşkınlığa düşürür... Tecessüd'ün mantığı işte budur. Nitekim İsa'nın ölümü üzerine yapılabilecek tek doğru dürüst Hristiyan yorum da şudur: *La commedia è finita...** Tekrarlamak gerekirse, İsa'daki Tanrı'yı insandan ayıran boşluk tamamen bir paralaksın boşluğuymdu: İsa hem fani hem de ölümsüz, iki töze sahip bir kişi değildir. Belki de pagan Gnostisizmiyle Hristiyanlığı birbirinden ayırmanın bir yolu budur: Gnostisizmin sorunu, Bilgelige yükseliş anlatısını geliştirirken haddinden fazla ciddi davranarak dini deneyimin mizahi tarafını kaçırıyor olmasında yatar. Gnostikler, Hristiyanlığın esprisini kaçırarak Hristiyanlardır... (Tesadüfen bakın ki Mel Gibson'ın yönettiği *Tutku* işte bu yüzden son tahlilde Hristiyanlık karşıtı bir filmidir: Hristiyanlığın bu komik yönünü tamamen ıskalar.)

Çoğu zaman olduğu gibi Kierkegaard da trajediden komediye geçmenin temsilin sınırlarını aşmakla ilgili olduğunu düşünen büyük rakibi Hegel'e bu meselede beklenmedik şekilde yakın durur: Trajedide tek bir karakter, oynadığı evrensel karakteri temsil eder; komedide ise doğrudan doğruya bizzat o karakterdir. Böylelikle kendinden önceki (Hinduizmde Krişna, Vişnu, Şiva, vd. (Aşk, nefret, akıl gibi) belli manevi ilkeleri ve güçleri "simgelediği") pagan ilahlarının tersine, hiçbir evrensel güç ve ilkeyi "temsil etmeyen" İsa'nın durumunda Temsildeki boşluk kapanır: Bu zavallı insan olarak İsa doğrudan *Tanrı'dır*. İsa, bir tanrı olmasına ek olarak insan değildir; Tanrı olduğu kadar insandır; diğer bir deyişle, *ecce homo* onun ilahliliğinin en yüksek belirtisidir. Nitekim Pontius Pilatus'un *Ecco homo!*'sunda İsa'yı öfkeli kalabalığa takdim ederken nesnel bir ironi vardır: Bu ironinin anlamı "Şu eziyet çekmiş zavallı mahlûka bakın? Ondaki basit, incinebilir insanı görmüyor musunuz? Ona hiç mi şefkat beslemiyorsunuz?" değildir, "İşte Tanrı'nın ta kendisi!"dir.

21 Bkz. Thomas C. Oden (haz.), *The Humor of Kierkegaard. An Anthology* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

* İtalyanca. "Komedi sona erdi." -ç.n.

Gelgelelim komedide aktör, oynadığı kişiyle sahnede kendini oynaması bakımından örtüşmez zira aktör sahnede ne ise gerçekte de öyledir. Trajedide Hegelci usüle uygun olarak aktörü sahne personasından ayıran fark, sahne personasının kendisine aktarılmıştır: Komik bir karakter hiçbir zaman tam olarak rolüyle özdeşleşmez, daima kendini dışarıdan gözlemleyebilir, “kendisini alaya alabilir.”* (*Lucy’i Seviyorum*’daki ölümsüz Lucy’i ve onun alamet-i farikası olan hareketi hatırlayalım: Şaşırdığında hafifçe boynunu eğip doğrudan kameraya şaşkın ve donuk bir bakış atmak; Karşımızdaki, bu bakışı atan, alaycı bir şekilde kalabalığa bakan aktris Lucille Ball değildir; bir sahne personası olarak kendinin, “Lucy”nin bir parçası olan kendinden uzaklaşma tutumudur.) Hegelci “uzlaşma” karşıtların dolaysız sentezi veya uzlaşması olarak değil, boşluğun veya antagonizmanın ikiye katlanması olarak işte böyle işler; karşıt iki uğrak, onları ayıran boşluk herhangi bir tanesine bünyevi olarak koyutlanmasıyla “uzlaştırılır”. Hristiyanlıkta Tanrı’yı insandan ayıran boşluk, tam olarak tanrı-insan olarak İsa ile değil, çarmıha gerilmenin en gergin anında İsa’nın umudunu kesmesiyle (“Baba, neden beni terk ettin?”) “alıkonarak aşılar”: Tam bu anda boşluk, İsa’yı Baba Tanrı’dan ayıran boşluk olarak Tanrı’nın kendisine aktarılır; buradaki tam anlamıyla diyalektik olan düğüm noktası, beni Tanrı’dan ayıran özelliğin tam da beni Tanrı’yla birleştirdiğinin ortaya çıkmasıdır.

Hegel’e göre komedide Evrensel, tikel uğraklar arasındaki pasif bağlantının (ortak özelliğin) “sağır” evrenselliği olan salt “soyut” evrenselin aksine “kendi gibi” görünür. Başka bir deyişle, komedide evrensellik *oynar*; ama nasıl? Komedi, dünyevi varoluşumuzun gülünç olumsuzluklarından yadigâr hatıralarla itibarımızı zedelemeye itimat etmez; o, bilakis evrenselliğin bütünüyle doğrulanmasıdır, karakterin veya aktörün tekilliğiyle evrenselliğin dolaysızca örtüşmesidir. Yani komedide itibarın bütün evrensel özellikleri alaya alındığında ve yıkıldığında esasında ne olur? Bu özelliklere zarar veren

* Zizek’in bu ifadeyi tınak içine alarak komedi aktörüne gönderme yaptığını belirtmekte fayda var: İngilizcede “kendiyi alay etmek” anlamına gelen “*making fun of himself*” düz anlamıyla “kendinden eğlence çıkarmak” demektir. —ç.n.

negatif kuvvet, bireyin, tüm yüksek evrensel değerlere saygısız tavırlı kahramanın negatif kuvvetidir ve bu negatifliğin kendisi, artakalan tek gerçek evrensel kuvvet haline gelir. Peki aynısı İsa için de geçerli değil midir? Tüm sabit-tözel evrensel özellikler onun rezalet edimleri yüzünden zarar görmüştür, göreceleştirilmiştir ki artakalan tek evrensellik onda, onun tekilliğinde cisimleşmiştir. İsa'nın zarar verdiği evrenseller, –Yahudi Yasası kılığında sunulan– “soyut” tözel evrensellerdir; “somut” evrensellik ise tam da zarar görmüş soyut evrensellerin negatifliğidir.

1968 Mayıs'ından bir anektoda göre Paris'te şöyle bir duvar yazısı vardı: “Tanrı Öldü—Nietzsche.” Ertesi gün, tam altına başka bir duvar yazısı eklenir: “Nietzsche Öldü—Tanrı.” Bu esprinin ne sorunu var? Neden bariz bir şekilde gerici bu espri? Tersine çevrilmiş söz yalnızca bünyevi doğruluktan yoksun ahlakçı bir yavanlığa dayanmakla kalmaz, kusuru çok daha derindir ve tam da ters çevirmenin biçimiyle ilgilidir. Espriyi kötü bir espri yapan şey, ters çevirmenin saf simetrisidir. İlk duvar yazısının altındaki “Tanrı öldü. İmza (belli ki hâlâ yaşayan) Nietzsche” sözü şunu ima eden bir beyana dönüştürülür: “Nietzsche öldü, ben hâlâ sağım. İmza Tanrı.” Gerçek bir komik etki için aynılık bekleyeceğimiz yerde gelen farklılık değil, farklılık beklerken çıkagelen aynılık hayatidir. Nitekim Alenka Zupančič²² esprinin gerçekten komik bir örneğinin şöyle bir şey olacağına işaret eder: “Tanrı öldü. Ve doğruyu söylemek gerekirse ben de kendimi pek iyi hissetmiyorum...” Bu tam da çarmıhtaki İsa'nın şikayetinin komik bir hali değil midir? İsa çarmıhta fanilikten kurtulmak ve ilahi olana tekrar kavuşmak için ölmez; Tanrı olduğu için ölür. Öyleyse Nietzsche'nin düşünsel faaliyetinin son yıllarında metinlerini ve mektuplarını “İsa” imzasıyla kaleme alması tesadüfi değildir: Onun “Tanrı öldü” beyanını tamamlayacak gerçek komik ilave, Nietzsche'nin kendisine şöyle dedirtmektir: “Ve ben de pek iyi hissetmiyorum...”

22 Bunları onun şu yazısına dayanarak söylüyorum: “The ‘Concrete Universal,’ and What Comedy Can Tell Us About It” (Slavoj Žižek, haz., *Lacan: The Silent Partners* içinde [Londra: Verso Books, 2006])

Buradan itibaren günümüzde oldukça baskın olan sonluluk felsefenin bir eleştirisine de girişebiliriz. Bu fikriyat büyük metafizik inşalar karşısında nihai ufukumuz olarak sonluluğu alçakgönüllülikle kabul etmemiz gerektiğini belirtir: Mutlak Hakikat yoktur; yapabileceğimiz tek şey varoluşumuzun olumsuzluğunu, bir duruma atılmışlığımızı üstesinden gelinmez mahiyetini, herhangi bir mutlak referans noktasının düpedüz olmayışını, çıkmazımızın oyunbazlığını kabul etmektir. Ne var ki ilk olarak dikkatimizi sonluluk felsefesinin olanca ciddiyeti, umulan oyunbazlığına çarpan her şeye nüfuz eden pathos'u çeker: Bu sonluluk felsefesinin esas tınısı kişinin alın yazısıyla cesur ve son derece ciddi karşılaşmasınıninkini andırır. En iyi sonluluk filozofu olan Heidegger'in aynı zamanda mizah duygusundan tamamen yoksun bir filozof olduğuna şaşmamalı. Manidar şekilde Heidegger'in yaptığı *tek* espri, (Medard Boss'a gönderdiği bir mektupta) Lacan'ı "bizzat kendisinin bir psikiyatriste olan şu psikiyatrist" olarak nitelediği zevksiz nüktesidir. (Ne yazık ki sonluluk felsefesinin Lacancı bir halini, tastamam *jouissance*'a dair imkânsız çabamızdan vazgeçmemiz ve "simgesel hadım"ı varoluşumuzun temel kısıtlaması olarak kabul etmemiz gerektiğinden trajik bir tonla haberdar edildiğimizde öğreniriz: Simgesel düzene girer girmez *jouissance* simgesel ortamın aşağılamasından geçmek zorundadır, elde edilebilir her nesne halihazırda arzunun kaybedilmiş imkânsızgerçek nesnesinin yer değiştirmesidir...) Kierkegaard muhtemelen Mutlak'la ilişkisinde ısrarından ve sonluluğun sınırlamasını reddettiğinden ötürü mizaha böylesine itibar etmişti.

Öyleyse sonluluğa verilen bu önem neyi gözden kaçırır? Ruhani aşkınlığa başvurmaksızın ölümsüzlüğü materyalist bir tarzda nasıl ortaya koyabiliriz? Bu sorunun yanıtı müstehcen ölümsüzlüğünde ısrar eden "hortlak" ("hadım edilmemiş") bir artakalan olan *objet petit a*'da saklıdır. Wagnerci kahramanların umutsuzca ölmek istemeleri hiç de garip değildir: Bir organ olarak libidoyu, en radikal dürtü olan ölüm dürtüsünü temsil eden bu müstehcen ölümsüz ilaveden kurtulmak istiyorlardır. Diğer bir deyişle, tam anlamıyla Freudyen paradoks, sonluluğumuzun kısıtlamalarını infilak ettirenin bizi ölüm dürtüsü olduğudur. Bu yüzden Badiou sonluluk felse-

fesini hor görerek ciddiye almayı reddederek “pozitif sonsuzluk”tan bahsettiğinde ve Platoncu bir tarzda bir Olay’a sadakatin ortaya çıkardığı sonsuz türeyimsel üretkenliği övdüğünde Freudyen bir bakış açısından hesaba katmadığı şey, “pozitif sonsuzluk”un gerçek materyal(ist) desteği olan ölüm dürtüsünün müstehcen ısrarındır.

Sonluluk felsefesinin genelgeçer bakışına göre Yunan trajedisi muhakkak boşluğu, başarısızlığı, yenilgiyi, kapanım-olmayanı (*non-closure*) insan varoluşunun nihai ufkı olarak kabullenme belirtisi gösterirken Hıristiyan komedisi aşkın bir Tanrının mutlu bir sonu, boşluğun “alıkonarak aşılmasını”, başarısızlığın tersine çevrilerek son zafer haline gelişini güvence altına aldığı kesinliğine bel bağlar. Hıristiyan aşkımlığın öbür yüzü olarak ilahi öfkenin aşırılığı, genelgeçer görüşün gözden kaçırdığını fark etmemizi sağlar: Hıristiyan aşkının komedisi sadece insani onurun radikal bir kaybı karşısında, trajik deneyime zarar veren bir alçalmaya karşı gerçekleşebilir: Bir durumu “trajik” olarak tecrübe etmek ancak kurban, onurunu asgari bir düzeyde elinde tutarken mümkündür. Toplama kampındaki bir Müselman’a veya göstermelik bir Stalinist duruşmadaki bir kurbana trajik demek sadece yanlış değil, aynı zamanda etik olarak müstehcendir de; onların açmazı bu adlandırmanın yetmeyeceği kadar korkunçtur.

“Komik olan” bir durumun dehşeti trajik olanın hudutlarını aştığı zaman zuhur eden bir alanı da temsil eder. Gerçek Hıristiyan aşkı da tam bu noktada devreye girer: İnsana trajik bir kahraman olarak duyulan aşk değil de bir erkek veya kadının ilahi öfkenin keyfi fevranına maruz kalmasından sonra indirgendiği zavallı alçağa duyulan bir aşk.

Doğu maneviyatçılığında işte bu nüktedan boyut eksiktir; mevcut açmazımız en iyi ifadesini Alexander Oey’in iktisatçı Arnoud Boot, sosyolog Saskia Sassen ve Tibetli Budist öğretmen Dzongzar Khyentse Rinpoche’nin açıklamalarını harmanladığı muazzam derecede muğlak belgeseli *Sandcastles: Buddhism and Global Finance* (Kumdan Kaleler: Budizm ve Küresel Finans)’te bulur. Sassen ve Boot küresel finansın devasa etki alanını, gücünü ve sosyo-ekonomik etkilerini ele alır: Bugünlerde tahmini olarak 83 trilyon dolar

değerindeki sermaye piyasaları, tamamıyla bireysel çıkara dayalı bir sistem içinde var olur ve çoğu zaman dedikoduya dayanan sürü psikolojisi çok kısa bir sürede şirketlerin (veya ekonomilerin) değerini düşürebilir veya tamamen ortadan kaldırabilir. Khyentse Rinpoche ise onlara insan algısının doğası, aldatmaca ve aydınlanma üzerine düşünsel gevişleriyle karşı çıkar; kendisinin felsefik-etik beyanı olan “Gerçeklikte var olmayan, bir algılamadan ibaret olan şeyle bağını kopar”, milyon dolarlık spekülasyonların kudurmuş raksına sözümona ışık tutar. Sassen, bir Benlik’in olmadığını, yalnızca kesintisiz algı akışlarının olduğunu savunan Budist düşüncesini tekrarlayarak küresel kapital hakkında şunu söyler: “Ortada 83 trilyon dolar filan yok. Gerçekte kesintisiz devinim dizileri var. Kaybolan ve yeniden ortaya çıkan...”

Kuşkusuz, buradaki sorun Budist ontoloji ile sanal kapitalizmin evreninin yapısı arasındaki bu benzerliği nasıl okuyacağımızdır. Belgeselde hümanist bir okuma ağır basar: Budist bakış açısıyla bakıldığında küresel finans zenginliğinin coşkunuğu aldatıcıdır, nesnel gerçeklikten koparılmıştır; insanın ticaret odalarında ve yönetim kurulu toplantılarında yapılan anlaşmalardan doğan çilesi çoğumuza görünmez. Gelgelelim, şayet maddi zenginliğin değerinin ve gerçekliği deneyimlemenin kişiye göre değiştiği öncülü ve arzunun hem günlük hayatta hem de neoliberal iktisatta önemli bir rol oynadığı kabul edilirse, Budist bakış açısının ulaştığının tam tersi bir sonuca varmak olanaklı değil midir? “Sanal kapitalizm” duyulmamış dinamikleri bizi gerçekliğin aldatıcı doğasıyla karşı karşıya getirdiği halde geleneksel yaşam dünyamız sabit nesnelerden oluşan bir dış gerçekliğin naif-gerçekçi tözelci tasarımına dayanmaz mı? Gerçekliğin tözel-olmayan niteliğine yanlış bir dedikodudan ötürü birkaç saat zarfında eriyip giden devasa bir servetten daha iyi bir örnek var mıdır? Dolayısıyla Budist ontolojinin temel öncülü “nesnel gerçekliğin” *var* olmadığıyken, geleceğe dönük finansal spekülasyonların “nesnel gerçeklikten kopuk oldukları”ndan şikayet etmek niye? Nitekim Budizmin günümüz sanal kapitalizmine bakış açısından çıkarılabilecek tek “eleştirel” ders, gölge oyunları, tözel-olmayan sanal varlıklarla uğraştığımızdır; bu nedenle kendimi-

zi kapitalist oyuna tamamen bırakmamız, içsel bir uzaklık koyarak oynamamız gerekiyordur. Böylece sanal kapitalizm özgürleşmeye atılan bir adım gibi olur: Cefamızın ve esaretimizin sebebi, nesnel gerçekliğin kendisi filan değil (öyle bir şey yoktur), Arzu‘muzdur, maddi şeyler için doymak bilmez iştahımızdır, onlarla kurduğumuz aşırı bağılıktır; nitekim yanlış bir tözel gerçekliği bir kenara attıktan sonra yapılabilecek tek şey, insanın arzusundan feragat etmesi, içsel huzur ve uzaklık tutumu benimsemesidir... Budizmin günümüz sanal kapitalizmine harika bir ideolojik ilave olarak işlev görmesi pek de şaşırtıcı değil: İçsel bir uzaklıkla, adeta işleri şansa bırakarak ona iştirak etmemizi sağlar.

Lacancılar arasında yıllardır Öteki’nin bilgisinin önemini örnekleyen bilindik bir şaka yapılır: Kendisini tahıl tohumu sanan bir adam akıl hastanesine götürülür ve doktorlar adamı bir tohum değil de bir insan olduğuna ikna etmek için ellerinden geleni yaparlar. Ne var ki, tamamen iyileşip hastaneden çıkmasına izin verildikten hemen sonra korkudan titreyerek geri gelir: Evinin önünde bir tavuk vardır ve tavuğun kendisini yemesinden korkuyordur. “Sevgili dostum,” der doktor, “çok iyi biliyorsun ki sen bir tahıl tohumu değilsin, bir insansın.” “Tabii ki biliyorum,” diye cevap verir hasta, “ama bunu tavuk biliyor mu?” İşte psikanalitik tedavinin vermesi gereken gerçek sınav tam burada yatar: Hastayı semptomlarının bilinçdışı doğruluğuna dair ikna etmek yetmez, Bilinçdışının kendisine de bu doğruluk kabul ettirilmelidir. Şu proto-Lacancı Hannibal Lecter işte bu noktada yanılır: Öznenin travmatik merkezi, kuzuların sessizliği değil, tavukların bilmezliğidir... Aynısı Marksist meta fetiş kavramı için de geçerli değil midir? *Kapital*’in birinci kısmının “Metanın Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı” adlı dördüncü bölümünün başlangıcı şöyledir: “Bir meta, ilk bakışta, kolayca anlaşılan sıradan bir şey gibi görünür. Metanın analizi, onun metafizik safsatalarla ve teolojik süslerle dolu çok karmaşık bir şey olduğunu gösterir.”²³

23 Karl Marx, *Capital*, cilt I (Harmondsworth: Penguin Books, 1990), s. 163. [Türkçesi: *Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılğan, İstanbul: Yordam, 2011, s. 81.]

Bu satırlar bizi şaşırtmalıdır, zira genelgeçer teolojik bir mitin gizemini, dünyevi temeline indirgeyerek, ortadan kaldırma prosedürü tersine döndürülmüştür: Marx, Aydınlanmacı eleştirinin alışıldık usulüyle eleştirel analizin gizemli bir teolojik varlık gibi görünen şeyin aslında “sıradan” gerçek hayata ait süreçlerden doğduğunu göstermesi gerektiğini iddia etmez; belakis, eleştirel analizin görevinin ilk bakışta sadece sıradan bir nesne olarak görünendeki “metafizik anlaşılmazlıkları ve teolojik incelikleri” gün ışığına çıkarmak olduğunu savunur. Başka bir deyişle, eleştirel bir Marksist, meta fetişine batmış burjuva bir özneye karşılaştığında ona “Meta sana özel güçler bahşedilmiş sihirli bir nesne gibi görünebilir ama o sadece insanlar arasındaki ilişkilerin şeyleşmiş bir ifadesidir,” diyerek yaklaşmaz. Daha ziyade şöyle der: “Metanın sana toplumsal ilişkilerin basit bir cisimleşmesi olarak görüldüğünü düşünebilirsin ama şeyler sana gerçekten böyle görünmez. Senin toplumsal gerçekliğinde, toplumsal mübadeleye katılımın sayesinde, bir metanın sana hakikaten de özel güçler bahşedilmiş sihirli bir nesne olarak görüldüğü şeklindeki esrarengiz olguya tanıklık edersin.” Diğer bir deyişle, Marksizm hakkında meta fetişizminin de öğretildiği bir kursa giden burjuva bir özne tahayyül edebiliriz; ne var ki, bu özne kurs biter bitmez öğretmenine geri dönüp hâlâ meta fetişizminin kurbanı olduğundan şikayet eder. Öğretmeni ona “Ama şimdi işlerin nasıl yürüdüğünü, metaların yalnızca toplumsal ilişkilerin bir ifadesi olduğunu, sihirli filan olmadıklarını biliyorsun!” der ve o da cevap verir: “Tabii ki tüm bunları biliyorum *ben*, ama üstesinden gelmeye çalıştığım metalar bunu bilmiyorlar anlaşılan!” Marx’ın ünlü bir-birleriyle konuşmaya başlayan metalar anlatısında ortaya koyduğu durum tam olarak budur:

Metalar konuşabilselerdi, derlerdi ki, insanları bizim kullanım değerimiz ilgilendiriyor olabilir. Şeyler olarak biz bunu içermeyiz. Ama şeyler olarak bizim içerdığımız, değerimizdir. Meta cisimleri olarak kendi ilişkilerimiz bunu kanıtlar. Birbirimizle yalnızca mübadele değerleri olarak ilişki kurarız.²⁴

Dolayısıyla tekrarlamak gerekirse, asıl mesele özneyi değil, tavuk-metaları ikna etmektir: Metalar hakkında konuşma tarzımızı değil, metaların kendi içlerinde konuştuğu tarzı değiştirmektir... Alenka Zupančič bu işi sonuna kadar götürerek Tanrı'nın kendisine dair mükemmel bir örnek hayal eder:

Diyelim ki devrimci terörün aydınlanmacı toplumunda bir adam Tanrı'ya inandığından ötürü hapse atılır. Çeşitli yollardan, ama her şeyden öte aydınlanmış izah sayesinde ona Tanrı'nın gerçekten var olmadığı bilgisi kazandırılır. Adam serbest bırakıldıktan sonra koşarak geri döner ve Tanrı'nın onu cezalandıracağından nasıl korktuğunu anlatır. Tabii ki Tanrı'nın var olmadığını biliyor, fakat bunu Tanrı da biliyor mudur acaba?²⁵

Şüphesiz ki İsa çarmıhta ölürken “Baba, baba, neden beni terk ettin?” dediğinde (sadece) Hristiyanlıkta olan şey de tam olarak buyur: Tam o anda Tanrı'nın kendisi kısa bir süreliğine kendisine inanmayı bırakır. Ya da G. K. Chesterton'ın açıkça ortaya koyduğu gibi:

Dünyanın çalkalanıp güneşin göklerden silinip gitmesi çarmıha gerilmeyle değil, çarmıhtan duyulan figânla vuku bulmuştur: Tanrı'nın bizatihi kendisini terk ettiğini itiraf eden figân. Ve şimdi bırakalım devrimciler amentülerden amentü, dikkatlice tarttıkları kaçınılmaz dönüş ve değiştirilmez gücün tanrılarından tanrı beğensinler. Bizzat kendisi başkaldıran başka bir tanrı daha bulamayacaklar. Hayır, mesele insan konuşmasını aşacak kadar zor hale geliyor; bırakalım ateistler kendilerine bir tanrı seçsinler. Onların yapayalnızlıklarını dillendiren tek bir ilah, Tanrı'nın bir anlığına ateist olduğu tek bir din bulacaklar.²⁶

Devrimiz tam da bu anlamıyla muhtemelen önceki bütün devirlerden çok daha az ateisttir: Hepimiz su katılmadık kuşkuçuluk ve sinik uzaklığın, “herhangi bir aldatmaca olmadan” diğerlerinden yararlanmanın, bütün etik kısıtlamaların ihlâlinin, marjinal cinsel pratiklerin, vs. keyfini çıkarmaya oldukça hazırızdır. Tabii bu keyif, büyük

²⁵ Zupančič, “The ‘Concrete Universal’”, s. 173.

²⁶ G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), s. 145.

Öteki'nin tüm bunlardan haberdar olmadığına sessiz farkındalığıyla korunur:

Özne, Öteki'nin nazarında (Hegel'in deyişiyle söylersek, öznenin benlik bilincinin vücut bulduğu, kendisinin bilinç olduğunu bilme-
yen bir şey olarak hayata geçirildiği dış dünya olarak Simgesel'de)
aynı kalacağını bilse pek çok şeyi yapmaya ve radikal biçimde de-
ğişmeye hazırdır. Bu durumda tüm öznel dönüşüm ve değişimler
dikkate alınmaksızın şeylerin her zamanki hallerini tesis eden şey,
Öteki'ne (Öteki'nin bilmediğine inanmanın modern biçimine) olan
inançtır. Öznenin evreni yalnızca Öteki'nin bildiğini (onun var ol-
madığını) öğrendiği anda gerçekten değişecektir.²⁷

Einstein'ın "Tanrı zar atmaz"ına doğru cevabı ("Tanrı'ya akıl öğ-
retme!") veren Niels Bohr, inancın fetişist bir inkârının ideolojide
nasıl işlediğine ilişkin de mükemmel bir örnek vermiştir: Kapısının
üstünde bir at nalı görerek şaşırان misafiri, onun iyi şans getiren ba-
tıl inançlara inanmadığını söyleyince Bohr cevabı yapıştırır: "Tabii
ki inanmıyorum, ama inanmasan bile işe yaradığını söylediler!" Bu
paradoks, bir inancın nasıl da düşünümsel bir tutum olduğunu ber-
raklaştırır: Mesele hiçbir zaman inanmaktan ibaret değildir; inancın
kendisine de inanılmalıdır. Kierkegaard'ın gerçekten (İsa'ya) inan-
madığımızı, inanmaya inandığımızı iddia ettiğinde haklı olmasının
sebebi budur. Bohr bizi sadece bu düşünümselliğin mantıksal nega-
tifiyle yüz yüze getirir (ayrıca kişi kendi inançlarına da *inanamaz*...).

Anonim Alkolikler tam bu noktada Pascal'la buluşmuş olur:
"Yapana kadar yapıyormuş gibi görün." Ne var ki, alışkanlıktan
doğan bu nedensellik görüldüğünden daha karmaşıktır: İnançların
nasıl zuhur ettiğini aydınlatmaz, bizzat kendisi bir açıklama gerek-
tirir. İlk olarak Pascal'm "Diz çök, inanmaya başlarsın" sözünün
bir tür kendine gönderme yapan nedensellik içermek zorunda ol-
duğu netleştirilmelidir: "Diz çök ve inandığından ötürü diz çöktü-
ğüne inanacaksın!" İkinci olarak, inanç, ideolojinin "normal" sinik
işlevinde yerinden sökülerek başkasına, "inandığı farzedilen bir
özne"ye aktarılır ki doğru mantık şu hale gelir: "Diz çök ve böylece

27 Zupancić, "The 'Concrete Universal'", s. 174.

başka birini inandıracaksın!” Bu mantık olduğu gibi ele alınmalıdır ve hatta Pascal’ın sözünü tersyüz etme tehlikesi göz önünde bulundurulmalıdır: “Çok fazla ya da doğrudan mı inanıyorsun? İnancını ham dolaysızlığında çok baskıcı mı buluyorsun? Öyleyse diz çök, inanıyormuş gibi yap, *inancından kurtulursun*; artık kendine inanmak zorunda kalmazsın, inancın dua etme ediminde nesneleşmiş olarak zaten var olacak.” Diğer bir deyişle, ya inancı yeniden elde etmek için değil de tam aksine ondan *kurtulmak* için, onun fazla-yakınlığına asgari bir uzaklık, nefes alacak bir alan kazanmak için diz çökülür ve dua edilirse? –Bir ritüelin dışsallaştırıcı aracılığı olmaksızın– “dolaysızca” inanmak, bir Öteki’ne aktarabilme şansını ritüel sayesinde elde ettiği ağır, ezici, travmatik bir yükür. Şayet Freudcu bir etik emir varsa o da kendi fikirlerine ilişkin cesarete sahip olunması gerektiğini, kendi özdeşleşmelerimizi tamamen üstlenmeye cesaret etmek zorunda olduğumuzu söyler. Aynısı evlilik için de geçerlidir: Genelgeçer evlilik ideolojisinin örtük varsayımı (ya da daha doğrusu emri) evliliğin içinde hiç aşk olmamak zorunda olmasıdır. Bu yüzden evliliğin Pascalcı formülü “Eşini sevmiyor musun? Öyleyse onunla evlen, ortak hayat ritüelini atlat ve aşk kendiliğinden doğacaktır!” değil, tam aksine şudur: “Birine haddinden fazla mı aşıksın? Öyleyse evlen, aşırı tutkulu bağdan sağalmak için sıkıcı günlük alışkanlıkları bu bağın yerine koyarak ilişkini ritüel haline getir (tutkunun ayartmasına karşı koyamaz hale gelersen, her zaman için evlilik dışı ilişkiler imdadına yetişecektir...)”

Böylece “fundamentalizm” denen, yerinden sökülen inancın “hoşgörülü” tutumu tam tersine çevirmiş oluruz: Burada ideolojik inancının Öteki’ye aktarıldığı ideolojinin “normal” işleyişi doğrudan inancın şiddet dolu dönüşüyle sekteye uğrar: Fundamentalist, “hakikaten ona inanır.” Ya da sahiden inanırlar mı? Ya komplo teorilerinden akıldışı gizemciliklere tüm biçimleriyle yeni-obskürantist, inancın kendisi, büyük Öteki’ye olan temel güven, simgesel düzen başarısızlığa uğradığında zuhur ederse? Bugün olan da bu değil midir?

Böylelikle fundamentalizmin formülüne geliriz: Simgeselden (inanç) menedilmiş olan, gerçekte (dolaysız bir bilginin gerçeğinde)

geri döner. Bir fundamentalist inanmaz, dosdoğrudan *bilir*. Başka bir şekilde söylersek: Hem liberal-kuşkucu sinizm hem de fundamentalizm aynı temel özelliği *paylaşırlar*: Kelimenin gerçek anlamıyla inanma becerisinin kaybı. İkisi için de dini ifadeler dolaysız bilginin sözde-ampirik ifadeleridir. Fundamentalistler bu ifadeleri oldukları gibi kabul eder, kuşkucu siniklerse alaya alırlar.

Her sahici inancı hazırlayan, absürd karar edimi pozitif bilginin “nedenler” zinciriyle anlaşılamayacak bir karar, onlar için düşünülemezdir: Nazilerin korkunç ahlaksızlığı karşısında *credo quia absurdum*’a* gerçekten uyarak tüm insanların içindeki temel iyiliğe inancını ortaya koyan Anne Frank’ın “samimi ikiyüzlülüğü”. Dinsel fundamentalistlerin en tutkulu dijital hackerlar arasında olmaları ve dinlerini en güncel bilimsel ilerlemelerle harmanlamaya oldukça yatkın olmaları hiç de garip değildir: Onlar için dini ifadeler ve bilimsel ifadeler pozitif bilginin aynı kipine aittir. (Bu anlamda “evrensel insan hakları”nın durumu saf bir inancinkine benzer: İnsan doğasına dair bilgimize dayandıramazlar, kararımızla koyutlanan bir aksiyomdurlar.) Nitekim insan paradoksal sonuca varmak zorunda kalıyor: Geleneksel seküler hümanistler ile dini fundemantalistler arasındaki karşıtlıkta inancın savunucuları hümanistlerdir, fundamentalistler ise bilginin tarafını tutarlar; kısacası, fundemantalizmin asıl tehlikesi, seküler bilimsel bilgiye karşı değil, sahici inancın kendisine karşı bir tehdit oluşturmasında yatar.

* Latince “Absürd olduğu için inanıyorum” anlamında. —ç.n.

Radikal Ortodoksluk'un Nefes Kesen Menkıbesi: Ruhani Alıştırmalar Gunjević

*Ortodoksluğun nefes kesen menkıbesidir bu. İnsanlar ortodoksluktan ağır, tekdüze ve emniyetli bir şey olarak bahsetmek gibi abes bir alışkanlık edindiler. Ortodoksluk kadar tehlike dolu veya heyecan verici bir şey yoktur.*¹

Günümüzde Hristiyan ortodoksluğundan aynı anda hem romantik, hem nefes kesici ve hem de tehlike dolu bir şey olarak bahsettiğimizde G. K. Chesterton'a nadiren başvuruyoruz; fakat bu sıfatlar 1990'ların sonlarında Cambridge Ünivertesi'nde başlatılan akademik bir inisiyatif olan ve Radikal Ortodoksluk olarak bilinen çağdaş Anglo-Katolik hareketi tanımlamak için hâlen kullanılıyor. Genel bir anlamda duyarlılıktan, metafizik tasavvurdan, kültürel siyasetten ve yorumbilgisel yaradılışlardan bahsedebiliriz. Radikal Ortodoksluk katılımcı ontoloji, aydınlatıcı epistemoloji, patrolojik* tefsir, kültürel düşünce, litürjik estetik, siyasal ve "postmodern" teori gibi görünüşte

1 G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (Chicago: Moody Publishers, 1995), s. 152.

* Patroloji, teolojinin Kilise babalarını inceleyen koludur. -ç.n.

“heterojen” araçlardan mürekkeptir. John Milbank kendi adına “daha fazla cisimleşmiş, katılımcı, estetik, daha erotik, daha toplumsallaşmış ve hatta daha platonculuşmuş bir Hristiyanlık eklemlemeyi” arzu ettiğini söyler.² Ayrıca Milbank Radikal Ortodoksluk’un bir arabuluculuk ve protesto hareketi olduğunu da ifade edecektir. Bu arabuluculuk entelektüel, ekümenik, kültürel ya da siyasal olabilir ya da itirazı saf iman veya saf akıl üzerindeki ısrarcılığa karşı olabilir; Radikal Ortodoksluk arabuluculuk yoluyla modern düşünceye özgü, görünüşte uçtaki konumlara karşı çıkar. Kilise’nin kendi içine kapanık otistik bir dili olarak iş gören bir teolojiye olduğu gibi sekülerizmin varsayımlarını sorgulamaksızın kabul eden bir teolojiye de karşı gelir. Radikal Ortodoksluk, modern teolojinin diğer biçimlerine nazaran seküler söylemin özerk gerçekliklerine ayak uydurmak daha zor olsa da çağdaş negatif teolojinin yaptığı gibi nihilizmi Hristiyanlaştırmayı reddederken hem daha arabulucu, katılımcı, hem de daha güçlendiricidir. Ortaya konulan teolojik çerçevesi şöyledir:

Radikal Ortodoksluk’un ana teolojik çerçevesi, Plato tarafından geliştirilen ve Hristiyanlık tarafından yeniden yoğrulan “katılım”dır, zira herhangi bir alternatif düzenleme ister istemez Tanrı’dan bağımsız bir bölgeyi bir kenarda saklar. Bu (farklı kısımlerle de olsa) yalnızca nihilizme sürükler. Gelgelelim katılım sonsuz şeyin kendi bütünlüklerine cevaz verirken yaratılmış bölgenin bir kenarda saklanması izin vermez (...) fikir şudur: Her disiplin teolojik bir bakış açısından çerçevelenmelidir; aksi takdirde bu disiplinler Tanrı’dan gayri, kelimenin anlamıyla hiçbir şeye dayanan bir bölge tanımlayacaklardır.³

Radikal Ortodoksluk teolojiyi ne sadece İncil’in kendi kurulu mantığına göre yapılan tefsire dayalı bir şekilde yorumlanmasıyla sınırlandırır, ne de onu kilise öğretilerinin hizmetindeki kullanışlı bir destek olarak görür. Onun gayesi, bu sıralanmış mevkilerin bir radikalleşmesidir. Böylece arabuluculuk sayesinde apolojetik olmaktan sa radikal biçimde dönüştürücü ve hayal gücü kuvvetli olan üçüncü

2 John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (haz.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (Londra: Routledge, 1999), s. 3.

3 A.g.y., s. 3.

bir seçeneğe ulaşır. Bu ifadeyi deşerek önemli bir olgu çıkarabiliriz. Radikal Ortodoksluk'a göre teoloji diğer tüm söylemleri nihilizmle sonuçlanmayacak bir şekilde konumlandırabilecek tek metasöylemdir. O, Tanrı'nın ölümünün seküler ilânına ve kamusal alanda teolojiye talebin eksik olmasına rağmen "teolojik hakikatı yeniden tanımlamanın peşindedir."⁴ Graham Ward bunu şöyle toplarlar:

Radikal Ortodoksluk zamanın alametlerini belli bir şekilde okumayı kapsar. Çokça kültürel sermaye yatırımı yaptığımız "alanlar"a (beden, cinsellik, ilişkiler, arzu, resim, müzik, şehir, doğal olan, siyasal) bakar ve onları Hristiyan imanının türlü amentülerle özetlenebilecek grameri açısından yorumlar. Bu bakımdan Radikal Ortodoksluk sadece teoloji yapmayı değil, bizatihi kendisinin teolojik olmasını da kendine görev edinmelidir: Farklı *logoi*'lerin *Logos*'a doğru toplanmalarıyla meşgul olmak, Yaratılış'ın kurtuluşuna katılmak.⁵

Ortodoks, Ortaçağ'ın 1100'den önceki ilk dönemlerinde karmaşık bir sistemleştirmeye tabi tutulmuş teoloji ve pratiğin evrensel patristik* bir matrise yerleştirilmiş, ekümenik kurullarla tanımlanmış mezhepsel formülüne bağlılık anlamına gelir. Ortodoksluk, Reformasyon-sonrası ve Barok dönemlerde daraltılmış mezhepsel sınırları aşan ve dışına çıkan teolojik model olarak da anlaşılabilir. Milbank, Radikal Ortodoksluk'tan Reformasyon-sonrası teolojinin eleştirisi bağlamında "alternatif bir Protestanlık"ı inşa etme girişimi olarak bahseder.

Radikal, kökenlere geri dönüş anlamına gelir. Her şeyden önce bu, Augustinus'un, Maximus'un ve kısmen Aquinas'ın bilgi tasavvuruna ilahi aydınlanma ve ilahi *logos*'a katılım olarak geri dönmek anlamına gelir. Milbank'e göre, teolojik epistemolojinin bu şekilde kavranması, çağdaş modernist kültür, siyaset, sanat, bilim ve felsefe anlayışının bir eleştirisi için gereken temel araçlardan biridir. Radi-

4 A.g.y., s. 1.

5 Graham Ward, "Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics", haz. Laurence Paul Hemming, *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry* içinde (Burlington VT: Ashgate, 2000), s. 103.

* Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki kilise babalarına veya onların yazılarına ilişkin. -ç.n.

kal; *Katolik* Hristiyan geleneğini, özellikle o geleneğin bir tarafında Johannes Scotus Eriugena ve Cusali Nicolas gibi yazarların, öbür tarafındaysa Hristiyanlığa dair kendi özel görüşleriyle Aydınlanmacı yozlaşmayı ve seküler Gnostisizmi sorgulayan Giambatista Vico, Samuel Taylor Coleridge, John Ruskin ya da Charles Péguy gibi yazarların içinde bulunduğu unutulmuş kısmını sahiplenmektir.

John Milbank, ortodoksluğun sadece Hristiyanlığın kazandırabileceği bir radikallik olmaksızın işe yaramaz olduğu fikrindedir. Hristiyanlık ve onun uygulanması, radikalliğin tarihsel olarak trajik olan diğer hiçbir biçimiyle karşılaştırılmaz, çünkü Hristiyan *agape* kendisini her yasanın üstünde konumlandırır. Hristiyanlığın insanın araçsallaştırılmış veya ortak ve teknokratik çıkarlara tabi olan tek başına veya topluluk içindeki bir birey olup olmadığını anlamadan önce bir süreçte-yoğrulan-insan oluşturduğu anlamına gelir bu. Ortodoksluk *insanlararası* bir cemaat yaratarak insanın hem pastoral, ekonomik ve siyasal olanı birbirine bağlayan hem de *hakikat yeri* olan cemaatin mistik ve metafizik gövdesine yerleşmesini sağlar. Aksi takdirde, yani metafizik Hristiyan bir katılımın yardımı olmasaydı, bedensel olan için yanlış bir şekilde kaygılanacak teknokratik denetimin faydacı biçimleri her şeyi köleleştirerek özgürlük ve güvenlik aldatmacası yaratan yeni-pagan bireyciliğinde boğulup giderdi. Milbank, Ortodokslukta radikal olmanın kendi bütünlüğünü tam olarak kavramanın ne anlama geldiğine ciddi bir şekilde pür dikkat kesilmek anlamına geldiğini zikreder. Bu ciddiyet neredeyse Ortodoksluğun kendisinin birbiriyle çelişen ama ilişki içindeki iki yoldan radikalleşmesini gerektirir.

Bu yollardan ilki, *teolojik söylemin tamamlanmamışlığı* üzerine düşünmekten meydana gelir. İngiliz teolog, İsa'nın tecessüdü ve Kutsal Kitap'ın kiliseye dayalı (*ecclesial*) bir okumasını örnek göstererek Hristiyan düsturun *tamamlanmadığını* iddia eder. Milbank İsa'nın tecessüd ve *kenosis*'ten sonra bütünüyle Baba ve Kutsal Ruhla “tözel ilişkilerden oluştuğunu”⁶ savunur. Bu ilişkiler,

6 John Milbank ve Simon Oliver (haz.), *The Radical Orthodoxy Reader* (Londra: Routledge, 2009), 394.

* Latince “Yalnızca metne dayalı” anlamında.. –ç.n.

der, hâlen yeterince keşfedilmemiştir; psikolojik kategorilerle yorumlanmaması gereken bu ilişkilerin bir ontolojisi üzerine düşünmek işte bu yüzden ayrıca önemlidir. Milbank buna ek olarak Henri de Lubac'ın deyişiyle litürjik ve tefekküre dayanarak okuduğumuz Kutsal Kitap'm içerdiği sonsuz anlam çokluğunu hiçbir zaman bütününü anlayamayacağımızı düşünür. Kutsal Kitap'm Origen tarafından yaratılmış geleneksel bir okumasıdır bu: Ortaçağa özgü bir matriste yapılan edebi, tarihsel, alegorik ve analogik bir okuma. Bu okuma, kabul edilebilir imanın sınırlarını muhafaza etmeye çablayan, kilise pratiğinin en makul yöntemi kavramsallaştıran soyut, ultra-modern ve *Sola Scriptura** Protestan okumasından farklıdır. İncil'in bu ultra-Protestan okumasının Kuran'ın okuması gibi tamamıyla tehlike dolu olduğunu söyler Milbank.

Ortodoksluğun radikalleşmesinin ikinci yolu, Milbank'in *abartılı bir şekilde ortodoks* olarak tanımladığı yazarların, özellikle Johannes Scotus Eriugena'nın, Johannes Eckhart'ın,⁷ Cusali Nicolas'ın, bir dereceye kadar Bede'nin ve tabii ki Robert Grosseteste, Anselm, Ralph Cudworth, Søren Kierkegaard ve G.K. Chesterton gibi yazarların yeniden keşfedilmesi ve okunmasıdır. Milbank, bu yazarlarda ortak olan şeyin, özel olarak *yoğunlaştırılmış* bir mantıkla tüm Hristiyan düsturunu enine boyuna düşünür ve ortodoksluğun paradokslarını araştırarak derine inerken araştırmaya niyetlendikleri şeyden sapıyor gibi görünmeleri olduğunu ileri sürer. Radikal Ortodoksluk'un peşinde olduğu strateji de işte budur. Abartılı bir şekilde ortodoks olarak mütemadiyen “şeyleri zorlarlar” ve onları göz ardı edememizin sebebi budur. Çok özel bir şekilde evrensel bir kozmik kurtuluş tasavvurunu benimserler. Bu tasavvur, Tanrı'nın görkemiyle uyumludur ya da Milbank öyle olduğunu iddia eder ve makûs hakikat rejimlerinden ve sapkın denetim biçimlerine yönelen disiplin pratiklerinden kurtarmasının sebebinin bu olduğunu ekler. Bu İngiliz, ortodoksluğun radikalleştiği ilk yolu tasvip edecek ve destekleyecek insanların olduğunun farkındaydı. İlk yola karşı çıkıp ikincisini sahipleneceklerin olacağının da farkındaydı. Gelgelelim

7 Slavoj Žižek ve John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge MA: MIT Press, 2009), s. 189.

ona göre Radikal Ortodoksluk işte bu yüzden vardı ve böyle ikili bir radikalliğin sadece teolojinin geleceği için değil, Hristiyanlığın geleceği için de “sahici ve can alıcı” olduğuna inanmış nadir ve romantik dimağlara nüfuz ediyordu. “Ortodoksluğu savunmayan bir Hristiyan radikallik radikal olamaz, ama sürekli olarak kendini radikalleştirmeye çabalamayan ortodoksluk da ortodoks olamaz.”⁸ Bu ifadelerden şu sonuçları çıkarabiliriz:

Radikal Ortodoksluk, kilise bünyesindeki, Milbank'in deyişiyle, iki tamamlanmamış otorite biçimi olan tridentin-sonrası* pozivist otoriterciliği ve içindeki kiliselerin bölünmüş halde olduğu İncil'e dayalı bir Protestan fundemantalizmini aşmayı amaçlayan, kökeni itibarıyla ekümenik ve ilksel bir söylemdir. Milbank'e göre Radikal Ortodoksluk ne ekümenizmin köksüz bir teolojisidir, ne de kiliseler arasında bir diyalogdur. Radikal Ortodoksluk'u bir dizi somut, teolojik-siyasal öneriler ortaya koyan, “özel ekümenik bir teşhisi olan” ekümenik bir teoloji olarak kavrayabiliriz. Radikal Ortodoksluk böyle kavrandığında ne yeni-ortodoksluk gibi yalnızca dar bir çerçeveden Protestan olan, ne de yeni Fransız teolojisi gibi dar bir çerçeveden Katolik olan “modern zamanların ilk ekümenik teolojisi”dir. Radikal Ortodoksluk, başlagıcından beri akademik bir hareket olarak algılsa da yedi konseyde tanımlandığı şekliyle gerçekten “katolik” bir yönelime kendini kapatmayan Anglo-Katolik kilise (*ecclesial*) pratiği üzerine kurulmuştur. Hareketin doğuştan gelen bu açıklığı, esasen Ortodoks teoloji ve geleneğinin modern Rus dini felsefesiyle ilgili olan kısımlarını kendi söylemine dahil etme niyetinden kaynaklanır. Radikal Ortodoks yazarlarca, bilhassa Milbank tarafından altı çizilen önemli bir olgu, kendilerini modern karşıtı muhafazakârlar olarak değil, Henri de Lubac öncülüğünde benimsenen yekpare gerçeklik tasavvurunu derinleştirmeyi ve genişletmeyi sürdürenler olarak görmeleridir.⁹ Milbank'e göre Yeni Fransız teolojisi yirminci yüzyılın en önemli teolojisidir ve de Lu-

⁸ Milbank ve Oliver (haz.), *The Radical Orthodoxy Reader*, s. 395.

* Trente konseyi ile 1545–1563 yılları arasında Katolikliğin yeniden canlandırılmasını hedefleyen Katolik Reformasyonu dönemi. –ç.n.

⁹ John Milbank, “The Programme of Radical Orthodoxy”, haz. Hemming, *Radical Orthodoxy?* içinde, s. 36.

bac onun en sahici temsilcisidir; vardığı sonuçlar, çalışmaları ve iç-görüşleri genişletilmeli ve daha da ileri götürülmelidir. Radikal Ortodokslik, böyle bir ilerleyişi ilk olarak doğaüstü hakkındaki öğretileri canlandırılması, Kutsal Kitap'ın alegorik okuması ve İsa'nın üçlü bedeni için hedefler. Milbank bunu şöyle tanımlar:

Teolojinin 1300'lerin başlarındaki durumundan modern haline dönüşümü, bundan böyle üç ana başlık altında incelenecektir: Doğaüstü olan, *corpus mysticum** ve alegori. Bu üç başlığın da içinden geçen fakat açıkça kendi başına değerlendirilmeyecek olan bir dördüncüsü vardır: Katılım. İlk üç kategori genel olarak Lubac'ın çalışmalarından, onların özellikle Certeau, Jean-Yves Lacoste ve Olivier Boulnois tarafından yeniden yorumlanmış halinden türetilmiştir. Dördüncü kategori kısmen Erich Przywara, Sergej Bulgakov, Hans Urs von Balthasar, Rowan Williams ve yine Olivier Boulnois'dan alınmıştır.

İlk başlıkta söz konusu olan mesele, iman ile akıl arasındaki teolojidir: İkincisindeki dini otorite idaresindeki teolojidir; üçüncüsünde kiye kutsal metin ve gelenek arasındaki teolojidir.¹⁰

Bu, eleştirel incelemeyle genişletilen ve derinleştirilen Radikal Ortodokslik'un teolojik mizacını berrak bir biçimde ortaya koyar: "Bu yeni yaklaşım çağdaş postmodern düşünceye, özellikle onun Fransız çeşitlemelerine ciddi bir şekilde itibar etmesiyle mimmense de aynı zamanda bu düşünceyi teolojik bir bakış açısından eleştirmeye hazır olmasıyla dikkat çekicidir."¹¹ Belirtilmelidir ki, Fransız postmodernizminin teolojik bir eleştirisi İngiltere'de Radikal Ortodokslik'un ortaya çıkışından çok önceleri başlamıştı. Graham Ward 90'ların başında bu eleştirinin peşindeydi ve araştırmalarını daha da ileriye götürdü. Milbank, Ward ve Pickstock tarafından yayımlanan metinler, tüm projenin başlangıcı olan *Radical Orthodoxy: A New Theology* (Radikal Ortodokslik: Yeni Bir Teoloji) adlı derlemenin yayımlanması için

* Lat. Mistik beden. -ç.n.

10 John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Londra: Routledge, 2003), s. 113.

11 Catherine Pickstock, "Reply to David Ford and Guy Collins", *Scottish Journal of Theology* 54: 3 (2009): s. 406.

gayet önemliydi.¹² Sıklıkla adlandırıldığı gibi *ROYT* Routledge Yayınevi içindeki dokuz yazarı bir araya getiren ve henüz yayımlanmış üçüncü ciltti. Routledge *Radical Orthodoxy: A New Theology*'nin yayımlanmasında çok önemli bir rol oynadı. *Chronicle of Higher Education* (Yükseköğretim Yayınları)'da Radikal Ortodoksluk'un Luther'in doksan-beş tezinden beri teolojide yaşanan en büyük gelişme olabileceğini belirtmişti.¹³ Routledge, bu cildin yayımlanmasından hemen sonra Milbank, Pickstock ve Ward'un editörü olduğu "Radikal Ortodoksluk" dizisini başlattı. Bu serinin yazarlarından bir tanesi sonraları Radikal Ortodoksluk'un teolojik bir hareket değil, Routledge Yayınevi tarafından yayımlanan bir kitap serisi olduğu esprisini yapmıştı.

ROYT başlarda "Maddi Olanı Askıya Almak" olarak adlandırılacaktı. Editörler gösterişli *Yeni Bir Teoloji* isminden kaçınmak istedi ve *Radikal Ortodoksluk* başlığını gayet ilginç bulan yayıncılarla anlaşarak cilde bugün sahip olduğu ismi verdiler. Bu isim sonraları ilkin *Cambridge Hareketi*'ne (ismi Kardinal Newman'ın Oxford hareketine bariz bir şekilde selam yollar) verildi. *ROYT*'ta yayımlanan yazılar, geçtiğimiz yüzyıl Oxfordu'ndaki Anglikan yazarların çalışmalarının Charles Gore tarafından yayıma hazırlanmasıyla oluşan *Lux Mundi*'yi andırır. Haklı olarak denilebilir ki, Radikal Ortodoksluk Oxford hareketinin "post-modern" bir devamıdır. Bu süreklilik, Milbank'ın Oxford mirasını sahiplenen son ifadelerinden de anlaşılır. Milbank, "kilise birliğinin papa etrafında gerçekleşmesi gerektiği konusunda gayet emin" olduğunu iddia edecek kadar ileri gider, zira Oxford hareketinin hedeflerinden biridir bu.¹⁴ Görünüşe bakılırsa Pickstock, editörler tara-

12 Graham Ward, *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Blackwell, 1997) adlı kitabı yayıma hazırlamıştır. *Radical Orthodoxy: A New Theology*'nin editörleri bu cilt üzerine çalışırken tanıştılar. Sırf *Radical Orthodoxy*'yi değil, onların bütün kariyerlerini hoca olarak şekillendiren programatik metinler de burada yayımlandı. Philip Blond ertesı sene Ward'un temelini attığı cildin üzerine kıta felsefesine dair birkaç ek incelemeyle birlikte *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (Londra: Routledge, 1998) adlı kitabı yayımladı.

13 Jeff Sharlet, "Theologians Seek to Reclaim the World with God and Postmodernism", *Chronicle of Higher Education*, 23 Haziran 2000.

14 Graham Ward ve John Milbank, "Return of Metaphysics", haz. Michael Hoelzl ve Graham Ward, *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Political Culture* içinde (Londra: Continuum, 2008), s. 160.

fından ilk başta kendilerini bir miktar alaya alarak kullandıkları Radikal Ortodoksluk ismini bulan kişiydi. *ROYT*'ta yayımlanan yazıların kalitesi değişkenlik gösterse de yazıların hepsi sistematik, birbirine bağlı bir yaklaşım ortaya koyar. Editörler on iki yazıyı tamamlanmamış bir bütün haline kendiliğinden getirirler. Editörlerin tanıtım yazısında söyledikleri gibi *ROYT*'un amacı, kışkırtmaya, incelemeye ve imkân dahilindeki önerileri denemeye dayalı bir tür ciddi teolojik deneydi. Cilt; özgün sentezine rağmen yeterince tartışılmamış derin öngörüler, güçlü seziler, aşırılık, abartılı bir dille doludur; aynı zamanda ham madde olarak çarpıcı görünen ve en skandal yaratacak, ama asıl şimdi kendilerine gelecek karşı çıkmaları, yorumlamaları ve ilave sistemleştirmeleri bekleyen tezleri de bu cildin karakterini yansıtır. Daha ilk sayfalarındaki Teşekkür bölümünde *ROYT*'a katkıda bulunanları etkilemiş pek çok düşünürün izlerine rastlarız sık sık. Bu düşünürlerin varlıkları kitap boyunca da hissedilmeye devam eder. Klasik yazarlara değinilmesi, henüz olgunlaşmaya başlayan projenin ana stratejisini açıkça gözler önüne serer. Radikal Ortodoksluk; Platon, Augustinus, Anselm ve Aquinas gibi klasik yazarlardan yararlanarak Anglo-Katolik mezhep stratejisi içindeki teoloji ve felsefe yazarlarına daha farklı bir yaklaşım önerir. Radikal Ortodoksluk, gerek Duns Scotus ya da Johann Georg Hamann, gerekse de Søren Kierkegaard ya da Henri de Lubac üzerine konuşurken tümüyle yepyeni kültürel bir matristeki "dışlanmış" yazarların yeni bir okumasını takdim eder. *ROYT*'taki Radikal Ortodoksluk, büyük ölçüde Cambridgeli yazarlara sahip olsa da Oxford hareketinin yirmi birinci yüzyılın başında yeniden tanımlanmış hali olarak kavranabilir. Editörlerin Ralph Cudworth ve Christopher Smart'a teşekkür etmesinden ve atıfta bulunmasından bellidir bu. Cudworth, Radikal Ortodokslar'ın kendisine başvurarak Platon'un katılım ontolojisinin önemi konusunda ısrar eden Cambridge Platoncularının en bilineniydi. Radikal Ortodoksluk'un özel öneme sahip bir metafiziksel şair olarak değerlendirdiği Christopher Smart, en ünlü şiirini kedisi Jeoffry ve tımarhanedeki oda arkadaşlarına ithaf etmiş, Anglikanizm içindeki trajik ve uçuk bir kişiydi. En çok alıntılanan şiiri *Jubilate Agno* 'nun bir dizesi şöyle başlar: "X, üssü üç olduğu için Tanrı'dır."¹⁵

15 Christopher Smart, *The Religious Poetry* (Manchester: Carcanet Press, 1980), s. 48.

ROYT üzerinde dolaylı nüfuza sahip Cambridgeli çağdaş yazarlar, en az kitabın yazarları kadar önemlidir. Bu kişiler, Cambridgeli yazarlar, profesörler ya da John Milbank'in, Graham Ward'un ve Catherine Pickstock'un dostlarıdır. Bu nüfuz sahibi grubun başında Rowan Williams, Nicholas Lash, David Ford, Janet Soskic, Tim Jenkins, Donald MacKinnon, ve Lewis Ayers gibi isimler gelir. *ROYT*'un şekillenmesine katkıda bulunan son grup, Cambridge dışındakilerden oluşur. En bilinenleri arasında Stanley Hauerwas, David Burrell, Michael Buckley, Walter Ong ve Gillian Rose vardır. Milbank, Pickstock ve Ward kitabı en çok alıntılanan ve çokça teolojiye öğrenmeye yeni başlayanlara önerilen metin olan bir önsözle açar. Kitabın önümüze meseleler olarak ortaya koyduğu bilgi, vahiy, dil, nihilizm, arzu, dostluk, cinsellik, siyaset, estetik, algı ve müzik gibi temalar, bizatihi projenin konu çeşitliliğini ayrıntılı olarak açıklar. *ROYT* yayımlandı ve çok geçmeden, on yıl sonra bile azalmayacak hararetli tartışmaların ve eleştirilerin nesnesi haline geldi. Pickstock, teolojinin geleceğinin Radikal Ortodoksluk'un geleceğinden çok daha önemli olduğunu kabul eder; Radikal Ortodoksluk'un bugün ne durumda olduğu konusunda endişe duymamıza gerek yok. *ROYT*'un hareket içinde hiçbir kanonik statüye sahip olmadığını, bundan dolayı inşa edilmesi ve eleştirilmesi gerektiğini de ekleyelim. Radikal Ortodoksluk, *ROYT*'ta yayımlanmış yazıların eleştirilerinin bir kısmını makul ve haklı bulur. Yazarları tarafından sonradan gözden geçirilen, üzerine ekleme yapılan ve çekidüzen verilen yazılar da bunu doğrular.

Ben bu satırları yazdığım sırada *ROYT*'un ilk defa yayımlanışının ve daha önce belirttiğim gibi "hareketi" başlatışının üzerinden on yıl geçmiş bulunuyor. Radikal Ortodoksluk'un baş koyduğu yol üzerine durup düşünmek için yeterince uzun bir zaman. Onlar şimdilerde kendilerini aralarına rahatça girilebilen yol arkadaşları, bir sempatizan ve dost ağı olarak tanımlıyorlar.¹⁶ Teoloji ile siyaset

16 Bkz. Hemming (haz.), *Radical Orthodoxy?* (2000); Adrian Pabs ve Christof Schneider (haz.), *Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy* (Burlington VT: Ashgate, 2009); James K. A. Smith ve James H. Olthuis (haz.), *Creation, Covenant, and Participation: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).

arasındaki ilişkiye dair birkaç yazı derlemesi yayımlandı. Bu yazılar Radikal Ortodoksluk yandaşları ve sempatizanları tarafından yayıma hazırlandı.¹⁷ Pek çok hatırı sayılır teolojik dergi, ya Radikal Ortodoksluk'a ya da Milbank veya Pickstock gibi yazarlarından tümünü ayırdıkları sayılarında hareketin mesele edindiği altı temayı ele aldı.¹⁸ Radikal Ortodoksluk'un bu on yılı aşkın süre içerisinde Anglo-Sakson dünyasındaki birtakım yazarların polemiğe açık cevaplar verdikleri birkaç önemli kitap ve makale yayımlaması bekle-nirdi zaten.¹⁹ Millbak, Ward ve Pickstock, nitelikli yazılar yazdıkça dikkat çekmeye devam ediyorlar. 2009 Baharı'nda yayımlanan *The Radical Orthodoxy Reader* (Radikal Ortodoksluk Seçkisi), şüphesiz ki Milbank, Ward, ve Pickstock'un en önemli ve sık alıntılanan yazılarının ve ayrıca Cavanaugh'un bir yazısının tekrar basıldığı bir mihenk taşıydı. *Seçki* Milbank'in hareketin ilk on yılını değerlendirdiği uzun bir yazısıyla biter. Milbank yazısında başlarda kendiliğinden gelişen bu akademik inisiyatifin nasıl olup da bölünmüş Hıristiyanlık skandalına karşı küresel bir Hıristiyan düzenini destekleyen kültürel ve siyasal bir hareket yavrusu haline geldiğini saptar. Radikal Ortodoks düşünürlere göre Hıristiyanlığın bölünmesinin, köklerini teoloji ve siyasetin modern bir kavrayışında bulabileceğimiz derin ideolojik ve kültürel sonuçları olmuştur. Günümüzde bu siyaset Anglo-Sakson dünya, kıta Avrupası ve Rusya'nın üçgen-

17 John Milbank, Graham Ward ve Edith Wyschogrod, *Theological Perspectives on God and Beauty* (Londra: Continuum, 2003); Graham Ward, *Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford: Blackwell, 2004); John Milbank, Creston Davis, Slavoj Žižek (haz.), *Theology and the Political: The New Debate* (Durham: Duke University Press, 2005); Graham Ward ve Michael Hoelzl (haz.), *Religion and Political Thought* (Londra: Continuum, 2006); Hoelzl and Ward (haz.), *The New Visibility of Religion* (2009).

18 Bkz. *New Blackfriars* 73:861 (1992); *Arachne* 2:1 (1995); *Modern Theology* 15:4 (1999); *Antonionum* 78:1 (2003); *The Journal of Religious Ethics*, 33:1 (2005); *Conrad Grebel Review* 23:2 (2005).

19 Clayton Crockett, *A Theology of the Sublime* (Londra: Routledge, 2001); Gavin Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* (Louisville: John Knox Press, 2001); David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); Christopher J. Insole, *The Politics of Human Frailty: A Theological Defense of Political Liberalism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005).

de konumlanmıştır. Her türlü ekümenik pratiği teşvik etme arzusu olsa da Radikal Ortodoksluk resmi ekümenik diyaloga, tavizler ve samimiyetsizliklerle dolu önemsiz mezheplerarası belgelere karşı son derece şüpheci yaklaşır. Milbank gelecekte ihtiyacımız olanın giderek ortaklaşılan bir teolojide kendiliğinden ortaya çıkacak paydaşlıklararası (*intercommunion*) inisiyatifleri teşvik edecek ve destekleyecek “Radikal Ortodoksluk gibi mezheplerarası kültürel camiaların” etkinliklerini artırmak olduğunu belirtir. Böyle ortaklaşa inisiyatifler Birleşik Krallık'ta halihazırda olduğu gibi farklı mezheplerin aynı kutsal mekânları paylaşması gibi basit şeylerde dayanışmayı kamçılayabilir. Şayet Roma'yla yeniden birleşme en sonunda başarılabilirse, ki Milbank öyle olacağını ümit eder, zaten bilfiil gerçeklik haline geldiğinden ötürü gerçekleşecektir.

Milbank, Anglikan cemaati içinde arabulucu olma açısından Radikal Ortodoksluk'un geleceğinin çok belirleyici olduğunu, zira Anglikan Kilisesi'nin günümüzde çok derin bir kriz içinde olduğunu ve bölünmeden geçtiğini ileri sürer. “Eşcinsel krizi” Anglikanların tarihindeki en ciddi krizdir. Diğer pek çok şeyin yanı sıra Radikal Ortodoksluk tarafından da desteklenen Anglikan merkeziliğin arabulucu stratejisi benimsenmelidir. Bu strateji, İncil'e sadık bir şekilde hem –eşcinsel evliliğine ve eşcinsel papazlığa karşı kendi kampanyaları dışındaki hiçbir kilise düzenini umursamayan– aşırı muhafazakârları hem de –nihai teolojik değer olarak saydıkları kendi farklılıkları dışındaki her şeye kayıtsız olan– Anglikan liberallerinin tartışmalarını sorgular. Bu yüzden her iki tarafın da Radikal Ortodoksluk merkeziliğini aynı anda elitist ve seksist olarak, modern karşıtı muhafazakârlık ve Avrupamerkezci dışlayıcılık olarak eleştirmesi pek şaşırtıcı değildir. Bu iki aşırı ucun arasında arabuluculuk edebilmek için ödenmesi gereken bedeldir. Aynı şekilde Milbank de artık ne teolojik olarak muhafazakâr olmanın, ne de siyasal olarak radikal olmanın yettiğini, Radikal Ortodoksluk'un tam da bu yüzden İngiliz siyaseti üzerinde ciddi bir nüfuzu olduğunu söyler. Bu durum Milbank'ın Slavoj Žižek'le yaptığı tartışmada apaçık biçimde görülebilir. Kapitalist rasyonalite, Hristiyanlık ve İslam gibi eşit derecede nüfuz sahibi üç söylemin tahakkümündeki bir devirde alışıldık Sağ ve Sol ayrım aşı-

malıdır. André de Muralt'ın izinden giden Milbank, çağdaş İngiliz siyasetinin hâlen tamamen ontolojik ve soykütüksel olarak "siyasal" bir nominalizme dayandığından emindir. Bu çeşit nominalist toplumsal ontoloji içinde hâlen Sağ ve Sol olmak üzere "doğal" bir bölünme vardır. Milbank bu bölünmeyi tam da doğal olmadığından ve yalnızca Fransız Devrimi'ne kadar gittiğinden ötürü ilkel ve topyekün yetersiz bulur; Milbank'in deyişiyle böyle (ultra) modern bir müdahale, bizi tutarlı bir politika sunmayan belli bir tür paganizme geri götürür ve bu yüzden *ethos*'un yepyeni bir biçimini sunmak can alıcıdır. Ona göre yalnızca "Katolik merkez" böyle bir *ethos*'u teşkil etmeye yetecek seviyede aşırı uçlardır. Milbank, genelgeçer bir paradoksal iddiada bulunarak, yalnızca iki uçtan da daha marjinal bulunan Katolik bir merkezin, günümüzün ahlâksız, yeni-pagan, kâfir ve yıkıcı kapitalist rasyonalitesinden çıkışta kılavuzluk edebileceğini ifade eder. Radikal Ortodoksluk'un geleceğini şöyle görür:

Radikal Ortodoksluk siyasal, kültürel, dinsel, teolojik olarak Papa Benedict'in bahsettiği, zinde ve doğal ruhuyla dünya üzerindeki Hristiyan âlemini yenileyen yeni "yaratıcı azınlıklar"ın sadece bir tanesidir. Fakat şimdiden üzerine düşeni yapıyor ve inanıyorum ki yapmaya da devam edecek.²⁰

Milbank'in dediği gibi Radikal Ortodoksluk'u Hristiyanlığı yenileyen yaratıcı bir girişim olarak görmek istiyorsak, Hristiyanlık daha zinde ve doğal bir şekilde yorumlanmalıdır. Onu belirli bir "benlik teknolojisi" veya Pierre Hadot'nun deyişiyle ruhani alıştırma olarak yorumlayabiliriz ve açıklayabiliriz. Başka bir deyişle, Radikal Ortodoksluk salt akademik bir inisiyatif, bir duyarlık olarak görülme-yi bırakın, metafiziksel bir eğilim olarak bile tanımlanamaz; büyük ölçüde gündelik deneyime ve pratiğe ilişkin bir şeydir. Hristiyanlık âleminin burada sözü geçen yenilenişini, ruhani alıştırma için yorumlayıcı bir çerçeve olarak uygulayan Radikal Ortodoksluk'un destekleyici kategorileri sayesinde görmek mümkündür. Bu noktada Radikal Ortodoksluk'u anlaşılabilirlik adına üç kategoriye böleceğim:

20 Milbank ve Oliver (haz.), *The Radical Orthodoxy Reader*, s. 402.

Öyle görünüyor ki, Radikal Ortodoksluk'un tasavvuru, dili, arzuyu ve cemaati belli bir tarzda sorunsallaştırarak bütünüyle kuşatılabilir.

Radikal Ortodoksluk'u ruhani bir alıştırma olarak yorumlama niyetinde olduğumdan dolayı Antik Çağ felsefi söyleminin daima bünyevi olarak sağaltıcı ve pedagojik modeller içeren, gönüllü olarak seçilen ve benimsenen bir hayat biçimiyle ne derece örtüştüğünü gösteren Hadot'nun²¹ vargılarını kullanacağım. Muhtelif felsefi okulların felsefi söylemlerinin ayrılmaz bir parçası olan bu hayat biçimi ister Platoncular, Aristocular, Kinikler, Stoikler, isterse de Epikürcüler veya Yeniplatoncular tarafından olsun, imtiyazlı mekânlar ve belirli *topoi** vasıtasıyla incelenmişti. Hadot'nun asıl katkısı Hristiyanlığın bir felsefe olarak, yani ruhani alıştırmaların özel bir modeli olarak sunulduğunu ortaya koymasında yatar. Hadot bize Origen'in İncil'deki bilgelik edebiyatını yorumlayarak üç *topoi*'ye indirdiğini hatırlatır: Etik, fizik ve metafizik. Origen, etiği Süleyman'ın Özdeyişleri, fiziği Vaiz, metafiziği ya da onun deyişiyle –günümüzde “teoloji” olarak düşünebileceğimiz– *epopteia*'yı Ezgilerin Ezgisi üzerinden yorumlamıştı; Hristiyanlığı bütün felsefelerin en eksiksiz ifadesi olarak görüyordu. Bu noktada benzer modeller önermiş birçok Kilise Babasından, sözgelimi Evagrius Ponticus ve hatta Gazzeli Dorotheus'tan bahsedilebilir. Asıl mesele, muhtelif felsefe okullarındaki bu üç *topoi*'nin pek çok farklı yoldan yorumlandığıdır. Ben Hadot'nun önerdiği olası yorumlardan birini seçiyorum. Hadot, Helenci Roma felsefesinin son dönemlerinde, Antik Çağ'ın en sonunda, felsefenin tekrar (salt önceki felsefe metinlerinin teorik tefsiri olarak değil) bir hayat biçimi olarak yorumlandığını zikreder. Bir söylem olarak felsefe, bilhassa geç Stoikler ve Epikürcüler tarafından mantık, fizik ve etiğin belirleyici olduğu bir çerçeve olarak yorumlanmıştır. Radikal Ortodoksluk'tan benim anladığım ve onu mantıkla dili, arzuyla fiziği ve etikle cemaati bağlayan ruhani alıştırma olarak yorumlarken kast ettiğim şey de tam olarak budur.

21 Pierre Hadot, *Plotinus or the Simplicity of Vision* (Chicago: University of Chicago Press), 1993.

* Yunancada düz anlamıyla yerler anlamına gelir; burada edebiyattaki geleneksel temalar veya motifler anlamında kullanılıyor. –ç.n.

DİLİN MANTIĞI

Radikal Ortodoksluk'a göre dil hem teolojinin imtiyazlı bir mekânıdır, hem de gerçek doksolojik* düzen için vasıta. Ward "dil daima ve köklü bir biçimde teolojiktir"²² der. Milbank'e göre yalnızca Hristiyanlık gerçekliğin dil tarafından şekillendiğini ve dilin gerçekliği yeniden şekillendirecek güce sahip olduğunu fikrini önceden görmüştü. Benzer bir şekilde, dili ilişkilere dayanan karşılıklı olarak dinamik olan bir gerçeklik olarak görür; yani ilk olarak ilişkiler ve iletişim vardır, sonraları sabit kimlikler inşa edilir. Milbank'e göre dil aracılığıyla dile getirdiklerimiz yaratılışın ilahi edimini yansıtırken Long dilin kendisinin Tanrı'nın sonsuz bolluğuna katılım olduğunu söyler. Ward bu ifadeleri şiirsel beyanıyla tamamlar: "İletişim paydaşlık verir ve cemaati yaratır"²³ Bu dil anlayışı, bütün Radikal Ortodoksluk taraftarlarının benimsediği gibi İsa'nın aynı anda hem Tanrı'nın Sözü hem de Tanrı'nın dili, işareti, imgesi ve metaforu olduğuna ilişkin Hristiyan görüşten doğar.²⁴ Dilin ilk görevi, ilişkilere katılmamızı sağlamaktır, ki bu da sözgelimi Pickstock'un belirli bir dil fikrini ilahi yaşamdaki rolümüze kılavuzluk edecek litürji olarak yenileme arzusunda olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla hakikat, bir olay, zamanın içinde devamlı olarak litürjik cemaate yansıtılan türlü türlü katılımcı ilişki haline gelecektir. Milbank, bütün beşeri yaratıcılığın Tanrı'ya katılırken Tanrı'nın sonsuz bir şiirsel dile getirme olduğu fikrindedir.

ARZUNUN FİZİĞİ

Radikal Ortodoksluk bu noktada Augustinus'a ve onun arzu yorumuna başvurur. Bu yorum, arzunun bizi insan yapan kurucu unsur olduğunu ve arzuyu teolojik olarak düzgün bir şekilde terbiye etme-

* Doksoloji, Hristiyan ibadetinde Tanrı'ya söylenen kısa övgü ilahileridir. -ç.n.

22 Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 9

23 Ward, "Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics", s. 111.

24 Graham Ward, Jacques Derrida'nın felsefesinin Karl Barth'ın teolojisi açısından önemi üzerine bir kitap yazmıştır. Ward'un Derrida ile ilişkisi, Pickstock veya Milbank'inkine göre elbette ki daha uzlaşmacıdır. (bkz. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, xvii).

nin özel bir öneme sahip olduğunu savunur. Pickstock'a göre arzu "içimizdeki ilahi merhamettir." Ward arzusunun "karmaşık, çok odaklı ve herhangi bir bireyden, hatta topluluktan daha yetkin bir gücün idamesine bağlı olduğunu öne sürer."²⁵ Augustinus'un izinden giden Radikal Ortodoksluk, metinlerinde günahın arzuyu köleleştirdiğini ve lekelediğini göstermek niyetindedir; çünkü arzu Tanrı'ya değil, kendimize dönüktür ve bu yüzden de "kalplerimiz Sendeki huzuru bulana kadar huzursuzdur." Radikal Ortodoksluk'a göre ruhun bu huzursuzluğu eros'u, aşkı ve bedeni ortadan kaldıran, onları her şeyin satılığa çıkarıldığı piyasa kanunlarına göre şekillendiren muhtelif sapkın cinsellik biçimlerine yönelik postmodern saplantıda apaçık mevcuttur. Arzu, bu vakada, bir eksik ve sürekli olarak kendimize yönelttiğimiz yetersizlik olarak tanımlanır. Hiçbir zaman bu arzuyu bütünüyle tatmin edemeyiz. Bunun sonucu olarak da taklitçi bir biçimde ötekilerinin arzulanıklarını arzularız. "Ontolojik olarak" arzuyu köleleştirerek piyasa kanunlarını işleten kapitalist bir rasyonalitenin temel varsayımıdır bu.

Gilles Deleuze'ü yorumlayan Daniel M. Bell Jr., kapitalizmin günah dolu bir arzu disiplini olduğunu savunur. Kapitalizm bir "günah biçimidir, insan arzusunu piyasa için üretimin altın yasasına göre esir alan ve çarpıtan bir hayat tarzıdır."²⁶ Demek ki kapitalist üretim hüküm sürmesini, galibiyetinin "ontolojik" olmasının yanı sıra arzusunun etkili bir şekilde kurucu insan kudreti olarak disipline edilmesi üzerine kurmasına borçludur. Kendimizi böyle bir "arzu teknolojisi"nden kurtarmak için çok özel bir arzu "sağaltımı"na ihtiyacımız vardır. Pickstock'un yerinde bir şekilde belirttiği gibi, arzumuzu iyileştirecek teolojik bir anti-pratiği ihtiyacındayızdır. Radikal Ortodoksluk, yalnızca Hristiyanlığın arzuyu yeniden şekillendirebileceğinden ve ona yeni bir yön verebileceğinden emindir. Litürjinin fiziğiyle tecrübe edilen Hristiyan hikâyesinin güzelliği, arzuyu Tanrı'nın güzelliğinin sonsuz bereketine yeniden yönlendirerek yaralı eros'u iyileştirebilir olmasındadır. Arzusunun istikameti ve yaralı eros'un açıklığı, doğayı

25 Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 153.

26 Daniel M. Bell Jr., *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (Londra: Routledge, 2001), s. 2.

verili bir şey olarak değil de, bir armağan olarak yorumlayan litürjik bir sağaltım tarafından romantik bir tarzda piyasaların kapitalist rasyonelitesinden çekip alınabilir. Pickstock'a göre, Aquinas halihazırda arzuyu litürjiyle ayarlamaktan ve tam da litürji için hazırlık ediminin insan arzusuna sıkı sıkıya bağlı olduğundan bahsettiğini ifade eder. Pickstock bunu şöyle toplarlar:

Nitekim Komünyon'un arzu olduğunu görebiliriz. Arzu vasıtasıyla bilmemize ya da bilmek istememize ve bu durum tek başına öğrenme aporia'sını çözmesine rağmen bunun ötesinde bilinecek şeyin arzu olduğunu keşfederiz. Ama yokluk, eksik veya daimi erteleme olarak arzu değil; daha ziyade gerçekleşmenin daima yenilenen ve asla önüne geçilmeyen serbest akışı olarak arzu.²⁷

CEMAATİN ETİĞİ

Radikal Ortodoksluk bize ilk olarak (litürji ve kutsal yemin gibi) Kilise'nin kilise (*ecclesial*) ibadetlerinin sunulduğunu ve bizim ancak o zaman İsa'nın tecessüdü ve Teslis gibi karmaşık öğretiler üzerine düşünüp taşınmaya çağrıldığımızı düşünür. Kilise, Hristiyanların ömürlerini geçirdikleri ve Hristiyan olarak yoğruldukları usuldür. Kilise, tecessüdün insanlık tarihi boyunca etkileyici devamı olduğu gibi, İsa da Sözü'nün metinlerinde, ayinde ve onun yoluna baş koymuş insanlarda mevcuttur. Tecessüd ile başlamış olan Komünyon, Kilise'nin litürjik pratiklerinde devam eder. Böylelikle doksoloji döngüsü hiçbir zaman sona ermez, hep yeniden başlar. Kilise bir baştan öbür başa kadar zamana yayılmıştır, yani Tanrı'nın Şehri'ne yolculuk eden kiliseye bağlı (*ecclesial*) göçebelerin bir cemaatidir. Kilise'nin özel bir etiği olmaz, Kilise'nin kendisi etikdir.

Kilise, daima ilave odalar eklenen Gotik katedraller gibi karmaşık bir mekândır. Her biri kendi özel hünerine, nüfuzuna ve kuralına sahip birçok derneği, loncayı, üniversiteyi, aileyi, akımları, birlikleri ve manastırı içinde bulunduran bu karmaşık mekân, türlü türlü merkezlere ve iktidar kademelerine sahip çeşitli toplumsal ilişkiler-

27 Catherine Pickstock, "Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist", *Modern Theology* 15 (Nisan 1999): s. 178-9.

den oluşur. Bu karmaşık mekân içindeki otorite, güç ve nüfuz alanları birbirlerinden ayrı tutulmalıdır ve hiyerarşik olarak bölünmemelidir. Aksi halde Kilise devletin hizmetindeki ideolojik bir kaldıraç olmayı, modern devletin ve bürokrasisinin totaliter bir parodisini andıran yarı-feodal bir birlik olmayı sürdürür. Milbank'ın hep savunduğu gibi, Kilise aynı anda bir hakikat cemaatine ve böylece onun siyasetine vücut kazandırır. Bu durumdaki Kilise, ne belli bir siyasal seçenek öngörür ne de kendine özgü bir siyaseti vardır; bizzatı kendisi bir yönetimdir. Merkezinde Komünyon'un yer aldığı Kilise, Cavanaugh'un gösterdiği gibi Komünyon'un bir çeşit siyaset biçimi olması sebebiyle açık ve kapsayıcı kalmaya devam eder.²⁸ Ward'un önerdiği gibi Hristiyan hikâyesinin ayrıcalıklı ve doğru sözcü olması, diğerleriyle iletişime kapalı olması anlamına gelmez. Augustinus'a başvuran Ward okurlarını diğer dinleri ayıplamayı bırakmaya ve bir ibadet ve uyanık kalma stratejisi inşa etmeye davet eder. Bu tarz bir "bekleme" stratejisi, karşılıklı ilişki içinde olan dinler hakkında önemli sorular için alan açacaktır, zira diğer dinler de arzusunun kapitalist esareti ve kapitalizmin nihai amacı olarak nihilizm hakkında soruları gündeme getirecek güce ve olanağa sahiptir.

Radikal Ortodoksluk'un benimsediği söylemde heyecan verici ve romantik bulduğum şey tam da bu dil, arzu ve cemaat kavrayışıdır. Dolayısıyla o, ruhani alıştırma olarak anlaşılabilir. Daha önce belirttiğimiz gibi Antik Çağ'da felsefe denilen şey, seçilen söylemin vücuda getirildiği hayat biçiminden ayrı tutulamazdı. Hayat ile söylem arasındaki bu bağ, Michel Foucault'nun "benlik teknolojileri" için önerdiği modeli andırır. Bu bağ, aynı şekilde Radikal Ortodoksluk projesinde ve tasavvurunda da mevcuttur. Milbank, Pickstock ve Ward tarafından yayımlanan metinlerde, Augustinusçu patrolojik senteze geri dönüş metodolojik bir model olarak bulunabilir. Bu geri adım, ancak şimdilerde her birinin kendilerine özgü yolla yaptığı gibi iki adım ileri atılabilecekleri müddetçe anlamlıdır. Bu üç yazarı birbirine bağlayan şey, her biri farklı bir şekilde yorumlasalar da

28 William T. Cavanaugh, *The City: Beyond secular parodies* John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (haz.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* içinde (Londra: Routledge, 1999), s. 182-200.

Augustinusçu sentezi ortak bir söylemin belirleyicilerden biri olarak görmeleridir. Onların Augustinus okumalarında Hadot'nun kast ettiği şekliyle ruhani alıştırma olarak kavrayabileceğimiz müsterek kurucu unsurlar mevcuttur.

Burada tarihsel-felsefi kategorilerin ve *topoi*'nin teolojik bir yorumlaması üzerine modern-öncesi ısrar anlamına gelebilecek bir şey yoktur, zira Augustinus (*İtirafılar*'da) ruhun, (*Tanrı'nın Şehri*'nde) cemaatin ve (*Teslis Üzerine*'de) Tanrı'nın teolojik bir tarihini yazmıştır; daha ziyade yeni bir ruh anlayışına ve ruhun teolojik-kozmolojik bağlam dahilindeki –hane halkı ve– cemaatle olan ilişkisinin yeni bir kavrayışına öncülük eden Augustinus'un tözel-olmayan, ilişkisel, Teslisçi ontolojisinin yeni bir yorumlamasıyla karşı karşıyayızdır. Buradaki maksat, Augustinus'un Yunan *mitlerine* hapsolmuş Platon'un çözemediği Klasik siyasal çatışıklara nasıl bir çözüm sunduğunu göstermektir. Diğer bir deyişle, Radikal Ortodoksluk *Tanrı'nın Şehri*'nin yeni bir okumasını Augustinus'un daha az bilinen bir metni olan *De Musica*'dan yardım alarak sunmak niyetindedir. Ben Radikal Ortodoksluk'u tam da bu iki metnin senteziyle ruhani alıştırma olarak kavırıyorum.

De Musica Augustinus'un erken Yeniplatoncu yapıtlardan biridir.²⁹ *De Musica*'nın ilk beş kitabı ritm ve ölçü, altıncısıysa ahenk üzerinedir. Augustinus ilk beş kitabın önemsiz olduğunu düşünüyordu. Altınca kitap kuşkusuz en önemlilerindendi zira hem kozmolojik ve felsefi teoloji bağlamındaki müzik sorununa hem de ruhu, varlığı, evreni ve melekleri kavramaya yarayan temel ontolojik kategoriler olarak sayılar arasındaki hiyerarşiye odaklanıyordu. *De Musica*'yı metnin kendisinde de görülebilir olan bir ruhani alıştırma olarak okumadığımız takdirde bu anlaşılması zor ve içinden çıkılmaz met-

29 Augustinus 387 ila 391 yılı arasındaki dört yılını *De Musica*'yı yazmaya ayırmıştı. Her şeyiyle değerlendirirsek, onun en muammalı metnidir bu. Ezoterik ve kapalıdır, daha iyi bilinen diğer yazılarının lehine yüzyıllarca yok sayılmıştır. *De Musica* esasında Augustinus'un Hristiyan söylemindeki klasik Antik Çağ sanatlarını bağlama yerleştireceği büyük bir projenin bir parçası olacaktı. Bitirdiği kısımlar, *Gramer Üzerine* ve *Müzik Üzerine* adlı metinlerdir; diyalektik, retorik, geometri, aritmetik ve felsefe üzerine yazdığı yazılarsa yarım kalmıştır.

ni ontolojiden ayırıştırmak mümkün değildir. Augustinus, metnini öğretmen ve öğrenci arasındaki Klasik sağaltıcı diyaloglar halinde yazmıştır. “Müziksel ontoloji”ye delalet eden ruhani alıştırımlardır bunlar. Milbank ve Pickstock, Augustinus’un müzikal ontolojisini Platon’un hepimizin bildiği gibi ontolojiden ayıramayacak siyasal epistemolojisini kullanarak yorumlarlar. Bu noktada Augustinus’un müzik teorisi çalışmalarında Platon’un sözlerinin yankılarını duymak güç değildir: “Her müzikal yemelik Devlet’in bütününe yönelik bir tehlike arz eder ve yasaklanmalıdır. Damon bunu söyler ve ben de ona inanırım.”³⁰ Diğer bir deyişle, Augustinus’un müzik üzerine metni onlar için *Tanrı’nın Şehri*’ndeki “siyasal teoloji”yle (bazı yerlerde toplumsal bir ontoloji diye de bahsedilir) bağı olan belli bir “müzikal” ontolojiye delalet ettiğinden önemlidir.³¹ Augustinus *Tanrı’nın Şehri*’nin en başında müzik metaforunu *De Musica*’daki yargılarını etraflıca geliştiren çok özel bir tarzda kullanarak Gök-yüzü ve Yeryüzü Şehri’ndeki adalet açısından siyaset teorisinden bahseder:

İmdi Scipio ikinci kitabın sonunda şöyle diyordu: Eğitimli bir kulak; lirden, flütten ve insan sesinden çıkan farklı sesler arasında eğitimli kulağın rahatsız edici ve kulak tırmalayan sesleri duymayacağı, birbirine hiç benzemeyen seslerin bile modülasyonla tam ve mutlak bir uyuma ulaşacağı belli bir ahenk kurulmalıdır; böylece, aklın devletin değişik unsurlarının ayarlamasına izin verilmesiyle muhtelif sesler arasında olduğu gibi üst, alt ve orta sınıflar arasında da mükemmel bir uyum yakalanabilir; ve müzisyenlerin şarkı

30 Plato, *The Republic*, çev. Benjamin Jowett (Digireads.com Publishing, 2008), s. 75; Türkçesi: *Devlet*, çev. Mehmet Ali Cincoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

31 “Muhtemelen Augustinus’un *De Musica*’da *ex nihilo* yaratmanın (...) ‘müzikal’ bir ontoloji gerektirdiğini anlamasının sebebi budur.” John Milbank, “Post-modern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions”, Ward (haz.), *The Postmodern God* içinde, s. 268. Tam bu noktada Augustinus’un Seksen Üç Farklı Soru’nun 46. bölümündeki “18. Risale” ve “Fikirler Üzerine” adlı oldukça önemli iki ontolojik metinden muhakkak söz etmeliyiz. (bkz. Phillip Cary, *Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* [Oxford: Oxford University Press, 2000], s. 149–50).

söylemede ahenk dedikleri, her cumhuriyetin en sıkı yapıştırıcısı ve en iyi güvencesi olan ve adalet tükendiğinde katıyen muhafaza edilemeyecek devlet işlerindeki uyumdur.³²

Unutmamalıyız ki, Augustinus'a göre müzik, doğru modülasyonların ve uzamsal ahengin önceliğini yadsıyan, yapılandırılmış akışların bilimiydi ve bu itibarla uzamsal ahengi polifoni aracılığıyla zamansal melodiyle dengeliyordu. Augustinus'tan Descartes'a dek tüm Helen ve Hristiyan geleneğine göre müzik ruhun ebedi ahenge kavuşmamızı sağlayan bedenle ilişkisinin ölçüsüydu. Tıpkı ruh ahenksiz müzikte kendi bozukluklarını ve hatalılığını fark ettiği gibi, müzik de psikolojik, siyasal ve hatta kozmik düzenlerde dengesizlikler meydana getirebilir. Augustinus bedeni ruha etik bir çerçeve içerisinde *polis* ve *cosmos* ile iletişiminde gerekli olan bir müzik aleti olarak kavradığından dolayı müzik üzerine öğretilerinin ciddi etik içerimleri vardır. Platon okumalarına göre, insanlar üzerinde tahakküm kurmak için müziği kullanmak ancak müzikal ahengi bozmakla mümkündür; dolayısıyla Augustinus'un iyi müziği kötü bir amaç için kullanmanın mümkün olmadığını savunarak müzikal bir *ethos*'un manasını ilk kez fark eden kişi olması şaşırtıcı değildir. Ona göre müzik, ruhun dikkatini "çalan" fiziksel olan için mecaz-ı mürseldir; yani, müzik onun için dünyada fiziksel olarak var olmanın ne anlama geldiğinin ta kendisidir. Bundan dolayıdır ki *De Musica* klasik Helenik ve Romalı sağaltıcı söylemlere teka-bül eden ruhani alıştırmalar olarak okunmalıdır. Kendimizi zevke neden olan ritimden uzaklaştırmalı ve bunun yerine İsa örneğinden yola çıkarak bir yaratılış ve diriliş tasavvuru vasıtasıyla şifa getiren ve böylece bizi Tanrı'nın yekpare tefekkürüyle tanıştıran *logos*'un değişmez hakikatini benimsemeliyiz. Augustinus bunu iki örnekle gösterir. İlki, Ambrose'un Milanolu bir adamın yaratılış ve diriliş hakkındaki kutsal metinlerin bakış açısından söylediği harika ilahisi

32 Augustinus, *Tanrı'nın Şehri*, 2:21:1, çev. Marcus Dods, haz. Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, İlk Dizisi, cilt 2 içinde (Buffalo NY: Christian Literature Publishing Co., 1887). Kevin Knight tarafından New Advent için gözden geçirilerek hazırlanmıştır, <http://www.newadvent.org/fathers/120102.htm> adresinden erişilebilir.

Deus creator omnium'dur. Diğeriyse, Matta İncili'ndeki yarın için endişelenmeye nasıl ihtiyacımız olmadığı hakkındaki bir metindir (Matta 6:26-30). Fakat Antik Çağ'ın sağaltıcı söylemleri, sağaltıcı alıştırmayı mümkün kılan belirli *topoi* ve özel bir ontolojik kavram haritası içerisinde işlevini yerine getirir.

Milbank, Augustinus'tan yola çıkarak ruhu, bir diziye doğru bir şekilde yerleştiriltilmesi gereken bir sayı olarak kavrar. Tıpkı her müzik notasının ya da şiirsel hecenin sonsuz sayıda bölünebilmesi gibi, her sayı da çarpma ve bölme işlemleri sayesinde kendi içlerinde sonsuz bir büyüme kapasitesini elinde bulundurur. Özgürlüğün bünyevi gücü, tekrar edilebilen ve bir dizi olarak düzenlenebilen herhangi bir diziyle orantılıdır. Bunu ifade etmek oldukça önemlidir zira Augustinus *De Musica*'da uzamsallığın zaman aralıklarına tabi kılındığı yepyeni bir kaide sunar. Bu, hem her parçanın bütüne ait olduğu, hem de her parçanın imkân dahilindeki muhayyel bütünü aştığı anlamına gelir. Bütün, esrarengiz ve sonsuz bir Tanrı'ya doğru belirsiz sürekliliklerin son dizisidir. Dizi, birey, aile, şehir ve kozmos arasındaki aracılık silsileri de aynı şekildedir. Ruhu, aileyi ve şehri birbirine bağlayan dahili bir mütekabiliyet, bu üçünün de kendi iç kuruluşlarından itibaren harici, umumi ve görünür olan şeyle, diğer bir deyişle, metaforu müzik olan, kozmos kanunlarıyla birbirine bağlanan diğer ruhlarla, ailelerle ve şehirlerle bir mütekabiliyete yerleştirildiğinden ötürü imkân dahilindedir. Ruhlar, aileler ve şehirler, iç düzenleri, düzgünce yerleştirildiklerinin yardımıyla, bütün bütüne dış bir diziye bağlı olduğu müddetçe düzenli olarak yerleştirilebilirler...

Bu pratiğin esas olarak “müzik” olduğu fikri (...) çok özel anlamıyla “cemaat”i beraberinde getirir. Hristiyanlığa göre gerçek cemaat, insanların ve grupların farklı olma, yalnızca sabit bir mutabakatın işlevleri olmama özgürlüğü anlamına gelir; fakat aynı zamanda bütünüyle *kayıtsızlığı* inkâr eder; huzurlu, birleşik ve güvenli bir cemaat *mutlak* mutabakat gerektirir. Oysaki farklılığı kabul ettiğimizde bir fikir veya kesin olarak başarılı bir şey üzerinde uzlaşma yoktur, cemaatteki karşılıklı ilişkiler içerisinde ve onların aracılığıyla var olan, devinen ve “değişen” bir mutabakat vardır: Bir *concentus musicus*. Hristiyanlık eşi benzeri bulunmaz

bir cemaat fikrine sahiptir (evrenselliği *eschaton*'a, en son akora erteleyen Yahudilikte bile yoktur bu): "Kilise" işte tümüyle bunun hakkında olmalıdır.³³

Bu ifadeler Radikal Ortodoksluk'un ortaya koyduğu söylemi meşrulaştırmayı amaçlayan alegoriler olarak görülmemelidir. Bu sözlerin yanma Olivier Messiaen'in müziğine ilişkin bilgileri ve Catherine Pickstock'un Deleuze aracılığıyla Messiaen'in müziğini modern felsefe içine sokmasıyla başlayan nüfuzunu ekleyebiliriz. Aynı şekilde John Milbank'in argümanları Graham Ward'un melekler ve erotik bir cemaat olarak kilise üzerine yaptığı, aynı zamanda Augustinus'un *Tanrı'nın Şehri* üzerine yaptığı en kaliteli postmodern yorum olarak da okunabilecek harikulade çalışmasıyla büsbütün genişletilebilir. Milbank'in Hristiyanlığın gerçek müziği ve onun ahenginin nasıl işleyeceğini keşfettiğini yönündeki iddiası işte bu yüzden şaşırtıcı değildir. Hristiyanlık kendini akortsuzluklar olmaksızın farklılaştırır ve yalnızca bu şekilde dinlenen bir müzik farklılaşma üzerine ontolojik tefekkürü destekler ve meşrulaştırır. Hristiyanlığın müzik olarak kavranılması bile ruhani alıştırmaya çağrı olarak tanımladığım Radikal Ortodoksluk'u nefes kesici, romantik ve yaratıcı bir çaba olarak meşrulaştırmaya yetmez mi? Romantik bir benlik teknolojisi ve Tanrı'yla simgesel litürjik tabirlerle anlaşılan işbirliğine bir giriştir bu. Benlik teknolojisi böyle kavranıldığında içsel bir kendi kendine aşmayı, sırf nefes kesici ve romantik değil, aynı zamanda Chesterton'ın deyişiyle tehlikelerle dolu olan kilise (*ecclesia*) ibadetine başlamış kişilere sevginin gücünün ilahi bilginin ışığındaki bir iletimidir. Benim Radikal Ortodoksluk'tan ve onun ne yaptığından anladığım işte budur. Tanrı bana kâhinlik ihsan etmediğinden Radikal Ortodoksluk'un geleceğini göremiyorum, fakat kesin olarak söyleyebilirim ki, Milbank (*Teoloji ve Toplumsal Teori*), Pickstock (*Yazıdan Sonra*) ve Ward (*Tanrı'nın Şehirleri*) tarafından "derlenen" düzensiz üçleme, Radikal Ortodoksluk'u oldukça ilham verici bir şekilde ruhani alıştırma olarak takdim eder.

33 Milbank, "Postmodern Critical Augustinianism", Milbank ve Oliver (haz.), *The Radical Orthodoxy Reader* içinde, s. 52.

Öteki'nin Hayvan Bakışı

Žižek

Levinas, Yahudiliği Hristiyanlıktan ayıran boşluğu manevi kurtuluş ve dünyevi adaletin birbirine bağlanma şekillerine yerleştirmişti: Yahudiliğin dünyevi hayatı etik faaliyetimizin bölgesi olarak kabul etmesinin tersine Hristiyanlık ileri gider gitmesine fakat bu ileri gidişi kâfi gelmez; bu sonluluk tasavvurunu aşmanın, kitlesel olarak kutsanmış bir hale adım atmanın, “imanla dağları yerinden oynatarak” bir ütopyaı gerçekleştirmenin mümkün olduğuna inanır ve derhal bu kutsanmış hâl mekânını bir Başka Yere dönüştürür. Ardından bu Başka Yer de onu dünyevi hayatımızı her halükârda ikinci plana atmaya ve Sezar’ın hakkını Sezar’a vererek bu dünyanın efendileriyle uzlaşmaya mecbur eder. Manevi kurtuluş ile dünyevi adalet arasındaki bağ kesilir.

Jean-Claude Milner¹ yakın zamanda bu Levinasçı satırların yardımıyla Avrupa’ya özgü ideolojik imgeselindeki birliğe-barışa mani olan ve dolayısıyla Avrupa’nın birliği için ortadan kaldırılması gereken bir engel olarak “Yahudi” kavramı üzerinde durdu. Yahudilerin “çözüm” gerektiren bir “mesele/sorun” olmasının sebebi budur, ki Hitler bu geleneğin sadece en radikal noktasıdır. Milner’a göre Avrupalı düş, (Yunan ve Hristiyan) *parousia*’nın, Yasanın ötesinde hiçbir engel veya yasaklamayla engellenmeyen tam bir *jouissance*’ın düşü-

1 Bkz. Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (Paris: Editions Verdier, 2003).

dür. Modernitenin kendisi Yasaların ötesine, şeffaf ve kendi kendine düzenlenen bir toplumsal düzene geçme arzusu tarafından itilir; bu efsanenin son bölümü olan günümüz postmodern, yeni-pagan Gnostisizmi, gerçekliği bütünüyle işlenebilir olarak kavrayarak, biz insanlara yalnızca sonsuz Aşk ile sürdürülen gerçeklikler kalabalığı arasında yüzen göçmen bir varlığa dönüşme olanağı verir. Bu geleneğe karşı Yahudiler radikal biçimde milenyum karşıtı olan bir tarzda Yasaya sadakatlerinden vazgeçmeyerek insanların üstesinden gelmez sonluluğunda ve bunun sonucunda da asgari bir “yabancılaşma”ya ihtiyaçta ısrar ederler. “Nihai çözüm” peşinde koşan herkes tarafından bir engel olarak algılanmalarının sebebi de budur.

Bu yaklaşım Yahudi Mesianizmi ile Hristiyan teleolojisi arasındaki ayrıma dayanır: Hristiyanlara göre tarih kendi gayesine, insanlığın kurtuluşuna doğru yöneltilmiş bir süreçtir; Yahudilere göreyse nihai sonuç garantisi olmaksızın içinde dolaştığımız ucu açık, karara bağlanmamış süreçtir. Gelgelelim, ya böyle bir yaklaşım her şeye rağmen, Olay açısından Yahudilikten Hristiyanlığa temel geçişin, en iyi açıklamasını Mesih'in statüsü açısından bulan sonuçlarını bütünüyle çıkarmakta –tıpkı Hristiyanların kendilerinin sık sık yaptığı gibi– duraksarsa? Yahudiliğin Mesianik beklentisinin (bu beklenti, Derrida'ya göre tıpkı Adalet veya demokrasi gibidir, Mesih'in gelişinin sonsuza dek ertelenmesidir, daima gelmekte-olandır) tersine temel Hristiyan tutum şöyledir: *Beklenen Mesih çoktan gelmiştir*; başka bir deyişle, biz çoktan günahlardan arınmışızdır: Tedirgin beklemenin, aceleci bir şekilde beklenen Geleceğe koşturmanın zamanı sona ermiştir; *Olayın ertesinde yaşıyoruz; her şey (o Büyük Şey) çoktan gerçekleşti zaten*. Tabii ki paradoksal olarak Olayın sonucu soya çekim değil (“Çoktan gerçekleşti, günahlarımızdan arındık, öyleyse gelin yalnızca dinlenelim ve bekleyelim”), tam tersine alabildiğine acil bir şekilde eylemde bulunmaktır: O gerçekleşti, *şimdi ona uygun şekilde yaşamanın, Edimin sonuçlarını çıkarmanın neredeyse katlanılmaz yüküne dayanmak zorundayız...* “İnsan ortaya koyar, Tanrı ortadan kaldırır”: İnsan biteviye etkindir, müdahildir, fakat sonucu ilahi edim belirler. Hristiyanlık taysa tam tersidir: “Tanrı ortaya koyar, insan ortadan kaldırır” de-

ğildir, “Tanrı (ilk olarak) ortadan kaldırır, (ve ardından) insan ortaya koyar”. Demek ki Olay gerçekleşmiş olsa da ne anlama geldiği işin başında karara bağlanmamıştır, radikal biçimde açık bırakılmıştır. Karl Barth, Tanrı’nın son vahyinin beklentilerimize tamamen oran-sız düşeceğini vurgulandığında bu olgunun sonuçlarını çıkarıyordu:

Tanrı bizden saklı değildir; o, tecelli etmiştir. Fakat bizim İsa’da ne ve nasıl olacağımızla Tanrı’nın yolunun sonunda, kurtuluşun ve tamamlanışın araya girmesiyle Dünya’nın İsa’da ne ve nasıl olacağı; işte bu bize tecelli etmemiştir, bizden saklıdır. Gelin dürüst olalım: Kıyamette İsa Mesih’in tekrar gelmesinden, ölümlerin dirilmesinden, ebedi hayattan ve ebedi ölümden bahsettiğimizde ne dediğimizi pek de bilmiyoruz. Bütün bunların delici bir tecelliyle (o sıradaki ufkumuzu körlük haline getirecek bir görme) cereyan edeceği Kut-sal Kitap’ta kendimizi hazırlamamız gerektiğini hissettirecek kadar çokça anılır. Son örtü gözlerimizden, tüm gözlerden çekilip alındığında neyin tecelli edeceğini bilmiyoruz, nasıl birbirimizin farkına varacağımızı ve birbirimize ne olacağımızı da. Günümüz insanları ve geçmiş yüzyılların ve milenyumların insanları, atalar ve torun-lar, kocalar ve karılar, akıllı ve ahmak, ezenler ve ezilenler, hainler ve ihanete uğrayanlar, katiller ve maktuller, Garp ve Şark, Alman-lar ve diğerleri, Hristiyanlarla Yahudiler ve kâfirler, ortodokslar ve asiler, Katolikler ve Protestanlar, Lutherçiler ve Reformcular ister ayrılıklar ve birlikteliklere, ister de karşı karşıya gelmelere ve yan yana gelmelere dayansın, bütün kitapların mühürleri açılacaktır; işte o zaman nasıl da küçük ve önemsiz görüneceklerdir bize bunlar, yalnızca o zaman büyük ve önemli geleceklerdir; her çe-şit sürprize karşı kendimizi hazırlamalıyız. Ayrıca bilmeyiz ki, bu vakte kadar üzerinde yaşadığımız va hâlâ da yaşamakta olduğumuz kozmos olarak Doğa bizim için ne olacak. Bilmeyiz ki, şimdi gör-düğümüz ve bildiğimiz takımyıldızları, denizler, geniş vadiler ve tepeler, o zaman ne diyecekler ve anlama gelecekler.²

Bu içgöründen hareketle suçlunun hakkıyla cezalandırılmayacağı korkusunun nasıl da yanlış, nasıl da “tamamen insani” olduğu netlik kazanır. Bilhassa işte burada beklentilerimizden vazgeçmeliyiz: “en endişe duyduğu şey Tanrı’nın lütfunun bu tarafta bedava, cehenne-

² Karl Barth, *God Here and Now* (New York: Routledge, 2003), s. 45–6.

min de günün birinde çok kalabalık olmaksızın bomboş olduğunun ortaya çıkması gibi görünen Tuhaf Hıristiyanlık!"³ Aynı belirsizlik Kilise'nin kendisi için de geçerlidir. Hiçbir üstün bilgiye sahip değildir, içinde ne olduğunu bilmediği bir postayı ulaştıran bir postacı gibidir: "Kilise ancak postasını ulaştıran bir postacı gibi onu ulaştırabilir; Kilise'ye o suretle başlattığı hakkında ne düşündüğü ya da mesajdan ne anlam çıkarttığı sorulmaz. Ne kadar az anlam çıkarırsa ve parmak izlerini onun üzerine ne kadar az bırakırsa onu o kadar kendisine ulaştığı şekliyle basitçe başkasına verebilir—hatta çok daha iyi bir şekilde."⁴ Tüm bunlarda sadece bir adet koşulsuz kesinlik vardır. Mümkün olan bütün dünyalarda aynı kalan bir "değişmez adlandırıcı" olan kurtarıcımız İsa Mesih'in kesinliği:

Biz sadece bir şey biliyoruz, o da İsa Mesih'in edebiyette de aynı olduğudur; Onun lütfü bütünlüklü ve tamdır, edebiyete, var olacak ve bütünüyle farklı bir şekilde fark edilecek olan Tanrı'nın yeni Dünya'sına kadar uzanır, koşulsuzdur; bundan dolayı kuşkusuz ki ne arafa, ne özel eğitimlere, ne de ahiretin ıslahevlerine bağlıdır."⁵

Bu radikal açıklığın başka bir can alıcı neticesi, tam da etiğin temelinde Levinas'm ötesine geçmemiz gerektiğidir: Başlıca etik adım, ötekinin yüzünün *ötesinde* olandır, yüzü elde tutmayı *askıya alandır*, başka bir deyişle önümdeki yüze *karşı* namevcut *üçüncü* seçenektir. Bu soğukluk *tam da* en temel haliyle adalettir. Öteki'nin Yüzünün kisvesi altında her önceden ele geçirilişi, Üçüncü'yü yüz­süz arkaplana sürgün eder. Adaletin temel jesti önümdeki yüze saygı göstermek, derinliklerine açık olmak değil, onu kendisinden ayırmak ve arkaplandaki yüz­süz Üçüncülerin üstüne yeniden odaklamaktır. Adaleti tam da böyle bir odak geçişiyle etkili bir şekilde *yerinden sökerek* onu belli bir duruma "iliştiren" olumsal göbek bağından azat eder. Diğer bir deyişle, sadece Üçüncü'ye olan bu geçiş adaleti *evrensellik* boyutuna düzgünce oturtur. Levinas, etiği Öteki'nin yüzüne dayandırmaya çabaladığında etiğin tek temeli olarak köksüz

3 A.g.y., s. 42.

4 A.g.y., s. 49.

5 A.g.y., s. 46.

Yasanın uçurumunu kabul etmekten korkar bir şekilde etik bağlanmanın asli köküne tutunmuyor muydu? Demek ki kör olması itibarıyla adalet, adaletin Öteki'nin yüzüyle ilişkiye dayandırılmaz. Başka bir deyişle Levinas Öteki'nin yüzüne ilişkin vurgusuyla, tam da Yahudi mirasının en değerli –ve en son ifadesini harikulade bir şekilde İsrail Devleti'nin ilk yıllarındaki kibbutz hareketinde bulmuş– kısmını, yani yerinden sökülmiş bir Yasanın “ulaşmamış mektubu”na dayandırılan yeni bir kolektiflik biçimi ortaya koyma çabasını göz(ler)den kaçırmaz mı?

Nitekim Üçüncü'nün bu önceliğinin çok önemli bir neticesi vardır: Üçüncü'nün –yalnızca ampirik olarak değil, aşkın kuruluşun kavramsal düzeyinde de– *halihazırda burada olduğunu*, Öteki'nin yüzüyle ilksel ilişkinin bir pürüzü olarak ikincil olarak gelmediğini kabul ettiğimiz vakit Levinas'a göre en temel etik deneyim olan şey, yani bir Öteki'nin yüzüne saplanıp kalma deneyimi bilfiil tam tersi (tam tersinin görünüşü) olur: Tek bir yüzü diğerlerinin pahasına bencilce seçerek topluluğun dengesini bozan ilksel, sıfır düzeyindeki bir Kötülük. Topluluğun değerlerine öncelik veren ve bireyleri ona gömülü olarak gören müşterek bir etiği savunmak zorunda olduğumuz anlamına mı gelir bu?

Levinas'ın ilk büyük yapıtı, onun Hegel'i eleştirel reddini harikulade bir şekilde resmeder: *Bütünlük ve Sonsuz*. Levinas'a göre Hegelci “bütünlük” uyum içindeki, organik olarak hiyerarşiye dayalı, her şeyin yerli yerinde olduğu Şeyler Düzenini temsil eder; Öteki'nin Yüzüyle olan bu dengeli içkin düzeni rayından çıkaran, bütünüyle heterojen, sonsuz bir Başkalık'm ihlâlini simgeler. Gelgelelim Hegelci bütünlük gerçekten de her şeyi kuşatan her başkalığın, her aşkınlığın “arasını bulan” ve böylece onları bünyesine katan bir Bütün müdür? Organik Bütün *olarak* Bütünlükte ve radikal Başkalık'ın tekil ihlâli *olarak* sonsuzlukta eksik bir şeyler yok mudur? Yani, her tekil Başkalık'tan daha çok yıkıcılığa sahip organik-hiyerarşik Bütün olan eşitlikçi kolektifliğin alanı eksik değil midir? Diğer bir deyişle, Levinasçı bütünlük ve sonsuz, Aynılık ve Başkalık karşıtlığı *tekil evrenselliğin*, bir tekilin tikelliğin hiyerarşik düzenine uğramadan geçen evrenselliğe olan erişimi üzerinde durmaz. Pek çok yorumlama-

nın tersine Hegelyen bütünlüğün asıl meselesi, bütünlüğün organik bir Bütün değil, organik Bütün ile onu zedeleyen tekil evrensellik arasındaki aralıksız etkileşimden oluşan, tutarsız/çatlak, kendi kendine gönderme yapan bir Bütün-Olmayan olmasıdır.

Bu tekil evrensellekle savaşanların partizanca tutkularının üzerine çıkan yüksek mevki tarafsızlığının evrenselliğinin hiçbir ilgisi yoktur (1990'ların başında Bosna çatışmasında, saldırgan ve bu saldırının kurbanı açıkça ortada olmasına rağmen "tarafsızlığa" tutucu şekilde sıkı sıkı sarılan uluslararası gözlemcilerin rolünü hatırlayalım): Böyle bir konum evrenselliğin tam tersi kılığında, yani yüce bir ahlaki duruş olarak görüldüğü etik ihanetin emsal mahiyetindeki bir biçimdir. Buradaki fark, "soyut" ile "somut" evrensellik arasındadır. Tarafsızlık, çatışmanın üzerine çıkarılmış "soyut-evrensel" konumu gerektirir, "tekil evrensellik" ise taraf tutarak ve çatışmanın alanında evrensel boyutu temsil eden tekil partizan bir konumla bütünüyle özdeşleşerek evrenselliği elde eder. Böylece Levinas'a geri dönüyoruz: Üçüncü'yü hesaba katmak –Levinas'ın düşündüğü gibi– bizi pragmatik değerlendirmede, farklı Ötekileri mukayese etmekte konumlandırmaz; görev daha ziyade "yanlış" çatışmayla "doğru" çatışmayı birbirinden ayırt etmeyi öğrenmektir. Sözgelimi Batılı liberalizm ile dinsel fundamentalizm arasındaki güncel çatışma "yanlış" bir çatışmadır, çünkü onun "hakikati" olan üçüncü terimin hariç bırakılması üzerine kurulmuştur: Özgürleştirici Sol konum.

En radikal haliyle bu Üçüncü, yalnızca kendimle karşımdaki yüzün ikiliği dışındaki üçüncü bir insan değildir, üçüncü yüzdür, Levinas'ın etik bir olgu olarak dışta bıraktığı insandışı hayvan yüzüdür (tabii ki ironi olmadan eklenebilir ki, Levinasçı yüze karşı doğru argüman, yüzün kendisidir, onun tarafından ihmal edilen, dışta bırakılan yüzdür). Derrida *The Animal That Therefore I Am* (Öyleyse Olduğum Hayvan) adlı kitabında bu noktanın üzerinde durmuştu.⁶ Kitabın ismi Descartes'a ironik bir iğneleme olarak tasarlanmış olmasına rağmen belki de düz anlamıyla ve daha saflıkla ele alınmalıdır: Kartezyen *cogito* bir bedenden farklı ve ayrılabilir bir töz

6 Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am* (New York: Fordham University Press, 2008).

değildir (Descartes da onu *cogito*'dan *res cogitans*'a gayrimeşru geçişinde yanlış anlamıştır). Tözel içerik anlamında olduğum hayvan dışında hiçbir şey değildir. Beni insan yapan şey tam da kendimin bir hayvan *olarak* biçimi ya da hayvan olduğumun resmi ilânıdır.

Derrida'nın yola çıktığı noktaya göre, insanlarla "hayvan" arasındaki felsefe tarihinden (Aristo'dan Heidegger'e, Lacan'a ve Levinas'a kadar) bildiğimiz her belirgin ve genel farklılaşma yapıbozulmalıdır: Yalnızca insanların konuştuğunu, hayvanlarınsa salt işaretleştiklerini; yalnızca insanların yanıt verdiklerini, hayvanlarınsa salt tepki verdiklerini; yalnızca insanların şeyleri "kendilerinde" deneyimlediklerini, hayvanlarınsa sadece kendi yaşam dünyalarından büyülendiklerini; yalnızca insanların numara yapmanın numarasını yaptıklarını, hayvanlarınsa salt doğrudan numara yaptıklarını; yalnızca insanların fani olduğunu, ölümü tecrübe ettiklerini, hayvanlarınsa salt öldüklerini; ya da hayvanların içgüdüsel eşlenmeye dayalı ahenkli bir cinsel ilişkiden keyif aldıklarını, insanlar içinse *il n'y a pas de rapport sexuel** olduğunu söylememizi meşrulaştıran her şey yapıbozulmalıdır. Derrida burada yalnızca "yapıbozumun sağduyusu" olarak adlandırabileceğimiz şeyi, yüzyıllardır sorgulanmadan kabul edilen felsefi varsayımları çürüten naif sorular sorarak en iyi şekilde gösterir. Sözelimi, Lacan'ın böylesine özgüvenle hiçbir veri veya argüman sunmaksızın hayvanların numara yapmanın numarasını yapamadıklarını iddia etmesini sağlayan nedir? Heidegger'in hayvanların kendi ölümüne ilgisiz olduklarını apaçık bir olgu olarak savunmasını sağlayan nedir? Derrida'nın tekrar tekrar vurguladığı gibi bu sorgulama insanı (öteki) hayvanlardan ayıran boşluğu lağvederek (öteki) hayvanlara uygun bir şekilde "ruhani" özellikler atfetmeyi amaçlamaz (Bazı eko-mistikler yalnızca hayvanların değil, ağaçların ve diğer bitkilerin de biz insanların sağır olduğu kendi dillerinde iletişim kurabildiklerini savunur). Asıl mesele, tüm bu farkların tekrar düşünülme ve çoğaltılmış, "yoğunlaştırılmış" farklı bir yoldan kavranmak zorunda olmasıdır. Bu yoldaki ilk adım ise her şeyi kapsayan "hayvan" kategorisini alenen reddetmektir.

* Fransızca "Cinsel ilişki yoktur" anlamında. -ç.n.

Hayvanların böyle nitelenmesi (dilsiz, sözsüz, vs.) hatalı olan pozitif belirlenimlerin suretlerini meydana getirir: Kendi çevrelerinden büyülenen hayvanlar, vs. Geleneksel Avrupamerkezci antropolojide de aynı fenomene rastlamaz mıyız? Olgunluk ölçütü olarak alınan modern Batılı “rasyonel” düşüncesinden bakıldığında Ötekiler büyü- lü düşünmeye tutulmuş, kendi kabilelerinin totemik hayvanlarından doğduğunu ya da hamile bir kadının erkekle ilişkisiyle değil, bir ruh tarafından döllendiğini “gerçekten de düşünen” “ilkeller” olarak gör- nümekten başka bir şey yapamazlar. Nitekim rasyonel düşünce “ir- rasyonel” mitik düşüncesini böylelikle meydana getirir; bu noktada Yeninin yükselişiyle cereyan eden keskin bir basitleştirme sürecine (yeniden) rastlarız: Radikal olarak Yeni bir şeyi ortaya koymak için, geçmişin bütünü, tüm tutarsızlıklarıyla birtakım temel tanımlayıcı özelliklere indirgenmelidir (“metafizik”, “mitik düşünce”, “ideolo- ji”...). Derrida’nın kendisi aynı basitleştirmeyi yapıbozumcu tarz- da sergiler: Bütün geçmiş “fallogosantrizm”* ya da gizliden gizliye Husserl’den örnek alınmış –olduğu öne sürülebilecek olan– “mev- cudiyyetin metafiziği” olarak bütünleştirilir (Derrida bu noktada fi- lozofları bütün haline getirmeksizin teker teker inceleyen Deleuze ve Lacan’dan ayrılır). Batılı Yahudi-Yunan mirasını “Şarklı” duruşla karşı karşıya getirmek ve böylece “Şarklı düşünce” tabirinin kuşattı- ğı akla hayale sığmaz konum bolluğunu yok etmek de aynı şey değil midir? Örneğin kastların “kurumsal” kast metafiziğine sahip Upani- şadlarla agnostik-pragmatik duruş sergileyen Konfüçyüsçülüğü ger- çekten de aynı kategoriye koyabilir miyiz?

Gelgelelim her eleştirel adımda, Yeninin her yükselişinde böy- le sert bir derecelendirme gerekli değil midir? Dolayısıyla bu “iki- li mantık” *bütünüyle* bir kenara atılmamalı, bunun yerine belki de yalnızca basitleştirme için gereken bir adım olarak değil, tam da o basitleştirmede bünyevi olarak doğru olan bir mantık ortaya koyul- malıdır. Hegelyen tarzda söyleyecek olursak, karmaşık bir çokluğu sert bir şekilde yok eden, yalnızca “hayvan” başlığı altında etkilenen bütünleştirme değildir; böyle bir çokluğun sert bir şekilde minimal

* Fallus (mantığı) merkeziliği. –e.n.

bir farklılığa indirgenmesi hakikat uğrağıdır. Diğer bir deyişle, ya hayvan biçimlerinin çokluğu hayvanlığı tanımlayan birtakım temel karşıtlıkları veya gerilimleri çözmek için bir girişimler dizisi olarak, insanlar müdahil olduğu anda ancak minimal bir uzaklıktan formüle edilebilecek bir gerilim olarak düşünülürse? Marx'ın *Kapital*'in ilk cildinin ilk baskısındaki genel eşdeğer hakkındaki ünlü çözümlemesini hatırlayalım:

Grupladıklarında hayvanlar âleminin muhtelif soyları, türleri, alt-türleri, aileleri, vs. oluşturan aslanların, kaplanların, tavşanların ve diğer tüm gerçek hayvanların yanı sıra ve dışında, sanki ayriyeten bütün hayvanlar âlemini bireysel olarak tecessüm eden o hayvan var gibidir.⁷

(Marx bu cümleyi ikinci baskıda, tekrar düzenlediği ilk bölümden çıkarmıştı.) Çevresinde var olan hayvanlığın tüm özel türlerinin bütün heterojen örneklerinin yanı sıra sıçrayıp oynayan “o hayvan” olarak bu para imgesi, Derrida'nın Hayvanı gerçekteki hayvan hayatının çokluğundan ayıran boşluk olarak tanımladığı şeyi ele geçirmeye elverişli değil midir? Yine Hegelyen tarzda söylersek, insanın o Hayvanda karşılaştığı şey, tam ters belirlenimdeki kendisidir: Bir hayvan olarak insan, gerçekten var olan hayvan soylarının yanındaki o hayaletvari hayvandır. Ayrıca genç Marx'ın insanı *Gattungswesen*, yani bir tür-varlığı olarak belirlemesine böylelikle sapkın bir yön vermiş olmaz mıyız: Sanki belli alt türlerin yanı sıra sözünü ettiğimiz öyle türler var olmaya başlamış gibidir. Muhtemelen hayvanlar insanları böyle görürler ve bu yüzden kafaları karışıktır.

Buradaki asıl mesele, hayvanları dilsiz, vs. olarak belirlemenin yanlış, insanlarıysa rasyonel, konuşan, vs. olarak belirlemenin doğru olduğunu ifade etmenin yeterli olmaması. Föl ve bu yüzden daha doyurucu bir hayvanlık tanımı temin etmek zorunda olmamızdır. Zira bu bilgi alanı bütünüyle yanlıştır. Bu yanlışlık Kierkegaardcı oluş ve varlık ikilisiyle düşünülebilir: Hayvan/insan arasındaki bilindik

⁷ Karl Marx, *Capital*; [Türkçesi: *Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılğan, İstanbul: Yordam, 2011]. İngilizcesine <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/commodity.htm> adresinden erişilebilir.

karşıtlık, varlık olarak, çoktan kurulu olarak insanın bakış açısından ortaya çıkar; insanı oluşunda düşünemez. Hayvanı belirlenmiş insan bakış açısı içerisinde düşünür, insanı hayvan bakış açısından düşünemez. Diğer bir deyişle, bu insan/hayvan ayrımı yalnızca hayvanların nasıl insanlardan bağımsız olduğunu değil, tam da insanın hayvanlar âleminde kopuşunu etkili bir şekilde dikkate alan ayrımı örter. İşte tam burada psikanaliz sahneye girer: Freud'un "ölüm dürtüsü" dediği şey onun oluş-halindeki-insanın tekinsiz boyutu için kullandığı adlandırmadır. Bu boyutun ilk emarelerini, disiplin ve eğitimin doğrudan hayvan doğamız üzerinde işlem yapmadığını, onu insan bireyselliğine ittiğini savunan Kant'ta buluruz: Kant'ın belirttiği gibi hayvanlar tam anlamıyla eğitilemezler, zira davranışlarının kaderi içgüdüleri tarafından çoktan çizilmiştir. Bu da (ahlaki özerklik ve öz-sorumluluk *olarak*) özgürlük konusunda eğitilmem için daha da radikal ("numenal", hatta canavarca) anlamda *zaten özgür olmak zorunda olduğum* anlamına gelir. Tabii ki Freud'un bu canavarca özgürlüğe verdiği isim ölüm dürtüsüdür. "İnsanın doğuşu"yla ilgili felsefi anlatıların daima insanlık tarih(önces)inde insanın artık salt bir hayvan olmadığı ama aynı zamanda simgesel Yasaya bağlı bir "dil varlığı" da olmadığı, baştan aşağı "ayartılmış", "doğal durumundan çıkmış", "yoldan sapmış" ve henüz kültür olmamış doğası olduğu bir an varsaymaya mecbur olması dikkat çekicidir. Kant, antropolojik yazılarında insani hayvanın doğasına (ne pahasına olursa olsun kendi isteğinde inatla ayak direyen vahşi, kısıtlama kabul etmeyen bir temayül) içkin görünen tekinsiz azgınlığını ehlileştirmek için disiplinci baskıya ihtiyacı olduğunu vurgulamıştır. İnsani hayvan tam da bu "azgınlık" yüzünden kendisini disipline sokacak bir Efendiye ihtiyaç duyar: Disiplin bu "azgınlığa" karşıdır, insanın hayvan doğasına değil. Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde benzer bir rolden "zencilere" atıfla söz edilir: Hegel gayet önemli bir şekilde gerçek tarihten önceki "zenciler"i "Dünya Tarihinin Doğal Bağlamı ya da Coğrafik Temeli" adındaki bölümde ele alır. Bu satırların yoğun ırkçı içerimlerinin tamamen farkında olmak koşuluyla "zencilerin" burada insan ruhunu "doğal durumu"nda olduğu gibi temsil ettiği fark edilmelidir. Zenciler

kitapta hem naif hem de son derece yozlaşmış, yani masumiyetin kaybından önceki durumda yaşayan, ayatılmış, canavarca bir evlat olarak ve böyle olmalarından ötürü de en gaddar barbarlar olarak tanımlanırlar; doğanın bir parçası olmalarına karşın doğal durumlarından çıkmış, ilkel büyücülük yoluyla doğayı acımasızca idare eden ama aynı zamanda hırçın doğal kuvvetlerinden ölesiye korkan, akılsızca cesur korkaklar olarak... Bu aradalık, anlatı biçiminin (bu vakada Hegel'in tinsel biçimlerinin dünya-tarihsel silsilesinin "büyük anlatısı") "bastırılanı"dır: Böylesi doğa değil, tam da (sonradan) anlatıların sanal evreniyle tamamlanacak olan doğadan kopma. Nitekim Derrida'nın "insan"a atfedilen her özelliğin bir kurgu olduğu iddiasına karşı bu kurgunun her şeye rağmen etkin bir şekilde beşeri pratikleri düzenleyen, kendisine ait bir gerçekliği olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse ya tam da insanlar kurgularına bağlı hale gelen, bütünüyle yapışmış hayvanlarsa (yani Nietzsche'nin insanın sözler verebilen hayvan olduğu iddiasının bir başka biçimi)?

Derrida, bu muğlak "alacakaranlık kuşağını" ilkel bir sahneden bahsederek incelemeye başlar: Uyandıktan sonra çırlıçıplak bir şekilde tuvalete giderken kedisi onu takip eder; ardından tuhaf bir an vuku bulur: Çıplak vücuduna bakan kedisinin karşısında duruyordur. Bu duruma dayanamayarak bir şey yapar: Beline bir havlu bağlar, kediyi dışarı kovar ve duşa girer... Kedinin bakışı Öteki'nin bakışını, insandışı bir bakışı ama tam da bu yüzden tüm dipsiz bucaksız içine girilemezliğiyle daha da Öteki'ne ait olan bakışı temsil eder. Bir hayvan tarafından görülen benliği görmek, Öteki'nin bakışıyla dipsiz bucaksız bir karşılaşmadır, zira -tam da iç deneyi-mimizi hayvana yansıtmamız gerektiğinden ötürü- bir şey radikal biçimde Öteki olan bakışı iade ediyordur. Bütün felsefe tarihi, henüz bir özneye (bir Olaya) dönüşmemiş insanı bir "hayvani insan" olarak tanımlayan Badiou'ya gelene kadar böyle bir karşılaşmanın inkârı üzerine kurulmuştur. En azından ara sıra muamma kabul edilir: Diğer filozofların yanı sıra, sözgelimi henüz "yaşayan" bir varlığın özünü belirleyemeyeceğimizde ısrar eden Heidegger tarafından. Ayrıca belli aralıklarla bu inkârın doğrudan ters çevrilmiş bir halini bile bulabiliriz: Hayvanın bakışı sadece kabul edilmez,

tıpkı Adorno'nun şaşırtıcı sözündeki gibi doğrudan felsefenin temel meşgalesi haline yükseltilir: "Felsefe bir hayvanın bakışında gördüğünüzü kurtarmak için vardır."⁸

Santrifüjde bazı laboratuvar deneylerine maruz kaldıktan sonra kemikleri yarı yarıya kırılmış, derisinde ancak tek tük tüy kalmış, gözleri çaresizce kameraya bakan bir kedinin fotoğrafını hatırlıyorum... Yalnızca filozoflar tarafından değil, "böylesi" insanlar tarafından da inkâr edilen Öteki'nin bakışıdır bu. Etik sorumluluğun aslı alanı olarak çaresiz ötekinin yüzü hakkında bunca şey yazmış Levinas bile açık olarak bir hayvanın yüzünün bu işlevi görebileceği fikrini yadsır. Bu meseledeki birkaç istisnadan biri, basit bir teklifte bulunan Bentham'dır: "Hayvanlar muhakeme ederler mi, düşünürler mi? Konuşabilirler mi?", vs. sormaktan ziyade şöyle sormalıyız: "Acı çekebilirler mi?" Tek başına beşeri endüstri bile sürekli olarak hayvanların oldukça acı çekmelerine sebep oluyor, ki bu da sistematik olarak inkâr edilegelmiştir. Yalnızca laboratuvar deneyleri değil, yumurta ve süt üretmek için uygulanan özel rejimler (günü kısaltmak için yapay ışık kullanmak, hormon kullanımı, vs.), kısmen kör olan ve zorlukla yürüyen domuzların katledilmek için ivedilikle şişmanlatılması, vs. Bir tavuk fabrikasını ziyaret edenlerin çoğu artık tavuk eti yiyemiyor. Ve hepimiz böyle yerlerde neler olup bittiğini bilmemize rağmen bu bilgi nötr hale getirilmelidir ki bilmiyormuş gibi yapmaya devam edebilelim. Bu bilgisizliğe olanak sağlayan yollardan biri Kartezyen *hayvan-makina* kavramıdır: Kartezyenler insanları hayvanlara tutku beslemeye karşı uyarıyordu. Acı acı ses çıkaran bir hayvan duyduğumuzda bu seslerin hiçbir iç hissiyat ifade etmediğini aklımızda bulundurmaliyiz. Zira hayvanların ruhu yoktur, bu sesler yalnızca kasların, kemiklerin, sıvıların, vs. karmaşık bir düzeneğinden çıkar, ki tahlil yoluyla böyle olduğu rahatlıkla görülebilir. Sorun hayvan-makina kavramının La Mettrie'nin *İnsan Bir Makina*'sındaki gibi sona bağlanmak zorunda olmasıdır: Şayet kendini bütünüyle nöro-biyolojiye adanmış birisiyse insanın acı çekerken çıkardığı sesler ve jestler için de tamamen aynısını iddia edebilir; ruhun içinde acının

8 Theodor Adorno and Max Horkheimer, "Towards a New Manifesto?", *New Left Review* 65 (Eylül/Ekim 2010): s. 51.

“gerçekten de hissedildiği” ayrı bir alan olmadığı, acı çekme seslerinin ve jestlerinin sırf insan organizmasının karmaşık nöro-biyolojik düzenekleri tarafından üretildiği söylenebilir.

Derrida hayvan ızdırabına ilişkin ontolojik bağlamı genişletmek için Alman Romantizminin ve Schelling’in Benjamin ve Heidegger tarafından da kullanılmış eski bir motifini, “doğanın büyük tasası” motifini yeniden ortaya çıkarır: “İnsanlar [o acmın] karşılığını verebilme, o acıdan kurtulma umuduyla doğada yaşar ve konuşur.”⁹ Derrida bu Schellingci-Benjaminici-Heideggerci doğanın üzüntüsü motifini, doğanın hissizliğinin ve suskunluğunun hudutsuz bir acıyı işaret ettiği fikrini teleolojik olarak logosantrik olduğu gerekçesiyle reddeder: Bu motiflerde sanki dil doğanın bir *telos*’u haline gelir, doğa acısını ferahlatacak Söz için, acıdan kurtuluşuna ulaşmak için didinir. Fakat yine de bu mistik *topos*, genelgeçer perspektifi yeniden ters çevirerek doğru soruyu ortaya atmaz mı: “Dil için doğa nedir? Dil içinde/aracılığıyla doğayı tam anlamıyla kavrayabilir miyiz?” değil, “Doğa için dil nedir? Dilin ortaya çıkışı doğayı etkiler mi?”. Logosantrizmle ilgili olmayı bırakın, böylesine bir ters çevirme tıpkı Marx’ın maymun anatomisini anlamayı kolaylaştıran insan anatomisi hakkındaki tezinin teleolojik evrimciliği altüst ettiği gibi logosantrizmi ve teleoloji en keskin şekilde askıya alır. Derrida bu karmaşıklığın farkındaydı: Hayvan üzüntüsü

yalnızca konuşma acizliğinden ve suskunluktan, sersemleşmiş veya konuşma yitimine dayalı bir kelime yoksunluğundan türemez. Şayet böyle ortaya çıktığı sanılan üzüntü, ağıtı doğuruyorsa; şayet doğa hakikaten de dili kullanmadan da olsa duygusal iç çekmeler ve hatta bitkilerin hissiyatları aracılığıyla işitilebilir ağıtlar yakıyorsa belki de bu, terimlerin tersyüz edilmesi gerektiğindedir. Benjamin de aynısını önerir. Doğanın özünde bir ters çevirme gerçekleşmelidir, bir *Umkehrung* olmalıdır (...) doğa (ve onun içindeki hayvanlık) üzgün değildir, çünkü dilsizdir. Bilakis, tam da doğanın üzüntüsü veya yası, onu dilsiz kılar ve söz yitimine uğratar, sözcüksüz bırakır.¹⁰

9 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, s. 19.

10 A.g.y.

Nitekim Derrida, Benjamin'in izinden giderek bu tersyüz edişten hareketle doğayı üzen şeyin "bir dilsizlik ve güçsüzlük deneyimi, adlandırma aciziyeti" değil, "her şeyden önce adlandırılmak" olduğu şeklinde yorumlar.¹¹ Dile katılmamız ve bize bir isim verilmesi, bir *memento mori* olarak görev görür. Dilde henüz işin başındayken ölürüz, kendimizle çoktan ölmüş biri gibi ilişki kurarız. Bu anlamda dil yas değil, bir çeşit melankolidir. Dilde hâlâ yaşayan bir nesneye çoktan ölmüş/kaybolmuş gibi davranırız, ki Benjamin "*yasın önceden ima edilmesi*"nden bahsettiğinde tam da melankoliden bahsediyor olduğunu düşünmeliyiz

Gelgelelim Derrida'nın savunduklarında pek de gizlenmemiş bir muğlaklık söz konusudur: Eğer üzüntü dilsizlikten (dil eksikliği) önce geliyorsa, yani üzüntü dilsizliğe sebep oluyorsa, öyleyse dilin ilksel işlevi bu üzüntüyü salıvermek/ilga etmek midir? Fakat durum böyleyse, bu üzüntü aslen nasıl adlandırıldığıнын üzüntüsü de olabilir? Bana sormadan simgesel bir kimlik yapıştıranın, beni adlandırmanın duyulmamış şiddeti karşısında sözcüksüz mü kalırım? Ve adlandırılmanın pasifliğine indirgenmekten ötürü doğan üzüntü nasıl olur da doğanın kendisi tarafından deneyimlenebilir? Böyle bir deneyim zaten adlandırma, yani dil düzleminde ikâmet edildiğini varsaymaz mı? Bu iddia evcil denen hayvanlarla sınırlandırılmamalı mıdır? Lacan bir yerde hayvanların konuşmamasına karşın evcil hayvanların yine de dil düzleminde ikâmet etmesi üzerinde durmuştu (isimlerine tepki verirler, isimleriyle çağrıldıklarında sahiplerine koşarlar, verilen emirlere uyarlar, vs). İşte bu yüzden evcil hayvanlar "normal" öznelliğe erişememelerine rağmen (insan) patolojisinden etkilenebilirler: Köpekler histerikleştirilebilir, vs. Dolayısıyla deney kedisinin kafası karışmış üzgün bakışına geri dönecek olursak, kedinin bu bakışı belki de O Hayvanla, yani biz insanlarla karşılaşmasıyla düştüğü dehşeti ifade eder: Kedinin gördüğü şey, tüm canavarlığımızla bizizdir; bizim onun işkence görmüş bakışlarında gördüğümüzse kendi canavarlığımızdır. Bu anlamda, büyük Öteki (simgesel düzen) o zavallı kedi için halihazırda mevcuttur: Kedi, Kafka'nın ceza kolonisindeki mahkûm gibi simgesel çıkmazda sıkı-

11 A.g.y., s. 19-20.

şıp kalmanın maddi neticelerinin ceremesini çeker. Kedi, esasında adlandırılarak simgesel ağa dahil edilmenin neticelerine katlanır.

Bu sorunu çözmek için bu *iki* üzüntüyü birbirinden ayırmalıyız: Dilden önce gelen ve ondan bağımsız olan doğal hayatın üzüntüsü ile dile boyun eğerek adlandırılmanın üzüntüsünü. İlk olarak “yaşayan her şeyin sonsuz melankolisi”, bir Söz edildiği anda uçup giden bir gerilim veya acı vardır; gelgelelim ardından Söz’ün telaffuzunun kendisi bir üzüntüye sebep olur (Derrida bundan söz eder). Bu dil ile acı arasındaki sıkı bağa ilişkin bu fikir bizi Richard Rorty’nin insanı acı çeken ve acılarını nakletme yetisi olan varlıklar olarak tanımlamasına daha da yaklaştırmaz mı? Ya da, Derrida’nın deyişiyle otobiyografik hayvan olarak insana? Rorty’nin hesaba katmadığı şey, dilin kendisi tarafından meydana getirilen fazladan acıdır (artık-acı).

Muhtemelen yer çekiminin maddenin (doğanın) kendisinin dışındaki merkezi olduğunun ve durmadan ona doğru çabalamaya mahkûm edildiğinin, bir ruhun ise tam tersine merkezini kendi içinde barındırdığını, yani gerçekliğin ruhun yükselişiyle kendini dışsallaştırmasından kendisine geri döneceğini ifade eden Hegel bize yol gösterebilir. Ne var ki ruh, insan ruhunda ancak aracısı dil olarak mevcuttur ve dil daha da radikal olan bir dışsallaştırma içerir: Nitekim doğa tekrarlanmış bir dışsallaştırma aracılığıyla kendisine geri döner (ya da Schelling’in söylemiş olabileceği gibi, bir özne dilde kendisini kendi dışına bürer.)

Bu noktada temelde geçerli olan bir gereklilik vardır: Her konuşan (her adlandıran) adlandırılmak *zorundadır*, kendi atama zincirlerinde içerilmek *zorundadır*, ya da Lacan tarafından sık sık alıntılanan şakaya başvuracak olursak: “Üç kardeşim var, Paul, Ernest ve ben.” Bu açıdan birçok dinde Tanrı’nın isminin sır, telaffuzunsa yasaklı olması şaşırtıcı değildir. Konuşan özne bu aradalıkta inat eder: İsim atanmadan önce bir özne yoktur, ama bir kez isimlendirildi mi de kendi göstereninin içinde anında kaybolur; özne hiçbir zaman olmaz, her zaman *olmuş olacaktır*.

Fakat ya insanları karakterize eden şey; tam da radikal Öteki’nin uçurumunun açıklığı, “Öteki benden gerçekten ne istiyor?” sorusunun

kafa karışıklığıysa? Diğer bir deyişle, burada perspektifi ters çevirsek? Ya kediye bakan insanın hayvan bakışında gördüğü kafa bulanıklığı, insanın kendisindeki canavarlığın harekete geçirdiği kafa bulanıklığıysa? Ya Öteki'nin bakışında yansımaları gördüğüm uçurum gerçekte benim kendi uçurumumsa, Racine'in *Phedre*'deki deyişle "*dans ses yeux, je vois ma perte écrite*"^{*} ise? Ya da Hegelyen bir şekilde düşünecek olursak, "Özne için Töz nedir?" ya da "Özne Töz'ü nasıl kavrayabilir?" diye sormak yerine, tam tersini sormalıyız: "(Öznel olmadan önceki) Töz için Özne(nin yükselişi) nedir?" G. K. Chesterton böyle Hegelyen bir ters çevirmeyi tam da insan ve hayvan için önermiştir: Hayvanların insanlar için, bizim deneyimimiz için ne olduğunu sormak yerine, insanların hayvanlar için ne olduğunu sormalıyız. Chesterton *The Everlasting Man* (Ebedi İnsan) adlı az bilinen kitabında harikulade bir zihinsel deneye girişerek insanın ilk başta çevresindeki salt doğal hayvanlara nasıl canavar görünmüş olabileceğini canlandırır:

İnsan hakkındaki en basit hakikat, insanın hakikaten de tuhaf bir varlık olmasıdır; neredeyse dünyada bir yabancı gibidir. Dışarıdan bu gezegende büyümüş birinden ziyade büyük bir ciddiyetle başka diyarlardan yabancı alışkanlıklardan getiren biri gibi görünür. Haksız bir avantajı ve haksız bir dezavantajı vardır. Derisi üzerinde uyuyamaz; içgüdülerine güvenemez. Hem mucizevi el ve parmaklarını oynatan bir yaratıcıdır, hem de bir kötürümdür. Giyecek denilen yapay sargılarla örtülüdür; mobilya denilen yapay koltuk değneklerinden destek alır. Zihni aynı güvenilirmez özgürlüklere ve aynı vahşi sınırlamalara maliktir. Hayvanlar arasında yalnız olan insan, kahkaha denilen güzel delilikle sanki tam da evrenin şeklinde, evrenin kendisinden bile saklanan bir sırrı birdenbire fark etmişçesine sarsılır. Hayvanlar arasında yalnız olan insan, düşüncelerini kendi bedensel varlığının kökensel gerçekliklerinden uzak tutma, onları utancın gizemini yaratan birtakım yüksek olasılıklarının varlıklarınıymış gibi saklama ihtiyacı hisseder. Bunları ister insana doğal gelen şeyler olarak övelim, ister doğada yapay olduklarından dem vuralım, her halükârda eşsiz olacaklardır.¹²

* Fr. "Onun gözlerinde kaybımı yazılı görüyorum". -ç.n.

12 G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, <http://www.worldinvisible.com/library/chesterton/everlasting/content.htm> adresinden erişilebilir.

Chesterton'ın "geriye doğru düşünmek" dediği şey işte buydu: Kendimizi geçmiş zamana, hayati önemdeki kararların alındığı veya şimdi bize normal gelen durumlara sebebiyet veren kazaların vuku bulduğu zamandan önceye konumlandırmalıyız. Bunu yapmanın, henüz bir karara bağlanmamış âni belirgin kılmanın en muazzam yolu, tam o anda tarihin nasıl değişik bir yola girmiş olabileceğini tahayyül etmektir. Hıristiyanlığın Yahudilikle nasıl ilişki kurabileceğini, Eski Ahit'i İsa'nın gelişini ilân eden bir metin olarak okuyarak nasıl yanlış anladığını araştırmakla –ve Hıristiyanlıktan evvel Yahudilerin nasıl olduğunu retroaktif Hıristiyan perspektifinden etkilenmeksizin yeniden inşa etmeye uğraşmakla– vakit kaybetmek yerine, perspektifi ters çevrilmeli ve Hıristiyanlığın kendisine "bir yabancı gibi", oluş-halindeki-Hıristiyanlık olarak davranılmalı ve Yahudi ideolojik düzeninin bakış açısından İsa'nın ne tuhaf bir mahlûk, ne rezil bir canavar olarak görünmüş olabileceğine odaklanılmalıdır.

Dua Edin ve Uyanık Kalın: Mesiyanik Altüst Etme

Gunjević

Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünecekleri biçimleriyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; geri kalan her şey kendini tekrardır, teknikten ibarettir. Perspektifler oluşturulmalı, öyle perspektifler ki dünyayı yerinden uğratsın, yadırgı kılsın, onu bütün çatlakları, kırıksıklıkları, yara izleriyle birlikte bir gün mesihin ışığında görüneceği gibi sefalet ve çarpıklığıyla göstereyin.¹

Markos'a göre İncil metni, ilk Kilise'nin sosyo-edebi janrının bir örneğidir. Bu altüst edici metnin Yunanlaşmış isminin arkasına gizlenmiş yazarı, bir kenara itilmiş kalabalığın bir üyesidir. Celile'nin kenarlarında yaşayan ve görünüşe bakılırsa trajik bir sima olan Markos'un baş kahramanı Nasıralı İsa, ilk başta okurların hakkındaki çok az şey bildiği bir kişidir. Metin, Roma İmparatorluğu'nun sınırlarında gizlenen, siyasal olarak marjinal bir topluluk için yazılmıştır. Markos'un metni, anlatı açısından İsa'nın, Markos'un ve

1 Theodor Adorno, *Minima Moralia*, aphorism 153, çev. Dennis Redmond; Türkçesi: *Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2007, s. 259. <http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/index.htm> adresinden erişilebilir.

Markos'un hitap ettiği okurların dünyası olmak üzere üç dünyayı tarif eder. Antik Çağ toplumlarında yaşayanların neredeyse yüzde sekseni köylerde yaşırdı ve pek azı okuma yazma bilirdi. Okuryazarlık, tam teşekküllü şehirlerde korunaklı, müreffeh bir hayat süren şehirli elitlerin bir ayrıcalığıydı. Böyle bir bağlamda sözlü gelenek, toplumsal bilgileri aktarmak için uygun bir biçim olarak görüldü. Markos'un İsa hikâyesi (ilk başlarda yalnızca ezberlenirdi) Antik Çağ'da kenara itilmiş birisi tarafından kenara itilmişler için yazılmış ilk metindir. Metnin yazılma tarzı ve cereyan ettiği dönem, hikâyenin teolojik-siyasal, altüst edici doğasına işaret eder ve "Mesiyaniğin sırrı" sorusu altmetnin tümüne yayılmıştır. Markos şifreli konuşurcasına "Okuyan anlasın" der on üçüncü bölümde. Markos'un metni ne bir Yunan trajedisi, ne İsa'nın bir biyografisi, ne mucize yapmanın bir tarih yazımı, ne bir Antik Çağ hagiografisi, ne de Kudüs Tapınağı'nın yerle bir edilmesini müdafaa için yazılmış bir metindir. Markos'un hikâyesi, burjuva tipi nesnel ve steril İncil teolojisine geçit vermeyen bir metindir. Markos'un İncili çağdaş tefsiri alaya alır ve metindeki düzensiz fiillerin listesini çıkaran tarihsel eleştirmene bir paradigmadan ziyade militanlar için yazılmış bir manifestoyu veya gerilla el kitapçığını andırır.

İlk soru, Markos'un takdim ettiği, bütün siyasal kimliklere karşı koyarak tüm siyasal ve teolojik Yahudi hareketleri, partileri ve yandaşlar gruplarıyla arasına mesafe koyan İsa'nın aynı anda bir kenara itilmiş kalabalık adına gücünü elden çıkarmayı nasıl kucakladığıdır. Boşaltılmış "teolojik-siyasal" bir alan, bu kamusal mesafelenme ve gönüllü olarak gücü elden çıkarma aracılığıyla yaratılmıştır. İsa'nın Mesih olarak herkese mesihliği hakkında konuşma ve şahitlik yapma yasağı koyarken Markos'un "Mesih" kavramının yeni bir manası ve yorumlamasıyla doldurduğu bir alandır bu. Diğer deyişle, Markos, Mesiyaniğin senaryoyu bütünüyle "yapıbozar". Markos'un yazarlığı, ironiyle, tekrarlar ve azımsayıcı ifadelerle doludur. Michel De Certeau'nun farklı bir bağlamda dediği gibi, Markos okurlarına ahmak muamelesi yapmadığından pek çok şeyi okurun muhakemesine bırakır. Aynı şekilde Markos'un okurlarına ve İsa'nın müritlerine hitap ettiği sözleri, tıpkı İsa'nın denizde yürümesi gibi

büyük dikkat ve itina gerektiren beklenmedik bir ibatede bir davettir. İsa dışarıda balık tutan ürkmüş bir topluluğa denk gelir. Markos bunu yazarken bir yerde “Onların yanından geçip gidebilirdi” der. Halbuki niye onlar için gelmiş olmasına rağmen geçip gitme niyetinde olsun ki? Besbelli ki Markos’un aklında başka bir şey vardı. Markos’un metni böyle ironik uyumsuzluklarla doludur:

› Okur daha en başından İsa Mesih’in Tanrı’nın Oğlu olduğunu bilir, fakat bu farkındalık (İsa’nın kim olduğunu söylemesi ve ifşa etmesi yasaklanmış iblisler hariç) geri kalan herkesten esirgenir. Markos’un metninde iblislerin İsa’nın emirlerine harfi harfine uymalarına rağmen insanlara seçenek sunulması düşünmeye değerdir. Onun kim olduğunu bilen, ona şahitlik eden ve günah çıkaran tek karakter, çarmıhın altında Roma emperyal gücünü simgeleyen, onun “ideolojik düşmanı” Romalı yüzbaşidan başkası değildir. Bu paradokslar İncillerin tümünde mevcuttur. “Havarilerin paradoksları” Tanrı’nın Krallığına ulaşanin sayesinde (Markos 4:25, 8:35, 9:35, 9:42, 9:43, 9:47, 10:15, 10:43–5) Mesianik ibadete delalet tek net alametlerdir. Mesianik ibadetler, paradoksun gerilimiyle uygulanır.

› Markos’un metni ancak masum bir insanın (Markos’un trajik baş kahramanı) çarmıha gerildiğini duyurarak “iyi haberler” getirir; ve hikâyenin sonu pek de belli değildir: İsa’nın dirilişini zar zor anlaşılr. Bu bitiş, dirilen hocalarıyla buluşmak için Celile’ye, kendi hikâyelerinin başladığı yere geri dönmek zorunda olan (Markos 16:7) havarilere sahip metnin döngüsel doğasma delalettir.

› İsa’nın dostları ve ailesi onun aklını kaçırdığını düşünürler (Markos 3:21). Onu yatıştırmak ve güvenliğini sağlamak için alıp götürmek isterler. Onu gidip getirmeleri için başkalarını gönderirler. İsa ise bir ailesinin olmadığını, ailesinin çevresinde oturan ve Tanrı’nın isteğini yerine getirenler olduğunu ilân eder. Bu insanlara kardeşlerim ve kız kardeşlerim diyerek hitap eder, çünkü onlar radikal biçimde

eşitlerin cemaatine, Mesîyanik özgürleştirici topluluğa aittirler. Ayrıca hepsinin ataerkil bir toplumda yaşadıkları göz önünde bulundurulursa, çevresinde olanlardan bazıları en rezil şekilde, yani dolaylı olarak ona hakaret eder, babasının onu istemediğini ima ederek şöyle derler: “‘Bak,’ dediler, ‘Annenle kardeşlerin dışarıda, seni istiyorlar.’” (Markos 3:32). Diğer deyişle ona karşı olanlar bir piç olduğunu alttan alta ima ederek onu itibarsızlaştırmak isterler (Markos 6:3). Böyle bir insan nasıl bir Mesih olabilir ki?

› Markos daha hikâyesinin en başında, zaman “doldu ve Tanrı’nın Krallığının kıyametvari seferberliği başlıyor” diyerek birçok olayı kısa bir zaman aralığına sığdırır. Birinci bölümdeki aciliyet ve telaş, Yunancadaki “hemen sonra, hızlıca, tam o anda” olarak çevrilebilecek *euthys* sözcüğüyle ifade edilmiştir. *Euthys* sözcüğü birinci bölümde on bir defa geçer. Markos baş kahramanını ve hikâyesini takdim ederken öyle acelesi var gibi görünür ki kahramanın doğumunu anlatan bölümleri atlar; Noel duygusallığına yer yoktur. Markos aynı şekilde İsa’nın Dağdaki Vaazından sanki dolaylı olarak okurların kendi hayatlarıyla kendi vaazlarını yazmalarını önermişçesine bahsetmez, ki bu öneri de on üçüncü bölümdeki İsa’nın vahiysel söyleminde açıkça ortaya çıkar.

› Ne İsa hakkında sorulan sorular ne de İsa’nın cevapları veya simgesel eylemleri ve hatta meselleri Markos’un metnini anlarkenki can alıcı noktalar değildir. Daha ziyade İsa’nın havarilerine, ona karşı olanlara ve aslında okurlarına sorduğu şu gibi sorularla metni kavramamıza yardım eder: “Şabat Günü iyilik yapmak mı doğru, kötülük yapmak mı? Kimdir annem ve kardeşlerim? Neden korkuyorsunuz? Hâlâ imanınız yok mu? Demek siz de anlamıyorsunuz, öyle mi? Halk benim kim olduğumu söylüyor? Siz ne dersiniz, sizce ben kimim? Yolda neyi tartışıyordunuz? Benim içeceğim kâseden siz içebilir misiniz? Benim vaftiz olacağım gibi siz de vaftiz olabilir misiniz? Bu resim, bu yazı kimin? Tanrım,

Tanrım, beni neden terk ettin?” Bu soru ilk olarak doğrudan yalnızca hikâyedeki karakterlere değil; bize, okurlara, bugüne sorulmuştur. İsa hiçbir soruyu açık bir şekilde yanıtlamaz, mesellerle ve hikâyelerle cevaplar.

› Markos ironiyi bolca kullanarak (kör Bartımay İsa’nın kim olduğunu gören tek kişidir ve İsa onu tedavi ederek herkese Bartımay’ın kör olduğunu gösterir) İsa’yı başıboş dolaşan, karizmatik, mucize yaratan biri olarak değil; daha çok, gayet iyi bilindiği gibi her halükârda simgesel olarak kodlanan toplumsal ve kültürel hiyerarşik güç yapısını radikal biçimde tekrar tanımlayan ve şiddete başvurmadan altüst eden Mesih ve vahiy gelen İnsanoğlu olarak resmeder. Bu simgesel taksonomi, Yahudi elitinin dinsel söylemi üzerine kurulmuştur ve Roma İmparatorluğu tarafından yürütülen şiddetin siyasal ve ekonomik uygulamalarıyla meşrulaştırılır.

› Markos’un İsa’sı hikâyenin başında ataerkil gerçeklik kurgusunu meşrulaştıran “toplumsal ortodoksluk”u sorgular. İsa Celile’de Petrus’un kayınvalidesini iyileştirir ve kadın da “onlara hizmet etmeye başlar” (Markos 1:31). Kadının tadından yenmez bir yemek yaptığı anlamıma gelmez bu, Mesihanik çağrıya kulak verenlere ve İsa’da gerçekleşmelerini görenlere özgü bir şekilde hizmet etmiştir (*diakonia*). Bütün metinde *diakonia* terimi yalnızca iki defa geçer. Aynı fiilin ikinci zikredilişi, en önemli cümlede geçer: “Çünkü İnsanoğlu bile hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye ve canını birçokları için fıdye olarak vermeye geldi...” (Markos 10:45). Markos’un metnindeki kadınlar Mesihanik ibadetin paradigmatic modelleri olarak karşımıza çıkar. Petrus, Yakup, Yuhanna’dan oluşan ayrıcalıklı havarilere karşılık yazar üç kadını yan yana getirir: Mecdelli Meryem, Meryem, Yakup’un annesi ve Salome (Markos 15:40–1). Havarisi ona ihanet ederken meçhûl bir kadın İsa’yı yağlar ve onu Mesih olarak kabul eder. Kadın onun çarmıhtaki azabına ta-nıklık eder. Kadınlar Celile’deki misyonun başlangıcından beri onun ardından gider ve ona hizmet ederler. Kudüslü

pek çok kadın onlara katılır. Mezara ilk olarak onlar gider ve İsa'nın mezarının büyük bir taşla mühürlendiğini görünce “taş bizim için kim yana yuvarlayacak?” diye sorarlar. Kadınlar İsa'nın sözlerinin hakikatini güçlendirmeyi arzular. İsa konuşmalarında dirileceğine söz vermiştir. Havariler modelini cisimleştiren kadınlar Mesih'in mezarına gelip iki veçheli bir gerçeklik tasavvuruna olan ihtiyacı gösterirler. “Başlarını kaldırıp bakınca, o kocaman taşın yana yuvarlanmış olduğunu görürler” (Markos 16:4).

› Tanrı'nın Krallığına katılmaya ilişkin tek usul, herkesin çağrıldığı çarmıhın paradoksudur ve şayet bir teolojiden bahsedebilirsek, bu Krallığa uygun tek teoloji “yol” metaforuyla resmedilen Mesiyaniğin ibadetleridir. Havariler paradoksal bir şekilde yalnızca “düz anlamıyla” İsa'nın ardından gitmesine rağmen onu anlamayan kimselerden değil; sinagog yöneticilerinden biri olan Jairus, kör Bartemey ya da şeytan tarafından ele geçirilmiş (yani akıl hastası) bir kız çocuğuna sahip Kenanlı kadın gibi onun peşinden gitmeyen (ya da “yolunda” duran) fakat onu anlayanlardan da oluşur.

Markos, hikâyesinin neredeyse yarısında İsa'nın ızdırabından ve ölümünden bahseder, dolayısıyla Markos'un İsa'nın ızdıraplı hikâyesine upuzun bir takdimden sonra başlaması pek garip değildir. Markos'un okurları İsa'nın apolitik, karizmatik, merhametli bir lider değil, Tanrı'nın vahiy gönderilen Oğlu olduğu konusunda ikna edilmeye hakikaten ihtiyaç duyarlar. Antik Çağ'ın şifacıları mucizeler gerçekleştirerek siyasal ve toplumsal *status quo*'yu meşrulaştırıyor ve böylece kendi ekonomik ve siyasal imtiyazlarını sağlama alıyorlardı. Nasıralı marangozun inat ettiği Mesiyaniğin ibadetin tam karşıtıdır bu. İsa apolitik bir karizma veya etrafta dolaşan bir şifacı olsaydı, ki onlara Antik Çağ'ın Orta Doğu'sunda çokça rastlanırdı, Markos İncili'nin ilk beş bölümünde söylendiği gibi (Markos 3:6) Hirodes yanlıları ve Ferisilerin ona komplo kurmak için ilkesiz ittifak oluşturmaları için ortada hiçbir gerekçe olmazdı. İsa metnin o kısmında Kefarnahumlu bir adamdaki kötü ruhları kovalayarak, bir-

kaç insanın hastalığını iyileştirerek ve birkaç havarisini toplayarak belli başlı tabuları alenen ihlâl eder ve temizlenme ritüelindeki toplumsal tabakalaşmayı gündeme getirir. İsa komplodan hemen sonra misyonuna karşı olan siyasal ve dinsel elite ideolojik savaş ilân ederek radikal eşitler cemaatini sağlamlaştırır (Markos 3:20–35). Markos’un Mürit kalabalığıyla çevrili İsa’sı toplumun kenarındakileri (çölden ve Celile’nin köylerinden) merkeze (Kudüs’e) doğru taşıması gereken misyonunun bırakacağı tesirinin farkındadır. Böylece Tapınağın yoz temsilcileriyle ve Romalı işgal güçleriyle birlikte onun ölümünden sorumlu olan şehirli elitlerle son karşılaşma gerçekleşecektir. İdeolojik savaşta dinleyicilerin güçlük çekmeden anlayabileceği basit bir mesel ve toprak sürenlerin hayatından örnekler aracılığıyla (Markos 4:1–34) ilân edilir. Markos’un İsa’nın meselleri üzerine yorumları okurlar topluluğuna, yani bugüne, bize yöneltildiğinden ötürü ilham vericidir.

Kalabalık İsa’nın ardından gider, zaten Markos’un *ochlos* (kalabalık) sözcüğünü tek bir cümle içinde iki kez geçirmesi buna dikkat çekmek içindir. “Halk” (*laos*) kelimesinin tersine “kalabalık” kelimesi metinde tam otuz sekiz defa geçer. Kalabalık öğretisi, havarilerin bir araya geldiği pratiklerden biridir. Kolektif olarak özgürleştirici öğretinin metodolojisi ham tecrübeler ve tarla emekçisinin gündelik hayat tahliline ve basit mesellere dayanır. Tanrı’nın Krallığının İsa’nın sözünü ettiği karmaşıklığı, içindeki türlü türlü ilişkilerin kalabalığın alışkın olduğu hükümdarlığa ve iktidara dayalı bütün kavramlarla çelişmesinde yatar. Tabii bu hükümdarlık Roma İmparatorluğu’ydü fakat onun yanına pekâlâ ideal olarak mitleştirilmiş bir maziye öven Yahudi halkının hikâyeleri ve yazmalarıyla yaşayan Yahudi teokratik devleti de eklenebilir. İmparatorluğun korkunç ezici uygulamalarına maruz kalan kalabalığın Tanrı’nın Krallığı’nın ibadetlerini tahayyül edebilmesi çok zordur, zira böyle bir baskının psikolojik hayattaki etkisi öylesine büyüktür ki anti-psikiyatrist R.D. Laing söylediği gibi deneyimi ortadan kaldırır, bu nedenle onların davranışları yıkıcıdır.² Markos, Hardt ve Negri’nin

2 R.D. Laing, *The Politics of Experience* (New York: Pantheon Books, 1967), s. 12; Türkçesi: *Yaşantının Politikası*, çev. Kemal Sayar, Ankara: Vadi Yayınları, 1993.

de çokluğun* “karanlık tarafının” temsilcisi olarak bahsettiği kötü ruha tutulmuş Gerasalı adamın vakası yardımıyla bu “yok edilmiş deneyim”i ve “yıkıcı davranış”ı canlı olarak tasvir eder.³

Markos’un metnindeki İmparatorluğun baskılayıcı uygulamalarının nesnesi olarak çokluk, toplumsal olarak dışlananlardan ve başkasına muhtaçlardan, imanlarından ötürü kenara itilmişlerden, engellilerden, akıl hastalarından ve ruhani olarak halim kimselerden mürekkeptir. Markos, yeni toplumsal düzenin tam da bu insanların arasından filizleneceğini savunur. Cüzamlılar, özel ihtiyaçlara muhtaçlar, fahişeler, dullar, yetimler, gümrük memurları, diğer bir deyişle bir kenara itilmişlerin tümü bu gruba dahil edilebilir. İsa’nın meselleri özel bir konuşma taktiğine dayanır. Bu sayede Tanrı’nın Krallığı’nın gerçekliğini tanımlar, insanları ona çağırır ve ayaklar altında çiğnenmiş çokluğun tahayyül gücünü ve harap edilmiş algısını tazeleyerek kendisinin başlatıcısı olduğu Mesiyaniğin ibadetlere katılabilmesini sağlar. İsa’nın meselleri yalnızca *ilahi manayı haiz dünyevi hikâyeler* değil, haklarını kaybetmiş çokluğa erişilebilir bir ibadetin somut tasvirleridir. Bu meseller çokluk içinde çoktan kemikleşmiş varsayımları sorgulayan umulmadık ve şaşırtıcı dönemeçler ihtiva ederdi. Yıkıcı ikinci hakkındaki mesel, Yahudiye’de ikâmet edenlerin aşına olduğu zorluklarla bezeli zirai emek ve yoksulluğu açıkça betimler. İşgal edilmiş Yahudiye’nin çorak ve kurak topraklarının belirlediği gerçekliktir bu.

Çiftçi tohumları etrafa dağdır ve en iyi şekilde sonuçlanmasını umardı. Bu tohum ekme yöntemi Filistin’in genelinde yaygındı. İlk olarak tohum ekilir, sonra tohumların toprağın en derinlerine yerleştirilmesi için nesillerce sürülmüş olan tarla sürülürdü. Böyle bir işlemde iyimserliğe yer yoktur. En iyi ihtimalle tohumlara ve verimsiz toprağa rağmen iyi bir sene geçirileceği umulurdu. Bu ikinci imgesi tarımsal yoksulluğun ve onun muhaliflerinin bir imgesidir.

* Yazarın metin boyunca kullandığı *multitude* kelimesinin hem kalabalık hem çokluk (özellikle Negri ve Hardt’ın *İmparatorluk*’u bağlamında) anlamına geldiğini belirtmekte fayda var. —ç.n.

3 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004), s. 138 [Türkçesi: *Çokluk (İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi)*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: 2011]

Çiftçi, ailesini doyurmak ve toprak vergisi ödemek zorunda olmasının yanı sıra hasat satışlarının kazancı üzerinden de vergi ödemek zorundadır. Şayet iki elin parmağı kadar aleti varsa bile onları da ödünç almış olmalıdır, ki bu da masrafları daha da arttırır. Bunlar yetmiyormuş gibi gelecek sene tekrar ekebilmek için tohum biriktirmelidir. Çokluğu baskı altında tutan bu türden tarımsal politika ekilen tohumların yüzde yetmiş beşinin israf edildiğini gösterir, zira filizlenmezler bile. Eğer yılın sonunda yeteri kadar hasat kaldıramazsa büyük toprak sahiplerinden fahiş faiz oranlarında aldığı borçlara itimat etmelidir, ki bu da onu elindeki ufacık araziye rehine koymaya ve borç esaretine girmeye zorlar. En sonunda da elindeki toprağını piyasa fiyatından birkaç misli az satmak zorunda kalır. Böylelikle ucuz işgücü haline gelir ya da daha ölçsüz durumlarda borcunun ana parasını ödeyebilmek için bir süreliğine kendini köle olarak satar. Büyük toprak sahipleri gitgide zenginleşirken yoksullar daha da yoksullaşır ve biçare olurlar.

İsa böyle bir anda iyi bir tohumun inanılmaz biçimde filizlenmesinden, kalabalığın kafasını karıştıran bir şeyden bahsediyordu. Otuz misli ürün beklemek gerçeğe uygundur ama yüz misli ürün haddinden fazla gibidir. Aslına bakılırsa yüz misli ürün, doyuracak bir ailesi ve ödenecek vergisi olan, gelecek yıl için kenara koyulacak tohuma ve hiçbir şeyi olmayanlarla paylaşacağı fazlalığa ihtiyaç duyan bir çiftçi için hiçbir şekilde aşırı değildir. İsa maddi ve psikolojik olarak mahvolmuş yoksul rasyonalitesine karşı tehlikeli bir hamle yapmış gibidir. Gelgelelim Mesianik ibadetlerden bahsederken İsa'nın aklında başka bir şey vardı ve onu yalnız anlaşılması zor bir şekilde aktarabiliyordu. Tohum, ikinci ve verimli toprak meselini dinlemek arzusunda olanlar işitecek bir kulağı haiz olmalı ve dinlemelidir, ki bu hiç de zor görünmez. Gelin ileride göreceğimiz gibi İsa'nın tüm mesellerini anlamada yorumbilgisel bir anahtar olarak yardımı dokunacak, Markos için tüm mesellerin en ehemmiyetlisi olan ikinci meseline yakından göz atalım.⁴

4 Markos'un metninde bunun haricinde yalnızca iki tane daha mesel bulunur; biri bağdaki suç hakkındadır (Markos 12:1-12), diğeryse devrimci uyanıklığın teolojisi üzerinedir (Markos 13:1-36).

İsa meseline Rastafarian bir müzik grubu olan –ve zannımca günümüzdeki Amerika’daki en önemli gruplardan biri olan– Bad Brains’in yumuşak huylu olanların dünyayı ele geçirmesinden bahsettiği şarkısındaki gibi basit bir fon müziği düşünelim. Bu örnekte Bad Brains’in teolojisi modern tarihsel olarak eleştirel tefsirinden çok daha önemlidir çünkü Markos gibi grubun solisti HR de şarkıda birkaç teolojik geleneği metinlerarası olarak birbirine bağlar ve bu sayede değişime çağırarak siyasal gerçekliği yepyeni bir biçimde tarif etmek ister. Yumuşak huylu olanların hiçbir zaman dünyayı ele geçiremediği veya geçiremeyeceği aşikârdır. Fakat HR, ilk Mezmuru şarkı sözüne katıştırarak şarkının anlamını büyük ölçüde değiştirir:

Ne mutlu o insana ki,
kötülerin öğüdüyle yürümez,
Günahkârların yolunda durmaz,
Alaycıların arasında oturmaz.
Ancak zevkini RAB’bin Yasası’ndan alır
Ve gece gündüz onu düşünür derin derin.
Böylesi akarsu kıyılarına dikilmiş ağaca benzer,
Meyvesini mevsiminde verir,
Yaprağı hiç solmaz.
Yaptığı her işi başarır.

Kötüler böyle değil,
Rüzgarın savurduğu saman çöpüne benzerler.
Bu yüzden yargılanınca aklanamaz,
Doğrular topluluğunda yer bulamaz günahkârlar.
Çünkü RAB doğruların yolunu gözetir,
Kötülerin yolu ise ölüme götürür.

Şayet HR’ın şarkısını ilk Mezmurun prizmasından yorumlarsak, tümüyle yeni bir gerçeklik tasavvuru önümüzde belirir. Markos’un İsa’nın ikinci meseli hakkında anlattığı hikâyede yapmak istediği şey tam olarak budur.

Ya çocuklar, Yaa çocuklar, evet
 Bu dünyayı yumuşak huylular ele geçirecek
 Ya çocuklar, Ya çocuklar, evet
 Bu dünyayı yumuşak huylular ele geçirecek
 Önümüzdeki mevsim, herkes
 Dünyada yaptığı işlere göre
 Ödeyecek
 O yüzden ben ve ben, biz hakikatte yaşayacağız
 Majesteleri, majesteleri
 bize güzel günler gösterdi.⁵

Gelin, tohumla birlikte ne meydana gelir ve İsa ne tür bir tohumdan bahseder, bir bakalım:

› Düşen tohumların ilk kısmı yol kenarına düşer ve kuşlar tarafından yenir. Bu metafor hercai güvenilmezlik için büyük ölçüde İsa'nın ardından giden kalabalığa, Kudüs'e girdiğinde onu çok seven, mucizelerine tanık olan fakat sonradan bağırان ve umumi olarak suçlanmasını ve şiddet dolu ölümünü göklere çıkaran aynı kalabalığa göndermekle kullanılmıştır.

› Tohumların ikinci kısmı kayalık yerlere düşer ve güneş tarafından kavrulurlar. Bu metafor ise yüzeysellik ve köksüzlük için kullanılmıştır. Bu tohum Aramatyalı Yusuf istisna tutulmak koşuluyla (Markos 15:43) İsa'yı kabul etmeyen ve onun çağrısına kulak vermeyen *Kudüs dinsel elitinden* söz eder.

› Tohumların üçüncü kısım, dikenler arasına düşer ve dikenlerle otlar tarafından boğulur. Burada tohum açgözlü ve kaygılı bir zenginlik saplantısı için bir metafor olarak kullanılır. Bu metafordaki dikenler ve otlar, "Bu adam gerçekten Tanrı'mın Oğlu'ydu" diyerek en doğru şekilde iman ikrarı yapan çarmıhtaki yüzbaşı istisna tutulmak ko-

5 Bad Brains, "The Meek Shall Inherit the Earth", *Rock for Light* adlı albümden (Caroline Records, 1991).

şuluyula hem yerli siyasal elittir, hem de Romalı emperyal hükümettir.

› Son olarak dördüncü kısım ise iyi toprağa düşer. İyi toprak, tarlada bol bol meyvenın yetişmesi için kullanılan bir metafordur. Bu meyve öyle boldur ki akla hayale sığmaz. Meselin bu son bölümü toplumdaki konumları ne olursa olsun *Mesiyanik ibadete katılmayı arzu eden herkesi* ilgilendirir. Markos türlü türlü insanın İsa'nın çağrısına kulak vererek onun ardından gittiğini söyler.

Şayet havariler bu meseleyi anlamıyorlarsa ötekiler diğeri tüm meselleri anlamada çok önemli bir yerde duran bu meseli nasıl anlayacaktır? Fernando Belo'ya göre bu mesele *İsa'nın Mesiyanik misyonunun paradigması olduğu için* önemlidir. Burada mesele yalnızca gönüllerimize sözlerini eken ikinci İsa değildir, Markos'un hikâyesinin saiki olan Mesiyanik misyonun başarılı mı başarısız mı olacağı da burada gösterilir. Bundan başka İsa Tanrı'nın Krallığı'nın bir hardal tanesi gibi (Yahudiler hardal tanesinden hiçbir bitki yetiştirmezler) olduğunu söyleyerek onu hasadı mahvetmemesi için denetim altında tutulması gereken belalı otların bir türü olarak görür. Tanrı'mın Krallığı şeylerin řu anki düzeni açısından bir ottan fazlası değildir. Bu yüzden havarilerin ikinci ve alışılmadık tohum için mesel bir izaha ihtiyaç duymaları şaşırtıcı değildir. İsa bu mesellerde Krallık düsturunu umumi olarak takdim ederken bire bir konuşmalarında havarilere anlaşılmayan noktaları açıklar. Tabii ki meseller aracılığıyla konuşarak hiçbir şeyi bulandırmak ve saklamak niyetinde değildir, daha ziyade örtölmüş olanı açığa çıkarmak ister: Hangi ölçütlerle yaklaşacağımız bize kalmıştır. İsa bize zengin olanların daha da zenginleşeceğini söylerken siniklik yapmıyordu. Ne de olsa dinleyicileri bunu gayet iyi biliyorlardı. Zengin toprak sahipleri daha da güçlü hale gelirken yoksulların elindekileri de kaybetmesi gündelik tarımsal ilişkilerin saf gerçekliğiydi.

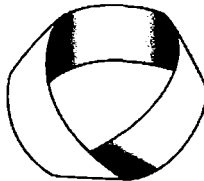
İsa çokluğun halihazırda gayet iyi bildiğini söylerken yüreksiz bir demagog gibi davranmaz: Şeyler oldukları gibidir, hiçbir şeyi değiştiremeyiz, dünya işte böyledir. Ne var ki Markos anlatı düze-

niyle bize tamamen farklı bir şey söylüyor gibidir. Markos okuru uyarır: *Bakın ve işitin* (Markos 4:3, 4:24). Bunlar Mesihanik ibadetlerdir. Görmek ve işitmek. Aslına bakılırsa havarilerin benimsemesi istenen devrimci sabra çağrıdır bu. İsa daha sonra *dua etmelerini* ve *uyanık kalmalarını* ister. Söz'ün İlânı tohumun dağıtılmasıdır. Yeni toplumsal düzenin tohumları filizlendikçe ve havariler sabırlı bir şekilde işitmeye, görmeye, dua etmeye ve uyanık kalmaya çağrıldıkça ona olan dikkat dağılır. Markos'un İsa'sı bunu "Uyanık Kalın" (Markos 13:37) buyruğuyla tanımlanan sebat çağrısında bulunduğu on üçüncü bölümdeki vahiyssel söylemiyle bir kez daha ayrıntılı olarak anlatır. Mesihanik ibadetin en radikal biçimi değil midir bu?

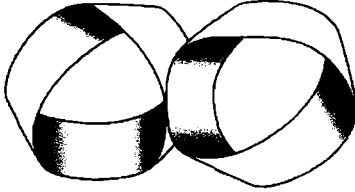
Markos'un metninin iki parçadan, iki ayrı kitap olarak da ele alınabilecek iki asli anlatıdan oluşan dairesel bir hikâyeye olduğu gerçeğine tekrar geri dönmeliyiz. İlk anlatı, Markos 1:1-8:7'dir.

İkinci anlatı ise Markos İncili'nin geri kalanıdır (Markos 8:8-16:8). Markos'un İsa hakkındaki 8:22-9'daki hikâyesini içeren metin için de çok önemlidir. İsa havarilerle sohbetine ilk olarak kendini tanıtarak başlar (Markos 8:27), ardından çok önemli bir soru sorar: "Siz ne dersiniz, sizce ben kimim?" (Markos 8:29). Bu soru biz okurlara sorulmuştur. Biz İsa'nın kim olduğunu düşünürüz? Vereceğimiz her yanıt bizi ona bağlar, ancak cevap vermemezlik edemeyiz. Eğer cevap veremiyorsak, hikâyeye bir daire gibi ilerlediğinden, bir cevap bulana kadar havarilerin yolunda devam etmek zorunda kalırız.

Felsefe-olmayanm "mucidi" François Laruelle, Markos İncili'ni okumamda bana hakikaten de yardım etmiştir. Laruelle, Möbius şeridi diye bilinen bir model ortaya koymuştur. Markos'un metninde



Möbius şeridi çiftleştirilmiştir”; yalnızca İsa’nın hikâyesinin iki parçasını birbirine bağlamaz, her şeyden çok okurlar olarak bize soruyu cevaplandırmada yardım eder. Çevresinde dolandığı haliyle bu şerit, okuru ve ibâdiyi (havari) önce dışarıdan içeriye doğru, sonra yeniden içeriden dışarıya doğru yönlendirir. Laruelle’in tasarladığı gibi iki taraflı şeridin daireselliği Markos İncili’nin okura ilettiği mesajı izah etmenin en kolay yoludur.



Öğrencileriyle birlikte halkı [*ochlos* — kalabalık, çokluk] da *yanına* çağırıp şöyle konuştu: “Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmihini yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını benim ve Müjde’nin uğruna yitiren ise onu kurtaracaktır. İnsan bütün dünyayı kazanıp da canından olursa, bunun kendisine ne yararı olur? İnsan kendi canına karşılık ne verebilir? Bu vefasız ve günahkâr kuşağın ortasında, kim benden ve benim sözlerimden utanırsa, İnsanoğlu da, Babası’nın görkemi içinde kutsal meleklerle birlikte geldiğinde o kişiden utanacaktır. (Markos 8:34–8)

İsa’nın Kudüs’e gayrimuzaffer bir tavırla girişi bu anlatı çerçevesinde cereyan eder. Markos toplumun kenarından, Yahudiye’nin çeperinden gelen İsa’nın iktidar mahaline varmasını oldukça sıradışı ve yaratıcı bir şekilde betimler. Radikal havariliğin yolu, kimsenin denetiminde olmayan çölden, kırsal pagan meskenlerden geçerek Kudüs’teki farklı memleketlerden gelen birtakım şehirli elitlerin yönettiği iktidara kadar uzanır. Markos, ironisini örtbas etmeksizin Kudüs Tapınağı’nda (her Yahudi için Tanrı’nın halkı arasındaki

varlığının güvencesidir) Tanrı'nın varlığıyla karşılaşmayacağımızı, ama bunun yerine Tanrı'yla çölde karşılaşabileceğimizi göstermeyi kafasına koymuştur. Aslına bakılırsa çöl, vahiysel bir şekilde metnin kendisinin başladığı radikal havariliğin ayrıcalıklı bir mekânı olarak düşünülebilir.

Markos, çölün özel fakat yine de ikircikli toponomisini çıkartır. Çöl; baskı, endişe, sürgün ve özellikle çile mekânıdır. Bundan dolayı da hakkında pek az iyi şey duyarız. Zor bir yerdir, kötü ruhlar ve cinler için oyun alanıdır ve oradayken yalnızca tek bir soruyu cevaplamak zorundayızdır: Nasıl sağ kalmalı? Fakat şehrin ve uygarlığın gürültüsünden uzak çöl sessizliğin ve huzurun da mahalidir. Çölde şehirdeki gibi bir yer için kavga etmek, önemsiz şeyler için tartışmak yoktur ve asıl önemlisi çöl bütün toplumsal bağların kopmasından ve fiziksel ihtiyaçların asgari düzeye indirilmesinden ötürü bize bir çeşit barınak sunar. Şehirden ve "karışık ve kentsel" hayat tarzından uzaklaşmayı arzu ettiğimizde "çöl"e gideriz. Markos ilk başta yapmamız gereken Mesianik günah çıkarma ibadetini hayata geçirmemiz gerektiğini tembihler, ki bu ibadet paradoksal olarak ancak Tanrı'yla rastlaşabileceğimiz tek ayrıcalıklı mekân olan çölde başlar. Fakat aynı zamanda ideolojik olarak toplumun çeperlerindeki yoksulları ezen iktidar sahibi elitlere göğüs germek için çöl terk edilmelidir. Markos iktidara olan bu yolculuğu "ölçülü olarak" yapıbozumcu ve açık seçik bir şekilde anlatır.

Markos'un örneğindeki yapıbozumu, her imtiyazlı yapısal taksonomiye okumaya bir farklılık, ilave, yeni bir iz getirmek suretiyle onu sorguya çeken özel bir okuma stratejisi olarak anlaşılmalıdır. Yapıbozum konudan uzaklaşmalar, alıntılar, yorumlar, parodiler üzerinde durarak heterojenliği oluşturan marjinal, indirgenemez bir artakalanda inat eder. Son olarak bu örnekteki yapıbozum, imtiyazlı olduğunu iddia eden bir okumayı sorgulayan bir araç olarak düşünülmelidir. Markos'un örneğindeki yapıbozum böyle anlaşılacak olursa bir siyasal strateji biçimi olabilir.

Markos'un kendi metniyle Mesianik senaryoyu her türlü Yahudi Mesianizmini uygun bulmayı reddederek yapıbozduğunu, ama aynı zamanda Mesianik söylemi asla kenara itmediğini (hakikaten de

dolaylı olarak onu doğrular) iddiasındayım. Ched Myers, Markos'un Tanrı'nın Krallığı'na karşı olanları ironi ve yakıcılıkla betimlediğini, esasında onları *karikatürize ederek* "etkili olabilmek için hem abartılı hem de açıkça anlaşılabilir olmak zorunda olan siyasal bir karikatür"⁶ ortaya koyduğunu belirtir. Aynı şekilde Markos havarileri şaşkınlık içinde, endişeli ve korkmuş olarak resmeder. Havariler bilmiyorlardır, bilemezler ve bilemeyecektirler. İmanları yoktur ve radikal havariliğin yolunun ayırında değildirler (Markos 10:32). İsa'nın Kudüs'e grotesk girişi havariler için tasarlanmış sağaltıcı pedagojik bir işleve hizmet eder. Biliyoruz ki kelime oyunundan veya espriden doğan ani bir kahkaha patlaması tedirginlik veya belirsizlik anlarını en iyi şekilde "iyileştirir". Herkesin ortasında yapılan iyi huylu bir espri bir duruma bakış açısında tümüyle yeni kavrayışlara yol açan ani bir değişime sebep olur. Sürüklendikleri açmazda havarilerin ihtiyaç duyduğu türden bir değişikliktir bu. De Certeau'ya göre İsa'nın sokak tiyatrosundaki parodivari şaşırtmaca gündelik bir direniş pratiğidir, Sloterdijk ise bunu sinizm olarak tanımlar.

Ansızın yapılan bir klinik inceleme, o değişime kadar fobilerimiz ve saplantılarımız meşgul olduğumuzdan göremediğimiz benliğimizi büsbütün yeni bir gözle değerlendirmemize yarayabilir. İsa'nın Kudüs'e bir sığa üzerinde "karnavalesk" girişi işte bunu yapar. Simgesel bir düzeyde karmaşık bir güç yapısını temsil eden Mesihlik ünvanını parodileştirmeye girişmiştir. Aynı zamanda havarileri tarafından taşınan ağır endişe yükünü hafifletmeye ilişkin eğitici bir tarzı vardır. Markos İsa'nın ardından gitmek isteyenlere anlık çözümler sunmaz, zira Markos'un MS 66 ile 70 arasında kendilerini "olağanüstü hâl" in siyasal keşmekeşinin ortasında bulan yorumlayıcı topluluğu için böyle bir çözüm yerinde olmazdı. Markos Mikhail Bakhtin'in büyük ölçüde parodik ve satirik bir doğa ihtiva eden ve kısmen folklorik olan edebi biçimlerin inşası olarak tanımladığı karnavallaşmayı andıran metinlerarası stratejisiyle bizi her şeye rağmen şaşkınlığa düşürme gayesindedir. Markos'un durumundaki metinlerarasılığı, metnin "arkasında" duran muhtelif yo-

6 Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (New York: Orbis Books, 1989), s. 107.

rumlayıcı toplulukların içindeki özel bir “maddi anlam üretimi”ne karşılık gelen çeşitli metinler arasındaki bağın kapsamı sorununu gündeme getiren metinsel analiz olarak alıyoruz.

İsa havarileriyle birlikte Kudüs’ün varoşlarına gelir, Rab’bin halkı ile düşman uluslar arasında gelecekteki kıyametvari savaşın Mesihanik bir toponomisi ve heteropisi olan Zeytin Dağı’nın yamacındaki Beytanya’ya ulaşır.⁷ Markos kuşkusuz bu öbür dünya bilgilerini yeniden simgeleştirmek ve yazdığı sırada şahit olduğu iç savaşın bağlamına yerleştirmek istiyordu. İsa havarilerinden ikisini Kudüs’e girişlerini hazırlamak üzere gönderir, ki riskli ve altüst edici bir yoldayken pratik bir dayanışma taktiğidir bu. Markos geniş bir destekçi ve yordakçı ağına sahip olanların yalnızca Sicariiler (hançerliler), Zealotlar ve diğer siyasal ve devrimci hareketler olmadığını göstermek ister. İsa’nın topluluğunun Kudüs, yani iktidar mahali içinde iyi örgütlenmiş olduğunu gösterir. Markos, İsa’nın Kudüs’e girişini olabiliğince ironik bir şekilde özgürlük hasreti çeken, esaret yönetimindeki bir kalabalıktan beklenebilecek Mesihanik zaferciliğin herhangi bir biçimini abesliğe indirgeyerek anlatır.

Kör Bartemey İsa’nın “Davut’un Oğlu” olduğunu ilk gören kişidir (Markos 10:46–52). “Davut Oğlu” bir kraliyet ünvanı ve o dönem yaşamış her Yahudinin güçlük çekmeden anladığı karmaşık bir teolojik-siyasal simgedir. Şayet İsa “kraliyete talip” olsaydı Kudüs’üne muhteşem bir emperyal debdebeyle, atlarla, at arabalarıyla, tam teşekkül bir silahlı güçle ve diğer asil tuzaklarla bezeli bir törenle girmesi beklenirdi. Filistin metropolisine bir eşek sıpası üzerinde üzerinde girerek (bir “siyasal sokak tiyatrosu” biçimi) bu durumla

7 “İşte RAB’bin günü geliyor! Ey Yerusâlim halkı, senden yağmalanan mal gözlerinin önünde paylaşılacak. (2) Yerusâlim’e karşı savaşmaları için bütün ulusları bir araya getireceğim. Kent ele geçirilecek, evler yağmalanacak, kadınların ırzına geçilecek. Kentte yaşayanların yarısı sürgüne gönderilecek, geri kalanlar kentte kalacak. (3) Sonra RAB, savaş zamanlarında yaptığı gibi, gidip bu uluslara karşı savaşacak. (4) O gün O’nun ayakları Yerusâlim’in doğusundaki Zeytin Dağı’nın üzerinde duracak. Zeytin Dağı doğuya ve batıya doğru ortadan yarılıp çok büyük bir vadi oluşturacak. Dağın yarısı kuzeye, öbür yarısı güneye çekilecek. (5) Yarılan dağın oluşturduğu vadiden kaçacaksınız, çünkü vadi Asal’a dek uzanacak. Yahuda Kralı Uzziya döneminde depremden nasıl kaçtıysanız, öyle kaçacaksınız. O zaman Tanrım RAB bütün kutsallarla birlikte gelecek!” (Zekeriya 14:1–5)

alay eder, onun parodisini yapar, değersizleştirir ve Markos'un örneğinde Roma İmparatorluğu'nda vücut bulmuş "dünyevi krallığın" siyasal simgelerini abes kılar. Nasıralı marangoz bu delişmen tarzda "litürjik bir karnaval" içinde yalnızca imparatorun ünvanıyla dalga geçmez; bir yandan kalabalığı, bilhassa tedirgin havarilerini eğlendirirken, bir yandan da bizzat Mesianizm kavramını sorgular.

Markos bu olayı metinlerarası anlamda İsa'nın Kûdus'teki dinsel ve siyasal elite yüz yüze gelmesini meşrulaştırmaya hizmet edecek ayırık bir sosyo-edebi paradigma olarak dikkatlice inşa eder (Markos 11:14–12:40). Markos açık bir şekilde titizlikle şimdiki zamanla beraber dokuduğu şanlı Yahudi mazisine göndermeler yapar ve şunları tartışmaya açar:

- › popülist bir ideolojik Mesianizm ve popüler kadercı kıyametçilik;
- › milliyetçi mitoloji (bayağı şiddet eylemleriyle meşrulaştırılır);
- › zenginden, tezgahlar hazırlayan Yahudi elitten ve Romalı işgal güçlerinden eşit derecede tiksinen köylü gürhunun gerilla folklore.

Markos Eski Ahit kehanetlerini nasıl gerçekleştirir ve yorumlar? Cevap şudur: Baskın milliyetçi Mesianizm ideolojisine altüst edici bir direniş modeli olarak. Markos'un metinsel paradigması zar zor anlaşılabilen veya müzakere edilebilen kıyamet peygamberi Zekeriya'dır:

Ey Siyon kızı, sevinçle coş!
 Sevinç çılgınları at, ey Kudûs kızı!
 İşte kralın!
 O *adildir*, kurtarıcı ve alçakgönüllüdür.
 Eşeğe, evet, sıpaya,
 Eşek yavrusuna binmiş sana geliyor! (Zekeriya 9:9)

"Adil", "kurtarıcı", "alçakgönüllü" ve hatta "eşek yavrusuna binmiş" gibi ifadeler, muzaffer bir girişle ve Makabeler İncili'nde bahsedilen Simon Makabe'nin askeri zaferiyle karşıtlık yaratmak için yeterlidir:

Yüz yetmiş bir yılının ikinci ayının yirmi üçüncü gününde Yahudiler içeri girdi. Alkışlarla ve ellerindeki hurma dallarıyla geldiler. Arplar çalındı, büyük zillerin, kanuna benzer çalgıların sesi duyuldu. Ezgiler ve Mezmur besteleri okundu. Çünkü büyük bir düşman ezilip İsrail'den atılmıştı. (1. Makabeler 13:51)

Markos İsa'nın Kudüs'e girişini bu iki metnin kapsamına yerleştirerek ona tümüyle farklı bir anlam kazandırır. Fakat bu iki metin Eski Ahit'in birçok öteki metniyle ve bu metinlere yapılan, Markos'un beceriyle ve büyük hassasiyetle parşömene benzer şekilde ışığın kırılmasıyla farklı farklı imajları gösteren bir kolaj olarak göndermelerle (Yaratılış 49:11, 1. Samuel 6:7, 2. Krallar 9:13, Mezmurlar 118:25) birbirine karışmıştır. Markos "kurtuluş hikâyesi" metninin arkasında duran siyasal olayları yalnızca okumakla kalmaz, muhtemelen dolaylı olarak rol aldığı çağdaş toplumsal, ekonomik ve kültürel ilişkilerin üzerine kazır. Markos'un hikâyesi, özel olarak bugün için tasarlanmış tarihsel bir yorumlamadır. İsa'nın Kudüs'e girişi, Roma'ya karşı MS 66'da daha az örgütlenmiş "isyancılar"a katılarak ayaklanmanın liderlerinden biri haline gelen Menahem'in girişinin yanından bile geçemez. Onun girişi ne kraliyete talip başka bir Mesih olan Simon bar Giora'nın ki ne de radikal Gischala John'un ki ne benzer. Üçü de Mesiyanik kraliyet ünvanına taliptir, kendi aralarında ağız dalaşındadırlar ve böylece Kudüs'ün öbür türlü iyi örgütlenmiş olabilecek savunmasını, dört yıl süren "olağanüstü hal" zamanında zayıflatırlar.

Gelin Markos'un metninin "arkasındaki" siyasal gerçekliğini ortaya koyarak tahtın bu Mesiyanik taliplerini eleştirdiği olağanüstü hali resmetmek için Horsley ve Hanson'ın o dönem hakkındaki sosyolojik çalışmalarından yararlanalım. İsa'nın Kudüs'e şiddet içermeyen, mütevazı girişi, daha önce belirttiğimiz gibi MS 66'daki Masada tahkimatında beraberindeki birkaç başka isyankâr ve "hırsız"la Hirodes'in cephaneliğine saldıran Sicarii lideri ve isyancı Mehanem'in (bazıları onun Celileli Yahuda'nın çocuğu veya torunu

olduğunu bile iddia eder) girişiyse pek de az benzerlik taşımamaktadır. Menahem, Celile kırsalında topladığı adamları silahlandırır ve beraberindeki birkaç öteki asiyle birlikte kanlı bir ayaklanma başlatarak hızlıca Kudüs'ü ele geçirir. Kudüs ayaklanması için takdiri hak etmese de şehirdeki çeşitli Zealot gruplarının lideri olduğunu söyler. Olağanüstü örgütlenme hünerleri aracılığıyla (ve sayıca az taraftarlarına rağmen) içinde kendi korumalarının bulunduğu Zealot ittifakı diye bilinen şeyi bir araya getirerek kendini çabucak "kral" ilân eder.

Sicarii'de heterojen bir grup olan Menahem taraftarları ayaklanmanın en başında başkâhin yüksek papaz Hannan ile kardeşi Hezekiel'i vahşice öldürmüşlerdir. Markos'un İsa hikâyesinin en radikal sol yorumcusu olan Portekizli yazar Fernando Belo bu iddiayı Josephus'a atfeder.⁸ Bu noktada ilginç bir olgudan söz etmeliyiz: İsyankârların lideri Tapınak hazinesi ve arşivine girdikten hemen sonra tüm Tapınak kitaplarının ve borç listelerinin yakılması için emir verir. Görünüşe bakılırsa böyle yaparak insanları çeşitli borç ve faiz biçimleri kullanarak baskı altında tutan, borç ve esarete hapseden dinsel elit ve siyasi düzenin kökünü kazımak istemiştir.

Markos'un bize gösterdiği gibi İsa, Menahem gibi Romalılara ayaklanmada Kudüs'ün savunma komutanı olarak görev almış diğer sahte peygamber Simon bar Giora ile de hiç benzerlik taşımaz. Radikal Gischalalı John, siyasi savaşa atıldığında tahta talip Mehanem ile peygamberliğe talip Simon bar Giora arasında akla hayale sığmayacak çarpışmalar olmuştur. John'u bir kenarda tutarsak, Tapmak muhafızlarının şefi Eleazar ben Ya'ir de babası başkâhin Hannah'ı öldüren Mehanem'in vahşice öldürülmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Kuşatma sırasında Kudüs içinde Zealot'un iktidara gelme mücadelesini daha da kızıştıran Romalılarla müzakerelerin devam ettiğini unutmayalım. Gischalalı John, kuzey Celile'de hoşnutsuz köylülerden kalabalık bir grup toplayarak onları hatırı sayılı bir askeri birliğe dönüştürdüğünden pek de kendi halinde olmayan bir başka sahte peygamberdir.

8 Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark* (Ann Arbor: Orbis Books, 1991), s. 84.

Bu sırada Simon bar, civardaki tepelerde kontrol noktasına sahip olan örgütlü Sicarii gerillalarını yenemediğinden ötürü hain, hırsız, despot haline gelerek siyasal anlamda başarısızlığa uğrar. Ne var ki bu başarısızlık onu ne fetihe girişmekten ne de zor kullanarak geçici bir hükümet kurmaya çalışmaktan alıkoyar. Siyasal bir kumpas hamlesiyle köleliğe ve borçlanmaya son vererek güçlü bir ordu oluşturur ve kraliyet modasına uygun hareket etmeye başlar. Askeri gücünü artırarak görece büyük ve tam teçhizatlı bir orduyla savaşmadan (yiyecek, silah ve asker için güçlü bir lojistik destek oluşturmuştur) Edom ve Yahudiye'yi ele geçirir, ama Kudüs'ü kaybeder. Bunun sonucunda (iyi örgütlenmiş savunmasını zayıflatan) bu şehir için Simon bar Giora ile "şehrin kodamanları"nın desteğini çekmeye başlamış olduğu Gischlalı John arasındaki dahili mücadele hasıl olur. Bu kodamanlar daha çok aristokratik olmayan rahiplerdir ve Gischlalı John beklenmedik bir şekilde Tapınağı elinde tutan Zealotlardan büyük yardım alır. Simon bar Giora, Sanhedrin'deki birkaç hatırı sayılır simayı vahşice öldürür, ki bunlar arasında ağır hıyanetle ve Romalılarla işbirliğiyle suçlayarak öldürdüğü başkâhin ailelerinin birinden gelen (ve ayaklanmanın başlangıcında Simon'un Kudüs'e girişini düzenleyen) Boethus'un oğlu Matta bile vardır.⁹

Ne var ki Yahudi "devrimi"nden dört yıl sonra Kudüs beş aylık bir kuşatmada yiğitçe savunulmasına rağmen Vespasianların eline geçer. Tapınak, MS 70'in Eylül ayında Romalıların eline geçerken Zealotlar cesurca hayatlarını feda ederler. Simon, en fanatik yandaşlarının bir kısmıyla kaçma girişiminde bulunduysa da yakalanır. Beyaz ceket ve mor kep giyen kraliyet pelerinine sarılı Simon bar Giora Tapınak harabeleri alanında ortaya çıkar ve neredeyse sim-

9 Fernando Belo bu kaotik, neredeyse Balkanlı durumu şöyle tarif eder: "Zealotlar, MÖ 172'den beri görevden bilfiil uzaklaştırılmış, başkâhin nesebinden gelen eski aileler içinden kurayla yeni bir başkâhin seçtiler; seçilen kişi el zanaatı yapan sıradan bir adamdı. Zealotlar en sonunda Tapınak'ın savunmasını tüm savaş boyunca, özellikle son safhalarında ümitsizce bıraktılar. Tüm bunlar gösteriyor ki, Zealotlar, alt-asya tipi üretim tarzını ortadan kaldıracak bir 'devrim' yapma peşinde değillerdi; onu saf biçimine getirecek bir 'isyan' peşindeydiler. Zealot hareketi pek çok yönüyle bize Tesniyeci hareketini anımsatır (tabii ki aralarında kayda değer bir fark vardır: Mesele artık monarşi değildir)." (a.g.y., s. 85)

gesel bir şekilde yıkılan Tapınak mihrabında hayatını Tanrı'ya feda eder. Ancak hapse atılan ve gayet sıradan aşağılık bir suçlu ve asi gibiymişçesine ölüme mahkûm edilen Gischalalı John'dan farklı olarak Simon neredeyse görkemli bir törenle Vespasian'ın Yahudiye'deki zaferi olarak Roma'ya götürülür. Yahudiye'de ise Yahudi kralı olarak infazı gerçekleştirilir.

Bu genişletilmiş tarihsel ara sözde Markos'un İsa'nın Kûdus'e girişi hakkındaki anlatısını açıklığa kavuşturmak istedim. Markos'un anlatısı, tesirli ve çarpıcı ve açık seçik bir kalkan altında, hikâyedeki oyunculara yöneltmiş olarak başlar: "Bunu niye yapıyorsunuz?" Diğer bir deyişle, niye İsa'yı tıpkı Menahem, Simon bar Giora ya da kendilerini kral ve Mesih ilân edenler gibi Kûdus'e girmek zorunda bırakacak şekilde hazırlanıyorsunuz? Markos için böyle tatsız seçenekler düşünülemezdi. Makabeler İncili'ne ve peygamber Zekeriya'nın hakkında konuştuğu Mesihine göre Kûdus'e giriş askeri bir kuşatma, bir ayaklanma, bir "devrim" ya da Tapınak arşivlerinin yakılması olmaksızın gerçekleşmeliydi.

İsa Kudüs Tapınağı'na geceleyin oldukça geç bir saatte, hiç kimseye sıkıntı vermeksizin, hatta kendini geri planda tutan bir tavırla girer, etrafına şöyle bir bakar ve Beytanya'ya geri döner. Ertesi gün Tapınağa tekrar gelir, dinsel ve siyasal elit ve Zealotlarla karşı karşıya gelir. Bu yüzleşme Mesih ünvanına özenen biri için oldukça öngörülemezdir. Besbelli ki Markos'un İsası'nın aklında bambaşka bir şey vardı. Kimbilir neydi? Mesiyaniğin karşılamaları buyur ediliyorsa ve tahta talip biri olduğunu ima eden Mesiyaniğin tuzakları (pal-miye dalları ve pelerinler) armağan edilmişse bile Markos'un İsası Mesiyaniğin kimliğinin her işaretini püskürtür. Tapınaktaki tutumuyla dinsel ve siyasal eliti kızıştırmayla ortaya çıkan anlaşmazlık yeni bir Mesiyанизm kavramını beraberinde getirir. Bu Mesiyанизm kavramında Nasıralı insan yardımı muhtaçlarla, güçten düşmüşlerle ve yakında ortadan kalkacak yoz bir Tapınağa bağış yapan yoksul bir dul kadında "tecessüd eden" çoklukla özdeşleşir. "Burada taş üstünde taş kalmayacak" (Markos 13:2) Mesiyaniğin ibadetleri bu yıkımın bir öngörüsüdür, eski yapılar harabeye döndüğünde, ufukta yeni hiçbir şey görünmediğinde nasıl yaşanacağına ilişkin bir modeldir.

Marko, İsa'nın Mesianizminin en bariz anlamın saklı kaldığı, kökten farklı bir yorumunu ortaya koyar. Markos ancak Mesianik ibadetlere katılarak Mesih'i öğrenebileceğimizi önermek ister gibi görünür: İşitmek ve görmek, uyanık kalmak ve dua etmek. Bu yorum, Markos'un cemaat modeli oldukça özel olmasına ve "kötü ideolojik ruhları" İsa'nın adına defetmesine rağmen, oraya ait olmayanları usulen dost olarak buyur eder. İsa bunu havarilerine açıkladığı basit bir kapsayıcı kuralla kesinleştirir: "Bize karşı olmayan, bizden yanadır." Bu, Kudüs yolundaki cemaatin göçebe gövdesine yakışan Mesianik ibadeti desteklemek için bir başka saiktir.

Eğer elin günah işlemene neden olursa, onu kes. Tek elle yaşama kavuşman, iki elle sönmez ateşe, cehenneme gitmenden iyidir. Eğer ayağın günah işlemene neden olursa, onu kes. Tek ayakla yaşama kavuşman, iki ayakla cehenneme atılmadan iyidir. Eğer gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. Tanrı'nın Egemenliği'ne tek gözle girmen, iki gözle cehenneme atılmadan iyidir. 'Oradaki-leri kemiren kurt ölmez, Yakan ateş sönmez.' Çünkü herkes ateşle tuzlanacaktır. Tuz yararlıdır. Ama tuz tuzluluğunu yitirirse, bir daha ona nasıl tat verebilirsiniz? İçinizde tuz olsun ve birbirinizle barış içinde yaşayın!" (Markos 9:43-50)

El, ayak ve göz aynı zamanda erdem yoluyla kurulmuş bir cemaatin kısımlarını temsil eden erdemlere ilişkin metaforlardır. Bu erdemin Mesianik pratiği sevgiyi, umudu ve imanı paradoksal olarak ters bir sıraya göre dizer. Kendimizi beslediğimiz organımız olan el, sevgi için bir metafordur, emeğin simgesidir ve kendimizi savunmak, el sıkışmak, cemaate dokunmak için kullandığımız uzuvdur. Bir şeyi gösteren bir parmak ve sıkı bir yumruk tek bir kişide toplanmış gücün otoriter ifadeleriyle uzatılan kollar ve eller sevgi üzerine kurulmuş katılım ve dayanışmayı temsil eder. Bacak ve ayak, geleceğe yürümemizi sağlayan umudun metaforudur. Ayaklar bizi devinime, mekânı elde etmeye sevk eder ve beraberce yürümemize olanak verir. Birisinin yardımına koşarak ona el uzattığımızda ilk başta onları iman gözüyle görmeyi arzu ederiz. Gözler ilk temasımızı ve yeni başlayan bir ilişkinin ilk anlarını gerçekleştirmemize ve

kendimizi bizi tanımak isteyenlere açmamıza yardım eder. Onları tanımak istiyorsak gözlerine bakarız, istemiyorsak bakışlarından kaçınırız. Yalnızca gözler aracılığıyla ayartıldığımız şehvet sorunu değildir bu, apaçık olanı kasten görmemeyi arzu etme ya da sadece istediğini görme sorunudur. Bir çeşit körlüktür. Gözler imanı temsil ettiğinden ötürü gözlerine bakacak cesareti bulamadıklarımızı karalarız. Markos'un bizi işitmek, görmek, dua etmek ve uyanık kalmak şeklindeki Mesiyaniğin ibadetlere davet etmesi bu açıdan hiç şaşırtıcı değildir. Kuşkusuz ki havariler İsa'nın Getsemani'de çektiği fani ızdırabın en zor anlarında bu ibadetleri gerçekleştirmede başarısızlığa uğramışlardı (Markos 14:30). En kolay olan, tanımlanamaz şekilde zor olarak görünür. Mesiyaniğin ibadetler bedava olsalar bile zahmetsiz değildirler. Bu ibadetler, dikkat çekecek ölçüde zararsız ve naif gibi görünseler de Markos'un gözünde derinden altüst edici ve tehlikeliydiler. Ched Myers bunu harikulade bir şekilde ifade eder:

Markos İncili adı verilen edebi *novum* Yahudi savaşının meydana getirdiği tarihsel ve ideolojik bir krize cevap olarak üretilmişti. Bu kıyametvari anda bir cemaat Romalı birliklere, Yahudi egemen sınıfa ve isyankârlara karşı şiddete başvurmadan direnmeyi sürdürmek için çabaladı. Bir yandan da devrimci bir düzenin tohumlarını ibadeti ve dini yayma aracılığıyla etrafa saçıyorlardı. Şüphesiz ki M.S. 69 radikal toplumsal bir deneyim için en iyi zaman değildi. Belki de ancak bu, hikâyenin aciliyetini, acı çekmeyi beklemesini ve başarısızlıktan sonra yeniden başlama ideolojisini açıklayabilir.¹⁰

10 Myers, *Binding the Strong Man*, 443-4.

Kaynakça

- Adorno, Theodore. *Minima moralia*, 153. çev. Dennis Redmond. <http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/index.htm>; Türkçesi: *Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. çev. Daniel Heller-Roazen. Palo Alto: Stanford University Press, 1998; Türkçesi: *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Aichele, George ve Gary Phillips. "Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergration". *Semeia*, 69/70 (1996): s. 7-18.
- Alighieri, Dante. *The Divine Comedy*. çev. the Reverend H. F. Cary. London: Cassell & Company Ltd., 1892; Türkçesi: *İlahi Komedi*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2012.
- Althusser, Louis ve Étienne Balibar. *Reading Capital*. çev. Ben Brewster. New York: Verso, 2009; Türkçesi: *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007.
- Aurelius, Augustinus. *Tanrı'nın Şehri*. çev. Marcus Dods. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Birinci Dizi, c. 2. haz. Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Kevin Knight tarafından New Advent için gözden geçirilerek hazırlanmıştır. <http://www.newadvent.org/fathers/120102.htm>

- Aurelius, Augustinus. *Confessions*. çev. J. G. Pilkington. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Birinci Dizi, cilt 1. haz. Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Kevin Knight tarafından New Advent için gözden geçirilerek hazırlanmıştır. <http://www.newadvent.org/fathers/110109.htm>; Türkçesi: *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2010.
- Ayres, Ed. *God's Last Offer*. New York: Four Walls Eight Windows, 1999.
- Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. çev. Justin Clemens ve Oliver Teltham. London: Continuum, 2003; Türkçesi: *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2012.
- Badiou, Alain. *Polemics*. çev. Barbara P. Fulks. London: Verso, 2006.
- Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. çev. Ray Brassier. Palo Alto: Stanford University Press, 2003.
- Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*. çev. Richard Miller. New York: Hill & Wang, 1975.
- Belo, Fernando. *A Materialistic Reading of the Gospel of Mark*. New York: Orbis Books, 1981.
- Bell, Daniel M. *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering*. London: Routledge, 2001.
- Bencivenga, Ermanno. *Hegel's Dialectical Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969; Türkçesi: *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1990.
- Benslama, Fethi. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Paris: Aubier, 2002; Türkçesi: *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim, 2005.
- Bienenstock, Myriam. "Qu'est-ce que 'l'esprit objectif' selon Hegel?" *Lectures de Hegel* içinde haz. Olivier Tinland, s. 223–267. Paris: Livre de poche, 2005.
- Boccaccio, Giovanni. *The Life of Dante*. çev. Philip Henry Wicksteed. Cambridge, MA: Riverside Press, 1904.
- Borges, Jorge L. "The Cruel Redeemer Lazarus Morell: The Remote Cause". *A Universal History of Iniquity*. çev. Andrew Hurley, s. 7–15. New York: Penguin Classics; Türkçesi: "Zalim Kurtarıcı Lazarus Morell", *Alçaklığın Evrensel Tarihi*, çev. Celâl Üster, İstanbul: İletişim, 2012.

- Carnegy, Patrick. *Wagner and the Art of Theatre*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist*. London: Oxford University Press, 2000.
- Cavanaugh, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- Certeau, Michel de. *The Capture of Speech & Other Political Writing*. çev. Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 2002; Türkçesi: *Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost, 2009.
- Certeau, Michel de. *The Mystic Fable*. çev. Michael B. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Chesterton, G. K. *Orthodoxy*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.
- Chesterton, G. K. *The Everlasting Man*. San Francisco: Ignatius Press, 1993.
- Chesterton, G. K. *The Man Who Was Thursday: A Nightmare*. New York: Modern Library, 2001; Türkçesi: *Bay Perşembe*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2007.
- Chesterton, G. K. "The Slavery of the Mind". *Collected Works*. s. 289–291. San Francisco: Ignatius Press, 1990.
- Chesterton, G. K. *Vječni čovjek*. Split: Verbum, 2005.
- Crockett, Clayton, *A Theology of the Sublime*. London: Routledge, 2001.
- Cunningham, Conor. *A Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*. London: Routledge, 2002.
- Diderot, Denis. "Observations sur Hemsterhuis". *Oeuvres complètes* içinde, cilt 24, s. 215–419. Paris: Hermann, 2004.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Petite métaphysique des tsunamis*. Paris: Seuil, 2005.
- Ess, Josef van. "Muhammad and the Qur'an: Prophecy and Revelation". *Christianity and the World Religions* haz. Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Neinz Bechert. çev. Peter Heinegg. Garden City, NY: Doubleday, 1986.
- Fawcett, Bill (haz.), *How to Lose a Battle: Foolish Plans and Great Military Blunders*. New York: Harper, 2006.

- Gunjević, Boris ve Predrag Matvejević. *Tko je tu, odavde je: Povijest milosti*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2010.
- Habermas, Jürgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge, UK: Polity Press, 2003; Türkçesi: *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest, 2003.
- Hadot, Pierre. *Plotinus, or, the Simplicity of Vision*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Hart, David Bentley. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Hauerwas, Stanley. *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*. Boulder: Westview Press, 1997.
- Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: a Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: Harper Collins, 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, Reason in History*. çev. H. B. Nisbet. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of History*. çev. J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 1900; Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*. New York: Dover Publications, 1956.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. çev. R. F. Brown. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Mind*. çev. William Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Nature*. çev. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1970; Türkçesi: *Doğa Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*. cilt 3. Leipzig: Verlag Philip Reclam, 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. cilt 17. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969.
- Heidegger, Martin. "Only a God Can Save Us". *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* içinde, haz. Richard Wolin. Cambridge, MA: MIT Press, 1993; Türkçesi: *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 1995.
- Hodgson, Peter C. (haz.), G. W. F. Hegel: *Theologian of the Spirit*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1997.
- Hoelzl, Michael ve Graham Ward. *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Political Culture*. London: Continuum Press, 2008.
- Horgan, John. *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1996.
- Horsley, Richard A. ve John S. Hanson. *Bandits, Prophets & Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*. Minneapolis: Winston Press, 1985.
- Insole, Christopher J. *The Politics of Human Frailty: A Theological Defense of Political Liberalism*. London: SCM Press, 2009.
- Karić, Enes. *Hermeneutika Kur'ana*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1990.
- Khair, Muhammed. "Hegel and Islam". *The Philosopher*. 90:2 içinde, 2002, <http://www.the-philosopher.co.uk/hegel&islam.htm>
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. çev. David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Kierkegaard, Søren. *Either/or: A Fragment of Life*, cilt I. çev. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. New York: Doubleday, 1959.
- Kocbek, Edvard. *Svedočanstvo: dnevnički zapisi od 3. maja do 2. decembra 1943*. çev. Marija Mitrović. Belgrade: Narodna knjiga, 1988.
- Kurzweil, Ray. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. London: Phoenix, 1999.
- Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. çev. Alan Sheridan. London: Routledge, 1977.
- Lacan, Jacques. *Ecrits. A Selection*. çev. Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

- Lacan, Jacques. *Četiri temeljna pojma psihoanalize*. Zagreb: Naprijed, 1986.
- Lacan, Jacques. *Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux Catholiques*. Paris: Seuil, 2004.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. çev. Alan Sheridan. London: Penguin Books, 1979.
- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan*. cilt 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis. New York: W. W. Norton & Company, 1988.
- Leader, Darian. *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us from Seeing*. London: Faber & Faber, 2002; Türkçesi: *Mona Lisa Kaçırıldı: Sanatın Bizden Gizledikleri*, çev. Handan Akdemir, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955; Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: YKY, 1994.
- Lubac, Henri de. *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. cilt 1. çev. Mark Sebanc. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- Lukacs, György. *Political Writings, 1919-1929: the Question of Parliamentarianism and Other Essays*. çev. Michael McColgan. London: NLB, 1972.
- Malabou, Catherine. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*. London: Routledge, 2004.
- Marx, Karl. *Capital, vol. I*. Harmondsworth: Penguin Books, 1990; Türkçesi: *Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılğan, İstanbul: Yordam, 2011.
- Matvejević, Predrag. *Between Exile and Asylum: An Eastern Epistolary*. çev. Russell Scott Valentino. Budapest: Central European University Press, 2004.
- Matvejević, Predrag. *Mediterranean, A Cultural Landscape*. çev. Michael Henry Heim. Berkeley: University of California Press, 1999; Türkçesi: *Akdeniz'in Kitabı*, çev. Tolga Esmer, İstanbul: YKY, 1999.
- Matvejević, Predrag. *The Other Venice: Secrets of the City*. çev. Russell Scott Valentino. London: Reaktion Books, 2007; Türkçesi: *Öteki Venedik*, çev. Birsal Uzma, İstanbul: YKY, 2007.
- Meyerovitch, Eva de. *Anthologie du soufisme*. Paris: Sindbad, 1998.
- Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge, 2003.

- Milbank, John, Creston Davis, Slavoj Žižek. *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*. Grand Rapids: Brazos Press, 2010.
- Milbank, John. "'Postmodern Critical Augustinianism': a Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions". *The Radical Orthodoxy Reader*, haz. John Milbank ve Simon Oliver. London: Routledge, 2009.
- Milbank, John. "The Programme of Radical Orthodoxy". *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry* içinde, haz. Laurence Hemming, s. 33–45. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Milbank, John, Catherine Pickstock ve Graham Ward. "Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy". *Radical Orthodoxy: A New Theology* içinde, haz. John Milbank, Catherine Pickstock ve Graham Ward, 1–20. London: Routledge, 1998.
- Milbank, John. "The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi". *A Radical Orthodoxy: New Theology* içinde, haz. John Milbank, Catherine Pickstock ve Graham Ward, s. 21–37. London: Routledge, 1998.
- Milbank, John, Creston Davis ve Slavoj Žižek (haz.), *Theology and the Political: The New Debate*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Milbank, John, Graham Ward ve Edith Wyschogrod. *Theological Perspectives on God and Beauty*. London: Continuum Press, 2003.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 2006.
- Milbank, John. "Without Heaven There is Only Hell on Earth: 15 Verdicts on Žižek's Response". *Political Theology*, cilt 11, n. 1 (2010): s. 126–135.
- Miranda, José. *Communism and the Bible*. New York: Orbis Books, 1982.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. New York: Orbis Books, 2000.
- Myers, Ched. *Who Will Roll Away the Stone? Discipleship Queries for the First World Christians*. New York: Orbis Books, 1999.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere: On the Raising of the Body*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Negri, Antonio. *Negri on Negri: Antonio Negri in Conversation with Anne Dufourmantelle*. London: Routledge, 2004.
- Nikolaïdis, Andrej. *Mimesis*. Zagreb: Durieux, 2003.

- O' Donnell, James. "Commentary" Books 8–13. *Confessions*, vol. III. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Oden, Thomas. C. (haz.), *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Pabst, Adrian ve Christoph Schneider (haz.), *Encounter Between Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy*. Aldershot: Ashgate, 2009.
- Page, Andrew. *The Mark Experiment: How Mark's Gospel Can Help You to Know Jesus Better*. Nüremberg: VTR Publications, 2005.
- Peat, David F. *Synchronicity: The Bridge between Nature and Mind*. New York: Bantam, 1987; Türkçesi: *Eş-Zamanlılık Zihin ve Madde Arasındaki Köprü*, çev. İsmail Boz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Pinchbeck, Daniel. *Toward 2012: Perspectives on the Next Age*. New York: Tarcher Penguin, 2007.
- Pickstock, Catherine. *After Writing: On Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- Pickstock, Catherine. "Radical Orthodoxy and Meditations of Time". *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry* içinde, s. 63–76. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Pickstock, Catherine. "Reply to David Ford and Guy Collins". *Scottish Journal of Theology* 54 (2001) içinde: s. 405–422.
- Pickstock, Catherine. "Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist". *Modern Theology*, cilt 15 (April 1999): s. 159–180.
- Plato. *The Republic*. çev. Benjamin Jowett. Digireads.com Publishing, 2008; Türkçesi: *Devlet*, çev. Mehmet Ali Cincoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Razac, Olivier. *Barbed Wire: A Political History*. çev. Jonathan Knight. New York: The New Press, 2002.
- Rodinson, Maxime. *Muhamed*. Zagreb: Hlad i Sinovi, 1998; Türkçesi: *Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Doruk Yayınları, 2008.
- Rogerson, Barnaby. *The Prophet Muhammad: A Biography*. Mahwah, NJ: Hidden Spring, 2003.
- Said, Edward W. *Krivotvorenje islama*. Zagreb: V.B.Z., 2003.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1994; Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Adıyaman: Hil Yayınları, 2010.

- Sample, Ian. "Frankenstein's Mycoplasma". *The Guardian* içinde, 8 June 2007.
- Santner, Eric. "Freud's Moses and the Ethics of Nomotropic Desire". *Sexuation* içinde, haz. Renata Salecl, s. 57-105. Durham: Duke University Press, 2000.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. "Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom". *Philosophy of German Idealism* içinde, haz. Ernst Behler. New York: Continuum, 1987.
- Schwartz, Stephen. *The Two Faces of Islam*. New York: Doubleday, 2002.
- Shakespeare, William. *Julius Caesar*; Türkçesi: *Julius Caesar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Shakespeare, Steven. *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*. London: SCPK, 2007.
- Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul - the Neoplatonism of Iamblichus*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Sherman, Franklin. "Speaking of God after Auschwitz". *A Holocaust Reader* içinde, haz. Michael L. Morgan. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Smart, Christopher. *The Religious Poetry*. Manchester, UK: Carcanet Press, 1980.
- Smith, James ve James Olthuis (haz.), *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*. Grand Rapids: Brazos Press, 2005.
- Stock, Brian. *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Taylor, Richard ve Ian Christie (haz.), *The Film Factory*. London: Routledge, 1988.
- Ward, Graham. Barth, *Derrida and the Language of Theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.
- Ward, Graham. *Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Ward, Graham. *Christ and Culture*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Ward, Graham. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- Ward, Graham (haz.), *The de Certeau Reader*. Oxford: Blackwell, 2000.

- Ward, Graham (haz.), *The Postmodern God: A Theological Reader*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Ward, Graham. "Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics". *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry* içinde, haz. Laurence Hemming, s. 97–111. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Ward, Graham ve Michael Hoelzl (haz.), *Religion and Political Thought*. London: Continuum Press, 2006.
- Ward, Graham. *Theology and Contemporary Critical Theory: Creating Transcendent Worship Today*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- Žižek, Slavoj. *The Fragile Absolute: or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso, 2000.
- Žižek, Slavoj ve John Milbank. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.
- Žižek, Slavoj. *O vjerovanju: Nemilosrdna ljubav*. Zagreb: Algoritam, 2005.
- Žižek, Slavoj. *Sublimni objekt ideologije*. Zagreb: Arkzin, 2002; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2011.
- Žižek, Slavoj. "The Atheist Wager". *Political Theology* içinde, cilt 11, n. 1 (2010): s. 136–140.
- Slavoj Žižek, *The Pervert's Guide to Cinema*, 30. <http://www.lacan.com/ziz-hollywood.htm>
- Župančić, Alenka. "'The Concrete Universal' and What Comedy Can Tell Us About It". *Lacan: The Silent Partners* içinde, haz. Slavoj Žižek, s. 171–197. London: Verso Books, 2005.

Din ve felsefe ile güncel politik yaklaşımlar arasında ne tür bağlantılar vardır ve bunlar ne şekilde geliştirilebilir?

Slavoj Žižek ve radikal teolog Boris Gunjević, *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*'te bu sorunun cevabını ararken üç temel dini inanç sistemini, özellikle toplumu dönüştürmek için gereken manevi değerleri inşa etmede kullanılacak araçları sağlayabilme potansiyelleri bakımından mercek altına alıyorlar.

Hristiyanlık, İslam ve Yahudilik üzerine "diyaloglar" aracılığıyla yaptığı bu değerlendirmelerde Žižek; Lacan, Levinas, Hegel ve Augustinus gibi isimlerin kuramları yardımıyla ve Dante'den Dostoyevski'ye uzanan geniş bir yelpazedeki kültürel örneklerle kapitalizm eleştirisine yöneliyor. Žižek ve Gunjević, İslam ülkelerinde şiddetin din aracılığıyla meşruiyet kazanması ve modern ateistlerde Tanrı'dan bile daha sınırlandırıcı şekilde ortaya çıkabilen bilinçaltının paradoksları gibi beklenmedik durumları ele alarak inanç kavramını irdeliyorlar. Bu bağlamda, yalnızca acı çektiren bir Tanrı'dan ziyade, kendisi de acı çeken bir Tanrı fikri ortaya koyarak birey ile Tanrı arasındaki ilişkileri yeniden düşünme yolları sunuyorlar.

ISBN: 978-975-570-647-4



9 789755 706474

18 TL

www.selyayincilik.com

