14

İdeaAyrıntı Dizisi

CENNETİN ELEŞTİRİSİ • Ronald Boer

690

Cennetin Eleştirisi

Marksizm ve Teoloji

Roland Boer

İngilizce'den Çeviren: Melih Pekdemir



AYRINTI

İDEA AYRINTI

Cennetin Eleştirisi adlı bu kapsamlı çalışmada Roland Boer, Marksizm ile teoloji arasındaki diyalog ve tartışmalara eleştirel bir bakış sunarken, 20. yüzyıl boyunca bu alanda söz söyleyen sekiz önemli düşünürü mercek altına alıyor: Bloch, Benjamin, Althusser, Lefebvre, Gramsci, Eagleton, Zizek ve Adorno.

Bu kitap, tarihsel iki tutkudan, Marksizm ve teolojiden hareketle hem bu iki alanın kendi kavramlarına hem de aralarındaki girift ilişkiye değiniyor. Böylesine zengin bir bilgi hazinesinin içinde eleştirinin yeterince yer bulmadığı düşüncesinden hareket eden yazar, farklı düşünürlerin kendi terminolojilerini çözümleyerek, eksik bırakılan yanlara ışık tutmaya çalışıyor. Bu yüzden, metinlerin ihmal edilmiş ayrıntılarına eğilirken, kendi farkını ortaya koymaktan ziyade, incelediği her yazarın özgün yöntemi içinde bir analizini yapmayı tercih ediyor.

Yazarın amacı, Marksizm ile teolojiye yeni bir bakış sunmak veya Marksist kategorileri teolojiye uygulamak değil. Farklı ideoloji ve düşüncelerin altında örtük bir teolojinin yattığını göstermek gibi bir amacı da yok.

Marksist geleneğin etkisiyle dolaşıma girmiş olan "afyon", "baskıya karşı sığınak", "ruhsuz dünyanın ruhu" gibi kavramlardan, Avrupa tarzı politik teolojiye ve Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisi akımlarına kadar geniş bir alanda dolaşan yazar, bu konulardaki genel yaklaşımı sorguluyor. Bu sorunu tartışan herkesin bildiği kavramlarla ayrıntılarda gizlenmiş kavramları farklı bakış açılarıyla harmanlayarak yeni yaklaşımlara kapı aralıyor.

Roland Boer'in Türkçe baskı için yazdığı Önsöz'le birlikte yayımlanan *Cennetin Eleştirisi*, yazarın ifadesiyle, aynı zamanda teoloji hakkında bir kitaptır. Ele alınan sekiz düşünürün teolojiye yaptıkları ve yapabilecekleri katkı da irdeleniyor bu çalışmada.

Pek çok düşünürün ve siyasi, kültürel hareketin etkilendiği bu önemli tartışmayı farklı açıdan ele alan bir kitap *Cennetin Eleştirisi*.

0011059
ADR

AYRINTI • İdeaAyrıntı Dizisi
ISBN: 978-975-539-725-2
9 789755 397252

42 TL

ROLAND BOER

University of Sydney, McGill University, University of New England, United Theological College ve University of Western Sydney'de dersler vermektedir. Öğretim üyeliğinin yanı sıra çok çeşitli konularda yazmakta ve gezi notları yayımlamaktadır.

Marxist Criticism of the Bible (2003), *Last Stop Before Antarctica: The Bible and Postcolonialism in Australia* (2001), *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture* (1999), *Novel Histories: The Fiction of Biblical Criticism* (1997) *Jameson and Jeroboam* (1996), *Nick Cave: A Study of Love, Death and Apocalypse* (2012), *The Earthy Nature of the Bible: Fleshly Readings of Sex, Masculinity, and Carnality* (2012) *Lenin, Religion and Theology* (2013) yayımlanan kitaplarından bazılarıdır.

Redirected Travel: Alternative Journeys and Places in Biblical Studies (2003), *Tracking 'The Tribes of Yahweh': On the Trail of a Classic* (2002), *A Vanishing Mediator? The Absence/Presence of the Bible in Postcolonialism* (2001) and *The Labour of Reading: Desire, Alienation and Biblical Interpretation* (1999) kitaplarının editörlüğünü yapmıştır.

Uluslararası bir dergi olan *The Bible and Critical Theory*'nin yönetici editörüdür.

İdeaAyrıntı Dizisi

.....

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: 690
İdeaAyrıntı Dizisi: 14

Cennetin Eleştirisi
Roland Boer

Kitabın Orjinal Adı
Criticism of Heaven

İdeaAyrıntı Dizi Editörü
Burhan Sönmez

İngilizce'den Çeviren
Melih Pekdemir

Son Okuma
Onur Koçyiğit

© 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden,
The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill,
Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Resmi
Anthuenis Claeissins or Claeissens/The Bridgeman Art Library/
Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *2013*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-975-539-725-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Cennetin Eleştirisi

Marksizm ve Teoloji Üzerine

Roland Boer

AYRINTI

İDEA AYRINTI DİZİSİ

KURTULUŞ TEOLOJİSİ
Ed.: Christopher Rowland

KİRLİLİK KAVRAMI VE
ALEVİLİĞİN ASİMİLASYONU
Mevlüt Özben

İSLAM'IN GELECEĞİ
Wilfred S. Blunt

İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI
Mahmut Muhammed Taha

~~TANRISIZ~~ Ahlâk?
Walter Sinnott-Armstrong

DÜŞMANIN TARİHİ
Gil Anidjar

İSLAM'DA 50 ÖNEMLİ İSİM
Roy Jackson

ESRÂRNÂME
Feridüddîn Attâr

İHVÂN-I SAFÂ
RİSÂLELERİ

SÜRYANİLER
Mutay Öztemiz

KIZILBAŞLAR/ALEVİLER
Krisztina Kehl-Bodrogi

İBNİ HALDUN
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

İBNİ ARABÎ VE DERRİDA
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

İçindekiler

Türkçe Çeviriye Önsöz 9
Önsöz 11
Giriş 15

Bölüm Bir:
Bloch'un Dedektiflik Çalışması

İddia ve Savunma 31
İncil'den Cümle Üretimine ve Tekrar Geriye 33
Yöntem: Yorumsamacı Bir Anahtar Olarak Sınıf Çelişkisi 41
Yazmanın Tuhaflıkları 41
Sözel ve Yazılı Metinler 43
Redaksiyon Güçleri 45
İncil'le İlgili Eleştiri 47
Yorumdaki Politika 48
Mit Eleştirisi 56
Tefsir 68
İbrani Ahiti 68
Yeni Ahit 78
Teolojiye Geri Dönüş 81
Ateizm 81
Teleoloji 83
Aşkınlık 85
İnanç, Umut, Günah ve Ölüm 86
Sonuç 89

Bölüm İki:
Benjamin'in *İncil* Mitini Sürdürmesi

Trauerspiel 98
İblisler, Alegori ve Beden (Alegorik Seviye) 101
Düşüş ve Mahşer (Ahlaki ve Bâtını Tefsir Seviyeleri) 103
Passagenarbeit 105

Yöntem: Alegorici Olarak Derleyici 106
Pasajlar 108
Marksizm ve Teolojinin Çifte Alegorisi 110
Mit ve Tarih 116
Annelik İşlevinin Sahiplenilmesi 119
Yaratılış 123
Dil 123
Ursprung 127
Kurtuluş Tarihi [Heilsgeschichte]: *İncil* Mitinin Geri Dönüşü 134
Sonuç 142

Bölüm Üç:
Louis Althusser'in Dinsel Belagati

Dinsel [Kilise'ye Ait] Biçim: Teolojik Yazılar 147
Gaip Nedenden Din Felsefesine 168
Mantıksal Gereklilik 169
Materyalist Bir Din Felsefesinin Unsurları 173
İdeoloji 173
Mit 184
Sonuç: (Oto)Biyografinin Son Durağı mı? 201

Bölüm Dört:
Henri Lefebvre'nin Dalaletleri

Eşik 208
Keşif 213
İbadet 221
Arkeoloji 223
Heretik Düşünceler 232
Blondel 234
Joachim De Fiore ve Mistisizm 238
Jansen ve Albigenler 240
Şeytan 244
Din Üzerine: Lefebvre'ye Karşı Lefebvre Okuması 245
Gündelik Hayat 247
Mekân 252
Kadınlar 257
Sonuç 262

Bölüm Beş:
Antonio Gramsci'nin Ekümenizmi

Ekümenizm 268
Politika: Vatikan'ın "On Sekizinci Brumaire"i 278
Katolik Eylem 279
İçsel Çatışma: *Bütünleşmeciler, Cizvitler ve Modernistler* *285*
Şaşkınlık mı? Dışsal İttifaklar *290*

Aydınlar 296
Reformasyon 311
Karşıt-Reformasyon ve Reformasyon 312
İtalyan *Luther*'i 320
Sonuç 327

Bölüm Altı:
Terry Eagleton'ın Dönmesi

Zekâ ve Bilgililik ya da Üslup Gerilimleri 332
Ortodoksi ve Ortopraksis 338
Çilecilik 341
Kötülük ve Alçakgönüllü Erdemler 343
Günahın Yokluğu ya da Bağışlamanın Politikası 351
Radikal Kristoloji 359
Teoloji Redivivus? 367
Tarihsel Bir *İsa* İçin Duyulan Arzu 372
Kristolojik Metaforlar 374
Kişilik Kültü Sorunu 382
Kendine Özgü Bir Eagleton mu? (Eklesiyoloji Sorunu) 385

Bölüm Yedi:
Slavoj Žižek'in Din Değiştirmesi

Lacan'ın Karanlığı: Butler ve Laclau'nun Meydan Okuması 400
Hakikat-Olayları ve Muhtelif Konular Hakkında: 405
Badiou'nun Meydan Okuması 405
Materyalist İnayet mi? 423
Kısa Bir Bakış 424
Etiğin ve Sevginin Çıkmaz Sokağı 428
Protestan Dönüşü 436
Badiou ya da Militan Nedensizlik 437
V.I. Lenin'in İnayeti 442
Kierkegaard'ın Tuzağı 449
Devrimci İnayet 454
Sonuç 456

Bölüm Sekiz:
Adorno'nun Kararsızlığı

Teolojik Kuşku 462
Mitsizleştirme 467
İman: Maneviyat ve Tarih 470
Kristoloji 478
Kurban 482
Kozmoloji: Küreler 485
Sekülerleşmiş Teoloji 492
Yahudilik ve Tasvir Yasağı 502

Teolojinin İmkânları 511
Sevgi 513
İnayet 515
Sonuç 516

Sonuç 519

Kaynaklar 525

İncil ve *Tevrat*'la İlgili Kaynaklar Dizini 536

Genel Dizin 539

Türkçe Çeviriye Önsöz

Cennetin Eleştirisi'nin Türkçe'ye çevrilmesinden çok mutlu oldum. Bu nedenle Ayrıntı Yayınları editörü Burhan Sönmez'e ve çevirmen Melih Pekdemir'e içtenlikle teşekkür etmek istiyorum.

Burada Türkiye'deki okurlara birkaç şey söylemeliyim. *Cennetin Eleştirisi*, 20. ve 21. yüzyılların sekiz önemli Marksist düşünürünün incelemelerini sunmaktadır: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Louis Althusser, Henri Lefebvre, Antonio Gramsci, Terry Eagleton, Slavoj Žižek and Theodor Adorno. Bunların büyük bir kısmının Hıristiyanlıkla ve Kilise'yle kişisel bağlantıları var: Bloch'un ilk karısı çok dindar birisiydi ve Bloch'un düşüncelerini derinlemesine etkilemişti. Aslında Bloch, Benjamin ve Adorno Alman Lutherci bir geçmişe sahiptiler. Althusser ve Lefebvre ise Marksizm'e geçmeden önce Fransa'da kendilerini adamış birer Katoliktiler. Gramsci İtalya'daki Roma Katolik Kilisesi hakkında epey yazı kaleme aldı ve Reformasyondan oldukça etkilenmişti. Ve Terry Eagleton da bir vakitler İngiltere Katolik Solu'un genç bir lideriydi. Son yıllarda teolojik ilgi alanlarının birçoğuna geri dönmüştür.

Peki bu Marksistler ve teoloji hakkında yazmayı neden istemiş olabilirdim? Sebebi çok basit: Bunların hepsi teolojinin cazibesine kapılmışlardı ve kapılmaktadırlar. Yaygın bir şekilde, hatta bazen kitaplarının tamamında *İncil* ve teoloji hakkında yazmışlardır. Bu yüzden, neden böyle yaptıklarını, düşünceleri üzerinde teolojinin hangi etkisi olduğunu ve o düşünceleri teoloji ışığında nasıl yeniden değerlendirebileceğimizi görmek üzere yola çıktım. Ulaştığım sonuçlardan birisi şudur: Geleneksel olarak Marksizm'in dini reddettiğine dair çok yaygın ve genellikle yanlış algıya rağmen Marksizm teoloji olmaksızın anlaşılamaz. Bu konuyla ilgili daha ötedeki bir neden ise 1989'dan bu yana pek çok şeyin değişmiş

olmasıdır. Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Doğu Avrupa'da komünizmin etkisiz hale getirilmesi, Marksizm'e yönelik ilginin sona erdiği anlamına gelmemişti. Tam tersine birçok yeni araştırma yolu açılmıştı, bunlar arasında Marksist düşünce bünyesinde teolojinin rolü de yer almaktaydı.

Bu kitap aynı zamanda teoloji hakkında bir kitaptır. Şuna inanıyorum ki bu önemli şahsiyetlerin teolojiye yapacakları bir katkı da söz konusudur. Kitapta da savunduğum üzere, Ernst Bloch, miti ayırt etme ve politik tefsir hakkındaki düşünceleriyle dinsel (*İncil*'le ilgili) incelemelere önemli katkıda bulunmuştur. Walter Benjamin de tuzağına düşmüş halde kalsa bile dinsel (*İncil*'le ilgili) mitlerin bazı işlerliklerini açığa vurur. Louis Althusser ise kilise ve ideoloji hakkında pek çok şeyi açıklığa kavuşturur. Henri Lefebvre teolojinin muhalefet mekânlarıyla bağlantı kurma yollarını çözümleme tarzını sunmaktadır. Antonio Gramsci ekümenizm ve kapsayıcı evrensel hakkında düşünmede yeni yollar açmaktadır. Terry Eagleton bağışlayıcılığın hangi yoldan hem teolojik hem politik bir erdem olduğuna işaret eder. Slovaj Žižek, Reformasyonun bakış açıları, özellikle inayetin politik niteliği hakkında (Alain Badiou'nun da ufak bir yardımıyla) günah işlemektedir. Ve Theodor Adorno, İkinci Emir'de yer alan tasvir yasağından türetilen ve benim teolojik kuşku adını verdiğim konuyu geliştirmek için bir zemin sağlamaktadır.

Cennetin Eleştirisi'ni tamamladığım 2007 yılından bu yana, yapılması gereken daha birçok işin kaldığını fark ettim. Yeterince bir sürede bu kitap *Cennetin ve Dünyanın Eleştirisi* başlıklı beş ciltlik serinin ilk kitabı oldu. Şimdi bu seri tamamlandı ve İngilizce olarak basılıyor (bunlarla ilgili bütün ayrıntılı bilgiler *www.brill.nl* adresinde ve ciltsiz basımlarla ilgili bilgiler *de.haymarketbooks.org* adresinde bulunabilir). Bu dizi başka Marksistlerin incelemelerini ve bunların teolojiyle ilişkilerini kapsıyor, Marx ve Engels üzerine hacimli bir cilt ve ardından Marksizm ile teoloji arasındaki geçmişe dayanan bu bağlantılara kendi sistematik cevabım yer alıyor.

Bütün bunların ışığında, umarım *Cennetin Eleştirisi* adlı bu kitabı benim yazarken keyif aldığım ölçüde sizler de okurken keyif alırsınız.

Rolan Boer
The Hill
Mayıs, 2012

Önsöz

Bu kitap, yazma sürecinde şekillendi. Çok uzun ve zor yılların ürünü oldu ve başka işlerle uğraşırken, kendisine bir kez daha geri dönünceye kadar da bir kenarda sessizce sırasını bekledi. Çünkü bu kitapta iki büyük tutku, *İncil* ve Marksizm bir araya getirilmekteydi. Ne var ki, başlangıç noktam olarak Marksizm'i aldım ve Marksizm çalışmalarında vazgeçilmez bir yer tutan en büyük bazı bileşenlerinin teolojiyle ve *İncil*'le olan ilişkisini araştırdım.

Bu kitabı yazmaya Avustralya'nın Northmead şehrinde başladım ve Christina Petterson ile kuzeybatıdan güneydoğuya kadar Avrupa'yı katettiğimiz bir tren yolculuğundan sonra Bulgaristan'ın Sofya şehrinde bitirdim. Yolda giderken birlikte Budapeşte'nin Yahudi mahallesini gezdik ve Pest tepesine tırmandık. Romanya sınırında bir trenden indirilmiştik, sırf Lefebvre arşivlerine ev sahipliği yapan Belgrad'taki muhteşem Moskva otelinde kalabilmek uğruna, Sırbistan'ın bitmemiş yollarında seyahat ettik, henüz inşa halindeki köylerden geçtik. Nihayet kendimizi Sofya'ya doğru tıngır mıngır giden antik bir trende bulduk. Orada da ABD tarzı en berbat bir kapitalizmin ne idüğü belirsiz ve belalı ortamına düştük. Ve ben, Christina, Kopenhag'a geri döndükten sonra, başkanlık sarayının duvarları içinde ikinci yüzyıldan kalma küçük bir Hıristiyan kilisesi keşfettim. Konstantin'in Hıristiyanlığa geçmesinden önce, belki de *Yeni Ahit*'in en sonuncu metinlerinin kaleme alındığı sıralarda inşa edilmişti ve bu da aslında *Yeni Ahit*'in canon'unun [dinsel nizamının, kilise yetkililerinin çıkardığı bir

kanunun] kaleme alınması öncesine denk düşüyordu. Benim için tam bir sürprizdi. Şimdi burası elbette cazip ve tartışmalı bir yer haline gelmiş. Beş yüzyıl civarında cami olarak kullanıldıktan ve ardından yarım yüzyıl kadar Komünist yönetim tarafından ihmal edildikten sonra, Ortodoks bir kilise olarak yeniden açılmış; hem kilisenin yitirdiği gücünü yeniden ortaya çıkarma yönündeki beyhude çabasının hem de Bulgarların Hıristiyanlığa ve hatta herhangi bir dine karşı kayıtsızlığının nişanesi olarak duruyor. Bu kitabın büyük bir kısmının ele alacağı ya da tartışacağı şey ise, cazip ama nadiren tanınmış olan, yine de şaşırtıcı sayılan işte bu coğrafya olacak. Bazı kuşkuların ardına sığınacak olanlara şunu da söylemeliyim ki, berbat şekilde gizlenen bazı teolojik sırları ifşa etmek suretiyle bu Marksistleri açığa vurmak ve foyalarını ortaya çıkarmak buradaki gündemimde yer almıyor. Tersine *İncil*'in ve teolojinin onların çalışmalarındaki önemli payını dikkate aldığımızdan, başımıza gelebileceklerden kendimizi sorumlu tutarak bu unsurları göz ardı etmiş oluyoruz.

Kitap sürecinin parçası haline gelenlere teşekkür etmeme izin verin. Birçok kimse bu kitabın bölümlerinin ilk hallerini okuma, dinleme ve yorumlama konusunda yeterince nezaket gösterdiler. Bunlar arasında *İncil* uzmanı akademisyenler, edebiyat eleştirmenleri, felsefeciler ve başka çeşitli Marksistler de yer alıyordu. Özellikle Avustralya, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki çeşitli dinleyiciler, kitaba katılan birçok yeniden formülasyonun ardından giderek şekillenmekte olan metinlere canlı tepkiler gösterdiler. Yine de bunlar arasında en önemli ortam *İncil* ve Eleştirel Teori Semineri'nde yaratıldı. Bu belki de günümüz Avustralya'sındaki *İncil* eleştirisi çalışmalarındaki en önemli forumdu. Forumda, bu kitabın çeşitli bölümlerinde yer alan, çok kapsamlı yorumlar ve tartışmalar yapıldı. Şahıslar söz konusu olduğunda, bu kitabın bölümlerini tartışmış ve/veya okumuş olan Fred Jameson, Ken Surin, Cath Ellis, Deborah Bird Rose, John Docker, Andrew Milner, David Roberts, Kate Rigby, George Aichele, Ed Conrad, İbrahim Abraham ve Peter Thomas teşekkür etmem gerekenler arasında yer alıyor. Ancak en büyük teşekkürü, büyük bir keyifle kitabı yorumlama, şekillendirme ve yayına hazırlama görevini üstlenen yorulmak bilmez araştırma asistanlarım Fiona Marantelli ve Matt Chrulew'e borçluyum.

Çeviriler konusunda bir not: kaynaklarım mevcut İngilizce çevirilerden oluşuyor, bu durumun başlıca sebebi de bulunmalarının kolay olmasında yatıyor. Ancak böyle yaparken birçok tuzağa düşmek söz konusu ve bu yüzden her çeviriyi Almanca ve Fransızca olanıyla kontrol ettim, gerekli yerlerde değişiklik yaptım. Yalnızca İtalyanca'dan İngilizce'ye yapılan çevirilere tamamen güvenebildim, çünkü İtalyanca yanı başımdaydı. *İncil* eleştirilerinden bildiğim kadarıyla, çeviri her zaman için sinir bozucu bir sorun olagelmiştir. Buna rağmen başkalarının yaptığı sıkı çalışmalardan her zaman yararlanmak mümkün. Çevirilerin eksik olma konumundan ayrı olarak; ki bunlar arasında Lefebvre, Althusser'in ilk eserleri, Gramsci'nin hapishane defterleri ve Bloch'un kimi çalışmaları dikkat çekiyor, bu çeviriler sıklıkla işaret edildiği üzere baştan savmadır, bunlar arasında en acınası olanı da E.B. Ashton'un yaptığı Adorno'nun *Negative Dialectics* kitabının çevirisi. Neyse ki, Robert Hullot-Kentor'ın *Kierkegaard* üzerine çalışması çevirinin nasıl yapılacağı konusundaki örneklerden birisi; bu kitap benim için bir şanstır çünkü Adorno üzerine yaptığım tartışmalara odaklandığım başlıca metinlerdendir. Benjamin ile ilgili durumda ise karmaşık metinlerin en son çevirileri düzgün ve kapsayıcı şekilde yapıldığından, genel olarak iyi kalitededir. Ancak oldukça iyi bir çeviride bile tuzaklara düşmek mümkündür. Sözgelimi, Bloch'un *Atheismus im Christentum* kitabının J.T. Swann tarafından yapılan çevirisinde bazı tuhaf deyimler, cümle ya da bölümler mahirane şekilde göz ardı edilmiştir. Böylece elimizdeki de kitabın sadece birçok bakımdan kısaltılmış versiyonundan başka bir şey olmamaktadır. Ayrıca Benjamin'in *Trauerspiel* kitabının John Osborne tarafından genelinde iyi bir çevirisi yapılmış olsa bile burada da bazı kavramlar tuhaf ve iddia ediyorum ki, epey önemli ölçekte yoruma açık şekilde çevrilmiştir; örneğin "kurtuluş [ilahi bağışlama -salvation] tarihi" demek olan *Heilsgeschichte* kavramı, burada "*İsa*'nın hayatının hikâyesi" şeklinde çevrilmiştir. Elbette çevirilerin kendileri de, hâlâ daha fazla ve yeniden çevirilerin gerekli olduğuna işaret eden yeni bir eleştiri dalgasına yol açmaktadır. Yeniden çeviri ihtiyacı bakımından en dikkat çekenleri arasında, Robert Hullot-Kentor ile Adorno'nun ortak çalışması olan *Aesthetic The-*

ory ve *Dialectic of Enlightenment** kitaplarından söz edilebilir. Ancak bazen bu eleştiriler de, Lefebvre ve Gramsci'den yapılan çevirilerin tarihinde belirgin şekilde görüldüğü üzere, ağırlıklı olarak çeviri için hangi metnin tercih edilmiş olduğuna bağlı olarak bir nevi çarpıtılmış nitelik de taşımaktadır.

The Hill, New South Wales
Şubat 2006

* *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Elif Öztarhan, Nihat Ülker, Kabala Yay., 2010. (y.h.n.)

Giriş

Elinizdeki bu kitap, *İncil* (kitabı mukaddes) eleştirilerinin bin yıllık çağından kaynaklanan saygıdeğer ve bir bakıma ihmal edilmiş geleneği hakkındaki bir yorumdur. 20. yüzyılın önde gelen bazı Marksist eleştirileriyle yakından ilgilendim. Ancak beni bu konuya sevk eden asıl öğe pek çok tutkulu eleştiride görüldüğü üzere Marksist eleştirinin büyük temalarıyla alakalı şeyler değildi. Tersine yorumlarımda bu eleştirilerde keşfettiğimiz teoloji ve *İncil* hakkındaki kapsamlı düşünceleri ve tartışmaları tercih ettim. Muhtemelen Walter Benjamin'den de farklı olarak, beni şaşırtan nokta, bu eleştirilerin içinde bulunan teolojik malzemenin çokluğu ve bunları ele alan eleştirilerin de azlığıydı. Büyük ölçüde Ernst Bloch, Walter Benjamin, Louis Althusser, Henri Lefebvre, Antonio Gramsci, Terry Eagleton, Slavoj Žižek ve Theodor Adorno sayesinde araştırabileceğim çok zengin malzemeleri de keşfedebildim.

Buradaki amacım, sadece bu şahsiyetlerin *İncil* ve teoloji hakkındaki kapsamlı çalışmaları üzerine bir yorum sunabilmektir. Bu da, belirli ve çoğu kez de göz ardı edilmiş kitapların ve bu kitapların ilgili bölümlerinin ayrıntılı bir okumasını gerektiriyor. Bu sekiz Marksist'i hayalimde şöyle canlandırıyorum: Sağa sola çöplerin dağıldığı, dar ve kasvetli bir sokakta gözlerden ırak zorlu bir toplantı düzenlemişler, yağmakta olan yağmur yüzünden yakalarını kaldırmışlar, başlarını omuzlarının içine çekmişler ve takipte olup olmadıklarını kontrol için ara sıra çaktırmadan etraflarına bakınıyorlar. Bu kitapta yer almalarının sebebi de bu zaten; her biri gün ortasında ellerinde *İncil* ve teolojiyle oturmuş haldeler, gelen geçen herkes onlara bakıyor, bakıp duranlar da edebiyat

eleştirmenleri, felsefeciler, sosyologlar ve tuhaf teologlar ile *İncil* alanında çalışma yapan akademisyenlerden oluşuyor.

Burada gündeme getirdiğim Marksistlerin her biri çağdaş politik, kültürel ve felsefi tartışmalarda önemli bir yer tutuyor, belki sadece bu özellikleri bile onları masaya davet etmek için yeterli. Ancak teoloji ve *İncil* konusunda onların sahip oldukları açıklığa, bazı toplu eleştirel itiraflarda bunu tamamen açığa vurmadaki kararlılığa rağmen, kimileri de onların çalışmalardaki *bu* kısımlardan söz etmeye pek istekli görünmüyorlar. Bu Marksistlerin her birinden yanlarında teoloji ya da din hakkında yazmış oldukları ancak eleştirmenlerin ya da yorumcuların çoğunlukla göz ardı ettikleri kitaplarından ya da makalelerinden birer tane getirmelerini rica etmiş olsaydım, sırt çantalarından, okul çantalarından, paltolarının ceplerinden ve eski püskü çantalarından işte bu tür yıpranmış kitap ciltlerini çıkardıklarını görerek şaşırmış olacaktık.

Ernst Bloch diğerlerini Mesihlere ait bir bakışla süzecek, *Hıristiyanlıktaki Ateizm (1972)* kitabını fiyakayla elinde sallayarak eleştirmenlerin diğer metinlerini tercih ederek bu kitabına kenarından bakıp es geçtiklerini yüksek sesle söyleyecekti. Louis Althusser de gözlerinin etrafında siyah halkalar oluşmasına yol açan sigarası dudağındayken ortaya, manik bipolar krizlerinin zirvesindeyken aşırı bir neşe çılgınlığıyla çalakalem yazdığı bir tomar makalesini fırlatıp atacaktı; bunların bazıları ilk teolojik makaleleri, kırmızı renkle işaretlenmiş Hıristiyan "örneği" ile bezenmiş ideoloji üzerine yazdığı ünlü makalesi ve *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists* (1990) başlığıyla derlenmiş olan ders notlarıydı. Henri Lefebvre ise, astım hastalığının bir belirtisi olan göz kırpıştırmalarıyla, cebinden "Fransız Kırsalında Bir Pazar Günü Tutulan Notlar" adlı birkaç kâğıt çıkaracaktı, bunları 1947 yılında Navarrenx'teki köy kilisesinde yazmıştı. Kısa süre sonra, kendi gözünde Kilise'nin hayatı ve neşeyi sistematik olarak boğmasını temsil eden tepeler üzerinde serpiştirilmiş Fransızlara özgü dört yol ağızlarına bakıp "çarmıha gerilmiş güneş"e lanet okumuştu. Ufak tefek Antonio Gramsci ise Mussolini'nin cezaevlerinde geçirdiği yılların ardından *Prison Notebooks** kitabında yer alan Roma-Katolik Kilisesi'yle ilgili sayfaları sessizce masanın

---

* *Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., 2011. (y.h.n.)

üzerine bırakacaktı; Kilise'ye yönelik büyük merakını ve bunun komünist harekete sunacağı dersleri ifade etmek uğruna bu sayfaların temize çekilmesini dahi kabul edecekti. Lefebvre, Althusser ve Gramsci'nin hemen yanı başında Katolik Marksistlerin en sonuncusu olan Terry Eagleton kıpırdamadan oturuyor olacaktı. Beraberinde bazı kitaplar vardı, ancak bunları gösterme konusunda isteksizdi. Nihayet ötekilerden birisi İngiltere'deki Katolik Sol günleri boyunca yazdığı birçok ince kitabı ortaya sürecekti, bu kitaplar bazı kütüphanelerin zemin katlarında bulunabilirdi ve Eagleton ise son yazdığı kitaplarda bunlardan söz etmeyi kararlı bir şekilde reddederdi. İşte bu son kitapları da *The New Left Church* (1966), *The Body as Language: Outline of a 'New Left' Theology* (1970) adlarını taşıyordu ve ayrıca 1960'larda çıkan *Slant* dergisinde *'Slant' Manifesto* (1966) ve çeşitli makaleleri yayımlanmıştı. Tıpkı Eagleton gibi çokyönlü olan ancak kendi çalışmalarını sergileme konusunda daha arzulu görülen Slavoj Žižek ise teoloji üzerine üçlemesini vurgulayıcı bir tarzda masanın üzerine bırakacaktı; bu üç kitabın başlıkları da *The Fragile Absolute** (2000), *On Belief* (2001) ve *The Puppet and the Dwarf* (2003) adlarını taşımaktaydı. Žižek tam şükran duası okumayı önerirken Alain Badio onu böğründen dürtükleyecekti. Žižek teklifinden vazgeçecekti, çünkü Protestan Reformcularının şükran duası [inayet] öğretilerini yeniden keşfetmesiyle kazandığı kendi itibarını zora sokacağını fark etmiş olacaktı. Son olarak melankolik Theodor Adorno *Habilitation* üzerine yazdığı tez olan *Kierkegaard Construction of the Aesthetic* adlı kitabını deri çantasından dikkatlice çıkaracaktı. Masanın etrafındaki herkes felsefe hakkındaki bu kitaptan haberdardı, ancak hiç okumayanlar bir yana bunlardan pek azı bu kitabı ancak son günlerde okuyabilmişti ve yine pek azı bunun baştan sona bir teoloji kitabı olduğunu kavrayabilmişti. Öte yandan Adorno da, kaleme aldığı çalışmalarının pek az bilinmesine ve hatta yayımlanmadan bir kenarda durmasına rağmen sanki herkesin haberi varmış gibi göründüğü utangaç Walter Benjamin'e cesaret verecekti. Orada bir araya gelmiş olanlar karşısında, Benjamin bir istisna teşkil ediyordu, çünkü "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" adlı ilk makalelerinden başlayıp tarih üzerine yazdığı nihai tezlerine uzanan süreçte teoloji ve *İncil* üze-

---

* *Kırılgan Mutlak*, Çev. Mehmet Öznur, Encore Yay., 2003. (y.h.n.)

rine yaptığı çalışmalar çok yaygın şekilde bilinmekteydi ve bunlar hakkında epey yorum yapılmıştı.

Diğer bir ya da iki metin yanı sıra işte bunlar da benim eleştirel yorumumun merkezinde yer alıyor. Bazen bu durum özet niteliğinde bir metni geniş tabakalara ayırarak ele almayı gerektirdi, ancak sıklıkla da, yakından baktığımda, yorumun kendi tarzına elverişli olduğu ölçüde önemli bölümlerdeki ayrıntıları tartışmaktan geri kalmadım. Ve bu metinleri ele alırken tercih ettiğim tarz ise mümkün olduğu kadarıyla her yazarın kendi yöntemini esas alan bir eleştiri sunmak şeklinde oldu. Genellikle böyle bir şey bu yazarların başka yazılarından malzeme toplamayı, çapraz kaynakları, kıyaslamaları ve bu tür kıyaslamalardan ortaya çıkan soruları araştırmayı, kısacası, *İncil* yorumları geleneğinden gelen bir okuma tarzını gerektirmekteydi. Sözgelimi Bloch'un mitleri kavrama stratejisinin, başlıca katkılarından birisi olduğuna inandığımdan, onun bazen bizzat yöntemini yaşatmayı sürdürdüğünü ve fakat başka durumlarda ise yöntemin gerektirdiği şeyleri eksik bıraktığını iddia etmekteyim. Ya da, Žižek'in inayet öğretisi ile devrimci potansiyeli özdeşleştirmesi de, onun inayete tamamen zıt olan aşk ve etik tuzaklarını sadece ara sıra fark ettiğini, yine de bu özdeşleştirme peşinde olduğunu gösteriyor.

Bu çalışmamın din üzerine standart Marksist eleştirilerle belirgin bir çakışması söz konusu, bu eleştiriler de erken dönem felsefe el yazmalarındaki afyon, baskı ve çiçekler hakkındaki bilinen cümlelere dayanıyor, ayrıca Avrupa biçimlerini (özellikle Johann Baptist Metz ve Jürgen Moltmann) ve Latin Amerika'daki ve Üçüncü Dünya'daki kurtuluş teolojisini de beraberinde taşıyor. Benim bu düzlemdeki çabam ise çeşitli yönlerden farklılık gösteriyor. Dinle ilgili çeşitli Marksist teoriler ve eleştiriler, dini çözümlemek üzere standart Marksist kategorileri, özellikle ideoloji kavramını ve sınıf bilincini kullanırlar. Bunların en ilginç olanları, İngiltere'deki Eşitlikçiler ya da Thomas Münzer'in liderliğinde Almanya'da meydana gelen köylü savaşları gibi dinsel düşüncenin devrimci biçimleriyle bağlantı kurarlar, bu tür incelemeler bakımından Bloch önde gelen bir örnektir. Bunun tersine, çeşitli açılardan benim tartışmamda da ele alınacak olan kurtuluş teolojisinin şaşırtıcı incelemeleri ise 1970'lerde Latin Amerika'da dikkat çekmeye başladığında teoloji cenahında Kilise'de bir nevi skandallara yol açmıştır. Ve bununla birlikte, kurtuluş teolojisi,

teoloji ve Marksizm arasında bir bağlantı kurmayı amaçlamış, bu doğrultuda teolojik tartışmaları derinleştirmek amacıyla Marksist toplumsal, ekonomik ve politik çözümlemelerin görüşlerini kullanmıştır. Marksizm ile teoloji arasında köprü kurma çabası söz konusu olduğunda, 1970'lerde kıta Avrupa'sında Marksist-Hıristiyan diyaloğunun bütün hızıyla sürmekte olduğu ya da 1960'larda İngiltere'de Katolik Sol'un ya da Johann Metz gibi Alman ilahiyatçılarının politik teolojilerinin büyük bir taşkınlığa yol açtığı cafe'ler ve konferans salonları akla gelir. Nihayet, şunu da söylemeliyim ki, son dönemde Marksist düşüncenin teolojik özünü gösterme çabalarıyla daha az ilgilendim, bunlar arasında en sofistike olanı da John Milbank'ın *Theology and Social Theory*[1], adlı kitabıdır. Ayrıca John Caputo, Jean-Luc Marion ya da hatta Jacques Derrida gibilerin post-seküler denilen teolojileriyle de aslında ilgilenmiş sayılmam, çünkü bunlar burada önem verdiğim ayırt edici Marksist zincirden uzak durmalarıyla dikkat çekiyorlar. Bununla birlikte, bu ilk hamleler de son yirmi yıldır bunlara gömülmüş halimle aslında bu kitapta ne yapmakta olduğum konusunda bilgi vermiş oluyorlar. Ancak şunu da söylemeliyim ki, Marksizm ile teoloji arasında (gençlik dönemlerindeki Althusser ve Eagleton'ın amaçladığı gibi) bir uzlaşma arayışında olmadım, ayrıca Marksist kategorileri teolojiye uygulamaya da kalkışmadım, çeşitli sistemlerin altında örtük bir teolojinin yatmakta olduğu gibi bir şeyi kastetmekle de ilgilenmedim.

Bu kitabı üç bölüm ya da kesim olarak düzenledim: *İncil*'le ilgili Marksizm, Katolik Marksizm ve Protestan sapması. Asli uğraşları *İncil* olanlarla başladım, bunlar da Ernst Bloch ve Walter Benjamin. Burada onların asimile edilmiş geri planlarının da rolü var, ancak *İncil*'e yönelik ilgilerinin tek nedeni kesinlikle bu değil. Katolik Marksistler söz konusu olduğunda bunların dördünden üçü (Althusser, Lefebvre ve Gramsci), ağırlıklı olarak Roma-Katolik kültürlerinde faaliyet gösterdiler ve üçü de (Althusser, Lefebvre ve Eagleton) Kilise'ye yönelik yoğun ilgiden Marksizm'e geçiş yaptılar. Üçüncü olarak da benim "Protestan sapması" dediğim grup yer alıyor. Slavoj Žižek örneğinde özel olarak Roma-Katolik vurgusundan inayet konusundaki Protestan ilgisine dayalı bir etik anlayışa geçiş görüyoruz. Bu da özellikle inayetin materyalist bir teorisini geliştirme çabasında ortaya çıkıyor. Son olarak Ador-

1. Milbank 1993. Bkz. Boer 1998.

no da bu grupta yer alıyor, bunun nedeni de sadece Almanya'nın Lutherci ortamının önem taşıması değil, Adorno'nun baştan sona aynı güçle sürdürdüğü teolojik çalışmalarının belki hâlâ en önde gelen Lutherci felsefeci olan Kierkegard ile ilgili olması.

İncil'le ilgilenen Marksistler arasında Bloch ve Benjamin'i birbirine bağlayan önemli konular olarak *İncil* yorumlarının niteliği, *İncil*'in Marksist düşünceye ve pratiğine yaptığı potansiyel katkılar ile *İncil* incelemeleri ve teoloji arasındaki ilişki sıralanabilir. Ancak bu yazarların başlıca odaklandığı yer *İncil*'dir: Bloch bu açıdan en ateşli olanıdır, herhangi bir devrimci politikada *İncil*'in önemli rol oynadığını savunur, dolayısıyla ben de onunla başlamaktayım. Benjamin ise tam bir muammadır, her zaman kendisini açıkça ifade etmekten kaçınır, tam onu çözümlemek üzereyken elimizden kayıverir. Ve ayrıca kendisini koruyan bir tutuma sahiptir; kendi düşüncesi açısından, yarattığı sorunlarıyla birlikte *İncil*'den bazı temel kategorileri çekip çıkarırken aynı zamanda *İncil* hakkındaki yorumlarla dalga da geçer.

Dolayısıyla birinci bölümde Bloch'un coşku trenine binmiş oluyorum, çünkü bu kitapta, *Hıristiyanlıktaki Ateizm* adıyla, bizzat *İncil* hakkında bir monografi yazmış olan tek Marksist'tir. Ancak *İncil*, Goethe'nin *Faust*'u yanı sıra, diğer ebedi kitabı *Umut İlkesi* açısından da en önemli esin kaynaklarından birisi olmuştur. Bloch'tan elde edebileceğim pek çok şey arasında, sahip olduğu bulaşıcı dili, Kilise karşısında *İncil*'in sahip olduğu yıkıcı potansiyeli, Bloch'un mitleri kavrama konusunda yaptığı çağrıyı, *İncil*'i sürekli olarak devrimci gruplara sunma konusundaki çabasını ve *İncil*'in açıkça siyasi yorumlarını sıralayabilirim. Ne var ki, sonunda *İncil* ile teolojiyi birlikte ele alır, kapsamlı bir dizi oluşturarak birisinden diğerine geçip durur: Her ikisinin de hiçbir şekilde en iyi kavramlar üzerinde yükselmediğini, bu noktada, Bloch da kendi en yararlı stratejisi, yani mitin kavranılması hakkındaki görüşünü yitirir gibi olduğunu iddia edeceğim. Bloch'a başvurmayı sürdürmekten vazgeçmeyeceğim, onun diğer projeleri için yaptığı çalışmalardaki malzemeden yararlanacağım, ancak keşke *İncil* ve teoloji arasına hiç olmazsa bir kol boyu mesafe koymuş olsaydı demekten de kendimi alamayacağım.

Benjamin'e gelince, o da alegoriden [kinayeden] büyülenmiş haldedir ve *İncil*'e ait yorumlarla tıka basa doludur. "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", "Şiddet Üzerine" yazısı, çeviri makale-

si, *The Origin of the German Mourning Play*, *The Arcades Project* kitaplarındaki önemli metinler ve "Tarihin Felsefesi Üzerine" kaleme aldığı son tezleri gibi bazı önemli makalelerinin hepsi *İncil* ve teoloji hakkında süregelen bir ilgiye işaret eder. Bu bölümde Benjamin'in alegori kullanımına odaklanıyorum ve bunun esas olarak *İncil*'e dair yorumun teolojik bir tarzı olduğunu ileri sürüyorum. Bu teolojik hâkimiyet de *İncil*'in özellikle yaradılış, *İsa*'nın gelişi ve çağın sonunda ikinci kez gelişi (Parousia) konularını derinlemesine ele alma ve açıklığa kavuşturma tarzında güçlü şekilde belirginleşiyor. Böylece Benjamin'in kapitalizmin mitleşmiş cehennemini açığa vurmak amacıyla *İncil*'in kategorilerini geliştirme çabası paradoksal şekilde onun kaçmaya çalıştığı miti de sürdürmüş oluyor. Mit'ten komünist bir kopuştan söz edebilmek amacıyla yaradılış ve başlangıç hakkında tercih ettiği motif ise yaradılıştan hareket edip Mahşer'e [evrenin sonuna-Eschaton] götürdüğü "kurtuluş tarihini" kullanması ve devrimci kopuştan söz ettiğinde de dölleme ve doğum imgelerini tersine çevirmesidir; kaynak (köken) hakkında da yaradılış ve eskatolojik (evrenin ve insanlığın sonuna dair) yeni dünyadan söz eder. Bütün bunlar en sevdiği yöntem olan alegori kullanışındaki teolojik hâkimiyetin belirtileridir ve bu alegoriler de çalışmalarında *İncil* ve teolojinin en derin mitlerini sürdürmüş olur. Yine de, yanılgıya düştüğü bu durumda bile Benjamin'in ütopya ile ilişkisinde mitin işlevi bakımından bir kavrayış sağladığını iddia edeceğim.

Kitabımın ikinci ve en büyük bölümü de küçük harf "k" ile yazılan katolikleri ele alıyor. Burada "katolik" terimini çifte anlamda kullanıyorum. En aşikâr şekilde Althusser, Lefebvre ve Gramsci kültürel, toplumsal ve dinsel bakımdan Roma Katolikliği'ne doymuş ortamlarda yazmışlardı. Çalışmalarında böyle bir ortamın en etkili işareti, din konusunda kafa yormalarında teoloji ve *İncil* değil de en fazla Kilise'nin ağır basmış olmasıydı. Bir başka deyişle ilk önce ve en başta kiliselerin incelenmesiyle [ecclesiology] ilgilenmişlerdi. Protestan İngiltere'de Roma-Katolik bir azınlık ortamında çalışan Eagleton'ın farklılığı ise onun *İncil*'e dair ve teolojik kategorilere gösterdiği ilgide ortaya çıkıyordu. Ve yine Eagleton'ın vurgusu da silinmez şekilde Roma-Katolik düzleme ve özellikle *İsa*'yı bir örnek olarak gösterme ve etik alanına yönelik olacaktı. Ancak onların "katolikliği"nin bir başka yönü daha vardı; belirli bir tarzda evrenselleştirmek için yapısal bir eğilime sahiptiler.

Böyle bir katoliklik kendisini Roma-Katolik Kilisesi'nin asıl "Kilise" olduğu varsayımında belirgin şekilde açığa vurur, bu durum aynı zamanda kıyaslanabilir bir evrenselliği varsayan çeşitli felsefi ve edebi argümanlarda da görülür.

Üçüncü bölümde başlıca argümanım, Althusser'in kiliseye derin bir bağlılık duyduktan sonra, Roma-Katolik Kilisesi'ni kendi hayatının ve çalışmasının dışına atmasının, bu Kilise'nin onun bütün çalışmasına nüfuz etmesine de imkân tanımış olduğudur. Kilise, pek de bastırılmış olanın geri dönmesi şeklinde olmasa da Althusser'in felsefesinin gaip nedeni haline gelmiştir. Dolayısıyla ben de bu Kilise'ye ait olanın yeraltını, böyle bir toplumsal, politik ve teorik bağlamın mümkün kıldığı şekliyle Althusser'in kendi düşüncesinde yol açtığı eksikleri ve imkânları, olasılıkları ve sınırlamaları takip edeceğim. Tartışmamı iki bölümde toparlıyorum. Birincisi, Althusser'in dini reddedişinin biçimi pek de öyle teoloji ya da *İncil* terimleriyle gerçekleşmiyor, bu durum uzun yıllar dinsel bağlılık ve ilişki sürdürdüğü Kilise bağlamında ortaya çıkıyor. İkincisi, Althusser'in materyalist felsefe bakış açısından dini yeniden değerlendirdiği argümanlarındaki mantığı da keşfetmiş oluyorum.

Althusser'den bir başka Fransız'a, Henri Lefebvre'ye geçiyorum. Bu bölümde ilgilendiğim şey Lefebvre'nin sürekli dini müzakere etmesi, özel olarak da Roma Katolikliğinin tuhaf ruhu ve çalışmalarında hiç eksik olmayan katoliklik. Lefebvre'nin din hakkındaki yorumlarında Roma-Katolik Kilisesi'ni dinin normu olarak varsayması, dinin aslında Kilise'ye ait bir şey anlamına gelmesi, Lefebvre'nin çalışmalarındaki Kilise mevcudiyetinin birçok bakımdan "katoliklik" olarak tasarlanabilmesi; işte bütün bunlar 20. yüzyılın ortalarındaki Fransa Marksist entelektüellerinin konumuna da işaret ediyor. Gençliğinde Kilise'yle olan huysuz ilişkisi nedeniyle Lefebvre onu hayatından ve düşüncesinden tümüyle kesip atmayı amaçlamıştı, ancak reddedişindeki iğneleyici sözler dahi Kilise'nin hâlâ süregelen etkisini ifade etmiş oluyordu. Tartışmamda, onun 1947 yılında yazdığı *Critique of Everyday Life* kitabındaki son makalesi olan 'Fransız Kırsalında Bir Pazar Günü Tutulan Notlar' yazısını yorumluyorum. Lefebvre gençliğinde yaşadığı Navarrenx yakınındaki kilise bölgesi hakkında kaleme aldığı tutkulu polemikte, Kilise'deki varoluşsal bir gezintisini ve ardından yapılan ibadeti anlatıyor ve Roma-Katolik Kilisesi'nin

kendi hayatı üzerinde süregelen yerine dair kaygısını fark etmiş olmasının ötesinde bir durumu dile getiriyor. Bu makaleden ve sapkınlıklar için yaptığı yeğlemelerden çıkardığım şey, onun düşüncesinde gündelik hayat, mekân ve kadınlar şeklindeki üç anahtar kategoriydi; işte bunlar da Marksist din teorisinde kullanılabilirdi.

Beşinci bölümde Alp Dağları'nı aşarak İtalya'ya, Antonio Gramsci'ye ulaşıyorum. *Prison Notebooks* kitabında karakteristik olarak serpiştirilmiş olan "Din" üzerine yazdıkları şeyler de dikkat çekici şekilde ekümenik (kilisenin tümünü temsil eden) bir koku taşıyor. İşte bütün bu çeşitli notları, din hakkında ve daha doğrusu Hıristiyanlık hakkında Marksist bir analizin nasıl olacağının olağanüstü bir örneği olarak okudum. Gramsci komünizm ve parti açısından ihtimalleri ortaya koymaya çalışırken Kilise de onun yazılarında çeşitli yerlere damgasını vurmuş oluyor; özel olarak bunlar da bu bölümde odaklandığım dört alanda ortaya çıkıyor: ekümenizm, küresel bir Kilise'nin politikası, entelektüelin rolü ve "ahlaki ve entelektüel" reformun imkânları. İşte bu son ifadeyi de Gramsci doğrudan şekilde Kuzey Avrupa'daki Protestan Reformu'na beslediği delicesine aşk sayesinde kullanıyor. Başlangıç olarak şunu söyleyebiliriz: Gramsci'nin ekümenizmi kendisini en belirgin haliyle ekümenik harekete duyduğu ilgide ve misyonerlik [proselytization] sorununda gösteriyor. Dahası Marx'ın *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte** kitabıyla rekabet ederek yaptığı karmaşık çözümlemesinde Gramsci'nin Roma-Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısından, onun politik statüsünden ve çevirdiği dolaplardan, anlaşmalarından, iç tartışmalarından, Katolik Eylem'den ve ilk küresel hareket olarak Kilise'nin önemli bir oyuncusu olduğu olayların karmaşıklığından epey etkilendiği görülüyor. Kısacası, İtalya'daki Roma-Katolik Kilisesi dünyevi ve politik bir kurum olarak Kilise'nin entrikalarını çarpıcı şekilde sergiliyor. Üçüncüsü Gramsci'nin Kilise üzerine geliştirdiği derin düşünceler ışığında organik ya da demokratik aydın da farklı bir biçime bürüyor. Din adamlarına gösterdiği ilgi, onların dinlere göre farklılık sergilemesi, din adamlığının bir orta sınıf statüsünden entelektüeller "kast"ına geçişi, Kilise davasını ilerletmek amacıyla onların yürüttüğü ahlaki ve entelektüel

* *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Çev. Sevim Belli, Sol Yay., 1966. (y.h.n.)

çalışmaları, Gramsci'nin organik aydın olarak tanımladığı şeyin önemli kesitlerini oluşturuyor. Nihayet, Protestan Reformculuğu konusunda şaşkınlığı da var: Komünist devrim programının merkezi bir özelliğini oluşturan ahlaki ve politik reform kavramı, kuzeyde gerçekleşen ama Akdeniz'e sızamayan işte bu Reformculuk üzerinde şekilleniyor. Toplumun bütün düzeyleri boyunca yolunu açan toplumsal değişim yegâne modelleri olarak, Kuzey Avrupa'da Reformcuların kültür, politika, ekonomi ve toplumsal örgütlenme anlamında gerçekleştirdiği dönüşüm, İtalya'da ve başka yerlerde komünist devrim için bir paradigma sağlıyor.

En son "katolik" Marksist ise Manş Denizi'nin ötesinde bir dünya kadar uzak bir yerde Roma-Katolik olarak azınlık bir sekte ait olan Terry Eagleton'dır, Eagleton açısından *İncil* ve Kilise'de değil de teolojinin kendisinde ayırt edici bir politik dönem bulunmaktadır. *The New Left Church* (1966), *The Body as Language: Outline of a 'New Left' Theology* (1970) ve *'Slant' Manifesto* (1966) gibi ilk dönem politik teoloji kitapları, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (2003), *The Gatekeeper** (2002) ve *Figures of Dissent*** (2003) gibi metinlerde gecikmiş olarak geri dönmüşlerdir. Eagleton'ın yazılarında benim ilgimi üç alan çekiyor: Birincisi, öldüresiye ciddi olan teolojik metinlerinden İngiliz edebiyatı ve politikası hakkındaki hırçın ve bıktırıcı tenkitlere geçişidir. Sabırlı bir şekilde pedagojik olurken, Eagleton'ın aynı zamanda mürted bir teolog muhtevasıyla davrandığını da iddia edebilirim. İkincisi, daha sonraki çalışmalarında Eagleton'ın teolojik bakımdan yeniden canlanmasının zirvesi, başına geleceklerden kendisi sorumlu olacak şekilde Sol'un kristolojideki [*İsa* Mesih bilimi] aşikâr politik dinamiği ihmal ettiğini göstermesidir. Ben ise bu kristolojik odaklanmayı pek yararlı bulmuyorum, çünkü bu Marksizm'in Mesihçilik ve kişi kültüne (ki burada Adorno'nun kişilik kültü eleştirisine dikkat çekmiş oluyorum) beslediği meraklı daha berbat hale getiriyor. Üçüncüsü, 1960'ların ve 70'lerin Katolik Solu'na yönelik derin bir ilgi söz konusu. İngiliz Roma-Katolik Kilisesi'nde ve dışarıda alenen sürdürülen bu tartışma da Eagleton'ın ara sıra takdir ettiği bir süreç ve ben de Eagleton'ın daha sonra sahip olduğu ototelik (amacı kendisinde olan) kavrayışının kendi yolunu örtmekte olduğunu da iddia ediyorum.

---

* *Kapı Bekçisi*, Çev. Gökçen Ezber, Rana Kahraman, Bilge Kültür Sanat, 2002. (y.h.n.)

** Aykırı Simalar, Çev. Şirin Okyavuz Yener, Epos Yay., 2006. (y.h.n.)

"Protestan sapması" diye adlandırdığım tutumu da iki Marksist sergiliyor. Slavoj Žižek Roma-Katolik konumundan kesin şekilde ayrılıyor; işini layıkıyla yapmak, hukuk ve etik olarak aşk konularında ise inayet bağlamındaki Protestan vurguyu öne çıkarıyor. Bu duruma aslında tali yollardan geçerek ve sonra da sadece Alain Badiou'nun ağır etkisi sayesinde ve gecikerek ulaşmıştır. Adorno, Žižek ile tuhaf bir bağlantıda buluşuyor: Luthercilikle doymuş bir Almanya'dan gelen birisi olarak Adorno'nun gözünde en önemli felsefeci Kierkegaard'dır. Öte yandan, Adorno'nun en Yahudice kavrayışında bile, kendisinin felsefi bir ilke haline getirdiği imgeler konusundaki yasak da tamamen Protestan bir motif oluyor. Yine de inayet konusundaki örtük vurgu ve ayrıca derinlemesine sahip olduğu ikon kırıcılık özelliği, Adorno'nun da Marksist bir Protestan sapma olmasına yol açıyor.

Žižek'e gelince, en önemli argümanım onun da bir Leninist olarak, yani *Yeni Ahit*'teki [Aziz] Paul anlamında farklı bir politik düşünür olarak ortaya çıkabileceğidir. Çünkü Žižek, özellikle hem Judith Butler hem Badiou eleştirilerine tepki olarak, Lacan'ın kapalı devre psikanalizinden Paul sayesinde sıyrılıp çıkabilmektedir. Ya da Žižek'in, ancak Alain Badiou'nun derinlemesine Reforma tabi tutulmuş Paul okuması sayesinde, kısmen ve derin bir öfkeyle olsa dahi, kendi Lacancı zemininden kopmasının mümkün olduğu söylenebilir. Başlangıç noktam, Žižek'in politik bir yazar olabilme doğrultusunda harcadığı ilk çabasında Marksizm ve Lacancı psikanalizi nasıl yan yana getirdiğini gösterebilmek amacıyla Judith Butler ve Ernesto Laclau arasındaki diyalogları öne çıkarmak oldu. Bunun ardından Žižek'in, *The Ticklish Subject** (1999) kitabında Badiou'yu ele alış tarzını gösterebilmek için derinlemesine bir okuma önerdim, burada Žižek, Badiou'nun psikanalizin bize herhangi bir politik pozisyon vermediği şeklindeki iddiasını cevaplamayı amaçlıyordu. Žižek, *The Fragile Absolute* (2000) döneminde ise başlangıçta cevabını psikanaliz terimleriyle oluşturmaya çalışıyor, ancak daha sonra yön değiştiriyor ve Paul aracılığıyla daha belirgin bir politik pozisyona doğru ilerliyor. Ne var ki, etik-olarak-aşk ve iyi işler bağlamında hâlâ Roma-Katolik bağlarını koruyor, Badiou'nun inayetin materyalist kavrayışı araştırmasındaki vurguyu gözden kaçırıyor. Ama er ya da geç *On Be-*

* *Gıdıklanan Özne*, Çev. Şamil Can, Epos Yay., 2012. (y.h.n.)

lief (2001) kitabında Protestan sapma'yı gerçekleştiriyor ve bunu da *The Puppet and the Dwarf* (2003) kitabına taşıyor. Aslında kendi Reformculuğunun sıkıntılarını çekerek inayete odaklanıyor ve nihayet Badiou'nun noktasına gelmiş oluyor.

Son olarak da kendisine derin şekilde hayran olduğum ve bu yüzden görevimi en sıkı şekilde üstlendiğim Adorno'yu inceliyorum. Adorno eleştirilerinin en fazla ihmal edilen bölgelerinden birisi, teolojiyle olan ilişkisidir ve bu nedenle ben de burada onun en yoğun metinlerinden birisi olduğu geniş kesimlerce kabul edilmiş olan *Habilitation* tezlerini ve Kierkegaard üzerine ilk felsefi çalışmasını ele almayı cüret ediyorum. Ve bu metinden iki anahtar kategoriyi inceliyorum. Bunlar da "teolojik kuşku" ile buna sıkı sıkıya bağlı olan ve bu kitapta göz önüne aldığım bütün diğer Marksistlerin çalışmalarını beslemiş olan "sekülerleşmiş teolojinin eleştirisi". İşte bu noktalar da *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* kitabının derinlemesine okunmasını gerektiriyor ve bu konuda benim hiçbir mazeretim yok. Ancak aynı zamanda Kierkegaard'ı tamamen yıkma görevi konusunda harcanan çabaların bunun da ötesine geçtiğini fark etmiş bulunuyorum, çünkü Adorno'nun, Kierkegaard felsefesinin kendi teolojik ve mitsel paradokslarının ağırlığı altında nasıl yanıldığını gösterme çabası, teolojiyle ilgili olarak kendisi de olumlu bir şey söylemeyi reddettiği noktada, kesinlikle eksik kalıyor. Adorno üzerine yaptığım tartışmayı bitirirken onu şuna söyletmeye zorluyorum: Yazılarında örtük olan şey, kendisine de söylemeyi reddettiği bir şeydir; yani, sevgi ("Kierkegaard'ın Sevgi Öğretisi" adlı pek az bilinen makalesinde söylediği üzere) şayet uzlaşma sağlayacaksa radikal biçimde kolektif bir pratik olmalıdır ve inayet imkânları da "hak edilmemiş kurtuluş" olarak görülmelidir.

Bölüm Bir:
Bloch'un Dedektiflik Çalışması

> Marksizm'de örtük bir şekilde -İhtiyaç Krallığından [Melekûtundan] Özgürlük Krallığına bir sıçrayış olarak- *İncil*'in böylesi bütün yıkıcı ve statik olmayan mirası yatar... Belirli bir yere kadar, demek ki sonunda *İncil*'i de *Komünist Manifesto* gözüyle okumak mümkündür.[1]

İncil'le ilgilenen ilk Marksistlerden olan Ernst Bloch Marksizm ile *İncil* ve aynı zamanda teoloji arasındaki kesişme hakkındaki herhangi bir incelemenin ötesinde ve beklenilenlerden de fazla şeyler sunuyor. Bloch uzun süredir dikkat çeken Avrupalı Marksistlerden birisi; Nazi döneminde ABD'de sürgün yaşadı ve Berlin Duvarı'nın inşasından sonra Batı Almanya'da yaşamayı tercih etti. Mistisizm ve ekspresyonizme duyduğu ilgi sayesinde Marksizm'le tanışmıştı. Aslında Bloch teologlara sürekli ilgi duyan bir şahsiyet oldu. Bu ilgi de, 20. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da büyük ölçüde yaygınlaşan teoloji ve *İncil* üzerine çalışmalarda yer almasının ötesinde, özellikle Hippo'lu Augustine ve Fiore'li Joachim gibi Avrupa Hıristiyanlığının başlıca şahsiyetlerini okuması sayesinde gelişti. Aslında Bloch'un kitaplarının İngilizce'ye ilk çevirileri, özellikle Jürgen Moltmann ve Harvey Cox gibi teologlar aracılığıyla mümkün oldu. Bunlar arasında özellikle *Man on His Own: Essays on the Philosophy of Religion* kitabından bazı bölümlerin ve makalelerin derlenmesi yer alıyordu. Kısa süre sonra *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*

1. Bloch 1972, s. 69; Bloch 1985, s. 98.

kitabının çevirisi yapıldı. Bu da hiç şaşırtıcı bulunmadı. Çünkü Tom Moylan'ın da gösterdiği üzere, Bloch'un çalışmalarının çeşitli liberal teologlar (yani Tanrı'nın Ölümü ekolünden olanlar ile ilerlemeci ve seküler teologlar) dahil birçok teolog üzerinde derin bir etki yaratmıştı. Bu etki 1960'lar ve 1970'lerde Almanya'daki politik teoloji (Jürgen Moltmann ve Johann Metz) ve kurtuluş teolojisi (Gustavo Gutiérrez, Franz Hinkelammert ve diğerleri) bakımından da geçerliydi. Bu teolojik tepkilerin birçoğu 1968 yılı devrimci kargaşası sırasında ve sonrasında ortaya çıktı.[2] Aslında Moylan da politik ve kurtuluş teolojilerinin Bloch'un çalışmalarının ötesinde bir etki yarattığını, sömürgecilik sonrası (postkolonyalizm) gibi politik ve felsefi inceleme alanlarını da muhafaza ettiğini ve dönüştürdüğünü ileri sürüyor.

Eleştirel yayımlarda Bloch'un *İncil*'i kullanışı pek az dikkat çekti.[3] Aslında Bloch'a göre *İncil*'e önem verilmeksizin ve *İncil* incelenmeksizin komünizm daha güçsüz olacaktı. Gerçekte Marx ve Goethe ve özellikle onun *Faust*'u yanı sıra Bloch'un çalışmalarında başlıca esin kaynağı olarak *İncil* yer alıyor.[4] *İncil*'in bütün zamanlar ve mekânlar boyunca bütün insanlara aynı anda ve her yerde seslenme özelliğine sahip olduğunu ileri sürüyor.[5] Beni Bloch'un yazılarının içine çeken şey sadece onun *İncil* hakkındaki nefes kesici coşkusu değil. Aynı zamanda Marksistlerin *İncil*'i komünizm mücadelesinin birer parçası olan birçok köylünün ve işçinin düşünce dünyalarını kavramak bakımından değil ve hatta *İncil* olmaksızın kesinlikle bir Alman *kültürü*nün olmayacağından dolayı değil[6], ama *İncil*'in bünyesinde devrimci bir potansiyel

2. Moylan 1997. Maylon'un çalışması, Bloch'un yazılarında politik ve kurtuluş teolojilerinin ele alınış ve sorgulanış tarzıyla ilgili. Benim ilgi alanım ise, aşikâr şekilde bununla bağlantılı olsa da, tamamen farklı ve *İncil* ile teoloji arasındaki kesişmelere odaklanıyor. (Bkz. Capps 1968a; Capps 1968b; Cox 1968; Fiorenza 1968a; Fiorenza 1968b; Fiorenza 1969; Heinitz 1968; Metz 1968a; Metz 1968b; Metz 1976; Moltmann 1968; Moltmann 1982; Pannenberg 1968; Tillich 1965.) Bu makalelerin pek çoğunun yer aldığı *Cross Currents* cildinde de Bloch'un yazılarından kısa bölümler bulunuyor. (Bloch 1968).

3. Bu yüzden Bloch hakkında birçok monografi onun *İncil*'le ilgili derinlemesine düşüncelerine hiç denmese de pek az yer veriyor. Bkz. Örneğin: Jones 1995; Hudson 1982; Geoghegan 1996. Jameson'ın, Jameson 1971'de yer alan makalesi Bloch'un ortaçağdaki *İncil*'le ilgili uygulamaları programlaştırması hakkındadır; bu çabasında Hıristiyan olmayan unsurların Hıristiyanlığa dahil edilmesi için bir strateji haline getirdiği dört metafor düzeyi vardır: Aynı şekilde, Bloch çalışmalarında kendi felsefesine ve ütopya yorumsamasına bir dizi farklı konuyu dahil ediyor. Ve fakat Jameson *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabından söz etmeyi ihmal ediyor.

4. "Bir yanda *İncil* ve öte yanda Marx'ın teorisindeki hümanist ilkeler, Bloch'un ütopik vizyonundaki iki esaslı köşe taşını birlikte oluşturuyorlar. Levy 1997, s. 180.

5. Bloch 1972, s. 21-4; Bloch 1985, Cilt 14, s. 42-5.

6. Bloch 1991, s. 46; Bloch 1985, Cilt 14, s. 51-2.

gördüğü için de, Marksistlerin *İncil*'i incelemeleri gerektiğini savunmasına şaşırmış olmamdır.

Dolayısıyla Bloch'un metinlerinde *İncil*'in nağmelerinin hangi tarzlarda işitildiğini keşfetmek yönünde birkaç adım daha atmakta yarar görülebilir. Bunu yaparken bir süre daha Bloch'un *İncil*'i nasıl kullandığını yakından izlemiş olmanın rüzgârını arkama alacağım, bu esnada da *İncil*'i yorumlarken nelerin meydana geldiğini ve ilk elde neden böyle yapmak istediğini de kesinlikle sorgulamış olacağım. Bloch gibi Marksistlerin iddiası şudur: *İncil*'i asıl olarak edebiyatta önemli yer tutan bir kitabı okuma coşkusuyla okurlar, yani onunla dalga geçmek ya da maskesini düşürmek amacıyla okumazlar (bu ikincisi artık daha çok Kilise'nin ötesine geçmiş ve hâlâ *İncil* ile Kilise'yi birlikte ele alanların karakteristik özelliğidir). Bloch'un çalışmasında ortaya çıkan can alıcı sorun ise kesinlikle kendisi gibi Marksist ateistlerin *İncil*'le neden ilgilenmek zorunda olduklarında ve kendisinin de *İncil*'i Marksizm'in kendi iyiliği ve yaşaması için önemli bir belge olarak ilan etmeyi istemesinde yatıyor.

Ne var ki, *İncil*'le ilgili her iki Marksist, yani Bloch ve Benjamin üzerine yaptığım tartışmada öne çıkan en önemli yön, özellikle *İncil* ve teoloji çoğu kez yan yana olduğundan, bu ikisi arasında bir ayrımın gerekli olduğu şeklindeki iddiamdır. Çünkü her ne kadar *İncil* teolojik bir gündemle okunması gereken bir metin varsayılsa bile böyle bir şey mutlaka gerekli değil. Ancak *İncil*'i Kilise'nin ihtiyaçlarına göre hizaya sokulmuş ve baskı altına alınmış farklı ve kural tanımaz metinler toplamı olarak kavradığımız takdirde, onun teolojiden kopuşu biraz daha açıklığa kavuşacaktır. *İncil* ve teoloji arasındaki işte bu rahatsız edici ilişki genellikle birbirleriyle çatışma içinde olmalarına yol açar ve bu da kesinlikle Bloch'u okurken altını çizmek istediğim husustur. Aslında Bloch'un *İncil* hakkındaki en iyi öngörüleri de *İncil*'i Kilise'nin kara vicdanı olarak ele aldığı zaman ortaya çıkıyor.

Bloch doğrudan *İncil* üzerine bir monografi –*Hıristiyanlıktaki Ateizm*– yazdığından ötürü eşsiz bir konumda yer alıyor. Bu metni onun başyapıtı olan *The Principle of Hope** ile birlikte okudum. Ayrıca *Literary Essays* ve *Spirit of Utopia*[7] adlı derlemesindeki gibi

* *Umut İlkesi*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., 2007-2012. (y.h.n.)

7. Birçok bakımdan Bloch'un *İncil* hakkındaki tamamlanmış bir görüşü sayılan *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının oynadığı merkezi rol ışığında ve yer darlığından dolayı, burada ilk kez 1921 yılında basılmış olan ve sonra da Werkausgabe'nin 2. Cildinde yeniden basılan *Thomas*

başka metinleri de var. Benim okumam genellikle metne bağlı oluyor, ancak Bloch'u eleştiriye tabi tutabilmek amacıyla özellikle *İncil*'le ilgili çalışmalarda daima bağlamı da dolduruyorum. *İncil*'in Marksist-ütopik yorumuna bir giriş olarak okunması gereken *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında Bloch 20. yüzyıl başlarındaki *İncil*'le ilgili akademik incelemelere kendisinin de bütünüyle aşina olduğunu gösteriyor. Ancak aynı zamanda kendi Marksist geçmişinden kaynaklanan bir eleştiri de sunuyor.

Sonunda kendisi de *İbrani Ahiti*'ndeki [*Eski Ahit*] Yehova ile *Yeni Ahit*'teki Rab'ba isyanın tutarlı bir teması olduğunu ileri sürüyor. Bloch'un ateizmi felsefi tanrı bilimi [teodise] zeminlerinde yer alarak Tanrı'ya inanmayı reddeden ahlaki ateizme pek benzemiyor. Sadece Tanrı'nın reddedilmesiyle yetinmeyip Tanrı'ya isyan da edilmesiyle gerçekleşebilecek şekilde Tanrı'ya karşı yapılacak politik devrimde *İncil*'e dair içsel bir mantığa sahip politik bir ateizm görüyor. Bunun da Tanrı'ya inanmayı reddetmekle değil, Tanrı'ya isyan etmekle gerçekleşeceğini söylüyor. Bu ciddi iddianın sonuçlarını da okumayı ilerlettikçe keşfettim. Dinsel ya da daha özgülünde Hıristiyan metinlerin ve düşüncelerin dikkate alınması ya da bunların Marksizm'e mal edilme arzusu karşısında Bloch da *İncil*'in içsel mantığının bizi doğrudan Marksizm'e sevk edeceğini savunuyor. Özellikle herkesçe bilinen ateizmi akla geldiğinde Bloch'un düşüncesi üzerinde *İncil*'in ne denli etkili olduğu gibi özgül bir soru bir kenara bırakılırsa, burada artık birçok çevre bakımından gözden düşmüş bir metin sayılan *İncil*'in, Bloch'unki gibi Marksist bir felsefenin inşasından ayrı ele alınıp alınamayacağı şeklindeki daha derin bir konuyla ilgilenmekteyim. Yine de sonunda Bloch'un *İncil*'e ilişkin eleştirisinin, kendisi her ne kadar bunu teolojiden ayrı tutmaya çalışsa da, hâlâ ağırlıkla teoloji tarafından etkilenip etkilenmediğini merak etmeyi sürdürüyorum.

Munzer als Theologe der Revolution kitabının ayrıntılı bir okumasını önermedim. Bloch bu çalışmasında Munzer'in hayatını yeniden inşa etmeyi amaçlıyor ve ardından onun vaazlarının ve teolojisinin asli unsurlarını, özellikle dünya ile uzlaşması ışığında Calvin, Luther ve Roma Katolikliğinin eleştirisini sergiliyor. Ancak bu da sonraki bir çalışmanın konusudur.

İddia ve Savunma

Marksizm ve din, ağırlıkla Avrupa'daki Hıristiyan geleneği arasında uzak mesafeli yakınlık kurulması bile ender bir durumdur. Bir yanda küçümsenemez bir ateizmin karşılıklı kuşkusu ve diğer yanda bu dünyanın yöneticileriyle olan karmaşık ilişkisi sorunların çözümüne yardımcı olmuyor. Bu yüzden Bloch'un yaptığı doğrudan *İncil* okumasının da ikili bir savunma içermesi gerekiyor: Marksistlerin *İncil*'i devrimci bir belge olarak ciddiye alması gerekir ve *İncil*'le ilgili akademisyenler ve teologlar da kendi yorumlarında Marksizm'den uzak duramazlar. Sorunun ikinci kısmıyla ilgili bir sorunum yok, aslında şimdi bazen kesinlikle aynısını savunuyorum, ancak kitabın ilerki sayfalarında göstereceğim üzere, birinci kısmını savunmaya pek hevesli değilim.

Hıristiyanlıktaki Ateizm kitabındaki iki uğrak noktası Bloch'un mücadelesindeki çifte cepheyi dile getiriyor: *İncil* için Marksizm'i hedef alan aleni bir mazeret ve ardından dinin kurumsallaşmış biçimlerine karşı ortak cephe oluşturma çağrısı; bu çağrı esas olarak Hıristiyanlara yapılıyor. Önce birincisiyle başlayayım. Birinci konu Marksizm'in *İncil*'i reddetmesine karşı çıkmayı amaçlıyor. Bloch'a göre *İncil*'i reddeden bir Aydınlanma aslında sözde bir aydınlanmadır; böyle bir reddiye yolu tıpkı Nazilerin neo-pagancılığı ve sosyobiyolojizminde olduğu gibi kolaylıkla burjuva rasyonalizmine çıkar. Bloch, Marksistler açısından *İncil*'in baştan göz ardı edilmesi gerekmeyen bir belge olduğunu, çünkü bunun komünist devrimin temelini oluşturan köylülerin ve işçilerin Kitabı olduğunu savunuyor.

Öte yandan her şeyin ötesinde *İncil* devrimci güce de sahiptir. Böylece zenginler ve güçlülerin kendilerine mal etme ihtimallerine, hatta bazı yerlerinde baskıyı meşrulaştıran görüşler olmasına rağmen, *İncil* yıkıcılığa karşı çıkar ve daha derin tabakaları sorgular. Sonuç olarak devrimci köylüler ve mazlum sınıflar *İncil*'in ne hakkında olduğuna dair daha iyi bir kavrayışa sahip olurlar: Bir başka deyişle onların okumasında, anlatılan hikâyelerin ütopik niteliği daha az özümsenirken aynı zamanda bunlar hakkında daha fazla takdir hisleri de oluşur.

Bloch'un üzerinde durduğu nokta şudur: "*İncil* sıradan ve önemsiz sayılan insanlara özel bir yönelimle konuşur."[8] Taşıdığı belirsizliğe rağmen *İncil* rahiplerin kara vicdanıdır, dini mes-

8. Bloch 1972, s. 24; Bloch 1985, Cilt 14, s. 53.

lek edinenlerin onu kullanma tarzını da lanetler. Bloch, *İncil*'in Marksizm açısından devrimci bir mirasa sahip olduğunu da ileri sürüyor; bu mirasın Almanya, Fransa, İtalya ve İngiltere'deki köylü savaşlarından geldiğini söylüyor (işte bu köylülerin torunları sayesinde Doğu Avrupa ve SSCB'deki Marksizm'in başarısı mümkün olmuştur). Aslında, insanların hiçbir şekilde Tanrı'nın önünde silinip gitmediği böyle bir devrimci gelenek aynı zamanda Meister Eckhart yanı sıra Bloch'un favorisi olan Fioreli Joachim Hussite'lerin[9] mistisizminden de kaynaklanıyor. Öte yandan zulüm amacıyla kullanıldığında, "yoksullar için genellikle bir rezalet ve zenginler için bir budalalık"[10] olduğunda, işte o zaman da otoritelerin araya sokuşturduğu metinler ortaya çıkıyor. Sonuç olarak Bloch burada ikili bir oyun oynuyor; çünkü metinlerdeki ve bunların kullanımındaki çatışmaların ve sınıf çelişkilerinin farkına varıyor ve aynı zamanda *İncil*'in derinliklerinde huzursuz ve beklenilen bir Ütopya damarı bulmak konusundaki kararlılığını da koruyor.

Ancak Marksistler yanı sıra *İncil*'i doğrudan kendilerine ait sayanların, yani inananların ve Kilise'nin de bazı bakımlardan ikna edilmeleri gerekiyor.[11] *İncil*'in, ruhban sınıfı ve onların zenginler ve iktidar ile yaptıkları sözleşmeler hakkındaki ödünsüz eleştirisi de ayakta kalmalıdır. Çünkü bir iktidar kurumu olan Kilise'nin, statükonun bir parçası olmaması mümkün değil. Aslında metinleri ve tarihsel koşulları vurgulamak suretiyle Bloch, Marx'ın *Critique of Hegel's Philosophy of Right* yazısında yer alan din hakkındaki ünlü eleştirisinin daha çok Kilise'ye ve onun ideolojik işlevine yönelik olduğunu savunuyor.

Din söz konusu olduğu zaman Marx epey ikircikliidir, ayrıca din ile afyon arasında kurduğu ünlü benzerlik de dine acıyı ve çekilen ıstırabı dile getirmesi rolünün verilmesine ve onun protesto edilmesine imkân tanır. Bu tespit o denli basmakalıp hale gelmiştir ki üzerinde yorum yapmaya pek gerek yok. Ancak epey yıpranmış olsa dahi yine de bu tespit sayesinde yaratıcı bir sıçrama yapmaya değer. Bloch'a göre bu doğrultuda atılacak adım, "ideolojiden arınmış inananlar ile tabudan arınmış inanmayanlar arasında diyalog kurabilmek için" Marksistler ile Hıristiyanlar arasında ortak bir cephe oluşturmaktır.[12]

9. Bloch 1972, s. 64-5; Bloch 1985, Cilt 14, s. 93-4.
10. Bloch 1972, s. 25; Bloch 1985, Cilt 14, s. 53.
11. Bloch 1972, s. 58-63; Bloch 1985, Cilt 14, s. 87-92.
12. Bloch 1972, s. 62-3; Bloch 1985, Cilt 14, s. 92.

Atheism and Christianity kitabı pekâlâ bu diyaloğun bir parçası olarak okunabilir, çünkü burada Bloch bir arada görmek istediği iki dinleyiciyi ikna etmeye çalışıyor. Bugünlerde Marksist-Hıristiyan diyaloğu için harcanan çabalar konusunda epey eskimiş bir hissiyat var; bu çabalar 1960'lı ve 70'li yıllarda gündemdeydi, bu dönemde Doğu Bloku hâlâ mevcuttu ve Kilise de hoşgörü ve uyum için bir yol bulma peşindeydi. 1970'lerde Almanya ve ABD'de gösterilen yoğun ilgi ardından *Atheism and Christianity* teoloji ve *İncil* çalışmalarında yarım kalan bir şeylere yol açtı, kendi başlangıç noktasını unutmuş olan bazı önemli yorumsamacı fikirlerin de kaynağı oldu. Burada kuşku ve yeniden bulma şeklindeki yorumsama aklıma geliyor ki, bu da kendi tarzıyla Paul Ricoeur tarafından ele alınmış ve ardından Kilise'ye dair feminizm, kurtuluş teolojisi ve çeşitli reform programlarındaki politik teolojiler tarafından benimsenmiştir. Ancak bu benimsenme sürecinde Bloch'un asıl eleştirisi gözden kaçmıştır. Bu eleştiri, *İncil* ve Hıristiyanlığın genelinde yapısal olarak ateist olduğu, kurumlar ve ideolojileri bünyesindeki çelişkilerin mecburen açığa çıkamadığı şeklindedir. Ancak bana öyle geliyor ki, Bloch'un angaje olduğu diyaloğun zamanı, aslında şimdi ya da gelecekte belli bir vakitte gelebilir, çünkü bunun imkânı Soğuk Savaş'a ait eski ideolojik blokların sönmekte oluşuyla ve kapitalizmin vahşetine karşı yenilenmiş bir mücadele ihtiyacıyla birlikte daha da artıyor. Çünkü Lenin gibi Bloch da sadece "ebedi diyalog"[13] için bir araya gelmiş Kilise ve Parti şeklinde iki cinsli yaratık benzeri bir vücudun, iki bölümü de yarım büyümüş Marksist yol arkadaşlarını asla istemiyor; bunun yerine *İncil* metinlerindeki bastırılamaz isyankârlıkla yüz yüze gelebilen, gerçek anlamda hayal kırıklığına uğramış bir tanrısızlıktan söz ediyor.

İncil'den Cümle Üretimine ve Tekrar Geriye

Bloch metinlerini daha yakından okumaya koyulduğumda işe cümle üretimi ile başladım, çünkü yorumlamayla ilgili süregelen emekleri söz konusu olduğunda bu tam da Bloch'un *İncil*'i ele alışına dair bir şeyler anlatan tarzıydı. Bloch üzerine yapılan incelemelerin çoğu onun ütopik yorumsamacılığı hakkında konuşmayı tercih eder, oysa ben bu konuda her zaman için Fredric Jameson'ın Adorno'dan aldığı stratejilerinden birisini yararlı bul-

13. Bloch 1972, s. 237; Bloch 1985, Cilt 14, s. 314.

muşumdur ki, bu da bir metin yaratma sanatında itinalı davranabilmek için cümle üretimine takılıp kalmaktır.

Hıristiyanlıktaki Ateizm kitabı Bloch'un *İncil*'i ele alış tarzlarından birisi olarak ortada duruyor; tarzının tamamı ise *Umut İlkesi*[14] kitabında yer alıyor. Bu türden dört tarz söz konusu: en belirgin haliyle *İncil*'in özellikle Cennet, Cennet Bahçesi, Çıkış [Toplu Göç-Exodus] ya da yeni Kudüs gibi temalar etrafında değerlendirilmesi var. *Hıristiyanlıktaki Ateizm* böylece bu tarzın en yaygın biçimi haline geliyor. Karakteristik şekilde Bloch kaynak olarak doğrudan ikinci el okumaları gösteriyor, ancak her iki kitabında da *İncil*'le ilgili çalışmalardaki başlıca tartışma konularında bir amatörün ötesinde bir ilgi sergiliyor. İkincisi, başka tartışmalarda yer alan fikirlere, metinlere ve *İncil*'deki şahsiyetlere de sürekli referansta bulunuyor; yani *İncil*'le ilgili metinler daha kapsamlı iddiaların dokusunun birer parçasını oluşturuyor. Üçüncüsü, bir dizi anıştırma ve geçerken değinmelerle de karşılaşıyoruz. Nihayet, Bloch'un düşüncesinde, kendi çalışmasını inşa ettiği temel fikirler şeklinde daha derin örüntüler de mevcut. İşte bu dört kategori Bloch'un düşüncesinde, kendi gündemindeki gayet somutlaşmış bir *İncil* incelemesini sergiliyor.

İkinci tarzla başlayayım. Bu tarzda *İncil* daha kapsamlı tartışmalardaki bir konu, gösterilen bir örnek ya da belirli inançlar ve uygulamalar için bir kanıt ya da başka bir şeyin çok önemli bir parçası olarak ortaya çıkıyor. Sözgelimi, ölüm karşısında bir karşıt ütopya olarak yıldızların çekiminin tartışılmasında Bloch kaynak olarak, tapınılan ilahi varlıkların ayartıcılığının kaydedildiği Eyüp [peygamber] kitabının 31: 26-7 babına değiniyor.[15] Daha somut bir örnek ise Brahms'ın *German Requiem*'inde ölüm bilincinin ve ölüm karşıtlığı hakkında arzulanan bir bilincin izini sürmesidir; (*Eski Ahit*'in) *İbraniler* kitabında bap13: 14'te şöyle diyor: "Çünkü burada baki olan bir şehrimiz yoktur, ancak gelecek olanı arıyoruz." İşte bu da Brahms'ın parçasının ilk ölçüsünün esasını oluşturuyor. Ve *İşaya* kitabında bap 51: 11'de ise şunlar söyleniyor: "Ve

14. Bloch'un *İncil*'le ilgili yorumları daha geniş bir programdaki özgül bir uğrak olarak görülebilir. Bu programda yorumsama, felsefe ve Ütopya estetiği şeklinde ayrıma tabi tutulabilir. İlk iki kategori Bloch hakkında yapılan tali araştırmalardaki ortak noktalardır, ancak üçüncüsü, yani ütopyacı estetik Arno Münster'e ait bir argümandır. Buradaki önemli belgeler ise müzik ve dışavurumculuğa yaptığı vurgularla birlikte öne çıkan *The Spirit of Utopia*'dır (Bloch 2000); ayrıca *Heritage of Our Times* (Bloch 1991) ve *Umut İlkesi* (Bloch 1995) kitabındaki estetiğin oynadığı rol de dikkate değer. Bkz. Münster 1985.

15. Bloch 1995, s. 1150; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1353.

Rabb'in kurtardıkları dönecekler ve terennümle Siona varacaklar ve başları üzerinde ebedi sevinç olacak; meserrete ve sevince erecekler ve kederle inilti kaçıp giderecek." Bu görüş de ikinci ölçünün esasını oluşturuyor (ayrıca *Korintoslular 1* kitabındaki bap15: 51-2 de burada hissediliyor). Bloch işte bunu da "Ütopya gerçeğine müziksel başlangıç"lardan[16] birisi olarak imha müziğinin güçlü çekirdeğiyle birlikte okuyor. Aslında *German Requiem*'i ütopik bir başlangıca çeviren şeyin kesinlikle onun *İncil*'e dair içeriği olduğu ileri sürülebilir. *Umut İlkesi* kitabı da bu tür *İncil* referanslarıyla, daha geniş bir argümanın aleni parçalarıyla doludur. Gerçi bu tür referanslar ayrıca *Literary Essays* and *Natural Law and Human Dignity*[17] gibi başka yerlerde de görülmektedir.

Bu durumla yakından ilintili ama daha önemsiz olanlar ise anıştırmalar ve geçerken yapılan değinmelerdir. Bloch'un yazılarında defalarca, *İncil*'e hiçbir açık referans olmadan yapılan anıştırmalar görülüyor, sadece bir ya da iki kelime ise herkesin bildiği veya bilmediği bir metni akla getirebiliyor. Bunlar, kılık değiştirmek suretiyle Bloch'un kelime dağarcığının, sentaksının ve düşünce yapısının tam ortasına yerleşiyor.

İncil'le ilgili bu anıştırma bolluğunun dışında,[18] iki tanesi üze-

16. Bloch 1995, s. 1100; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1293.

17. Diğer örnekler arasında şunlar da vardır: "gizli topluluk" ve *İsa*-benzeri evlenme ütopyası tartışmalarındaki *İncil* referansları (Bloch 1995, s. 330-1; Bloch 1985, Cilt 5, s. 384-5), *İncil*'den itibaren dansın süreç içinde baskı altına alınması (Bloch 1995,s. 401-2; Bloch 1985, Cilt 5, s. 465-6), tarihte Yahudilerin üstlendikleri görevler ve çektikleri acılar (Bloch 1995, s. 609-10; Bloch 1985, Cilt 5, s. 711-12), Mısır'dan İsrail'e taşınan bir model tasarımcısı ve mimar olarak dünya-yaratıcısı ve bunun ardından yeni bir cennet düşüncesi (Bloch 1995, s. 730-3,776; Bloch 1985, Cilt 5, s. 855-8,908-9), huzur ve faaliyet için Meryem ve Martha'nın birer model olarak gösterilmesi (Bloch 1995, s. 953-6; Bloch 1985, Cilt5, s. 1119-23), ruhani bilgi çevrelerinde cennete seyahat için birer anahtar olarak komünyon ve vaftizin görülmesi (Bloch 1995, s. 1116-7; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1312-13), Alp Dağlarını tartışırken, bir dağda *İsa*'nın Şeytan tarafından aldatılması olayı (Bloch 1998, s. 437; Bloch 1985, Cilt 9, s. 493), Aquinalı Thomas'ın doğal hukuku formüle edişinde On Emir'in kullanılması (Bloch 1986, s. 24; Bloch 1985, Cilt 6, s. 37), daha genelinde doğal hukuk teorisinde Düşüş'ün ve ilahi yasa koyucunun oynadığı rol (Bloch 1986, s. 36-9, 53; Bloch 1985, Cilt 6, s. 50-3, 68), Mısır'da Yusuf'un kardeşlerini tanıması olayının bir anagnorisis [gerçek kimliği öğrenme] örneği olarak ve dikkat çekmeden geçip gitmiş büyük anların örneği olarak kullanılması, bir dost ile Nazareth'li *İsa*'yla ilişkisini unutmuş olan yaşlı Pilate arasındaki konuşmalar (Bloch 1998, s. 197; Bloch 1985, Cilt 9, s. 220).

18. Sözgelimi *İncil*'le ilgili özdeyişler Marx, Yeats, Feurbach ve Bloch'un kendi sözleriyle yan yana yer alıyor (Bloch 1995, s. 1183; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1392). Başka bir noktaya işaret edilirken sarf edilen sözlere *İncil*'den alınan deyişler yerleştiriliyor, örneğin, *Levililer* kitabında bab 19: 32'deki "Leviticus'un onuru ve ağarmış saçları"na yapılan gönderme, sosyalist toplumlarda yaşlı insanların daha büyük role sahip olmasına işaret eden tartışmada kullanılıyor; ya da, hayal kurma konusunu tartışırken Bloch "sevdiklerine uyku veren kuşku tanrısı" diye yazdığında Mezmurlar bap 127: 2'deki "böylece sevgilisine uyku verir" sözlerini akla getiriyor. Ve ayrıca "bilge bakire" meselini akla getiren şeyler de var (*Matta* 25: 1-13), bu meselde bakire "güveyin odasına girme arzusunu beklendiği şekilde gösterirken, bize aynı zamanda vazgeçme

rinde duracağım. İlk olarak, Bloch'un doğal hak tartışması hem *İsa*'yı hem cenneti anıştırıyor, bu duruma *İsa*'nın *Luka İncil*'inde bap 12: 14'te söylediği şu sözlerini de katmak gerekiyor:

> Bir bütün olarak, adalet (*Recht*) sınıflı topluma daha yakın bir konudur, ütopya ise daha uzak bir konudur ve Mesih'in beklendiği çağdaki ütopya şöyle dursun, kesinlikle hiçbir Hıristiyan adaleti ütopyası da yoktur. *İsa* da açıkça kendisinin adaleti yönetme görevi [hâkim veya kassam] olduğunu reddeder (*Luka* 12, 14) ve konuşma dilinde eski "hukuk adamları (*Recht*) - Hıristiyan yoksullar" deyişi hâlâ geçerlidir. Ve sadece mezheplerin Doğal Hukuk'u (*Naturrecht*), yani geriye bakıp bir standart olarak cennetin ilk halini almak suretiyle yasal olarak uygulanmayan hukuk, mülkiyet hukukuyla, bonolar, borçlar, cezalandırma ve benzerlerinin hukukuyla birleşmenin uzağında tutulmuştur.[19]

İkincisi ve *İncil* ile Marx arasında ikili oluşturma bakımından daha önemli olanı şudur ki Bloch ütopyaya giden yoldan –bu söz Bloch'un sosyalizm için kullandığı şifredir– söz ettiğinde, dili de hem *İncil* hem Goethe'nin *Faust*'unun etkisine girmektedir: Yoksunluğu yok etmeye giden yol zaten sosyalizmdir (yani yolun hedefi değildir) ve bu ayrıca "güvelerin ve pasların yiyip bitirmediği hazinelere ilk giden yoldur ve ardından bir süre orada kalacak olanların yoludur". Buradaki anıştırmalar *Matta* kitabında bap

arzusunu da sunmuş oluyor" (Bloch 1995, s. 112; Bloch 1985, Cilt 5, s. 127). Anıştırmalar neredeyse bitmeyecek gibi devam ediyor: Hititli Uriah (Bloch 1986, s. 257; Bloch 1985, Cilt 6; Bloch 1985, Cilt 6, s. 290), Yusuf ve kardeşleri (Bloch 1995, s. 160; Bloch 1985, Cilt 14, s. 183), İsis-Meryem'in anne imajı (Bloch 1995, s. 172; Bloch 1985, Cilt 5, s. 197), *Çıkış* kitabında bap 20:4'te yer alan birinci emrin söylediği putlara karşı çıkma (Bloch 1995, s. 212; Bloch 1985, Cilt 5, s. 244-5), kişinin, *Yeni Ahit*'in *Vahiy* kitabında bap 21:5'te yazılı her şeyi yapabileceği şekilde bütünün bir parçası haline getirilmesi ve bunu sağlayan dinsel sanattaki dürtüye sahip olması (Bloch 1995, s. 215, 221; Bloch 1985, Cilt 5, s. 248, 255), *Luka* kitabı bap14: 34'te yer alan tuzun lezzeti hakkındaki deyişin Marx'ın Feuerbach eleştirisiyle ilişkisinin kurulması (Bloch 1995, s. 274; Bloch 1985, Cilt 5, s. 318), *Eski Ahit*'te *Süleyman'ın Meselleri* kitabındaki bap 1:9'a itiraz ederek "güneş altında yeni bir şey yok" demesi (Bloch 1995, 288; Bloch 1985, Cilt 5, s. 335), Nero ve Hitler'i tarihi ilerleten unsurlar olarak değil de *Vahiy* kitabında bap12-13'te yazdığı şekliyle "nihai uçurumdaki ejder" örneğindeki gibi bir sapıklık olarak değerlendirmesi (Bloch 1995, s. 310; Bloch 1985, Cilt 5, s. 362), *Faust* ile *Yuhanna* bap 1:1'e yaptığı anıştırma (Bloch 1995, s. 313: Bloch 1985, Cilt 5, s. 364), Alman masallarındaki gelenekselleşmiş bitiş bölümlerinin –"günümüze dek hâlâ hayatta"– *Eski Ahit*'teki masalların sona eriş biçiminden kaynaklanması (Bloch 1995, s. 353; Bloch 1985, Cilt 5, s. 410), Bloch tarafından doğrudan sözü edilmese de Şarkıların Şarkısının birer ipuçları olarak Barok bahçelerde Âdem ve Havva yontmaları (Bloch 1995, s. 388; Bloch 1985, Cilt 5, s. 450), *Daniel* kitabında bap 5: 27 hakkındaki oyun (Bloch 1995, s. 402; Bloch 1985, Cilt 5, s. 466), Rabbın duacısı hakkındaki oyun: "gündelik ekmeğimizi bize bugün ver", *Matta* bap 6:11 (Bloch 1995, s. 446; Bloch 1985, Cilt 5, s. 518), Owen'deki "Hıristiyanlığın yüce ilkesi" (Bloch 1995, s. 560-1; Bloch 1985, Cilt 5, s. 652-4), Saint-Simon'un son çalışması olan *Yeni Hıristiyanlık* (1825) kitabındaki kutsal bir sosyalizm ile kutsal olmayan [laik] bir Vatikan bileşimine sürekli dikkat çekmesi.

19. Bloch 1995, s. 542; Bloch 1985, Cilt 5, s. 630.

6: 19-21'deki[20] ve *Faust* Bölüm I, 1700'deki şu sözlere yöneliktir: "Öyle adilsiniz ki bir süre kalın." Ve Bloch, Brahms tartışmasının sonunda adeta sürekli tekrarlayan bir motifi ele alırcasına şöyle yazıyor: "Bu müziğin karanlığında, hiçbir hüsranın olmadığı bir dünyadaymışçasına, en yüce iyilik olarak, güve ve pasın yiyip bitiremeyeceği hazineler, irade ve amaç ve onun içeriği, erdem ve mutluluk parıldıyor: *ağıt da en yüce iyiliğin gizli ülkesini dolaşıyor.*"[21] Elbette bu ifadeler, hem dört *İncil*'deki deyişleri hem de Marx'ın şu sözlerini akla getiriyor:

> Ne kadar az yerseniz, içerseniz ve kitap satın alırsanız, tiyatroya, dans etmeye, meyhaneye ne kadar az giderseniz; ne kadar az düşünürseniz, severseniz, teori yaparsanız, şarkı söylerseniz, resim yaparsanız, eskrim yaparsanız vb. işte *sermayenizi* de o kadar fazla *koruyabilirsiniz*; ne güvelerin yiyeceği ne de pasın yok edebileceği hazineniz daha da büyük olur. Kendiniz de ne kadar az *olursanız*, kendinize ait hayatınızı ne kadar az ifade ederseniz, işte o ölçüde daha büyük bir *yabancılaşmış* hayata *sahip olur*, kendinize yabancılaşmış halinizi de daha fazla biriktirmiş olursunuz.[22]

İşte *İncil*'le ilişkili böyle bir duygunun açıkça işaret edilmeden kullanıldığı dille birlikte *İncil*'in Bloch'un kavramsal yapısında sahip olduğu işleve çok fazla yaklaşmış oluruz. Bloch, hem eleştirip hem hayran olduğu Johann Peter Hebel ve Jeremias Gotthelf gibi kendisi de "*İncil* Almancası'nın güneşiyle aydınlanmış" "*İncil* eğitimi almış, *İncil*'in nüfuz ettiği bir üslubu" amaçlıyor.[23] Aslında Bloch'un çalışmalarındaki en dip akıntıların bazılarını –en belirgini de ütopik olanı– ilk elde *İncil* olmaksızın düşünmek mümkün değil.

Bloch olağanüstü ifadelerle adeta bizlerle alay ediyor. Örneğin, ilk dile getirildiği yer *İncil* olan "Novum" (dünyaya *İncil* aracılığıyla gelmiş olan eskatolojik [dünyanın sonu ile ilgilenen tanrıbilim dalı] vicdan) ile "Ultimum", Bloch felsefesindeki temel kategorilerdir.[24] *İncil*, "hümanizmde bulduğumuz umudun toplam büyü-

20. "Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin ki, orada güve ve pas yiyip bozar ve orada hırsızlar delip girerler ve çalarlar. Fakat kendinize gökte hazineler biriktirin ki, orada ne güve ne de pas yiyip bozar ve hırsızlar orada ne delerler, ne de çalarlar. Çünkü hazinen nerede ise, yüreğin de orada olacaktır." (*Matta* 6: 19-21).
21. Bloch 1995, s. 1101; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1294; ayrıca Bkz. Bloch 1995, s. 1181; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1390.
22. Marx 1975, s. 309.
23. Bloch 1998, s. 323; Bloch 1985, Cilt 9, s. 367-8.
24. Bloch 1995, s. 221; Bloch 1985, Cilt 5, s. 254.

mesinin" kaynağını sağlıyor, "umudun esas el kitabını" oluşturuyor, ama ayrıca "şeytanlığın bilincinin" ve "afet kavramının" da kaynakları oluyor.[25] Bloch'u okumak nadiren usandırıcı bir şeydir ve birazdan onun *İncil*'e beslediği aşkın ve ondan aldığı doyumun işareti olan bazı hoş ibarelerinin bir derlemesini de göreceğiz. Bu şekilde Bloch, *İncil*'in "sosyalist zenginliği"nden (*İşaya* 55:1), "uzlaştırılmış Enternasyonal'in orijinal modeli"nden[26] ve "aşka dayanan komünizm"den[27] söz ediyor. Ayrıca ütopyanın kendisinin farkındalığı da söz konusu: "Bu farkındalığın yüce dürüstlüğü, mezmurların şu sözleriyle ortaya konuyor: 'Ey Kudüs, eğer seni unutursam, bırak benim sağ elim de onun şirinliğini unutsun.' "[28] Ancak belki de en çarpıcı olanı ve benim projemin tamamında öncelikle motivasyon sağlayan şey ise şudur: "Marksizm'de örtük bir şekilde –İhtiyaç Krallığından [Melekûtundan] Özgürlük Krallığına bir sıçrama olarak– bütünüyle *İncil*'in son derece yıkıcı ve durağan olmayan mirası yatar."[29] Bloch'un sistemi, demek ki, *İncil* olmaksızın düşünülemez.

Çünkü Bloch'u okurken olağanüstü bir doygunluk meydana gelir. Üslubu her zaman bir keyif ve dehşet kaynağı olur, genellikle tamamlanmamış bir üsluptur, daha geleneksel cümlelerdeki çeşitli unsurları (özellikle fiilleri) eksik kalır, en kısa ömürlü sorunlardan bahsederken izah edicidir ve zemin sağlam olduğunda ise çekingendir. İmalarla ve vaatlerle dolu düşünceler ve görüşler ortalığa saçılmıştır; iki ya da daha fazla düşünceyi ya da metaforu bir araya getirdiğinde cümleleri daha uzun olur ve ardından da sayfalarca süren imkânsızca uzun paragraflar gelir. Üslubu canlıdır ve baştan çıkarıcıdır. Dipnotların bulunmayışı, buna ilaveten metin içi kaynakların eksikliği, ancak yine de cümlelerdeki duygunun adeta esrik, kâhince oluşu, Latin ve Yunan deyimlerinin ağdalı kullanımı ve belirgin bir tarzı yaratabilmek için harcanan bilinçli çaba söz konusudur. Daha da özelinde, dışavurumculuğun mevcudiyeti yanı sıra, Bloch'un cümlelerinde, paragraflarında ve söyleminde kâhince ve şiirsel bir duygu da yer alır. Bunlarla sadece kâhince sesleri çıkararak yapılan acil bir konuşma değil

25. Bloch 1970, s. 116.
26. Bloch 1995, s. 498; Bloch 1985, Cilt 5, s. 578 *İşaya* 2: 4 hakkında; Yeşu 4: 3-4; ayrıca bkz. Bloch 1995, s. 501; Bloch 1985, Cilt 5, s. 581.
27. Bloch 1995, s. 497; Bloch 1985, Cilt 5, s. 577.
28. Bloch 1995, s. 189; Bloch 1985, Cilt 5, s. 216.
29. Bloch 1972, s. 69; Bloch 1985, Cilt 14, s. 98.

aynı zamanda Goethe'nin şiirindeki ansiklopedik cazibe de hedeflenir. Bana öyle geliyor ki, Bloch, bu üslup sayesinde, kendisinin de "ütopyanın ruhu" dediği şeye imkân tanıyabilmek için, ütopyanın ortaya çıkacağı yeni bir yazı tarzını konuşmayı, yaratmayı amaçlamıştı.

Bu durumda şunu ileri sürmek istiyorum: Bloch'un cümleleri belirgin şekilde *İncil*'le ahenk içindedir, geleceğe dair ipuçları ve ışıltılar taşımaktadır. Bunun sebebi de sadece, ağırlıkla *İncil* üzerine yazmış olması değildir. Ya da *İncil*'in, müzik ya da mimarlık alanlarındaki önemli eğilimlerin tartışılmasında hayati bir konu olması ve hatta Bloch'un *İncil*'i bazen ve tekrar akla getirmesi de değildir. Bunun sebebi; cümlelerin ve paragrafların yapısının ve kelime haznesinin, yıllar boyunca *İncil*'i sürekli okumuş olduğunu, onun metinleri ve yazım tarzlarını yakından bilişini sergilemesidir. Bloch işte bunları değerlendiriyor ve kendi Almancası için bir potansiyel oluşturması peşinde koşuyor.

Üsluptaki belirgin keyif, sentakstaki adeta ütopik iddia, beni ilk kez Terry Eagleton'ın Jameson için yaptığı yorumu Bloch'a da uygulamaya teşvik ediyor: Bloch da kendi eserlerinin gelecekte belli bir zamanda, post-kapitalist toplumda okunacağını bilmenin verdiği baskılayıcı hoşnutluğa sahipti. Çünkü şu gemi azıya almış kapitalizm günlerinde bize asıl acı veren şey sosyalizmin imkânsızlığı değil, bundan daha çok, kapitalizmin ateşli savunucuları arasında bunun kesinlikle insanların yaşayacağı ve kendilerini geliştireceği en son sosyo-ekonomik formasyon olacağı konusunda hüküm süren korkudur. Bana öyle geliyor ki, Bloch her zaman nesir yazılarının yapısının tam ortasına bu post-kapitalist uğrağı yerleştirmişti, bunu da özellikle Doğu Avrupa komünizminde bir pırıltı yakaladığından beri yapmaktaydı. Çünkü ütopya sadece sıkı çalışmaya bağlı bir şey değil, aynı zamanda olağanüstü bir hoşnutluk, yoğun bir iddiadır, biz ise bunun ancak bazı uğraklarını bulabiliriz, sahip olması gereken sürekliliğini değil. İşte Bloch'un yazılarının sağladığı da böyle bir sürekli hoşnutluğun pırıltısıdır. Sözgelimi:

> Eğilim olarak [düzen], [maddi olanın] bünyesine kazınmıştır, öyle ki, bu şekilde kalmayan ya da kalamayacak olan kaos da kendi başına bunun içinde gizli yıldızı ve yıldız-figürünü yerleştirir. Özgülük bildirgelerinde ortak olan nokta, iradeye yabancı ya da iradeden yabancılaşmış bir şey tarafından belirlenmeme arzusudur: ancak düzen söz konusu olduğunda ortak olan

> nokta ise artık daha fazla duyguya ihtiyaç duymaksızın inşa edilmişliğin taşıdığı değer ve zamanın akıp gitmesidir. İşte kurtuluşun ve kendi yerini buluşun unsuru da budur, aslında bu etki-alanı benzeri unsurdur, başka bir deyişle, onun politik olana kıyasla daha az günahkâr olması [*Yuhanna* 5: 19] en iyi huzura işaret eder ve buna da tıpkı Giotto'da, Bach'ta olduğu gibi, en iyi şekilde işaret eder.[30]

Ancak üslup aynı zamanda içerik içinde eriyor. Karakteristik olarak afrodizyak bir tarzda, yeni bir bölüm, adeta dokunarak ve öznel bir halde başlıyor. Ve devamında ilk sayfalar, "Köşenin Etrafında"[31] başlığıyla yer alıyor. Her şeyin ötesinde *İncil*'de bulunan yıkıcı [isyankâr] köle konuşmasındaki sinsi ironi yavaşça ortaya çıkıyor ve ancak bundan sonradır ki, bütün hazırlıklar yapılmış oluyor:

> Her şeyin ötesinde vicdan azabı hâlâ çocukça olduğunda, hâlâ gelenekler nedeniyle ama yine de biraz farklı şekilde olduğunda sadece pişmanlık duymak da olgunluk sağlamaz. Vicdanın sesi hâlâ dışarıdan, tepeden –"Yukarıdakinden"– gelmektedir; genellikle de kuşkuya düşürecek denli kolayca. Sakin olmalısın: işte tepeden aşağıya doğru, aşağıdaki birçok isteğe karşı haykırılan bu çığlık tamı tamına kendini iyi gizlemiş ama aslında iyi bir slogana benzer; bu slogan da komşunun malına gıpta etmeyeceksin, ya da Yahudiler de vakti zamanında insandılar, şeklindedir. Ve aynı amaca sahiptir.[32]

Ancak bir süre sonra can alıcı nokta belirmeye başlar; yani, yıkıcı köle konuşmasındaki ince ironilerde *İncil*'den alınacak bir ya da iki ders vardır. Bunun yolunu da, şöyle bir değinen ve anıştıran üslup hazırlamıştır.[33] Belirli ibareler, ufak ipuçları da okuma sürecinde kendi yollarında giderler: Yukarıda yapılan alıntı metninde, "Yukarıdaki"nin kimliğinin olmayışı, Tanrı ile yöneticiler bakımından bir muğlaklığı ima ediyor, talepler ve protestolar ise her ikisine birden yönelmiş oluyor. Burada *İncil*'le ilgili bir anıştırma söz konusu: "Komşunun mallarına gıpta etmeyeceksin." Bununla birlikte Yahudilerden söz edilmesi de artık belirsiz ibarelerin terk edilmesi ve Bloch'un kitabın tamamında hedeflediği bir tema etrafında birleştirilmeye başlanması anlamına geliyor.

Ve böylece ben de içeriği, özellikle *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının içeriğini tartışmaya başlayabiliyorum. Aslında buraya dek

30. Bloch 1995, s. 533; Bloch 1985, Cilt 5, s. 619.
31. Bloch 1972, s. 13-15; Bloch 1985, Cilt 14, s. 29-31.
32. Bloch 1972, s. 13; Bloch 1985, Cilt 14, s. 29.
33. Bloch 1972, s. 15; Bloch 1985, Cilt 14, s. 31.

İncil'i ele alışla ilgili dört tarzdan birisine değinmemiştim. Daha kapsamlı tartışmalardaki doğrudan referanslar, Bloch'un düşünce yapısındaki anıştırmalar ve daha derin örüntüler hakkında doğrudan konuşmuş olsaydım, bu durumda, onun *İncil* hakkındaki derinlemesine düşüncesindeki asli kategoriyi göz ardı etmiş olurdum. Ve şimdi bu metin üzerinde odaklanacağım. Benim dikkatimi çeken unsurlar ise yöntem sorunu, teolojinin eleştirisi, Çıkış, *İsa* ve Kutsal Ruh olarak öne çıkan üç konu ve Bloch'un *İncil* ile Hıristiyanlığın ateist mantığı hakkındaki nihai argümanıdır.

Yöntem: Yorumsamacı Bir Anahtar Olarak Sınıf Çelişkisi

Hıristiyanlıktaki Ateizm kitabındaki en merak uyandırıcı bölüm, Bloch'un *İncil*'le ilgili metinlere derinlemesine girmesinden öncekidir. Bloch burada, dönemindeki eleştirel *İncil* akademisyenlerinin ulaştığı politik sonuçları ele almaktadır. Bu akademik çalışmalar, 19. yüzyılın ortasından itibaren yavaş yavaş hâkimiyet kurmuş ve artık aynı ölçüde gönülsüzce inişe geçmiş olan ve başlangıçta da Almanca olan tarihsel-eleştirel *İncil* inceleme girişimlerinden başka bir şey değildir. Ancak Bloch'a göre, böyle *İncil* eleştirisi ise dedektiflik çalışmasıdır ve ileriki bölümlerde teker teker ele alacağım beş bölgede işlem yapmaktadır. Yine de, Bloch'un metnine bir geri plan sağlamak durumundayım, böylece Bloch'un disiplin hakkında kendi yorumları için *İncil* eleştirileri kapsamında bir bağlam oluşturacağım.

Yazmanın Tuhaflıkları

İncil eleştirisi bakımından Bloch'un da kayıtsız kaldığı söylenemez, çünkü dedektif çalışması olarak *İncil* eleştirisi incelemesindeki ilk üç konu, yani yazmanın tuhaflığı, sözel ve yazılı metinler ve redaksiyon güçleri, doğrudan şekilde kaynak, biçim ve redaksiyon eleştirisi adlı *İncil* alt-disiplinleriyle ilgilidir. Sırasıyla edebi kaynaklar, sözel gelenek ve tarz ile *İncil*'deki çeşitli metinleri bir araya getirmedeki editörlük süreci söz konusu olduğunda, işte bu üç yaklaşım tarihsel eleştiri ya da basitçe eleştirel *İncil* akademisyenliği diye bilinen şeyin çekirdeğini oluşturuyor. Tarihsel eleştiriciliğin ardındaki dürtü ise iki boyutludur: *İncil*'in ilk sözel birimlerden başlayarak metnin aldığı son biçime uzanan edebi tarihinin yeniden inşası ve İsrail ve ilk Hıristiyanlık tarihinin ye-

niden inşası için *İncil*'i, ne denli muğlak olursa olsun, yine de bir kanıt olarak kullanmak.

Birçok bakımdan Bloch, başlangıçta, Kilise sistemi bünyesinde uyumu görülene dek bir tehdit olarak anlaşılan bu duruma çok şey borçludur. Ne var ki, şunu da iddia edeceğim: Bloch'un kendi kullanımında alt başlıklara sahip olan tarihsel eleştiricilik ile teolojik mantık arasında içsel bir mantık vardır. Dahası, Bloch'un bunu benimsemesi kaçınılmaz şekilde, *İncil* eleştiriciliği, özellikle, ayrıca sormayı arzuladığım bir şey olan *İncil*'in edebi ve politik tarihine yönelik daha derin bağlantıları bağlamındaki bazı önemli varsayımlarını da gündemine taşıyor. Yine de burada benim ilgimi çeken husus, Bloch'un tarihsel eleştiriciliğe karşı çıkma tarzı ve onu nasıl geliştirdiğidir. Dolayısıyla, yazma-kaynak eleştiriciliği sorunu hakkında Bloch da şöyle diyor: "Daha iyisi ya da daha kötüsü için belli ölçüde değiştirilmeyecek hiçbir şey yoktur."[34] Çünkü *İncil* eleştiriciliğinin düzelttiği bağlantı yerlerini ve çelişkileri sergileyen şeyler, kesinlikle, metinleri adapte ederken harcanan çabalar, değişiklikler ve çeşitli şekillerde üstünü örtmelerdir. İşte bu sorunlara da, *İncil* metni incelenmeye başladığından beri dikkat çekiliyor. Ancak yorumcuların metinleri ele alırken sorduğu sorular ve kullandıkları yöntemler de çeşitlidir; örneğin, ortaçağdaki alegorik yorumlar ya da Reformcuların edebi metinden teolojik türev çıkarması. Ve filoloji ve edebiyat eleştiriciliğindeki daha kapsamlı uygulamalardan türetilen edebi kaynaklara ve tarihsel oluşuma dair yeni sorular sayesinde tarihsel *İncil* eleştiriciliği daha da gelişmiştir. Artık bağlantı yerleri ve çelişkiler de nihai metnin ardındaki çeşitli yazılı kaynaklara işaret ediyor: bunlar arasında en ünlüsü de Pentaeuch [*Eski Ahit*'in ilk beş kitabı] ve *Tevrat*'taki dört kaynaktır (JEPD, yani Yahwist, Elohist, Priestlyve ve Deuteronomistic kaynaklar) ve bu da *İncil* metninin niteliği hakkında yeni bir açıklama sağlamaktadır.

Bu tür kaynakları açığa çıkarmak için gerekli dedektiflik çalışmasından ayrı olarak Bloch, sadece bu kaynakların kökenlerinde ve sonraki adaptasyonlarında yatan teolojik nedenlerle değil, politik nedenlerle de ilgileniyor. Ve böylece bu kaynakların değişime uğradığı iki tarzın izini sürüyor. Birincisi, "metindeki her değişim doğru olan ne varsa onu korumalı ve onu daha iyi ve daha belir-

34. Bloch 1972, s. 69; Bloch 1985, Cilt 14, s. 98.

gin hale getirmelidir, metni çarpıtmamalıdır."[35] Tahrif etmeden yapılan bu tür değiştirmenin, ideolojik bakımdan epey yüklü olan bir metne uygulanması da aslında zor ve bir nevi ideal bir şey olabiliyor. Demek ki, ikinci olarak, başka bir metin tarafından sahiplenildiğinde yazarın orijinal kaynaktaki sözü de baskı altına alınmış ve çarpıtılmış hale geliyor. Burada Bloch, *İncil* ile ilgili dedektiflik çalışmasının, yani tahrif edilmiş sözlerin araştırılmasının değerini görmektedir. Ancak, aynı anda, Bloch da zaten bir değişiklik yapmış olmaktadır, çünkü *İncil* eleştiriciliğinin açığa vurduğu geleneksel kaynaklarla ve hatta bunun da ötesinde yıkıcı politikaları ifade eden baskılanmış kaynaklarla da değil, daha sonraları *İncil* üzerine malzemelerin tepkisel olarak yayımlandığı kaynaklarla ilgilenmektedir. Böylece Bloch, *İncil* kaynaklarındaki yıkıcı akımları hedefliyor ve bunları da sınıf çelişkisi kategorisi aracılığıyla tespit etmiş oluyor.

Sözel ve Yazılı Metinler

Sınıf çelişkisi sorununa hemen döneceğim, ancak Bloch, kendi tarzıyla tarihsel *İncil* eleştiriciliğindeki ikinci halkaya, biçim eleştiriciliğine de geçiyor. Bunun cazibesi de sözel metinlere yapılan vurguda yatıyor. Sözel metinler daha sonraki yazılı metinlere izlerini bırakmış olan belirsiz bir metin üretimi dönemini kapsıyor, çünkü sözel aktarımlar alternatif okumalara, telaffuzlar ve yorum bakımından yazılı olanların yanı başında, devam ediyor. Bloch ise biçim eleştiriciliğinin iki önemli vurgusuyla daha az ilgilenmiştir. Bunlar da tarz ya da *Gattung* [tür] ile bu tür tarzların hayattaki ortamlarıdır [*Sitz im Leben*]. Bloch'a göre bu sözel gelenekler, insanların yazıya geçirilmeden önceki masalları ve şarkılarıdır. Bunlar da, din adamları tarafından yazıya geçirilirken yaptıkları gözden geçirmelerle yeniden bastırılmış hikâyelerdir. Ancak burada *Sitz im Leben*, Bloch için önem taşıyor, çünkü bu sözel metinlerin yer aldığı toplumsal ve politik ortam, köylülerin, yani altında yaşamaya zorlandıkları politik ve ekonomik yapılardan hoşnut olmayanların ortamıdır.

Maalesef Bloch, biçim-eleştirisi incelemelerinin, yani sözel geleneğin güvenilirliğinin, yazılı olan karşısında bir mevzi olduğunu sanıyor. *İncil* akademisyenleri bakımından, böyle bir ko-

35. Bloch 1972, s. 69-70; Bloch 1985, Cilt 14, s. 99.

numun sağladığı teolojik motivasyon aşikârdır ve bu da dönemi sergileyen folklor incelemelerinin kasten ihmal edilmesinden ve yine sözel geleneğin derin uysallığından, bütünüyle yaratıcı gücünden ve unutma yeteneğinden türetiliyor. Bu da Bloch'un yazılı metinlerin kaleme alınışında tahrifat yapıldığı şeklindeki iddiasının zayıf bir temele dayanması anlamına geliyor. Bloch'un korumayı arzuladığı şeyler ise daha güvenilir olan sözel gelenekler ve aynı zamanda sözel metinlerin kendisini yazdırdığı ilk yazılı metin: "Yazılı metinler yeniden kopya edilene dek ya da bunlar yeni bir kitap oluşturmak üzere bir araya getirilene dek sözel metnin gerçeği değişmemiştir."[36] Birçok bakımdan Bloch, kaynak ve biçim eleştiriciliğinin varsayımlarını tekrar etmiş oluyor, çünkü vasıfsız redaktörler malzemelere el attığında ve bu malzemeyi de kendi politik arzularına göre eğip büktüklerinde, işte bu ilk hareketlerden sonra çürüme de meydana geliyor. Ne var ki, saf kalmış sözel metinler ya da kaleme alınmış ilk metinler düşüncesi son derece sorunlu bir yaklaşım, çünkü tam da orada başından itibaren yetkili ellerdeki değişiklik ile önlemez ölçüde baştan savmacılık birlikte duruyor.

Yine de Bloch'un zihninde biraz farklı bir görev var ve işte bu noktada dedektif sahneye çıkıyor. Metinlerde adeta gelişigüzel ve zararsızmışçasına yapılan ama bunları resmi görüş çizgisine çeken değişikliklerdeki daha netameli ve aldatıcı tarzın farkına varıyor. Aslında *Yakup* kitabında olduğu üzere, bir metni okunamaz hale getirmek, protestoyu etkisizleştirmenin ince bir yolu olarak değerlendirilebilir; çünkü bu şekilde metne duyulan saygı korunurken ondaki eleştiri dozu da azaltılmış olmaktadır. Şayet böyle bir şey komplo teorisine darbe vuracaksa, bu durumda Bloch'un şu sorusu da yeterince sorulmamış demektir: *Cui bono*, kimin yararına? Onu şaşırtan nokta da *İncil* eleştiriciliğinde "bütün filolojik faaliyetlerin en ünlüsü olan" bu sorunun kesinlikle kayda değer görülmemesidir.[37] Tarihsel eleştiricilik, baskı altında tutulanları açığa vuracak araçları sağlamıştı. Sağlayamadığı şey ise böyle bir soruşturmayı politik bir düzleme taşımaktı. Bana göre, redaktörlerin yarattığı büyük çöküntülerden önceki sözel ve yazılı metinlerin sahip oldukları saflığa ilişkin boş düşlere rağmen, böyle bir soru yine de isabetli. Öte yandan *Cui bono?* soru-

36. Bloch 1972, s. 70; Bloch 1985, Cilt 14, s. 99.
37. Bloch 1972, s. 71; Bloch 1985, Cilt 14, s. 100.

su, Bloch'un epey itiraz edilebilir bulduğu sonraki revizyonlarla kıyaslandığında, sözel birimler ve gelenekler bakımından da aynı ölçüde geçerli. Ancak Bloch aynı zamanda tarihsel eleştiriciliğin daha derin mantığının, yani insanların ve dünyalarının ve hatta bunların ötesinde İsrail Devleti'nin ve Hıristiyan Kilisesi'nin kökenlerini tespit etmek arzusuyla, *İncil* metinlerinin birçok bakımdan kendini tekrarladığı kökenlerin araştırılmasının da kurbanı oluyor.

Redaksiyon Güçleri

Böylece elimde olmadan, *İncil*'in tarihsel eleştirisindeki üçüncü unsur olan redaksiyon eleştirisine geçmiş durumdayım. Yazılı ve sözel kaynakların altını çizen araştırmalarıyla birlikte diğer yöntemlerin sonuna dek gidildiğinde, redaksiyon eleştiriciliğinin başlangıçtan nihai biçimine ulaşan uzun editörlük yolundaki çok sayıda değişiklikleri, yeniden düzenlemeleri ve ideolojik gündemleri takip ettiği görülüyor. Ancak Bloch, dokunulmamış metnin belirli dinsel-politik nedenlerle değiştirilmiş olduğu ilk tahrifat anını tespit etmeyi istiyor ve bunun da takriben MÖ 450 yıllarında *Üzeyir* ve Nehemya zamanında yapıldığını tespit ediyor. *Üzeyir* kitabında, Pers İmparatorluğu hükümeti tarafından tayin edilen yazıcı ve "Kilise Görevlisi", manifestosu "Yasalar Kitabı" olan teokratik gündem ışığında gerçekleşen kesip çıkarma ve değişiklik yapma süreci doğrultusunda, azizlik mertebesine yükseltmedeki belirleyici âna işaret ederler. *Üzeyir* kitabında yer verilmeyen popüler, toplum kurallarına uymayan metinler de kendilerini yaşatmayı bildiler, sözel edebiyatın kaydedilmemiş dünyalarında yok oldular, bazıları da *Haggadah** kitabında ortaya çıktı; ancak hiçbirisi *Üzeyir*'in resmi versiyonunda görülmedi. Ya da *Yeni Ahit*'e göre durum şöyledir: Kurban-ölüm teolojisiyle ve *İncil* kitaplarındaki *İsa* tasvirini kurgulayan misyonerlik hareketi kaygılarıyla ortaya çıkan bir Paul vardır, oysa bunlar da aslında Paul mektuplarından sonra kaleme alınmıştı.

Üzeyir ve Nehemya etrafında tarihsel bir yeniden inşanın aşırı dinsel bir hikâye olacağını ya da Paul'un önem kazanan görüntüsünün bir dizi ihtimalden sadece birisi olacağını söylemek elbette kolaydır. İbranice yazılan *İncil*'e göre, *Üzeyir*'in önemli düzeyde

* *Haggadah*: Musevi din kitaplarının efsaneleri anlatan bölümlerine verilen isim. (ç.n.)

aziz mertebesine yükseltilmesi teorisi, metnin kendisini hâlâ bir ölçüde güvenilir bilgi kaynağı kılan *İncil* eleştirisine aittir. Ne var ki, *Üzeyir* ve Nehemya hakkındaki tek delil, kendi isimlerini taşıyan kitaplarda yer alıyor ve bu durum da her zaman sorunlu bir işlem sayılıyor. Ve fakat, *İncil* üzerine çalışan akademisyenler *Üzeyir*'in aziz mertebesine yükseltilmesi ve redaksiyon yapma süreciyle ilgili belirgin bir görüşten uzak durmuş olsalar da, metnin oluşturulmasıyla ilgili teorilerin birçoğu bunun kaleme alınması faaliyetinin büyük bir kısmının Pers döneminde (MÖ 537-333) gerçekleştiğini savunuyor.[38] Belirli isimler kullanımdan çıkmış, önceden var olan kaynaklar yok olmuş olabilir, ancak dönemin taşıdığı önem sürmektedir. Sonuçta, böyle bir şey somut hiçbir şeyin dayanmak zorunda olmadığı tarihsel bir varsayımdır, yine de tahrif edilmemiş ilk metinlerdeki herhangi bir görüşle, sözel geleneğin kısa olmayan uzantılarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Ya da daha temkinli bir şekilde söylersek, bu varsayım öncesine ait hiçbir şeyi bilmediğimize işaret etmektedirler.

Peki, Bloch'un *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabındaki yöntemin sonuçları nelerdir? *İncil* okumasını, "reaksiyon yoluyla redaksiyon"[39], yıkıcı bölümlerin (pek öyle olmasa da) aşırı dinsel tahrifatları ya da bunların bütünüyle çıkarılması hakkındaki bir suçlamaya dayandırıyor. Bloch yaşadığı dönemde Almanya'da tanıklık ettiği tarihsel eleştiriciliğin üst biçiminin, kendisine *İncil*'in resmi teokratik çizgisine karşı çıkan gizli kalmış kalın malzeme tabakalarını açığa çıkarma konusunda gerekli araçları sunduğuna inanıyor. Bana öyle geliyor ki, hem bu malzemeler hem de bunları bulma ihtimali önemli ölçüde azalmıştı, çünkü herhangi bir dedektiflik çalışmasının bulguları aslında yetersiz olacaktı. Ancak, *İncil* eleştiriciliğinde metinlerin kökenleriyle (burada metinlerin kökeninin Pers döneminde olduğunu savunanları kastediyorum) ilgili olarak ortaya çıkan şey, "kimin yararına?" sorusunun burada merkezi bir önem kazanmasıdır. Bu hâlâ tarihsel eleştiriciliktir, ancak artık yazımla ilgili ideolojik ve politik nedenler öne çıkmaktadır: Bir metnin ideolojik hâkimiyet taşıması sorunu, *İncil*'in bu tür düşüncelere hâkim olması denli önemlidir.

38. Davies 1992.
39. Bloch 1972, s. 73; Bloch 1985, Cilt 14, s. 102.

İncil'le İlgili Eleştiri

Bloch'a göre, *İncil* dedektiflik tarzında bir eleştiriyle ele alınmalıdır; yıkıcılık ve protesto hakkındaki hikâyelerin daha tam hallerinin ışıltılarını yakalayabilmek için redaksiyonla ilgili tabakaları açılmalıdır. Bununla ilgili bazı sorunları, yani daha saf kökenlerin araştırılması yönündeki beyhude çabaları, bunun ardındaki teolojik dürtüleri ve tarihsel eleştiricilikten türeyen özgül sorunları ("güvenilir" sözel malzeme, *Üzeyir*-Nehemya hakkındaki sarsıcı varsayım) halihazırda dile getirmiştim; daha sonra bunları birlikte ele alacağım. Kendisinin tahrif edilmemiş protesto metinlerini araştırdığı şeklinde belirgin bir izlenime yol açmasına rağmen, Bloch, aynı zamanda, daha sonraki kullanımların da bir metnin yıkıcı hale getirdiği şeklinde bir izlenim yaratıyor.[40] Yani, bu metinlerin köle konuşması şeklinde üretilmesinden ayrı olarak, metinlerin kullanımı da değerlendirmeye alınıyor. Bu durumda, belirli metinler yeniden okunduğunda yeni bir anlam kazanabiliyorlar; bunlara örnek olarak Balaam (Sayılar, 12) gösterilebilir, burada beddua ve hayır duasının bir karışımı, yerel efendilere hayır duası okurken onları lanetlemenin de bir aracı oluyor. Ancak metinlerin başlangıçtaki işlevinin çaktırmadan yıkıcı olması ile ardından bu metinlerin benzer amaçlar doğrultusunda kullanımını tartışmak arasında bir fark var.

Bloch, *İncil* eleştirileri hakkındaki yöntemsel varsayımlarıyla kendi politik yolunu açmış bir halde, *İncil* eleştiriciliğinin gelişimini kapsamlı şekilde özetliyor. Ben, bu konuda *İncil* eleştiriciliğinin bulgularına pek aşina olmayan, Marksist ya da başka okuyucu sayısı açısından kuşkuluyum. *İncil*'deki farklılıkların dile getirilmesi, Bloch'un önümüze koyduğu bazı örnekler veya Spinoza'dan başlayıp Hermann Gunkel'e uzanan gerçek anlamdaki tarihsel eleştiricilik güzergâhındaki uyarıcı uğrakları bakımından pek bir sorun yok. Bütün bunlar *Tevrat*'ın ilk beş kitabı hakkındaki tarihsel-eleştirel çalışmanın standart uğrakları ve Bloch da bunları kendi gündemindeki bir dizi örnek olarak kullanıyor. Bunlardan birisinden söz edeyim: *Yakup* kitabı. Bu kitabın metinsel dağınıklığı, en iyi şekilde kaynak varsayımı bağlamında anlaşılabilir. Mutaassıp editörlerin hoşnutsuzluğunu bir ya da iki sayfa dışında görmezden gelmek mümkün değil:

40. Bloch 1972, s. 13-14; Bloch 1985, Cilt 14, s. 29-30.

> Editör "mekanik" birisi olarak değil de elinde *De Puritate Fidei* adlı hukuk kitabı olan ve Engizisyon'un Kutsal Dairesi'nin, lanetleyemediği ama karşı çıktığı her şeye aşı yaparak, metindeki sapkın saydığı şeyleri kesip biçerek işlem yapan bir mensubu olarak görülmelidir.[41]

Aslında Bloch şunu ileri sürüyor: Başka şeyler yanı sıra, Yakup'un ya da Kabil [Kâin] hakkındaki Tekvin'in [Yaratılış], Yakup'un melek ile mücadelesinin, Cennet'in yılanının ya da Babil Kulesi'nin anlatıldığı metinlerde gizlenmiş protesto mesajları olduğunda, editörlük faaliyeti de epey güçlüdür. Ancak burada silici redaktör sorunu da aşikâr hale geliyor: Redaktör görevini ne denli karmaşık ve kapsayıcı sürdürürse, ortaya koyduğu çalışma da o denli daha geri planda, daha kusursuz ve düzgün hale geliyor. Redaksiyon eleştirisi de ancak dağınık bir metindeki kopukluklar ve kusurlar sayesinde işlerlik kazanıyor. Ve bu durum, *İncil* hakkındaki eleştirilerde, işini baştan savma yapan kalın kafalı ve mekanik redaktör ile metindeki kopukluklar ve boşlukları incelikle hesaba katarak işini gören hünerli redaktör şeklinde bir ayrıma yol açıyor. Ancak burada da sorun geri dönüyor, çünkü hünerli redaktör denildiğinde bunun mantıksal sonuçlarından birisi, redaksiyon eleştirisi yerine bütünden üretilmiş bir metnin anlatıcısına ya da yazarına geçilmesi oluyor. Bloch'a göre birçok sorun kaynaklar ve redaksiyon konusunda yeterince kanıt teşkil ediyor, bu durum özellikle politik bakımdan hassas materyaller bakımından öne çıkıyor. Bloch redaktörün monoton bir düzenlilik yüzünden işlediği gündelik hatalarla pek ilgilenmiyor. Bunun yerine nispeten daha az sayıdaki politik metinlere ağırlık veriyor, çünkü bunları kaleme alan karşıdevrimci din adamı redaktörler, bu metinleri yeniden yazarak etkisizleştiriyorlar. Bu metinlerdeki ana fikir, ne denli bastırılmış olursa olsun Yehova'ya karşı isyanın ipuçlarını sergiliyor.

Yorumdaki Politika

Sonuç olarak Bloch'un tarihsel eleştiriciliğe dahil etmek istediği önemli özellik sınıf kategorisidir, çünkü *İncil* esas olarak hem emekleriyle yaşayanlar ve hem de emekçiler sayesinde yaşayanlar hakkında bir metindir. Bütün çeşitliliğiyle birlikte *İncil*'de köylülerin hanelerinde içselleştiren hikâyeler vardır, bunlar yanı sıra din

41. Bloch 1972, s. 78; Bloch 1985, Cilt 14, s. 107.

adamları ve derebeyleri tarafından kullanılan hikâyeler de vardır. Ve bu türden sınıf farklılıkları *İncil* okuma tarzlarındaki farklılıklara işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda metinlerin kendileri de çifte dilden konuşur, yani bu dil tamamen zenginlere ve muktedirlere ait değildir. Demek ki *İncil* sınıf çatışmasıyla parçalanmış haldedir: Bu da sadece burjuvazi ve proletarya arasında bir çatışma olarak değil –gerçi böyle bir çatışma da söz konusudur– sınıf farklılığı şeklindeki temel Marksist kategori bağlamında okunmalıdır. Öte yandan bu tür çatışma tarihsel bakımdan sömürenler ve sömürülenler çatışmasına da eklemlenebilir. Ve Bloch da bu çatışma bakımından *İncil*'deki en büyük benzerliğin, "efendi ideolojilerini tercih etmeye yatkınlığına rağmen"[42], *İncil*'de yer alan hikâyeleri kendi hikâyeleri sayan sıradan ve eğitimsiz insanlara seslenmesinde yattığını tespit ediyor.

Böyle bir yöntemin turnusol kâğıdı –ki bu büyük ölçüde Bloch'un ütopik yorumsamacılığının bir parçasıdır– Reformcu Luther ile köylü lideri Thomas Münzer arasındaki çelişkidir; Bloch bu konuyu ayrıntılı şekilde daha önceleri *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*[43] adlı kitabında incelemişti. Luther birçok bakımdan [Aziz] Paul ile *İsa*'nın çarmıha gerilmesini akla getirirken, Münzer, *Çıkış* kitabı ile *İncil*'de yer alan "Ahab'lara ve Nemrut'lara yönelik öfke"yi[44] dillendirir.

Hıristiyanlıktaki Ateizm kitabında görüldüğü üzere Bloch, bir yandan yönetici sınıf ideolojilerinin metinde nasıl empoze edildiğini açığa çıkarırken diğer yandan yıkıcı köle dilinin stratejilerini incelemeyi de amaçlıyor. Bu türden materyallerin tabakaları ve çok sayıda karmaşıklığı, meydana gelmiş ince kayışlara dikkat eden okumaları gerektiriyor. Demek ki Bloch yıkıcı köle diliyle ilgilenmiyor (ve bu yüzden Mezmurlar dikkatini çekmiyor)[45], bunun yerine daha sonraki kullanımlarda yıkıcı hale getirilmiş metinler yanı sıra, sonraları değiştirilmiş olan ve yeniden düzeltilebilecek olan yıkıcı metinlerle ilgileniyor. Ayakta kalanlar ise maskeli ve yeraltındaki metinler. Bu tür metinler ise çifte işleve

42. Bloch 1972, s. 24; Bloch 1985, Cilt 14, s. 45.
43. Bloch 1969, bkz, Bloch 1985, Cilt 2.
44. Bloch 1972, s. 23; Bloch 1985, Cilt 14, s. 44.
45. Bloch böyle bir çözümlemeyi Nazilerin çocuklar için yarattığı Hıristiyan hikâyelerinde kullanmak üzere genişletiyor. Sözgelimi, "Yabancı Çocuğun Hazreti *İsa*'sı" hikâyesinde, donmuş bir çocuk açlıktan ölmek üzereyken, melekler onu bağırlarına basarlar, çocuk burada dünyadaki tahammül edilemez hayatını unutur (bkz. Bloch 1998, s. 56-7; Bloch 1985, s. 71-3).

sahipler: Yöneticilerle dalga geçer görünen "kurnazca bir ironi" ile onları açıktan eleştiren ve yeren bir işlev. "İnsanlar genellikle mesellerle konuşurlardı, bir şey derken başka bir şeyi kastederlerdi, bir yandan prensi yüceltirken bir yandan da bunu kanıtlamak için darağacını yüceltirlerdi."[46]

Bloch böyle bir metne örnek olarak *Sayılar* kitabının 16. Ayeti'ndeki Karun'un isyanının bir yorumunu gösteriyor. Şimdi de olduğu gibi, metinde ruhban anlamda bir isyandan söz ediliyor, burada ilahi bir müdahaleyle bastırılmış olan ritüel ve tütsü konusu öne çıkıyor. Bu biçimiyle üst ruhban sınıfı içinde "olgunlaşmamış bir saray darbesi"[47] söz konusu, ancak Bloch'un dikkatini çeken şey isyanın ele alınış tarzı: Tanrı yeri açıyor ve Karun ve işbirlikçilerini, isyan edecek başkalarına ibret olsun diye toprağa gömmüş oluyor. İşte bu hayatta kalmak için dövüşen bir savaş Tanrısı değildir, "beyaz-muhafız terörü"nün[48] bir Tanrısıdır ve onu yaratan ise redaktörün kalemidir. Bloch'a göre, metin boyunca politik bir isyanın yankısı tekrarlanıp durmaktadır. Bunun göstergesi sadece cezalandırma da değil, bölüm boyunca İsraillilerin tedirginliğinin sürekli tekrarlanması, Bloch'a göre, isyankâr ve Yehova karşıtı olan bir şeyin başka bir şeye, yani halkların açısından itaat etmemenin ve inatçılığın simgesine dönüşmesine işaret ediyor.

Bloch kitap boyunca bu türden bir okumayı tekrar tekrar üstleniyor, okumasını bir yanıyla *İncil* hakkındaki tarihsel eleştiriciliğin varsayımları ve stratejileri öte yanıyla sınıf yorumsamacılığı boyutunda sürdürüyor. Ve bu okuma da onu Tanrı hakkında iki kavramını tartışmaya sevk ediyor: birisi, "kendi varoluş tarzı olarak *Futurum*'a sahip olan", diğeri de "aşağıdan yukarıya kurumsallaşmış olan"[49] Tanrı. İşte ikinci kavramın radikal aşkınlığıyla, yıkıcılığıyla ve kefaretiyle birlikte karşı çıktığı şeylere isyankârlar da karşı çıkıyorlar.

Kitabın geri kalan bölümleri boyunca da Bloch, söz konusu çatallaşmayı sınıf çizgileri doğrultusunda izlemeyi sürdürüyor. Bu çatallaşma da "şikâyet" karşısında itaat ya da kuyruk sallama şeklinde tecelli ediyor. Bloch'a yöneltilen eleştirilerden birisi *İncil*'in içinde ya da dışında bu türden sürekli bir temanın tespit edilmesinin zorluğu. İşte bu yüzden biz de bu duruma biraz daha

46. Bloch 1972, s. 15; Bloch 1985, Cilt 14, s. 31.
47. Bloch 1972, s. 80; Bloch 1985, Cilt 14, s. 109.
48. A.g.e.
49. Bloch 1972, s. 81; Bloch 1985, Cilt 14, s. 109.

yakından bakmak durumundayız. Başlangıçta Bloch gerilim halinde yan yana duran iki ilke öneriyor: Yaratılış ve Vahiy. Yaratılış söz konusu olduğunda Bloch, Yehova'nın yerel, kabilesel bir tanrısal varlık olmaktan çıkıp her yeri kapsayan bir yaratıcı olmaya yönelişini tartışabilmek amacıyla yaşadığı dönemin akademik alandaki geleneksel Alman *İncil* araştırmalarını gözden geçiriyor. Henoteizm'den [diğer tanrıların varlığını inkâr etmeden tek bir Tanrı'ya tapınma] monoteizm'e [tektanrıcılık] geçiş, herhangi bir protestoyu, yani "çömleğin çömlekçiyle tartışmasını"[50] etkili şekilde kesip atmıştı. *Yaratılış* kitabındaki 1. Ayet'in ruhani yaratılış hikâyesi bu durumun başlıca göstergesi; sakin, sıkıntı yaratmayan ışığın "iyi olduğunu gördü" sözü de (*Yaratılış* 1:4,10,12 vd.) son derece kuşkuludur. *Yaratılış* kitabında neredeyse hemen ortaya çıkan sorun –insanların Düşüş'teki [cennetten kovulma] günahkârlığı, tufanın sebebi ve benzerleri– yine *Yaratılış*'ta elverişli bir günah keçisine sahip, yani bunlar da yılan ve bizzat insanların kendisi oluyor. Bu tarzda Yaratıcı, kendi yaratışını bozan her şeyden kendisini muaf tutmuş oluyor. Bloch işte bu yaratıcı tanrının izini Mısır Orta Krallığındaki kâinatın yaratıcısı şeklindeki belirsiz kaynağından başlayıp heykeltıraş tanrı Ptah'a [Mısır dinindeki yaratıcı Tanrı] dek sürüyor. Buna dayanarak da, yaratıcı tanrının gökyüzünde daha yüksek yerlerde olduğu ve diğer tanrıları etrafına topladığı İsrail'e ulaşıyor.

Ne var ki ıstırap sorunu *İncil*'de *Çıkış* adlı bir başka temayı başlatıyor. Istırap, lanetlenebilecek kötü ruhlarla ya da kurtuluş umulan bir şeyle birlikte ele alınabilir; ya da bunun kaynağı *Çıkış*'ta aranabilir. Bloch, işte burada yukarıdan bir talimatın değil de "önümüzde yatan umut ile dolu"[51] bir şeyin yattığını ileri sürüyor. Ütopik boyut önemli: bu feci dünyanın yerine daha iyi bir dünyaya sevk eden ilke ise bu dünyayı yöneten yaratılış ilkesiyle aynı olamaz.

Çıkış/Vahiy karşısında Yaratılış hakkındaki yorumsamacı ilke önemli, çünkü bu ilke *İncil*'den olduğu kadar Bloch'un ütopya okumasındaki felsefi, yorumsamacı ve estetik gereklerinden de kaynaklanıyor. *Umut İlkesi* kitabında bu ilke daha açık şekilde dile getiriliyor. Bloch "*İncil* ve Dostça Sevgi Krallığı [Melekûtu]" yazısında, çöldeki Bedevi göçebe komünizminden başlayan, pey-

50. Bloch 1972, s. 29; Bloch 1985, Cilt 14, s. 59.
51. Bloch 1972, s. 31; Bloch 1985, Cilt 14, s. 61.

gamberler ve *İsa* aracılığıyla ilk Hıristiyan komünizmine (ve ardından da Aziz Augustine ve Fiore'li Joachim'in eserlerine) ulaşan toplumsal ütopyanın ilk biçimini anlatan bir hat çiziyor.[52] Böyle bir hat ile karşıtı (Kenan ülkesindeki hiyerarşiler, zenginlik ve yoksulluk, Hıristiyan kilisesinin provası olan Baal [Kenan ülkesi tanrısı] kilisesi, "ideolojik bakımdan kâr getiren sigorta şirketi"[53]) arasındaki keskin ayrım hem aydınlatıcıdır hem de sorunludur, bunun sebebi de sadece göçebe/yerleşik, İsrailli/Kenanlı olanlar arasındaki başlangıçtaki ayrımın artık daha fazla sürmeyeceğinde yatmıyor (bu konuyu ileride tekrar ele alacağız). Ancak bu ayrım Bloch'un *İncil* okumasındaki temel yapısal unsuru da sağlıyor. Sıklıkla Bloch bir şeyi merkezi olarak tanımlıyor, ancak Geoghegan'ın da işaret ettiği üzere[54], *İncil*'in tamamında yapısal diyalektiğin izini sürme çabası, metnin elekten geçirilmesi anlamına da geliyor. Bloch *İncil*'deki karmaşık ve değişen seslerin pekâlâ farkında ve ben de bu türden seslerin değerlendirilmesinde diyalektik okumanın, başka herhangi bir yaklaşımdan daha fazla elverişli olduğunu kabul ediyorum. Ne var ki, metindeki kırılmaları, merak uyandıran ittifakları ve değişen karşıtlıkları daha iyi değerlendirebilmek için daha sofistike bir diyalektik okumaya ihtiyacımız var; bu sayede *İncil*'in ideolojik, toplumsal ve ekonomik çelişkilerini, ilerisini ve gerisini ele alarak okuyabilmek mümkün.

Ancak, *İncil* bir yana, Bloch'un kendi argümanı da ayırt edici bir teolojiye sahip. Çünkü insanları değerlendiren herhangi bir şey konusunda bitmek bilmez bir gayret gösteriyor ve bu gayreti de yorumlayıcı bir kuralla başlıyor: "Sadece örtük ve (*Çıkış* kitabındaki) yok edilemez çökertmeye dikkat çekildiği takdirde, *İncil*'deki teokratik-olmayan organon'a* ışık tutulabilir."[55] Teokrasiye ve onun mevcut olan dinsel yönetimine, aşkınlığa ve itaate ve insanların aşağılanmasına sövüp sayan her şeyin *İncil*'in ötesinde bir yörüngeye oturan aşikâr bir mantığı vardır. Bloch, *homo absconditus*'u ["*gizlenmiş insan*"] gizlendiği yerden çıkarmayı arzuluyor ve bunu da bir dizi strateji aracılığıyla yapıyor. Bunlardan birisi, aşağıda da göreceğimiz üzere, önemli teolojik kategorilere diyalektik bir müdahalede bulunmak: *Deus absconditus* [giz-

52. Bloch 1995, s. 496-515; Bloch 1985, Cilt 5, s. 575-82.
53. Bloch 1970, s. 89.
54. Geoghegan 1996, s. 99.
* Bir felsefenin ilke ve kurallarını meydana getiren sistem. (ç.n.)
55. Bloch 1972, s. 82; Bloch 1985, Cilt 14, s. 110.

lenmiş Tanrı] aslında gizlenen insanlar bakımından bir şifredir, baskı altındaki isyankârların bir unsurudur. Diğeri de, tıpkı Marx tarafından Hegel'in idealist diyalektiğinin ayakları üzerine dikilmesinde olduğu gibi, Tanrısal-ilkelerin kendi ayakları üzerine dikilmesi şeklindeki argümandır: "Tanrı sadece insanların var olabileceği haliyle söz konusu olan ilahi bir ilkedir, dönüşmüş insan doğasının ütopik bir ihtimalidir. Bu ise geçici, yatay bir aşkınlıktır. Üçüncü bir yol –ki bu *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının konusu– *İncil*'de yer alan Yehova ya da Elohim'e [İbranice yazımlarda Tanrı yerine kullanılan kelime] karşı protestoların esas olarak ateizmin protestosu olduğunu ileri sürmektir. *İncil* metinleri dünyasında imkânsız olan böyle bir şey, yani böyle bir ateizm, ancak bu dünya kapatıldığı zaman ortaya çıkabilir. Çünkü Tanrı'ya karşı protesto, kendi yanı sıra –ister ilahi ister insani olsun– daha yüce bir yöneticiye aşırı itaatten vazgeçildiğinde ortaya çıkabilen, tam anlamıyla insani bir potansiyeli de getirmektedir. Bloch'a göre, böyle bir vaadi barındıran tek dinsel edebiyat ise *İncil*'de bulunuyor.

Mit sorununa geçmeden önce, burada izninizle Bloch'un yöntemi hakkında bir yorumda bulunayım. Marksist ihtimamı göstermemesini ya da teolojik ferasetten yoksun olmasını gerekçe göstererek Bloch kolayca eleştirilebilir, gerçi her iki yönü birbirine bağlama konusunda dikkat çekici ölçüde kurnaz olduğu da söylenebilir. Bir yanıyla, *İsa*'nın yeniden yeryüzüne geleceğine dair mistik tutumu, politik çözümleme ve eylemin epey uzağındadır. Diğer yanıyla, Bloch'un *İncil* ile ilgili tarihsel eleştiriciliğe tabi olması, pek çok sorun karşısında onu kırılgan hale getirmektedir.

Birinci husus Marksist tartışmalarda yeterince gözden geçirildi[56], dolayısıyla ben ikincisiyle ilgileneceğim. Bloch kaçınılmaz şekilde, eserlerini yazdığı dönemdeki *İncil* eleştirilerinin doğasından etkilenmekteydi; o dönem hâlâ tarihsel eleştiriciliğin altın çağıydı ve biçim, kaynak ve redaksiyon eleştirileriyle karşılıklı etkileşimi söz konusuydu. Tarihsel eleştiriciliğe karşı çıkmaya cüret edebilen herhangi bir kimse teolojik muhafazakârlar ile aynı kefeye konma riskini göze almalıydı ve iflah olmaz diye bir kenara itilirdi. Bu yüzden Bloch, tarihsel eleştiriciliğin birçok varsayımını sürdürdü ve yine de sistemin içinde çalıştığı sürece, bu sistemin ideolojik ve politik boyutlarını da açığa çıkarmayı amaçladı.

56. Bu tartışma Hudson (1982) tarafından da yapıldı.

Öte yandan, Bloch'un döneminde söz konusu olan *İncil* hakkındaki tarihsel eleştiriciliğin hegemonyası artık ortadan kalkmış durumda. Birçok yeni yaklaşım artık tarihsel eleştiriciliğin varsayımlarını kullanmıyor, *İncil* metni hakkında yeni sorular ortaya koyuyorlar ve daha eski sorunları epey farklı tarzlarda ele alıyorlar. Sözgelimi, *İncil*'in ağırlıklı olarak dayandığı kaynakların –ki bunlar arasında en ünlüsü *Tevrat*'ın ilk beş kitabıdır– eleştirilerin inşasında kullanıldığını görüyoruz. Hiçbir kanıta dayanmayan bu kaynaklar, hiçbir nesnellik taşımayan *İncil* metinleri ile eleştirilerdeki yazıların etrafında dolanıp durduğu şeyler haline geliyor. Bu durum elbette bu türden kaynakların ilginç olmadığı ya da aslında belirli yorum tarzlarına katkıda bulunmadığı anlamına gelmiyor, ancak feminizm, post-yapısalcılık, post-kolonyalizm, yeni tarihselcilik ve ancak birkaçından söz edebileceğimiz tuhaf teorilerin kaygılarını da devreye soktuğumuzda, tarihsel eleştiricilik bünyesinde sorulmayacak olan birçok yeni soru ortaya çıkmaya başlıyor.

Aynı zamanda başka sorunlar da var, en azından bunlardan bazılarının –asıl metin, ilk baştaki kaynak, İsrail'in kökeni ya da tarihsel *İsa* gibi– kökenlerin araştırılmasında tarihsel eleştiriciliğin esas aldığı tarz olduğu söylenebilir. Burada örneğin, Bismarck rejimi altında bir ulus-devlet olarak Almanya'nın gecikmiş ortaya çıkışının politik ve ideolojik etkisi, bunun yanı sıra psikanaliz ve cinsel farklılık bakımından bireyin kökeni hakkındaki sürekli aktarılan araştırmalar gibi birçok etmen rol oynuyor. Ancak tarihsel eleştiriciliğin kaçınamayacağı şey, metinlerin kendi kökenleri – insanlık, dünya, İsrail vb.– hakkındaki takıntısındaki tarz ve bu tarzın sürekli olarak bunların incelenmesinde kullanılan yöntemlerde kendini sürekli olarak tekrarlamasıdır. Bloch kendi yazılarındaki pek az ideolojik etkiyle birlikte bu tuzağa düşüyor. O da, ne denli yıkıcı olursa olsun, ilk başlangıç anına geri dönmesine yol açan kökenleri araştırıyor. Yahut da en başlardaki kaynaklarda ya da sözel gelenekteki redaktörlerin ellerinin altında yatan, dünyevi ve ruhani efendilere karşı protestoların olduğu gerçek katmanları sorguluyor. Şaşırtıcı olan şudur ki, bu türden gözlemler için Marksizm en iyi analitik değerlendirmeyi sağlamış olmasına rağmen böyle bir şeyi Bloch yapmıyor.

Demek ki sorun, Bloch'un yönteminin tarihsel eleştiriciliğe tabi olup olmadığında yatıyor. Elbette onun yorumlamayla ilgili

birçok gözlemi ve ulaştığı sonuç kavramlar, sözel gelenekler ve redaksiyon nosyonuna dayanıyor. Ancak burada izninizle soruna farklı bir şekilde yaklaşayım. Bloch'un *İncil* hakkında sorduğu *Cui bono?* (Kimin yararına?) sorusu hâlâ sorulmak zorunda. Bloch ısrarlı şekilde *İncil* hakkında bu soruyu sormuştu, fakat aynı soruyu *İncil* eleştiriciliği hakkında nadiren soruyor. İşte bu durum da beni şaşırtıyor, çünkü, *İncil* elimizdeki ideolojik olarak en aşırı şekilde belirlenmiş [yani hiç çözümü olmayan birçok kısıtlamaya sahip] bir metin ise, bu durumda, onun yorumlarının da benzer şekilde parçalanmış olacağını ummamız gerekir.

Dahası, Bloch *İncil*'in sadece güçlü olanlar bakımından dinsel kurallar manzumesi olmadığını, aynı zamanda devrimci bir metin olma özelliğini de sürdürdüğünü, yani bu durumun Leveller'lar*, Hus yanlıları**, Münzer ve onu izleyen köylüler (ki bunlara günümüz politik ve özgürlük teolojilerini de ekleyebilirim) bakımından da geçerli olduğunu hesaba katmaya çalışıyor. Bunun ise bir yanlış okumadan ibaret olmadığını ileri sürüyor. *İncil*'in "diğer üst sınıfların ya da tanrılaştırılmış despotizmin din kitaplarında olduğu gibi işlerlik göstermediğini"[57] sağlayan bir şeyler söz konusu. Bloch'un *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında işte bu "bir şeyler" hakkında getirdiği çözüm ise "*Üzeyir* tarzıyla sorunu kesip atmak ve *İncil*'deki boğuntuya getirilmiş ve gömülmüş 'pleb' unsurunu muhafaza etmek ve tanımlamaktır."[58] Din adamları tarafından yapılanların altında ve *Yeni Ahit*'teki [Aziz] Paul gibi devlet ideologları karşısında, devrimci bir *İncil*'in kökeni yatıyor.

En iyi cevabın bu olduğundan emin değilim; ancak, bu bölümün sonunda tekrar dönecek olduğum birkaç ihtimali burada özetleyeceğim. Ortak bir argüman, Leveller'lar, Hus yanlıları, köylüler ve başkalarının politik ve ekonomik sıkıntıları bakımından ifade edebilecekleri devrimci bir dili o dünyanın önde gelen şekillendiricilerinden birisi olarak *İncil*'in sağlamış olduğu yönündedir. Başka bir açı ise *İncil*'in aşkın perspektifinin, baskıcı politikaların ve ekonomilerin herhangi biçimi karşısında –"aşkın yedek güç" olarak– eleştiri imkânı sağladığı şeklindedir. Bu durum da aklımıza herhangi bir toplumsal ve politik biçim ihtimalini getiriyor, ancak bu da aşkınlığa gereğinden fazla prim verme

* İngiltere'de Eşitlikçiler adıyla 17. yüzyılda faaliyet gösteren dinsel bir akım. (ç.n.)

** 15. yüzyılda Bohemya'da dinsel reformcu Jan Hus'un takipçileri. (ç.n.)

57. Bloch 1972, s. 75; Bloch 1985, Cilt 14, s. 103-4.

58. Bloch 1972, s. 75; Bloch 1985, Cilt 14, s. 103.

tuzağına düşürüyor. Üçüncü ihtimal ise *İncil*'in aslında, ne denli kusurlu olursa olsun, sömürüye ve tahakküme karşı toplumsal cinsiyet veya ırk veya cinsellik bakımından politik bir gündem oluşmasına imkân tanıdığıdır. Yani, dolambaçlı bir yoldan Bloch bir şeyin üzerine gidiyor olabilir: Metinlerin kendi toplumsal koşullarına yanıt verdikleri karmaşık yollarda, *İncil*'den üretilebilen muhalif politikalar da, metnin kendisinde yapısal olarak bulunan farklı durumlara gösterilen tepkiler ölçeğindeki yorumlardır. Söz konusu toplumsal koşullar olarak da hâkim düşünce tarzına tepkiler, politik risaleler, gerçeklikten kaçış, ileriye yönelen bir yolu işaret eden yeni bir düşünme tarzı sayesinde olgunlaşmamış bir düzeyde başkalarının ne düşündüğü hakkındaki kristalleşmeler, toplumsal ve politik gerilimler hakkında ideolojik kararlar verilmesi için harcanan çabalar, vb. sıralanabilir.

Mit Eleştirisi

Bu kitaptaki şaşırtıcı noktalardan birisi de, haklarında yorumlar yaptığım kişilerin çoğunun mitoloji konusuna biteviye gösterdikleri ilgidir. Onların gözünde sanki *İncil* ya da teoloji üzerine sürdürülen herhangi bir tartışmada mitten kaçınılmazmış gibi görünüyor, böylece bu tartışma da kendi çalışmalarındaki başlıca özelliklerden birisi haline geliyor. Böylece Bloch, Benjamin, Adorno, Althusser ve Žižek; işte bunların hepsi, ideolojinin Marksist sorunsalının bir parçası olduğundan, eleştirmek ve düzeltmek amacıyla yeniden mit konusuna dönmüş oluyorlar. Bunlar arasında Bloch ise, dedektif burnuyla, *İncil* mitlerinin belirli tiplerindeki devrimci imkânlar hakkında en fazla ateşli olanlardan birisi. Ancak iddia ediyorum ki, Benjamin, *İncil* mitleri döngüsünden kaçamamış olsa da, mit konusunda en az hayranlığa sahip olanlardan. Althusser'in ilk yazıları *İncil* mitine dair şaşırtıcı öngörüler sunuyor; Žižek, miti Gerçek'ten Sembolik olana geçiş olarak tanımlıyor; Adorno, kendi ideolojik eleştirisinin bir parçası olarak sistematik şekilde mitin maskesini düşürmeyi amaçlıyor. Ve yine de, hepsi, sonuç olarak mitin ve onun tehdit edici etkisinin canına okumak istiyor. Bloch ise tersine bu türden sürekli dışlamaya karşı tedbirli davranıyor; çünkü ona göre, diyalektik akıl yürütme sayesinde mit gerici olabileceği kadar devrimci de kılınabilir.

Mit konusunda yaptığı tartışmada Bloch'un üstesinden gelmeye çalıştığı şey daha sofistike bir ideoloji eleştirisinin ayırt edici bir örneğini sunmak, verdiği örnekle ideolojiyi ne maskesinin düşürülmesi gereken bir yanlış bilinçlilik ne de sosyalist biçimindeki olumlu bir güç olarak göstermeyi düşünmüyor. Bloch'a göre ne denli baskıcı olurlarsa olsunlar bütün ideolojiler kendileri hakkında kurtarıcı-ütopik bir boyut taşırlar (Bloch başlangıçta eleştirdiği kozmolojik mitlerle birlikte daha sonra bu yönde bir hamle de yapacaktır) ve aldatma ve kandırmadan kolayca ayırt edilmeleri de mümkün değildir. Böylece, tam da manipülasyon ve hâkimiyet sürecinde ideoloji aynı zamanda ütopik kalıntının bir uğrağına, yani tam da yanılgıya düşecekken diğer ihtimallerin yolunu açan bir unsura da sahip olur.[59] Ve dolayısıyla, ideoloji *İncil* mitinin yanında yer alıyor, çünkü Bloch'u ilgilendiren mitlerdeki yıkıcı unsurlar, sürekli olarak kendilerini sergilemekte olan baskıcı ideolojiler tarafından imkân dahiline getiriliyor. Bununla birlikte, bu türden kurtarıcı ve beklenen unsurlar bakımından Bloch'u fazlasıyla heyecanlı buluyorum; Bloch baskıdan kurtuluşa çabucak geçiveriyor, aslında bir parça daha olumsuz olan için beklese, daha iyi yapmış olacaktır.

Bloch, Benjamin, Adorno ve Althusser çalışmalarındaki görece belirsizlikten, mit yanı sıra metafizik de ortaya çıkıyor. Marksistlerin metafizik ile ilgilenmekte oluşu, yeterince merak uyandıracak bir şeydir. Burada tarihsel koşulların rolü var, çünkü Heidegger ve varoluşçuluğun olağanüstü etkisi, metafizikle belli ölçüde uğraşmanın kaçınılmazlığını da beraberinde getirmekteydi. Bloch'un da metafizik ya da miti faşizmin koruması altına bırakması pek kolay görünmüyordu, çünkü böyle bir şeye söylemsel bir zemin vermek ve böylesine geniş bir arenayı muhalefete terk etmek Bloch'un tarzı bakımından pek mümkün sayılmazdı. Buna karşılık Bloch, Nazizm koşullarında metafizik sanılan şeyin aslında onun çürümüş bir versiyonu olduğunu ileri sürüyor ve böyle bir metafizik için de "ucuz-içki" nitelemesini kullanıyor. Ancak tehlike sadece burada değil: Heidegger'in, Socrat'çıların öncesine daha sofistike geri dönüşü ve metafiziğin sonu için ileri sürülen argüman, Bloch'a göre, metafiziğin dinamik ve geçici vaadini yadsıyan metafizik kategorileri hakkında bir pekiştirme anlamına geliyor. Bloch, Heidegger'i metafizik ile mit arasında örtük bir eşit-

59. Bu konuda daha fazlası için, bkz. Kellner 1997, s. 82-7.

lik kurması nedeniyle eleştiriyor, çünkü böyle bir eşitlik sonucunda Heidegger'in mitolojik düşüncesi hâkimiyet ve iktidar yanında saf tutuyor. Heidegger'in metafiziğin sonunun metafiziğin kendi bünyesinden çıkması gerektiği şeklindeki argümanı, herhangi bir değişiklik ihtimalinin içini boşaltan, statüko için bir argüman haline dönüşüyor. Bloch burada Heidegger'i hızla okuyup geçmiş olmalı, çünkü dünyayı insan iradesi sayesinde kendi imkân alanının ötesine götürmenin imkânsızlığı fikri, pekâlâ Adorno'nun da tercih edeceği ütopik bir diyalektik olarak okunabilir.

Bloch ise metafiziğin merkezi düşüncesi olan Varoluş kavramının, ütopyaya açık bir Varoluş olarak, Henüz-Var-Olmayış şeklinde anlaşılması gerektiğinde ısrarlı; bu da diyalektik materyalizmi, metafiziğin tek geçerli biçimi kılıyor; çünkü tanım gereği, bu da açık bir süreçtir. Yine, Bloch metafizik ile diyalektik materyalizm arasındaki karşıtlığa yükleniyor, her ikisinin sahip olduğu açıklığın onları bir araya getirdiğini düşünmekle kalmıyor, hatta kaba Marksizm'in mekanik dünya görüşlerinin de metafizik olduğunu ileri sürüyor. Yine de, Bloch'a göre, *İncil* kesinlikle geçici boyutu, metafiziğe ve Marksizm'e geri döndürecektir.

Biz de mit konusuna geri dönelim: Bloch *İncil*'e dair mitin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki sürüncemeli bir teolojik tartışmayı üstleniyor. Burada, filozof adımlarını atıp teolojiye geçmiş oluyor ve insanların teolojik denkleme katılmasının maliyetinin de buradaki hayati sorun olduğunu ileri sürüyor: İşte bu maliyet az mıdır fazla mıdır? Bloch'un andığı isimler, ya Augustine gibi gelenekte önde gelen isimler ya da Karl Barth ve Rudolf Bultmann gibi 20. yüzyılın ilk yarısında Almanya'daki önemli teologlar. Son iki isim ise yalnızca epey etkili teologlar değil, bunlar aynı zamanda *İncil* alanındaki akademisyenler; Bultmann bir teolog ve *Yeni Ahit* eleştirmeniydi, Barth ise *Church Dogmatics* kitabını *İncil* hakkındaki yorumlardan birçok bölümle doldurmuştu. Dahası, Barth ilk etkisini [*İncil*'de yer alan] Romalılara Mektuplar hakkındaki teolojik yorumuyla yaratmıştı, yorumunda da ağırlıklı olarak Kierkegaard hakkındaki teolojik diyalektiğe dayanmaktaydı. Ancak, ortaya çıkanların hepsi de insan unsurunu ortadan kaldırmak ve bunu Tanrı'nın üzerine geçirmekle suçlandılar. Dolayısıyla, insan iradesini güçlü bir yetenek olarak gören Augustine, insan tarihi ve tanrıcılıkla ilgili mutlakiyetçilik arasında keskin bir kopuş yaratmış oluyordu. Bloch'a göre Barth'ın başlıca katkı-

sı, tarihi *İncil*'i esas alarak, rolleri ve akıbetleriyle, en üst noktasına *İsa* ile ulaşılan ve bitimi de Mahşer [Son Hüküm] ile yaşanan olayların yarattığı bir drama olarak okumasıydı. Tarih, dünya üzerinde Tanrı'nın Şehri'ne bir yürüyüş olsa bile, tarih ve Krallığın [Melekût'un] sahneye çıkışı, "muazzam orantıların tanrıcılıkla ilgili bir mutlakiyetçiliğinin"[60] sonucu olarak ortaya çıkan iki uzlaşmaz kategoriydi. Karl Barth'ın Tanrı'nın mutlak aşkınlığı ihtimalini mümkün olduğunca vurgulayarak bu durumu muazzam ölçekte abartması, sadece Augustine'in insan unsurunu değersizleştirmesini mantıksal sonuçlarına dek götürmesine yol açıyor.

Öte yandan Augustine'in –Bloch'un da geçersiz kılmayı arzuladığı– en büyük başarısı Yaratıcı ilahlık ile apokaliptik* olanları birleştirmek ve bu suretle tarih ve onun sonucu arasında aşikâr bir kırılmayı mümkün kılmaktır. Burada, karşımıza çıkan şey standart Hıristiyan anlatısıdır ve bu da Yaratılış'tan başlayıp Selamet aracılığıyla Mahşer'e uzanır. Bloch'a göre böylesi, kesinlikle *İncil*'e ait olmayan bir birleştirmedir, Hıristiyanlığı bir araya getirebilmek için bir şeyleri bir araya getirmektir (Benjamin ise böyle bir şemanın tam anlamıyla kullanımından yanadır). Ancak burada, Selamet'in Cennet Bahçesi'ne bir geri dönüş olduğu geçmişe ait gerici bir yeniden yaratılış ile noktalanıyoruz. Ancak Bloch'a göre *Apokalipsi* –ki bu aynı zamanda Hıristiyan *İncil*'inin son kitabının adıdır– Cennet Bahçesi değildir: *Apokalipsi* dünya hakkında bir memnuniyeti değil, derin bir memnuniyetsizliği, daha iyi olan bir şeyin arzusunu kayıt etmektedir.

Alman teolojisi söz konusu olduğunda ilkhedef Bultmann'dır.[61] Bloch, Bultmann'ın "teşvik edici" argümanlarına hayranlık duymasına rağmen, onun mitolojiden arındırma programını sorun haline getiriyor. Bloch'a göre bu program ister istemez *İncil*'in yaratıldığı dönemin dünya görüşünü varsaymaktadır (gerçi Bultmann da böyle bir şeyi açıkça ifade etmemekte, sadece varsaymaktadır). Ancak Bultmann bu tespitini, hâkim ifade tarzının mit olduğunu ve çünkü *İncil*'deki hikâyelerin, yani Kerygma'nın** 20. yüzyılın başlarındaki dönemsel koşullarda anlamlı kılınabilmesi için bu mitin Kilise'nin mesajından çıkarılması gerektiğini iddia edecek kadar ileri bir noktaya taşıyordu. Ve bu da sadece aklı-

60. Bloch 1972, s. 32; Bloch 1985, Cilt 14, s. 62.

* Apokaliptik: vahiysel, kıyametle ilgili. (ç.n.)

61. Bloch 1998, s. 299; Bloch 1985, Cilt 9, s. 342.

** Özellikle *İncil*'deki hikâyelerde anlatıldığı şekliyle dinsel doğruların öğretilmesi. (ç.n.)

na gelen asıl mesaj hakkındaki birikimlerden ibaret değildi: *İncil* hikâyelerine odaklanan Bultmann, Hıristiyanlığın *Yeni Ahit*'ten türettiği, cennetin yukarıda cehennemin aşağıda olduğu üç katlı kozmos, *İsa*'nın mucizeleri, özellikle boş mabet ve yeniden diriliş, tarihin sonunda Kutsal Ruh'un gelişi ve *İsa*'nın bulutlar üzerinde geri dönüşü gibi önemli görüşlerin hepsinin, işe yaramaz ve inanılmaz mitler olarak kenara itilmesi gerektiği konusunda uyarıda da bulunmaktaydı. Liste devam edebilirdi, ancak mitlerden arındırma görevi tamamlandığında, bu program, çağdaş düşünme örüntüleri, özellikle Avrupa felsefesini silip süpüren varoluşçuluk bağlamında, yeniden mitleştirme çağrısında da bulunmaktaydı.

Tartışmalı ve etkili bir kişilik olarak Bultmann teoloji ve *Yeni Ahit* eleştiriciliğinde zirvedeki isim olmayı sürdürüyor. Ancak Bloch mitten arındırma görüşünü pek sevmiş değildir. Kan ve toprakla ilgili Nazi mitlerinin ardından, "kendi bütünlüğündeki mitsel dünya hakkında kuşkulu"[62] olmanın gerekçelerini çok iyi kavramış olmasına rağmen, terk edilmesi gereken mitlerin şikâyet ve isyan versiyonlarını içerenler, yani insanların zalimler karşısında onurlarıyla kendilerini ifade edebilme imkânlarını taşıyanlar olduğunu ileri sürüyor. Mitlerin yasaklanmasıyla birlikte "ilkel, kültürsüz hayaletlerin dışarıda bırakıldığını ancak yukarıdan gelen talimatların ve açıklamaların her zaman olduğu üzere rahatsız etmeyi sürdürdüğünü"[63] söylüyor.

Ancak mitten arındırma, sorunun sadece bir bölümü; Bloch, Bultmann'ın *Yeni Ahit*'i "yeniden mitleştirme" çabasındaki mite, varoluşçuluğa itiraz ediyor. Adorno da, varoluşçuluğun tehdit edici mirasını üstlenmişti, fakat Bloch, yukarıdan gelen talimatların artık "bir parça geri çekildiğini ve içsel algılamalarda işlerliği olduğunu"[64] ileri sürüyor. Bultmann için biçimsel etki Heidegger'in varoluşçuluğuydu, bunun aracılığıyla Bultmann taze ve anlamlı bir Kerygma sunmayı amaçlamaktaydı. Sonuçta Bultmann zaten mükemmel bir geleneksel evanjelik Lutherciydi, Hıristiyan mesajına tekelci kapitalizm koşullarındaki bir

62. Bloch 1998, s. 296; Bloch 1985, Cilt 9, s. 339.
63. Bloch 1972, s. 34; Bloch 1985, Cilt 14, s. 64. Bir açıdan Bultmann *İncil*'i mitten kurtulmuş tamamen rasyonel bir inancın başlangıcı olarak değerlendiren daha eski mantığı sürdürüyor ve bu inanç da Maimonides'ten başlayıp Hermann Cohen'ın *Religion of Reason* kitabına uzanıyor (bkz. Bloch 1998, s. 298; Bloch 1985, Cilt 9, s. 341).
64. Bloch 1972, s. 34; Bloch 1985, Cilt 14, s. 64.

Avrupa'da yeniden cazip olacak bir biçim verme peşindeydi. Öte yandan Bloch'un eleştirisi varoluşçuluğun kendisi hakkındadır; varoluşçuluğun sadece mitten uzak kalmaya gayret etmediğini, aynı zamanda somut toplumsal ve kozmik unsurlardan da uzaklaştığını ve böylece saf bireyin, yani özelleştirilmiş bir ruhun ortaya çıkmasını istediğini ileri sürüyor. Kerygma böylece varoluştan varoluşa yapılan konuşmalardan birisi oluyor. Bundan başkası ise saçma ve kafa karıştırıcıdır. Tanrı'nın vahiyleri "insan"a doğrudan sesleniş, yani Söz'ün kendisi haline geliyor. Ancak burada Bultmann'ın çalışmasının insanlara hemen şimdi hitap eden Söz'e yaptığı mutlak odaklanmayla birlikte Lutherci niteliği de öne çıkıyor (konuşma, metin ve *İsa* arasındaki farkların es geçilmesi tamamen bilinçlidir).

Bloch'un ikinci eleştirisi –varoluşçuluğun niteliği dışında– Bultmann'ın mitler arasında ayrım yapmadığı, "onların elindeki baruttan gayet habersiz olarak"[65] hepsini tek parça halinde kapı dışarı ettiği şeklindedir. Ve üçüncü olarak Bultmann, inancı, varoluşu ve miti özelleştirmekte, bu şekilde mitin dünyevi boyutunu gözden kaçırmaktadır. Teoloji ve *İncil* "yalnız ruh ve onun katı orta-sınıf Tanrısı'nın dünyasına"[66] aittir. Bloch'un Bultmann hakkındaki eleştirisi, şeyleştirme hakkındaki ünlü Marksist eleştiriyi ve onun parçalanma ve bireyselleştirme hakkındaki birleşik unsurlarını benimseyerek, kendi yolunu başka şeyler yanı sıra kurtuluş ve politik teolojilerine açıyor: Hıristiyanlık kapitalizm koşullarında büyük ölçüde özelleştirilmiş, özel bireyin dünyasıyla sınırlanmış ve bu şekilde kendi kolektif vurgularını yitirmiştir. Ben ise burada Lukács'a bir iki gönderme olup olmadığını merak etmeden duramıyorum. Olağanüstü etkili eseri *History and Class Consciousness*'ta şeyleştirme kavramını kesinlikle geliştirmiş olan Lukács, muhtemelen teolojisinin kapitalizmin sularıyla ve liberalizm ideolojisiyle kirlenmiş derin sularından içmiş olduğunu söylerken, Bloch'un Bultmann eleştirisini de bir ölçüde keskinleştirmiş olabilirdi. Ancak Bloch'un Marksist çağdaşlarını onaylaması en iyi zamanlarda bile pek sık görülmezdi.

Öte yandan Bloch hakikaten Bultmann'ın yeniden inşasında (ve aynı zamanda Karl Barth'ın "diyalektik teolojisi"nde)

65. "Ohne Ahnung solchen Sprengpulvers"; Bloch 1972, s. 39; Bloch 1985, Cilt 14, s. 70.
66. Bloch 1972, s. 40; Bloch 1985, Cilt 14, s. 70; bkz. Bloch 1998, s. 300; Bloch 1985, Cilt 9, s. 343.

Kierkegaard'ı bir kaynak olarak tanımlıyor. Kierkegaard bu kitapta, Adorno hakkında yaptığım tartışmada, aşağılamanın bir nevi en berbat biçimiyle de olsa, yeniden sahneye çıkacak. Ancak, Bloch'a göre Kierkegaard'ın haldeki duruma dair eskatolojisi*, *İncil*'deki eskatolojiden politik ve teolojik aktarma yapmaktan kaçınmanın bir aracı haline geliyor: Eskaton** hakkındaki gizemli bilgi, bireyin uyanışına yol açan Gnostik*** bir kendini-tanıma halini alıyor.

Nihayet Bloch, Bultmann'ın, bu kez de açıkça Protestan tarzı mitten kaçınamayacağını ileri sürüyor: Ruhsal dönüşüm ya da Tanrı'nın mevcudiyetindeki zihinsel değişimi yaşayabilmek için "insan"ın ["adam"ın] sadece kendisinden kurtulması gerektiğini savunurken, Bultmann, Düşüş mitine dayanıyor. Birey, Tanrı'nın önünde, ne denli varoluşsal olursa olsun, günah ve gururu yine de bir kenara koymalıdır. Bultmann'ın mevcut Uğrak kavramı da, Tanrı'nın karşı çıkmada karşılaşılacak tek şey olduğunu varsayıyor. Ancak Tanrı'ya itaat, *İncil*'de politik bakımdan itiraz edilebilecek her şeyi tekrarlamış oluyor ve burada politika Bultmann'ın teolojisine doğru hafifçe geri dönmüş oluyor. Mitlerden arındırma adına, Bultmann aslında otorite ve baskı mitlerini yeniden biçimlendirmiş oluyor; ya da onların kesinlikle varoluşçuluk sayesinde muhafaza edilmesine imkân tanıyor.

Varoluşçuluğun, bazı teolojik anlamları muhafaza etmeyi arzulayan herhangi bir şeyde yer alan mitten kaçınmanın mümkün olmaması gibi, liberal kaynaklar hakkındaki eleştiriler tam isabet kaydetmiştir; ancak burada izninizle her şeyin "mit" kavramı altına toplanması konusuna tekrar döneyim. Çünkü Bultmann hakkındaki tartışmasına girişinde, Bloch miti ayırt etmedeki kendi ölçütlerini ortaya koyuyor: Bu türden malzemelerin amacı daha çok içerdikleri bilim öncesi fikirlere yöneliktir. Dönüşümden ve kurtuluştan söz ediyorlar mı? Kandırma sayesinde kazanan kurnaz kahramanları var mı? Ancak böyle bir şey de (Engels'in "tarihöncesi çağların ormanındaki salaklık"[67] dediği) içi boş bir "mit" kavramında, düzgün mitin despotizmi ve hâkimiyeti ile bu tür hâkimiyeti yıkan peri masalları gibileri arasında bazı ayrım-

* Dünyanın sonu ve öbür dünyayı anlatan bilim dalı. (ç.n.)

** Eschaton: Son şey; teolojide tarihin en tepe noktasına işaret eder, bu da Mahşer'de zirvesine ulaşır. İslam literatüründeki Mahkeme-i Kübra kavramına yakın bir kavram. (ç.n.)

*** Hıristiyanlığın başlangıcında ruhani sırları bilmek iddiasında olan dini gruplar. (ç.n.)

67. Bloch 1998, s. 297; Bloch 1985, Cilt 9, s. 339.

ları gerektiriyor.[68] Yunan mitolojisindeki Prometheus hikâyesi ya da *İncil*'deki Cennet'teki yılan, mitteki bu "peri masalı" unsurunu dile getiriyor. Mitten arındırmayı ciddiye aldığımız takdirde, hem konformist hem de konformist-olmayan malzemelerin ortadan kalkması gerekir. Hiçbir *İncil* mitinin olmaması yerine Bloch bunların olmasını daha çok tercih ederdi, çünkü Bultmann'ın mitten arındırma görüşünün, birçok baskıcı unsur yanı sıra *İncil* mitolojisinde yer alan "neşeli mesajı", "en derin ütopik temayı"[69] da ortadan kaldırdığını düşünürdü.

Şayet argümanlarının ilk adımı mitin politik amacına yönelikse, ikinci adımı daha da ileri giderek farklı mit tipleri arasında ayrım yapıyor demektir. Sebebi de şudur: Bloch mitin toptan şekilde yeniden canlanmasını arzulamıyor, çünkü böyle bir şey kendisini Marksizm'in geniş çemberi dışında bırakan bir Aydınlanma karşıtı düşünür haline getirecektir. Ve bu durumda, cehalet ve batıl inanç ürünü olan mitlerden vazgeçilebilir, ancak doğanın niteliğini ve harikalığını dile getirenlerden vazgeçilemez. Peri masalları, efsaneler, menkıbeler ve mit birer farklı oluşum olurlar.[70] Burada Bloch, Yunan sanatını, bilimi (Kepler) ve romantikleri akla getiriyor. Elbette Bultmann'ın konumundan farklı olarak, mitlere diyalektik aracılığıyla –"miti tek bir diyalektik süreç içinde yok ederek ve koruyarak"[71]– bir işlerlik kazandırmaya çalışıyor.

Ne var ki, Bloch daha katı bir diyalektik okumanın da uzağına düşüyor. Sonunda, "özellikle berrak ve hassas olan bir zihniyeti" tercih ediyor, bununla da miti farklılık gölgeleri taşımayan, yani tek tipleşmiş halde birbirine benzeyen şekilde görmemiş oluyor.[72] Dahası, şunu vurgulamaya da gerek duyuyor: Bu mitlerde konformizme ait olmayan kurnazlığın da yer alabilmesinin sebebi, bunların kesinlikle despotizmin mitleri olmasında yatmaktadır. Sadece konformizm olmayan bir kurnazlığı despotizm olmadan anlayamayışımız değil, yıkıcı mitler için gerekli koşulların yaratılması da kesinlikle böyle olmayan mitler sayesindedir.

Bultmann (ve onu izleyenler) hakkındaki kılı kırk yaran Marksist eleştirileri son derece önemli buluyorum. Bloch ise metinden ortaya çıkan heyecanıyla birlikte yanımdan azametle geçip gidi-

68. Bloch 1988, s. 163-85.
69. Bloch 1998, s. 300; Bloch 1985, Cilt 9, s. 343.
70. Bloch 1998, s. 301-2; Bloch 1985, Cilt 9, s. 344-5.
71. Bloch 1972, s. 37; Bloch 1985, Cilt 14, s. 67.
72. A.g.e.

yor. Ancak benim açımdan bir sorun sürekli tekrarlanıp duruyor: Bloch *İncil*'i sadece Marksistlerden değil teologlardan da kurtarmayı ve onlara karşı savunmayı amaçlamıyor mu? Teoloji ve *İncil* araştırmalarından kaynaklanan herhangi bir eleştiriyi engelleyen bir stratejiden ayrı olarak, Bloch, kurnazca çifte bir oyun oynuyor. *İncil*'i kurtarmak istiyor ve fakat teolojinin dayatmayı amaçladığı doğruluk hakkındaki iddialarına da direniyor. Bu her iki boyut, yani *İncil*'i kurtarma ve teolojinin hakikat hakkındaki iddiaları, kendilerine ait sorunlara da sahipler. *İncil* kendi metni ötesinde herhangi bir "gerçeklik" için hiçbir zorunlu hakikat iddiasında bulunmuyor, oysa teoloji başka bir meseledir. İşte burada Bloch yürümeye cüret ediyor. Çünkü *İncil* içindeki ateizm mantığını ileri sürdüğü anda, teolojik alana girmiş oluyor; burada ise tam da teolojik düşüncenin ve dilin terimleriyle mücadele etmeye mecbur. Aynı zamanda bu dilin temsili varsayımlarını reddediyor. Yaptığı hamle, hem cüretkârdır –çünkü hamlenin ardından mutlaka Tanrı'nın mevcudiyeti hakkındaki iddiaları göstermek üzere *İncil*'in içsel mantığını ve teolojiyi kullanmış olmanın devamını getirmiyor– ve hem de sorunludur; çünkü teolojinin ortak dili, Tanrı'nın niteliği hakkında bir tartışmayı kurguluyor ve bu da kesinlikle teolojik bir tartışma oluyor.

Sorunun ikinci bölümü ise, *İncil*'i kurtarma çabasıdır. Sadece *İncil*'i klasik bir metin olarak yeniden kazanmakla yetinmeyen Bloch daha fazlasını istiyor: Bu da, Avrupa'daki mevcut durum için güçlü bir politik kuvvettir. Aklıma gelen şey, *İncil*'i kurtarma yönündeki herhangi bir çabanın, bu edebiyatın onu (doğru şekilde) okuduğun takdirde senin için iyi olacağı şeklindeki görüşün tuzağına düşmek demek olduğudur ve bu görüş ise daha çok inançlı olmanın öğretilmesi bakımından Kilise'nin kutsal bir yazı olarak [*İncil*'i] sahiplenmesinin bir mirasıdır. Bloch da sonuçta böyle bir eğilimin önüne geçemiyor.

Her ne kadar Bloch'un devrimci politikalar uğruna *İncil*'i kurtarma girişimini sorunlu bulsam da, onun çalışmasının başka bir boyutu çok cazip: Çünkü dinsel kuruluşların *İncil*'i hükmen kendi metinleri saymaları şeklindeki varsayımlarını teşhir ediyor. *İncil*'i kendi "doğal" yuvasından –kilise, sinagog, cami– zorla koparmaktan daha az bir çabayla, Bloch'un argümanı bu tür dinsel kuruluşların aslında *İncil*'i sahiplendiklerini ve sömürgeleştirdiklerini varsayıyor. En azından bu bağlamda olan bir metindeki ha-

taların işaretleri kesinlikle Bloch'un açığa çıkarmayı amaçladığı şeylerdir. Bunlar da sorgulanan kurumların karşısına dikiliyorlar. Burada Bloch'un *İncil*'i ele alış tarzını sadece edebi eleştiri ve felsefe bakımından değil özellikle *İncil* araştırmaları bakımından daha ikna edici ve potansiyel yüklü buluyorum.

Zamanının teoloji alanında bir başka zirvedeki ismi olan Karl Barth ise Bloch'un yazılarında Bultmann'ın hemen ardından geliyor. Ancak Bloch'un Barth okumasının pek geleneksel olduğu söylenemez. Çünkü Barth, Tanrı'nın mutlak aşkınlığıyla işe başlar ve ardından Tanrı ile insanlar arasındaki ölçülemez boşluğa köprü kurmayı amaçlar, teolojisi işte bu radikal aşkınlığın uzun ve ayrıntılı şekilde ele alınışlarından birisidir. Dolayısıyla *Deus revelatus* [vahyeden Tanrı; kendisini açıklayan Tanrı] da *Deus absconditus*'tan [gizlenmiş Tanrı] başka bir şey değildir, sevgi meseli yasa korkusunun bir çeşitlemesidir, Tanrı'nın cisimleşmiş "Evet"i yine kendi yarattığı bir şey olan tamamen düşük bir dünyaya yönelik söylenir ve eskatoloji bütünüyle bâtını bir nitelik kazanır. Şu farkla ki Barth Tanrı'nın zihnini dikizleyebilmek için bir merdivene ihtiyaç duymaktadır: "Barth, son derece radikal şekilde değerlendirdiği yaratılış bilgisinin sınırlarından kendisini muaf gören tek yaratık olarak değerlendirmeliydi."[73] Bloch'a göre bu türden radikal bir aşkınlık bütün tarihi Tanrı dışına çekip çıkarır: Bu da durağan, yabancı, tarih ötesi bir şeydir, herhangi bir Eschaton* [Mahşer] anlamından yoksundur. Dolayısıyla statükoyu meşrulaştıran baskıcı mitolojinin başka bir parçası haline gelir.[74] Bunun tersine, alçakgönüllülüğün tipik yokluğunda Bloch, Jürgen Moltmann'ın kendi düşüncesini, özellikle ıstırap çekmeye tepki olarak Mahşer hakkında yaptığı vurguyu sahiplenmesini de ağırbaşlı bir tutumla –çarmıha gerilmenin Lutherci teolojideki yerinden azıcık fazla oranda– onaylar.

Ancak Bloch'a göre Barth'ın diyalektik bir kullanımı söz konusu: Barth Göksel olanı insanları harcama pahasına olağanüstü değerlendirirken, bilmeksizin, insanların yüceltilmesine de imkân tanımış oluyor. Tanrı insanlardan ne denli uzaklaşırsa, onların da tabi olmaktan kurtulma alanı o denli artıyor. *Deus absconditus*

73. Bloch 1972, s. 48; Bloch 1985, Cilt 14, s. 77.

* Bu kavram, bundan böyle "Mahşer" kavramıyla karşılanacaktır. (ç.n.)

74. Adorno geleneksel teolojiden alınıp yeniden kullanılan yüce terimlerin, bu tür kavramların baskı için kullanıldığı ve mutlakiyetin etkili şekilde şeytanlaştırıldığı totaliter bir eğilimin işaretleri olduğunu ileri sürerek, bu noktayı daha somut bir hale getirmişti.

gerçekten *homo absconditus*'u [gizlenmiş insanı] açığa çıkarıyor. Bu yüzden Bloch'a göre Barth'ın radikal aşkınlığa yaptığı vurgu sadece teolojik bir gurur olmakla kalmıyor, aynı zamanda Tanrı'yı da şeytanlaştırıyor; böylece artık Tanrı da, gizlendikleri yerden çıkabilen ve kendi ayakları üzerinde durabilen insanlar tarafından alaşağı edilebiliyor.

Bloch teologları da tıpkı mitleri okuduğu tarzda okuyor, onlarda yıkıcı ânı araştırıyor. Ve böylece Barth ve Bultmann'ın ardından, sıra Albert Schweitzer'e geliyor. Schweitzer bir müzisyen ve doktordu, kimi zaman da *İncil* alanında bir akademisyen olarak tanınırdı, rahat bir burjuva araştırma ortamında, şaşırtıcı bir buluş yapmıştı: *İsa* statükonun destekçisi ya da burjuva ahlakının destekçisi değildi. Her yerde hazır ve nazır olan Tanrı Krallığı [Melekûtu] adına Romalı ve Yahudi otoritelere muhalefet eden bir sorun çıkarıcıydı. Bloch ise Schweitzer'in kendisinin hiç de devrimci olmayışına şaşmaktaydı.

Schweitzer'in *Von Reimarius zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu Forshung* (1906) adlı büyük yapıtı, *İncil* alanındaki incelemelerde ve özellikle tarihsel *İsa* araştırması denilen çalışmalarda hâlâ yerini korumaktadır. Hatta araştırmanın ilk büyük aşaması esnasında bile Schweitzer her araştırmacının esrarengiz şekilde ideal bir öz-imge yarattığı sonucuna ulaşmıştı. Oysa bunun tersine Schweitzer'in *İsa*'sı öylesine kökten şekilde farklıydı ki, Schweitzer *İncil* alanındaki yerleşik kariyerinden ve müzik ve tıp alanlarındaki potansiyel kariyerlerinden basitçe vazgeçmiş ve böyle bir kişinin taleplerini sonuna dek yaşayabilmek amacıyla Afrika'ya gitmişti.

Bloch da Schweitzer'in işte bu buluşunu ve tepkisini takdir ediyor, ancak bu durum aynı zamanda *İsa*'yı devrimci *İncil* şahsiyetleri arasında sıralama imkânı da tanıyor. Bu çaba ise soluk kesicidir, çünkü Bloch'un çeşitli yazarlar toplamıyla desteklenen şekilde *İncil*'i muhalif okuyuşunda *İsa* en önemli bir şahsiyet haline geliyor.[75] Bloch'a göre *İsa*, Çıkış'tan ve İbrani peygamberlerinden başlayıp Thomas Münzer'e ulaşan uzun bir hat boyunca yer alan birisidir ve bunun anahtarı da eskatolojide yatıyor. Böyle bir mesajı sulandırmaya yönelik herhangi bir çaba ise gericiliktir. Böyle bir gericilik Kilise'nin başlangıcında Yunan düşüncesi tarafından yönlendirilmiş olan *İncil*'le ilgili hükümranlık mitlerinde,

75. Bloch 1972, s. 55-6; Bloch 1985, Cilt 14, s. 84-5.

ortaçağlarda devleti ele geçirme mücadelelerinde ya da dünyevi olmayan Mesihçi etiği damıtmayı gözeten Hermann Cohen gibilerin Yahudi çabalarında söz konusu olabilir.

Ve fakat, tarihi bu şekilde kurcalamasına rağmen mitsel *İsa* Bloch'un heyecanlanmasına yol açıyor, çünkü bu *İbrani Ahiti*'ndeki köle konuşması ve ayaklanma motiflerinden kaynaklanan bir mittir.

Bu yüzden, yine, bu tür şeylerin sonunda apokaliptik vaadin-mitin yanı sıra isyan eden kişinin *İncil* yorumlarında nasıl örtük şekilde önemli bir şahsiyet olduğunu görmekteyiz. Ve bütün açıklığıyla tam da bu mitlerin *İncil* dışında kendi türünden olan diğerleri üzerine nasıl belirleyici bir ışık tuttuğunu da görmekteyiz: "Kendi öfkesinin ışığı" asla eksik olmayan fakat hâlâ ve buna rağmen ateşten canlı çıkabildilerse *İncil*'deki "Dikkatle bak, her şeyi yeni kıldım" söyleşine ihtiyaç duyan şifreli-Mesihçi mitleri de görmekteyiz.[76]

Mitin yeniden canlanması, Bloch'un *İncil* okumasında ilk sırada yer tutuyor. Miti diyalektik olarak hâkimiyet ve isyan bağlamında okuması verili bir durum olduğunda, Bloch, diyalektiğin iki çeşitlemesini kullanmış oluyor. Varsayılan pozisyon, her ikisinin de birbirinden ayrılmaz oluşudur; Bloch'un *İncil* hakkındaki yorumu da buna dayanıyor. Ancak genellikle başka bir şey yapıyor, özellikle de yıkıcı mitlerin gerçekleşeceği bir ütopyaya odaklanarak yıkıcı olan mitler lehine hâkimiyet mitlerini reddediyor. Bloch mitolojinin, işbölümünden ve sınıfların oluşumundan önce geldiğini, ancak sonraları toplumsal çelişkilerin ya da ideolojilerin hayali normalizasyonları yapıldığını ileri sürdüğünde, bu hat da güçleniyor.[77] İlk başlangıçtaki mitler ilkel komünizmden kaynaklanıyorlar ve kendi isyankâr unsurları tarafından daha sonraki mitolojilerle karıştıklarında fark edilebiliyorlar; Prometheus tercih edilen bir örnek oluyor.[78] *İncil* kaynaklarını ele alış tarzına yönelttiğim eleştiride olduğu gibi, Bloch'un diyalektiği bu noktalarda da sapma gösteriyor ve yanlış şekilde ilk başlangıçtaki ve sözde bakir tabakaları tercihe yöneliyor.

Öte yandan, Benjamin'le birlikte başka bir anahtarda tekrarlanacak olan daha derin bir sorun var, yani *İncil* mitlerindeki teolo-

76. Bloch 1972, s. 57; Bloch 1985, Cilt 14, s. 86.
77. Bloch 1988, s. 114-5.
78. Bloch 1988, s. 35.

jik iddialar. Birçok kez Bloch bu türden mitleri politikanın bir dili ya da şifresi olarak okuyor: Yehova'ya karşı isyan, politik isyandır. Ancak daha da ileri gidiyor: Böyle bir protesto aynı zamanda Tanrı'nın kendisinedir. Bloch artık tuhaf bir bağlantı içindedir, çünkü böyle bir Tanrı'nın mevcudiyetini reddetmesine rağmen, ona karşı protestolar da sadece gökyüzündeki bulut kümelerine yapılmış olmuyor. O halde mitlerin protestolarında kendilerine muhatap aldıkları Tanrı'nın konumu nedir? Bloch bu konuda bize elverişli bir cevap vermiyor.

Tefsir

Ama artık teoriden tefsire geçelim. *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının geri kalan sayfalarında *İbrani Ahiti* ve *Yeni Ahit* hakkındaki uzun bölümlerin ardından Tanrı'yı protesto eden *İncil*'in içsel mantığıyla ilgili açıkça teolojik bir argümanın geliştirilmesi yer alıyor. Ancak *Umut İlkesi* kitabının daha kapsamlı içeriğinde aynı zamanda ayrıntılı tefsirlerden kesimler de bulunuyor. Her iki kitap arasında bazı farklılıklar söz konusu; *Hıristiyanlıktaki Ateizm İncil*'i daha sistematik şekilde incelerken *Umut İlkesi* ise biraz daha az seçici ve doğum ile ölüm etrafında yığılmış dinsel sembollere ağırlık veriyor. Sonunda Bloch önemli bir ütopik özellik olarak Aden/Cennet/Vaat Edilmiş Topraklar konusuna ve diğer yeniden diriliş, Kıyamet Günü ve Mesih'in geri dönüşü konularına yoğunlaşıyor.

İbrani Ahiti

Aden, Bloch'un da yüzyıllar boyunca yaşanan düşünce tarihinde izini sürdüğü Ahit'e dair bir motifin bir yolu nasıl başlattığı açısından paradigmatik bir örnektir.[79] Coğrafi bakımdan Aden'e ait olduğu arzulanan ütopyaları araştırmasının ardından Bloch şu sonuca ulaşıyor: "Dolayısıyla Eldorado-Aden özetlenen diğer ütopyaları geniş şekilde kucaklıyor."[80] Ancak Aden, Vaat Edilmiş Topraklar düşüncesinden ayrı ele alınamaz, çünkü Bloch, Vaat Edilmiş Topraklar'ın, Aden'in sonunda restore edileceği yeni Kudüs'ten [yeni Yeruşalim'den] değil de İsrailliilerin kendilerine mal ettiği Babil bahçeleri hikâyesinden daha önce olduğunu dü-

79. Bloch 1995, s. 758-94; Bloch 1985, Cilt 5, s. 887-929.
80. Bloch 1995, s. 793; Bloch 1985, Cilt 5, s. 929.

şünüyor. Yine de Bloch, Aden'in fiziksel, coğrafi bir mekân olarak ayakta kalış tarzıyla, girişi yasaklanan fakat araştırılmasına ve yakınında yaşanmasına izin verilen bir bahçeyle ilgileniyor. Bu yıkılmamış doğal mekân şaşırtıcı şekilde yer değiştirebilir bir özellik taşıyor, genellikle başka efsanelerle bağlantısı kuruluyor. Ancak Bloch'un onu bulduğu yerler şuralar: Yeruşalim'in [Kudüs] içi, Yeruşalim'le taban tabana zıt bir yerin (Dante) üstü, Hindistan (en geniş olumlu anlamıyla), Prester John'un Hindistan krallığı, Aziz Brendan'ın seyahati ve Aziz Brendan adacığı, Atlantik (ki burası da genellikle Hindistan olarak anlaşılıyor), yani, yeni keşfettiği "Hindistan"ın Cennet olduğuna inanan Kolomb'u kendisine çeken ve kısa süre sonra Hıristiyan âlemine katılacak olan yer, güney toprakları, buzlar içindeki* Thule krallığı ve hatta dünya dışındaki yıldızlar ya da dünyanın içi...[81]

Bloch açısından Aden gelecek yönelimli, ütopik bir imaj haline geliyor. Dolayısıyla ağırlık noktası da hayatın sonuna doğru kayıyor, burada ise önemli bir sevgiyi, *İncil* tefsirini sağlayacak bir neden olarak ölümü aşacak çabaları tespit ediyor.[82] Burada, Bloch etkin bir şekilde *İsa* ile Ferisiler ve ardından ölümün sona ermesine dair güçlü apokaliptik umutla birlikte ilk Hıristiyanlık tarafından desteklenen *İbrani Ahiti*'nin en son bölümlerinde, *Yeni Ahit*'te yeniden dirilişin ortaya çıkışının izlerini sürüyor. Birinci ve ikinci ölümlerden (fiziksel ölüm ve cehennem) sonraki yeniden dirilişin temel dürtüsü, "*adalete duyulan susamışlıktır*; böylece arzu da bir ilke haline geldi, ölüm sonrası sahne bütünüyle bir mahkeme oldu."[83] Böylece yeniden diriliş Bloch'un gözdesi apokaliptik düşüncedeki önemli bir özellik haline geliyor. Çünkü Kıyamet Günü'nde, toplu bir yeniden diriliş sadece bireysel düşünceye baskın gelecek ve geri dönmüş *İsa* adalet dağıtacaktır. Ve *İsa*'nın böyle gelişi her zaman devrimci anlarda hep yakındaymış gibi beklenen bir şeydir; örneğin Albigense** savaşlarına ya da Almanya'daki Köylü Savaşları'nda böyle olmuştur: "gerçeklikte kendilerine bir faydaları olmayan ya da mücadelede yenik düşmüş

* Dünyanın en kuzeyinde yer aldığına inanılan. (ç.n.)

81. Tartışmanın tamamının altını çizen belirli bir *İncil* temasının bütün tartışmanın esasını oluşturma tarzına kıyaslanabilir örnek olarak, mimarlık ütopyaları tartışmalarındaki Babil Kulesi ve Hazreti Süleyman'ın tapınağı gösterilebilir. (Bloch 1995, s. 711-21; Bloch 1985, Cilt 5, s. 832-44).

82. Bloch 1995, s. 1125-33; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1323-33.

83. Bloch 1995, s. 1126; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1324.

** 12. yüzyılda Roma Kilisesi'ne muhalefet eden bir mezhep. (ç.n.)

olan emekçiler ve ağır yükler altındakiler için arzu edilebilir devrimci bir anlamının saklı tutularak ölümden sonra yaşamın, son borazan çaldıktan sonra bütün ölülerin intikamının alınması."[84]

Aden yanı sıra Çıkış [Toplu Göç, Eksodos] da, *Umut İlkesi* kitabının diğer büyük temasıdır. Bu kitapta Çıkış "dinsel gizem"[85] hakkındaki kapsamlı bölümde yer alıyor. Ve Çıkış konusu tartışması içinde Musa da en önemli şahsiyet olarak ortaya çıkıyor.[86] Burada Bloch o dönemin akademik düzeydeki *İncil* çalışmalarındaki efsanevi bir Musa'ya yönelik eğilim karşısında ete kemiğe bürünmüş farklı bir dinsel önderden söz etmek istiyor.[87] Musa'nın sahici ellerinden tutuyor ve onu mitin dışına çıkarıyor. Çünkü Musa kozmolojik bir mit ile değil de bir isyanla başlayan ilk dinin işaretini vermektedir. Dolayısıyla Musa "ilk *heros eponymos*, yani bir dini, bir muhalefet dinini ismiyle başlatan ilk kişidir"[88]; "bir halkı kölelikten kurtaran ilk önderdir, ilk yegâne kurucudur."[89] Musa ve Çıkış, isyan ile başlayan diğer bütün dinler bakımından ilk örneği teşkil ediyorlar. Sadece bu da değil, Bloch'a göre Musa "kölelikten kendi başına kurtulan bir halkın" dinsel ya da başka anlamda "ilk önderi"dir.[90] Buna, Musa'nın önderlik ettiği ilk İsraillilerin bedevi tarzı ilkel komünizmi de eklenince, bu noktada Bloch'un gözünde iyi nitelikli sayılabilecek bir din çeşidinin başlıca koşullarına da sahip oluyoruz.[91] Ancak Bloch'un Musa ile birlikte tespit ettiği Çıkış'ın Yehova'sı, Tanrı'nın başka bir görüntüsüne de karşıdır: "Yüce "efendi-tanrı", hahamların ve Kenan ülkesinde yaşayanların Tanrısı ve herkesin "efendisi" olan [Kenan ülkesinin Tanrısı olan] Baal'a (ki "Baal"ın anlamı zaten efendi demektir) denk ve ibadet bakımından ayrıcalıklı olanıdır. Ancak Çıkış [Büyük Göç] Tanrısı'nın işaret ettiği sadece bundan ibaret değildir: "Büyük göç Tanrısı efendilere ve afyona karşı kanıtladığı düşmanca tavrıyla peygamberleri bakımından, nitelik bakı-

84. Bloch 1995, s. 1132; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1331.
85. Bloch 1995, s. 1183-1311; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1392-1540.
86. Bloch 1995, s. 1231-1; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1450-64.
87. Ya da birkaç yıl önceki akademisyenliği: Bloch burada 1905 yılındaki Jeremias tarafından yapılan bir çalışmayı ve daha çok bilinen 1900 yılındaki Budde ile 1901 yılındaki Wellhausen çalışmalarını kaynak gösteriyor (bkz. Bloch 1995, s. 1231-2; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1251-2). *Umut İlkesi* kitabının daha önceden alınmış notlara dayanmış olmasına rağmen 1938 ve 1947 arasında yazıldığı bilindiğinden, bu referansların bir bakıma demode olduğu söylenebilir.
88. Bloch 1995, s. 1232; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1453.
89. Bloch 1995, s. 1230; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1450.
90. A.g.e.
91. Bloch 1995, s. 496; Bloch 1985, Cilt 5, s. 575.

mından farklıdır."[92] Bu Tanrı nihai olarak geleceğin Tanrı'sıdır: Bloch, İbranice *Eh'je ascher eh'je* cümlesini "Ich werde sein, der ich sein werde", "I will be who I will be", ["Ben, ben olacak olan olacağım"][93] şeklinde tercüme etmiş ve bunu da bütün çalışması boyunca bir ana fikir (laytmotif) olarak kullanmıştır.

Hıristiyanlıktaki Ateizm kitabı Çıkış (Toplu Göç) konusuna daha ayrıntılı şekilde odaklanıyor, yine de burada Musa'yla ilgili sıkıntılı bir takıntıdan Çıkış'ın kendisine bir kayma var. Bu kitap "Yehova'nın dışına çıkış" motifini, yani, kutsal gücün ideolojik bir kabulü olan Yehova'nın dışına taşınmasını kurguluyor. İşte bu Yehova dışına Çıkış *İbrani Ahiti*'nin tamamında tekrarlanıp duruyor. Bu yüzden *Yaratılış* (Tekvin) kitabının 3. babı Bloch'u hayrete düşürüyor –"yer altı" *İncil*'inin tamamındaki en dikkat çekici bölüm"[94]– ve bu temanın izini daha sonraları da Ophite'ler* bakımından da sürdürüyor. Ağın içine çekildiği yerler ise şunlar: Yakup'un Tanrı (bu durumda Yehova ile değil de El ile) ile mücadelesinin anlatıldığı *Yaratılış* kitabının 32. babı, Yehova'nın Musa'yı öldürmeye çalıştığı ve ruhen arınmayla yatıştığı *Çıkış* kitabında bap 4: 24, *Yaratılış* kitabı 11. bap ve *Yaratılış* kitabı 4. bapta Babil Kulesi isyanı ve Habil ile Kabil'in [Kâin'in] hikâyesi. Her durumda, kana susamış, intikam peşinde bir Tanrı, onun öfkesinden kaçınacak kadar akıllı kurnaz insanlar tarafından etkisizleştiriliyor, bu da ya yılanı dinleme ve böylece iyi ve kötü hakkında bilgi edinme yoluyla ya da kutsamaya gönülsüz bir Tanrı'yla mücadele yoluyla sağlanıyor.

Öte yandan, *Yaratılış* kitabı 32. bap ve El hakkında düştüğüm notta da zaten işaretini vermiş olduğum bir sorun işte burada ortaya çıkıyor. Çünkü *İbrani Ahiti*'nde tek bir Tanrı, yani Yehova bulunmuyor, çeşitli isimler taşıyan –El, El Shaddai, El Roi, Baal, Elohim, Yehova vb.– birçok tanrısallıklar var. Öyle görülüyor ki, Bloch da bunun farkında, çünkü kendi tercih ettiği tanrısallığı seçmek yerine bu durumun Yehova kavramı bakımından alternatif imkânlar tanıdığını ileri sürüyor: "Tanrısal zeamet efendisi ve vergi toplayıcısı tarafından sergilenen değişebilirlik gösteriyor ki, aslında Yehova kavramının kendisinde değişebilir, hareketli bir

92. Bloch 1995, s. 1235; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1457.

93. Bloch 1995, s. 1236; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1457, alıntı yapılan yer: 3: 14. [Türkçe çevirisinde bu cümle "Ben, BEN OLANIM" şeklindedir. (ç.n.)]

94. Bloch 1972, s. 86; Bloch 1985, Cilt 14, s. 117.

* Yılanı, insanlara kurtarıcı bilgiyi getiren, haberci sayan tarikatın üyeleri. (ç.n)

etken de bulunmaktadır."[95] Bloch kabile tanrısı Kenite'den başlayıp tektanrıcılığın figürüne dek uzanan kısa bir Tanrı tarihi bile sunuyor, böylece tanrı kavramındaki "özgül değişkenliği"[96] tartışabilme imkânına sahip oluyor. Ve bu karışım dışında gelecek yönelimli bir Tanrı tespit ediyor, bu Tanrı ise daha önceki Tanrı kavramını geride bırakıyor. Ancak burada, Bloch'un "sözde liberal Protestancılığın ateşinin sulu ruhu"[97] ile yapmış olduğu polemiğe rağmen, *İşaya* gibi peygamberlere pek az değinen *İbrani Ahiti*'ndeki dinin en yüce bir ifadesi olarak, liberal teolojinin "etik tektanrıcılığı"nın kalıntısıyla karşı karşıya geliyoruz. Şu farkla ki, Bloch buna da kendi dönemecini aldırıyor ve bu dönemeç ateist unutuluşa yazgılı bir geleceğe yöneliyor.

Bloch'un yılan ve Yehova'ya alternatif kavrama olan ilgisi alışılmadık bulunduğu takdirde, Naziritler* ve peygamberler hakkındaki gayretkeşliği de Protestan Reformculuğunun tamamen dışında demektir. Naziritler insanlara, Kenan ülkesindeki yerleşik tarımsal yaşamdan ve buna ait Baal'ler ile din adamlarından vazgeçip gerisingeri yabaniliğin göçebe ve bedevi benzeri yaşamına dönme çağrısı yapmışlardı. Çilecilik konusunda yemin etmiş olan, alkol ve saç kesme yasağı uygulayan Naziritler arasından peygamberler çıkmıştı. Bloch'a ise *İşaya*, Yeremya, Hezekiel ve On ikiler gibi yazıcı peygamberlerin, düşünceye dayalı, rasyonel peygamberlikleriyle kıyaslandığında Samuel ve Krallar kitaplarının öfkeli şamanlarının yolunu yüceltmekten başka bir şey kalmıyordu. Bu tür peygamberlikler de "*toplumsal öğütler* ile *yeni bir Yehova ve onun geliş Gün'ünü*"[98] ortaya çıkarmaktaydı. "Çıkış Tanrısı'ndan [*Auszugsgott*] sonra, teolojinin *ikinci büyük ideali* ise ahlaki aklın somutlaşmış hali olarak Yehova'dır."[99] Tarımcılık öncesi, ilkel-komünist hafızaların tamamı da, peygamberlerde ortaya çıkmaktaydı.

İbrani Ahiti'nin işte bu kapsamlı teşhirinin zirvesinde Eyüp'ün kitabı yer alıyor; yani adil olmayan ve baskıcı Tanrı'ya karşı sesini yükselten protesto.[100] Ne var ki, Eyüp'e doğru yol alırken Bloch da

95. Bloch 1972, s. 92; Bloch 1985, Cilt 14, s. 122.
96. 'Besondere Wandelbarkeit'; Bloch 1972, s. 93; Bloch 1985, Cilt 14, s. 124.
97. Bloch 1991, s. 369; Bloch 1985, Cilt 4, s. 405.
* Kendini dine adamış Yahudiler. (ç.n.)
98. Bloch 1972, s. 99; Bloch 1985, Cilt 14, s. 19.
99. Bloch 1972, s. 104; Bloch 1985, Cilt 14, s. 135.
100. Bloch, Eyüp'ün sonunda boyun eğişiyle ilgili epey kafa yormuş, şairin bitirmek için başka bir yol bilmediği sonucuna ulaşmıştır.

İncil incelemelerindeki birçok tartışmalı konumu üstlenmiş oluyor. Böylece Mısır'dan Çıkış'ın [Toplu Göç'ün] tarihselliğini kabul ediyor, artık Musa bu firardaki en önemli şahıstır, Kenan ülkesini fetheden ve burada bir krallık kuran İsrail halkı adıyla belli bir halk vardır. Bloch bütün bunları Tanrı kavramının koşullarındaki değişimi tartışmak üzere kabul ediyor. Burada metni güvenilir bir kanıt olarak kabul etmek zorunda, çünkü bu konumlar açısından başka bir kanıt söz konusu değil. Aslında, Babil'in *Enuma Eliş** destanı bir yana Roma için *Romulus* ve *Remus* ya da Yunanistan için *İlyada*'yı göz önüne aldığımızda, Çıkış'tan sonraki fetih anlatısı da tarihsel olaylara daha az dayandırılan bir politik mit olarak daha iyi anlaşılabilir. Ve böylece bizzat Bloch'un mit hakkında yaptığı sert eleştirilere de geçerlilik kazandırabiliriz. *İncil* incelemelerinde ve arkeolojide giderek çoğalan bir mutabakatı dikkate aldığımızda şu soru akla geliyor: Ya İsrail Kenan ülkesinde geç bir tarihte, Filistin tarihinin kısa bir dönemi olarak ortaya çıkıp, ancak imparatorluklar (Pers, Helen ve Roma imparatorlukları) tarafından baskı altına alındıktan sonra gecikmiş bir bağımsızlığı sadece MÖ 3. yüzyılda Makabiler** döneminde sağlayabildiyse? Üstelik, Bloch, *İncil* eleştirilerindeki metinden çıkarılan konumları, özellikle göçebeler ile yerleşikler ve Yehovacılar ile Kenan ülkesinde yaşayan düşmanları arasındaki karşıtlıkları da dikkate alıyor. Peki ama Yehovacılık şayet Kenan ülkesi dinlerinin bir biçimiyse, o halde bunun ortaya çıkardığı sonuçları nelerdir? Bloch'un kitaplarını yazdığı dönemde, İsraillilerin benzersizliği hakkındaki varsayımlar *İbrani Ahiti* üzerine yapılan araştırmalara damgasını vurmaktaydı; bu şekilde İsrailliler, mit karşısında tarihin kâşifleri olarak, daha üst bir din biçiminin yaratıcıları olarak, Kenan ülkesindeki ve Mısır'daki dinin, kültürün ve hatta mimarinin boğucu etkilerini ortadan kaldıran, yolu açan bir halk olarak değerlendirilmekteydi.[101]

Bloch için soracağım son soru ise kaynaklar ve sözel gelenek yanı sıra biraz önce tartıştığım epey keskin gözlemleriyle ilgili. Elbette, yılan ya da Tanrı ile kavga eden Yakup ya da Habil ile Kabil ya da Babil Kulesi ya da hatta Eyüp hakkındaki malzemelerin hepsi mit ya da en azından efsane kategorisinde yer alıyor

* Babil yaratılış destanı. (ç.n.)
**Yahudi lider Judas Maccabaeus'un takipçileri. (ç.n.)
101. Bloch 2000, s. 20-6; Bloch 1985, Cilt 3, s. 32-40.

ve Bloch'un değerlendirmesi de miti ayırt etme yetisine dayanıyor. Burada örnek olarak *Yaratılış* kitabının yılan hakkındaki 3. babı ile Habil ve Kabil hakkındaki 4. babını göstereceğim. Bloch, yılan figüründeki tuhaflığa (zehir ve şifa, uçurum ejderhası ve yüksekten gelen ışık, cüzamı iyileştirmesi vb.) işaret ettikten sonra, metinde uzun süredir dikkat çeken bir özelliğe yoğunlaşıyor: Yılan yalın bir dille konuşmaktadır. Bu şekilde, bahçenin ortasındaki ağaca dokunmanın ölüme yol açacağı gözleminde bulunan Havva'ya cevap olarak yılan şöyle demektedir: "Katiyen ölmezsiniz; çünkü Allah [*Elohim*] bilir ki, ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah [*Elohim*] gibi olacaksınız" (*Yaratılış*, 3: 4-5). Demek ki, Tanrı ya da tanrılar [*Elohim*] insanların iyi ve kötü hakkında bilgiyi edindiklerini sadece kabul etmekle kalmadılar, aynı zamanda Âdem ve Havva cennet bahçesinden kovuldular ama öldürülmediler; ölmediler. Aslında risk tersine dönmekteydi ve tanrılar adamın "şimdi elini uzatmasından ve hayat ağacından almasından ve yemesinden ve ebediyen yaşamasından" (*Yaratılış* 3:22) korkmaktaydılar. Ve fakat iyi ve kötü hakkındaki bilgi ağacından yemenin sonucu neydi? "Ve ikisinin de gözleri açıldı" (3:7). Bloch'a göre devamındaki 8-19 ayetlerinde, kendisinin de itiraz edilebilir bulduğu türden örtücü bir mitsel tabaka yer alıyor, yani redaktörün anlatısı yüzünden bilgi ağacından yemek eylemi itaatsizliğe verilen bir cezaya dönüyor, gerçi burada bile cezalandırma –yılan açısından bacaksız bir varoluş; kadın açısından çocuk doğururken sancı çekme ve erkeğine boyun eğme; erkek açısından sert ve dikenli bir toprak üzerinde zorlu bir çalışma olarak– asiler ve devrimcilere paylaştırılan ceza çeşidinin de ipuçlarını veriyor. Şayet böylesine zorbaca bir cezalandırma olmasaydı; bilgi arzusuyla ağaçtan yemenin, tanrılar gibi olmayı istemenin, teolojinin orada işaret ettiği günah bir yana, isyankâr bir eylem sayılacağı bile kesin değildi. Başka bir deyişle, bir Ortodoks dindar aparatçik redaktörün eli daha eski bir kaynağı itaatsizliğin cezalandırıldığı bir hikâyeye dönüştürüyor. Ancak Bloch'un üzerinde durduğu nokta, *İncil* eleştirileri biraz farklı nedenleri tartışmak üzere devreye girdiğinde ilk kaynağın hâlâ görülebilir olmasıdır. Metindeki eklem noktaları ve gerilimler de zaten, bir araya getirilmiş olan farklı noktaları gösteriyor. Şu farkla ki, sınıf çelişkisi hakkındaki yorumsaması sayesinde Bloch bu gerilimin yöneticiler ile yönetilenlerin isyanının bastırılması

arasında olup bitenleri yansıttığını ileri sürebiliyor. Bu değerlendirmeye zemin oluşturan bir şey olarak *Yaratılış* kitabının 2:3-7 kısmında yer alan ilk başlangıçtaki E Kaynak'ta* (burada Yehova Elohim adı kullanılmıştır) bulunan ilk direnişin tekrarlanmış olması Bloch'un gözünden kaçmıyor.[102]

Bloch'un yılan hakkındaki ilgisi onu MS üçüncü yüzyıldaki Ophites (*ophis*: yılan) adlı Gnostik-Hıristiyan mezhebinin tam ortasına götürüyor. Sadece Hippolytus ve Irenaeus gibi Kilise Babalarının sapkınlık karşıtı metinlerinden geldiği için bilgi ne denli parçalı ve tahrip edilmiş olursa olsun, Bloch bunların yılanla ilgili metinleri için alternatif bir tefsir imkânı yaratma tarzı üzerinde duruyor: Musa'nın bir yılana dönüşen asası (Çıkış 4: 2-5; 6: 8-12); *Yaratılış* 3'te Havva'nın bilge kelâmı; *Yaratılış* 4'te Kâin'in işareti ve Kâin'in kendisi; Musa'nın tedavi amacıyla çölde tunç bir yılan yapması (Sayılar 21:4-9) ve *İsa*. *Yaratılış* kitabındaki yılan böylece, Âdem ve Havva'yı, kâinatın yaratıcısı bir Tanrı olmanın ötesinde bu dünyayı yaratmış olan ve insanların da kendisinden kaçmak zorunda olduğu bir ilahtan koruyarak hayatın ve sebebin kaynağı haline geliyor. Bloch daha sonra başka metinlerin izini sürüyor; bunlar arasında Nehuştan [tunç parçası] denilen ve insanların taptığı, Kral Hizkiya tarafından imha edilene dek Musa'ya mal edilmiş olan tunçtan bir yılan ile ilgili olarak *Krallar 2* kitabının 18: 4 bölümü ya da "Ve Musa'nın çölde yılanı yukarı kaldırdığı gibi, böylece İnsanoğlu da yukarı kaldırılmak gerektir" denilen [*İncil*'in] *Yuhanna* kitabının 3: 14 bölümü yer alıyor; gerçi burada Bloch bu cümlenin devamındaki "ta ki, iman eden her adamın onda ebedi hayatı olsun" (*Yuhanna* 3: 15) cümlesini göz ardı ediyor. Sonuç olarak *İsa*'yı çarmıha gererek cezalandıran Tanrı ile *Yaratılış* kitabının 3. babında yılanı ve ilk insanları cezalandıran Tanrı aynıdır. İkinci Geliş [Parousia] sayesinde *İsa* da tıpkı şimşek yılanı gibi Kâinatın Yaratıcısı'nın [Demiurge] imal ettiği dünyayı yok ederek geri dönmüş olacaktır. Bloch'a göre, işte bu "hepsinden iyi bir isyan mitidir"[103] ve Bloch da bunun neden

---

* *Eski Ahit*'in esas olarak da Pentateuch'un [ilk beş kitap] bölümlerini kaleme alan yazar ya da yazarlar; bu bölümler Yehovacılardan farklı olarak, Yüce Varlık'ın adı olarak Yehova yerine Elohim sözcüğünün kullanılmasıyla karakterize ediliyor. (ç.n.)

102. *Yaratılış* kitabının 3:8 bölümü daha sonraki JE kaynağından (bu kaynakta Tanrı için Yehova Elohim adı kullanılır) gelmektedir ve tamamı ise daha sonra ruhban sınıfından bir redaktör eliyle yeniden işlenmiştir.

103. Bloch 1972, s. 186; Bloch 1985, Cilt 14, s. 233.

kaybolduğu, herhangi bir ciddi politik boyutunun Kilise Babaları tarafından neden kazınıp atıldığı konusunda derinlemesine kafa yormaktadır. Ve ardından, karakteristik ansiklopedik tarzıyla Bloch, MS 530 yılında Justinyen'in Ophite öğretisine karşı bir kararnamesi, Marcionite'lerin yılana tapındığı ihtimali, ortaçağ ayinlerinde kullanılan kupalardaki mevcudiyeti, Mason Kiliseleri'ndeki dekorasyonlar ve *İncil*'lerdeki barok tarzlar ve hatta Nietzsche'nin isyanı üzerinden yılanın izini sürüyor.[104] Ancak burada gözden kaçırdığı şey İbranice *Seraph* [melek] ya da *Seraphim* kelimesinin aynı zamanda yılan anlamına gelmesidir, bu kelime de Firavunları ve Mısırlı ilahları temsilen çizilen kanatlı kobra yılanlarından türetilmiştir. Öyle görünüyor ki, yılan *İncil*'de Bloch'un düşündüğünden çok daha fazla şekilde yer alıyor.[105]

Bloch'un "miti ayırt etme yetisine" dair ikinci mükemmel örneği ise *Yaratılış* kitabı 4. baptaki Habil ve Kâin tartışmasında ortaya çıkıyor. Burada Bloch "bu Tanrı'nın resmindeki yarı gizlenmiş bir kopuşa"[106] işaret ediyor; konu ise kabul edilebilir kurban hakkında. Habil'in sürüdeki ilk doğanlar arasından seçtiği besili bir hayvan kabul edilebilir kurban oluyor, Kâin'in sunduğu topraktan yetişen meyve ise kabul edilmiyor. Burada, karşı karşıya olduğumuz, insan kanı yerine geçecek şekilde hayvanların kanını isteyen kana susamış bir ilahtır. Yehova'nın gözdesi Habil'in Kâin tarafından katledilmesinden sonra, Yehova'nın resmi epey farklı bir şeye dönüşüyor. Genellikle cinayetin ardından gelen metin –Kâin'in diğerlerinden ayırt etmek amacıyla onun işaretinin hikâyesiyle birlikte– Kâin'in lanetlenmesi olarak okunuyor. Kâin her şey bir yana, kıskançlık yüzünden kardeşini öldürmüştür, Kâin'in çehresi asıktır ve günah kapıda pusuya yatmıştır (*Yaratılış* 4: 6 ve 7). Öte yandan Bloch, Masora kökenli metindeki şu 8. ayeti kendi açısından değerlendiriyor: "Ve Kâin kardeşi Habil'e söyledi... Ve kırda oldukları zaman, Kâin kardeşi Habil'e karşı kalktı ve onu öldürdü." İşte bu sözdizimsel sinyal, Bloch'u Kâin ve Yehova temsiliyetlerinde değişiklik yapma konusunda uyarıyor. Diğer versiyonlardaki (Samiriye kökenli Pentateuch [*Tevrat*'ın ilk beş kitabı], *Septuagiant* [*Tevrat*'ın antik Yunanca çevirisi], Süryanice, *Vulgate* [4. yüzyılda yapılan Latince çevirisi] olanları ve diğerle-

104. Bloch 1991, s. 331; Bloch 1985, Cilt 4, s. 365-6.
105. Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. Landy 1999.
106. Bloch 1972, s. 90; Bloch 1985, Cilt 14, s. 120.

ri] "Hadi kırlara gidelim" şeklindeki sinirli sözlerin ilave edilmiş olması İbranice'deki bir soruna işaret ediyor; yani bu noktada bir anlam taşımıyor.

Olup biten bir şey de Kâin'deki değişimdir: Kâin sunduğu kurban kabul edilmediğinden dolayı artık ya yılgın, süngüsü düşük bir adam olacaktır ya da bir katil. Ancak burada Bloch, Tanrı resmindeki bir kırılmaya yöneliyor. Bir yandan Kâin'e lanet okuyan korkunç, kana susamış şöyle bir Yehova [Rab] ile karşı karşıyayız: "Ve şimdi sen toprak tarafından lanet edildin, o toprak ki, kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı; toprağı işlediğin zaman, artık sana kuvvet vermeyecektir; yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın" (*Yaratılış* 4:11-12). Ancak bu metin lafın ortasında merhamete de geliyor: "Yehova lanetini değiştirmekle kalmıyor, aynı zamanda ondan vazgeçiyor. Kuralları ihlal etmiş olana dayatıcı bir yasak koymak yerine, adeta farklı bir kaynaktan geliyormuşçasına, tam tersi yönde davranıyor."[107] Kâin'in nişanesi böylece bir koruma nişanesine dönüşüyor ve Kâin üretken ve doğurgan bir zürriyetle ödüllendiriliyor: şehir kuranlar, çadırda yaşayanlar, sürü sahipleri, lir ve kaval çalgıcıları, tunç ve demir alet imalatçıları.

Ancak Bloch, İbranice okuyabilmiş olsaydı başka bir metinsel sorunla karşı karşıya olduğunu fark edebilirdi. *Yaratılış* kitabının 4:15 bölümünde, Yehova'nın sözlerini şu şekilde alıntı yapıyor: "Öyle değil! Kâin'i her kim öldürürse ondan yedi kere öç alınacaktır."[108] Ancak buradaki "öyle değil" ifadesi Masoretik [İbranice] metinde değil de diğer versiyonlarda (Yunanca, Latince ve Süryanice) yer alıyor, İbranice metinde ise, Kâin'in "yeryüzünde kaçak ve serseri olacağım ve vaki olacak ki, her kim beni bulursa beni öldürecektir" (*Yaratılış* 4:14) şeklindeki yakarışının ardından, ["öyle değil" ifadesi yerine] "Bunun için *[Ikn]*" ifadesi kullanılıyor. Bunun için, diyor Yehova [Rab] Kâin'in katilinden yedi kere öç alınacaktır ve bu yüzden Kâin'in nişanesi cezalandırma değil koruma nişanesidir. Nihayet, Bloch daha sonra gelen ayeti sessizce geçiştirmiş oluyor; çünkü burada korunma nişanesiyle Kâin "Yehova'nın [Rabbın] önünden çıktı" (*Yaratılış* 4:16) deniliyor. İşte bu tam da Bloch'un peşinden olduğu Tanrı'dan çıkış (exodus) değil mi?

107. Bloch 1972, s. 90; Bloch 1985, Cilt 14, s. 121.
108. A.g.e.

İşte bunlar *İncil* mitlerindeki gerilimleri ve çelişkileri yeniden yapılandırma konusunda Bloch'un kullandığı yöntemin en iyi örnekleri arasında yer alıyor. Ancak başka bakımlardan, Bloch bu denli hassas değil. Çünkü gerektiğinde miti de bir kenara bırakabiliyor; örneğin, tarihsel olarak yaşamış Musa'nın yöresinde dönüp duran çeşitli mitleri ya da çöldeki göçebecilik hakkındaki somut tarihsel koşulları ve Kenan ülkesinin fethedilmesini öne çıkarıyor. Bazen de mitlere dair cüretinden vazgeçiyor, Musa'nın bir mit olmasından daha fazlasını arzuluyor. Elbette buradaki kısır döngü, mitin en bilinen biçimlerinden birisinin (en azından) tarih ve inanç alanındaki büyük bir adam hakkında olmasıdır. Aynı şey, *İsa* hakkında da yapacaktır.

Yeni Ahit

Bloch'un *Yeni Ahit*'i ateşli şekilde sahiplenmesi, *İbrani Ahiti*'ni okuyuşundaki alışılmadık keskinliğe ulaşmıyor. Daha önce de yaptığım gibi, burada da *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabına geri dönmeden önce *Umut İlkesi* üzerinde duracağım. Elbette Bloch *İsa* üzerinde yoğunlaşacaktır. Çünkü *İsa*, Zerdüşt, Mani ve Buda'nın bile dahil olduğu uzun bir peygamberler dizisinde yer alan birisidir. Ancak Musa gibi *İsa* da kendi mitsel geri planından kaçmaya çabalayan tarihsel bir şahsiyet olmalıdır.[109] Bloch da toplumsal ütopya için bir temel sağlayan *İsa*'nın en tam haliyle devrimci sicilini oluşturmayı arzuluyor.

Bu yüzden *İsa*'nın yoksullara yönelik "aşağıya doğru cazibesine" ve güçlü olana karşı "yukarıya doğru isyanına" odaklanıyor. Sonunda, zenginlik kurtuluşu engelliyor ve ilk topluluklardaki (Musa dönemindeki ilkel komünizmle kıyaslanabilir) sevgi-komünizmi yeni bir toplum için model oluşturuyor. Bloch, *İsa* hakkındaki parlak takdirlerinden sonra, merkezde yer alan Hıristiyan sevgisindeki rezaleti tespit ediyor: "İşte bu Hıristiyan sevgisidir, adeta küçük ayrıntılara aşırı önem atfeden bir sevgidir, dünya karşısında kendi tuhaflıklarını, tebdili kıyafet hallerini ve dünya ile uyumsuzluklarını kendi paylarına bir araya getiren bir sevgidir: Bütün bunları *uyumlu oldukları bir krallığa yöneltirler*."[110] Sevgi yanı sıra *İsa*'nın apokaliptisizmi onun devrimci nişanesi olmaktadır ve "Tanrı'dan çıkışla krallığın Tanrısına girişteki mü-

109. Bloch 1995, s. 1256-65; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1482-93.
110. Bloch 1995, s. 1262; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1490.

kemmelliğin" nişanesi olmaktadır.[111] Her şeyin üstünde Bloch *İncil*'deki vahiyciliğe en yüce bir mertebe atfediyor.

İsa'nın devrimci sicili *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında merkezi bir yer tutuyor; Bloch öfke ve bölücülük, kılıç ve ateş kelimelerine vurgu yapıyor. Ne var ki, *İsa*'yı politik bir devrimci olarak gören tek kişi Bloch değil, çünkü çeşitli popüler ve akademik kristoloji* çalışmalarında bu özellik tekrarlanan bir tema olagelmiştir. Aslında daha önce de değindiğim üzere, *İsa*'nın devrimci meşalesine dair Bloch'un beslediği tutku Avrupa'daki (ve özellikle Jürgen Moltmann ve Johann Baptist Metz'in temsil ettiği)[112] politik teolojilerde ve Latin Amerika ile başka yerlerdeki kurtuluş teolojilerinde etkili olmuştur. Bu teolojilerle kıyaslandığında Bloch'un, Renan, Holtzmann, Wellhausen ve von Harnack tarafından temsil edilen liberal, anti Semitik düşünceyi içselleştirmiş kristolojilere yer vermediği görülür, bu durum özellikle onların çalışmasını *Yeni Ahit* içindeki aşkınlaştırma eğilimiyle bağlantılı hale getirdiğinde belirginleşir.

Ancak *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında *İsa* değerlendirmesindeki en önemli özellik, mitsel ve tarihsel şahsiyetler arasında yaptığı bir karışımdır. *Umut İlkesi* kitabında olduğu gibi burada da Bloch tarihsel *İsa* hakkında kendi araştırmasını yürütüyor ve böyle yaparken, zamanındaki *İncil* çalışmalarında yer alan bu türden araştırmalardaki başat örüntüyü izliyor, ki bu da *Yeni Ahit*'teki *İsa* unvanları hakkında bir spekülasyon yapmak anlamına geliyor: Mesih, Tanrı'nın Oğlu, İnsan Oğlu, *kyrios* (efendi) ve benzerleri. Ve tıpkı bu araştırma gibi, *İsa*'nın kendi kullandığı unvanlara en yakınını tespit etmeyi de arzuluyor, böylece onun psikolojik süreçlerine erişmeyi amaçlıyor. Bloch'un tercihleri, hem Mesih hem İnsan Oğlu unvanları: "Öznel olarak, demek ki, *İsa* kendini tamamen geleneksel anlamda Mesih olarak görmekteydi; nesnel olarak ise görülmez olana nüfuz edebilen mahir bir madrabaz ya da tamamen aşkın bir gökyüzü Krallığı'nın [Melekûtun] bir nevi levazımatçısıydı."[113] Ancak gizemli ve apokaliptik "İnsan Oğlu" unvanı, *İsa*'ya en yakın olanıdır, kendi Yehova karşıtı dürtüsünü, insan aşkınlığına yönelik arzusunu ifade edecek şekilde *İsa* en çok bu adlandırmayı dile getiriyor. Öte yandan, *İbrani Ahiti* ve Kilise

111. Bloch 1995, s. 1265; Bloch 1985, Cilt 5, s. 1493.

* Teolojinin *İsa*'yı kişiliği, davranışları ve hayatı düzleminde inceleyen bir kolu. (ç.n.)

112. Metz 1969, Metz 1980, Jürgen Moltmann, özellikle ilk kapsamlı metninde, Moltmann 1982.

113. Bloch 1972, s. 129-30; Bloch 1985, Cilt 14, s. 176.

hukuku dışında kalan materyallerde İnsan Oğlu'nun izini sürerken Bloch doğrudan şekilde mit dünyasına girmiş oluyor. Burada karşılaştığı ise ister acı çeken, ölen ve geri dönen apokaliptik bir şahsiyet olsun, ister ilahi insan ya da Âdem, Yahudi mitolojisindeki Adam Kadmon ve diğer *Yeni Ahit* teolojisindeki ikinci Âdem olsun, fark etmiyor. Ve işte burada, Bloch yöntemi sayesinde sakınacağını umduğu bir tuzağa düşüyor: Bir yandan *Yeni Ahit*'e sızmış olan mitten uzak durmaya çabalıyor, bunu yaparken de İnsan Oğlu'nun kanlı-canlı *İsa* tarafından kullanılan gerçek bir terim olduğunu iddia ediyor; öte yandan, Bloch'a göre bu *Yaratılış* kitabının birinci babındaki kutsal kaynağın ilk öncülerine, yani Tanrı'ya benzerliğiyle ve görüntüsüyle yaratılan Âdem figürüne dek uzanan bir tasarımdır: "Son çözümlemede demek ki insanın bir prototipi olarak Tanrısal Âdem öğretisi *İncil*'de geçen Azor adalarına, yani suya gömülmüş, yıkıcı ve teokrasi karşıtı geleneği dağının zirvesinden geri kalanına aittir."[114]

Devrimci bir *İsa* mitinin, Kyrios-Christos ve aşkın, ebedi Âdem mitinin altını oyduğunu iddia ettiği takdirde Bloch'un ayaklarının daha sağlam bir zemine basıp basmayacağı konusunda pek emin değilim. Elbette Bloch bunun Tanrı ilkesinin bir manifestosu, dinsel ideolojinin ötesinde kendi aşkınlığına yönelik insan arzusunun bir ifadesi olduğunu ileri sürebilirdi. Ancak sorun bu noktadan daha derinde yatıyor, çünkü hem teolojinin sekülerleşmesindeki güçlükleri hem de Tanrı'nın önceki tahtının üzerine insanın çıkmasını içeriyor. Bu sorulara aşağıda tekrar döneceğim.

Bununla birlikte Bloch'un Yahudi ve Hıristiyan malzemeler karşısında duyduğu heyecan da çarpıcıdır. Musa ve *İsa*'ya, Hıristiyan sevgisine ve apokalitikliğe ama her şeyin ötesinde bunların devrimci siciline biçtiği yoğun değer hissedilebilir. Öyleyse Bloch dine çok fazla sempati mi duymaktadır? Doğu Almanya'daki eleştirmenlerin de vurguladığı üzere, Hıristiyanlığın sergilediği haliyle güçlü olanın zulmüne ve suç ortaklığına karşı gözlerini mi kapatmaktadır? Bana öyle geliyor ki, *İncil* eleştirilerindeki ve Marksist teorideki bütün eksikliklerine karşın, Bloch'un ele aldığı can alıcı sorun, Avrupa tarihinin bütün dönemlerinde çeşitli devrimci grupların böyle bir metinden neden esinlendiğine dair olanıdır. Bu soruyu ben de zaten daha önce sormuştum, ancak Bloch'un yaptığı son hamleler de hâlâ önemini koruyor.

114. Bloch 1972, s. 150; Bloch 1985, Cilt 14, s. 195.

Teolojiye Geri Dönüş

İncil'deki ateist mantık argümanına rağmen, hem *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının hem de *Umut İlkesi* kitabının kapanış argümanlarında Bloch, teolojiye geri dönüyor. Ancak bu ilk argümanı, bana göre, hepsinden daha fazla bulgusal bir niteliğe sahiptir; çünkü Bloch'un teolojik virajı kendi *İncil* eleştirisinin niteliği hakkında her türden soruyu ortaya çıkarıyor. Bu noktayı dikkatle bir kenara kaydedin: Bloch'un *İncil*'le ilgili en sürekli çabası olan kitabının başlığı *Atheism in the Bible* [*İncil*'deki Ateizm] değil, *Atheism in Christianity*, *Atheismus im Christentum* [Hıristiyanlıktaki Ateizm] şeklindedir. Ve Bloch'un son sayfalarını doldurduğu sorular ise ateizm, teoloji, aşkınlık, günah ve ölüm hakkındaki teolojik sorulardır.

İşte burada belki de Bloch'un hamlelerinden belki de en riskli ve en cüretkâr olanına tanıklık ediyoruz ki, bu da Hıristiyanlığın merkezi öğretilerinin diyalektik bir tersine dönüşümü, yani kendi "gerçeği" ortaya çıkana dek kavramların anlamını sonuna dek götüren homeopatik bir okuma şeklinde tecelli ediyor. Orfik, Stoacı ve Gnostik inançlarda Yehova'nın *İncil*'de anlatılan Çıkış'ının imkânsızlığını inceledikten sonra, Bloch artık *İncil*'de takip ettiği iki yolun sürekliliğindeki teolojik karşıtlık haline gelmiş olan şeye geri dönüyor. Bu iki yol ise yıldızlara ait [astral] mit ile kelâm [logos] mitidir. Kâinatın temel durgunluğuna [statis] dokunulmadığı, yıldızlara ait mit hiçbir ilerleme sağlamadığı takdirde, kelâm miti Bloch'un bir teolojik kategori ardından gelen bir başkası hakkında değer kayması [transvaluation] yapmasına imkân tanıyacaktır.[115]

Ateizm

Bloch'un ünlü "dinsel ateizmi" pagancılığın bir nevi yumuşak başlı bir tahrifatı değildir. Kendisinde sonra gelen Žižek gibi Bloch da *İncil*'de gördüğü kadarıyla onaylanmış bir pagancılık ile kopuşu bütünüyle tasvip ediyor. "Yıldızlara ait mit" nişanesiyle bir araya toplanmış olanlar, yani ölüler diyarının ilahları ve ruhlarına ait anaerkil ay dinleri, ölen ve yükselen Tanrı'nın bereket kültleri, ataerkil güneş dinleri, Kenan ülkesi ve Yunan mitleri döngüsel bereket mitleri hakkında Bloch hem *İncil*'den arta kalanlara hem de *İncil*'in pagancılığın bütün ayartıcılığını kestirmeden geçmesi

115. Bloch 2000, s. 212-18; Bloch 1985, Cilt 3, s. 267-72.

yeteneğine dikkat çekiyor. Ve bu konudaki argümanı da, *Luka*'nın doğumunda meleklerin çobanlara söylediği üzere, *İncil*'in ilk önce insanları korkuyla değil de ilahlaşmış göksel bedenler dünyasıyla yüz yüze getirmiş olmasıdır.

Bloch'un kahramanı ise, tanrıların, insan arzularındaki tanrısal ilkelerin yer değiştirmesinden ibaret olduğunu ileri sürmek suretiyle insanların kendileri için gökyüzü talep etmeye başlamalarını mümkün kılan Feuerbach'tır. Feuerbach'ın zekâsı "Hıristiyanlıktaki köklü insani çizgiye"[116] odaklanmasında yatıyor. Feuerbach "antropolojikleştirme" (ya da Moylan'ın ifadesiyle "Tanrısal ilkelerden arındırma"[117]) yoluyla insanlar için ayırt edici bir ütopik görünüm, *homo absconditus* [gizlenmiş insan] ortaya koymuştur, ancak bu görünüm de henüz tam olarak ortaya çıkış için beklemededir. Sadece Hıristiyanlık sayesinde mümkün olabilen "Feuerbach'ın ateizmi, böylece, hem zayıflatıcı yanılsamayı tahrip etmeyi hem de insanın teolojik olarak yaratılmış ebediliğini gerçek bir insani ebediliğe doğru değiştirecek dönüştürücü alevleri körüklemeyi amaçlamış oluyor". [118]

Peki ama bu ne tür bir ateizmdir? Aydınlanma çağının ahlaki ateizmi değildir, ki bu ateizmde felsefi Tanrı bilimi sorunu, hak edilmemiş ıstırapla yüz yüze gelindiğinde Tanrı'nın var olmayacağı sonucuna yol açmaktadır; ayrıca bu ateizm, tarihsel, psikolojik ya da şiirsel ateizm de değildir, ki bu tür ateizm hakkında Bloch, *Yakup* kitabında dayatılan sorulara mümkün olan cevapları vermiştir, çünkü duygusuz, zalim bir evren Tanrı'yla ya da Tanrı'sız da var olabilir.[119] Bloch'un ilgisini çeken nokta zalimlik ötesindeki ütopik dürtüdür ve ateizm de felsefi Tanrı biliminin sorularıyla aynı grupta olanları ele almalıdır.

> Istırap ile onu alt etme çabası arasındaki acımasız çatışmayı anlamamak mümkün mü, sömürü ile onun ilerletici diyalektiği hakkında bir içgörü olmaması mümkün mü? Ve diyalektik materyalizmin kendisinin de işte böyle can sıkıcı ve iğrenç bir süreci akla getiren bir meşrulaştırmaya ihtiyacı yok mudur? Özgürlük alanı orada derhal neden var olmaz? Neden kendi yolunu açmak için gerekliliğin kanlı yolundan geçmek zorunda kalır? Bu uzun gecikmenin sebebi nedir?[120]

116. Bloch 1972, s. 210; Bloch 1985, Cilt 14, s. 281.
117. Moylan 1997, s. 105.
118. Bloch 1972, s. 211; Bloch 1985, Cilt 14, s. 282.
119. Bloch 1972, s. 120-22; Bloch 1985, Cilt 14, s. 164-6.
120. Bloch 1972, s. 121; Bloch 1985, Cilt 14, s. 164-5.

Eleştirdiği şey ise hem "iyimserliğin gerçek olmayan divaneliği" hem de "eşit ölçekteki tarihsel olmayan nihilizm"dir. İşte bunlar da ateizmin pek çok biçiminin karakteristikleri olmaktadır.[121] Bunun yerine ateizm sadece bu tür şeylerden sorumlu olan bir Tanrı'ya değil bunların zaten var oluşuna itiraz eder. Bu nedenledir ki, dinsel devrimciler Bloch'a çekici gelir. Bunlar da, peygamberler, mistikler, din kurucuları ve özellikle Musa ve *İsa*'dır ve Münzer gibi teolojik devrimcilerdir. Dolayısıyla Yehova'nın çıkışı (büyük göçü, eksodosu) artık başka bir çıkış için model haline gelir: "Dünyada her zaman bir çıkış olmuştur ve belirli bir statükodan çıkış olmuştur. Ve her zaman umut vardır ve bu da isyanla bağlantılıdır; bu, yeni bir başlangıç için verili somut imkânlarda yerleşiktir."[122]

Ancak Bloch'un amaçladığı "protest ateizm" ilk uğrağına *İncil*'de sahiptir. Elbette, bir anlamda, *İncil*'de olduğu üzere kutsal olanı yaşayan ve soluyan bir dünyada ateizm mümkün değildir, ancak Bloch Marksizm'in ateist Mesihçiliğinin izlerini –Romalılar 5: 5; 8:18; 1 Korintoslular 2: 9 ve Efesoslular 4:13 bölümlerinden alıntı yaparak– *İncil*'in de ötesine geçmek suretiyle tam olarak gerçekleşebileceği haliyle işte orada bulmaktadır.

> Tanrı'nın ve aslında özel bir varlık olarak Tanrı'nın mevcudiyeti bir hurafedir; bu konudaki inanç yalnızca, Tanrı olmaksızın Tanrı'nın Mesihçi bir krallığı [melekûtun] hakkındadır. Dolayısıyla ateizm, kendi ön koşulunu oluşturan dinsel ütopyanın düşmanı olmanın çok uzağındadır: ateizm olmaksızın Mesihçiliğe yer yoktur...
> Ateizm, herhangi somut bir ütopyanın öncülüdür, ancak somut ütopya da ateizmin merhametsiz bir sonucudur. Somut ütopyaya sahip bir ateizm aynı zamanda ve anında dinin ortadan kaldırılması ve onun sapkın umudunun, insan ayakları üzerine dikilerek gerçekleşmesi demektir.[123]

Teleoloji

Bütün bunlarla ilgili kısır döngü ise, pek çok kimsenin de iddia ettiği gibi, onun sahip olduğu aşırı teleolojidir ki, bu da Bloch'un tarihsel materyalizm bünyesinde yeniden değerlendirmeyi amaçladığı başka bir teolojik kategoridir. Ne yazık ki, Bloch ağırlıkla, *İncil*'in kendi Antik dönem Yakındoğu bağlamıyla kesin şekilde bağlarını

121. Bloch 1972, s. 121; Bloch 1985, Cilt 14, s. 165.
122. Bloch 1972, s. 121-2; Bloch 1985, Cilt 14, s. 165.
123. Bloch 1972, s. 240; Bloch 1985, Cilt 14, s. 317.

kopardığını ileri süren 20. yüzyıl başındaki *İncil* akademisyenliğine dayanıyor. Ve ardından Bloch, büyük bir hamleyle *İncil*'in ilk belgelerindeki hemen her şeyi Hegel'e dek ulaştırıyor, bu metinlerde sürekli ansiklopedik bir bakış da görüyoruz. Ancak iki dönem arasındaki ayrım son derece sorunludur, bunun sebebi de sadece hem *İncil* hem de Antik Yakındoğu dönemine ait algıları tespit etmiş olmamızda yatmıyor, aynı zamanda bu yaklaşım yabancı kategorileri metne dayatmış da oluyor. Ve ben de Bloch'un mitleri ayırt etme yetisi konusunda yaptığı çağrının kendisini daha da temkinli kılmaya mecbur ettiğini düşünmeden edemiyorum.

Birçok kimse Bloch'un düşüncesinde en sıkıntı yaratan özelliğin teleoloji olduğunu tespit ediyor. Örneğin Moylan, bu düşüncenin Bloch'un katı Marksist teleoloji ile daha bağlantısız, düzensiz olan ütopik beklentisi arasında bir çatlak oluşturduğunu ileri sürüyor. Moylan, teleolojinin altında kaldığına inandığı ikincisini tercih ediyor.[124] Ben ise bu ayrımı yapmanın böyle kolay olacağından emin değilim, çünkü Bloch'a göre ütopya dünyevi ve tarihsel bir kavramdır. Başka hiçbir şey olmasa da, ihtiyacımız olan şey her ikisini de karşılıklı gerekli olarak değerlendirebileceğimiz diyalektik bir kavrayıştır. Ancak bana öyle geliyor ki, Bloch, Moylan'ın iddiasının tersine, çok daha renkli *İncil* materyallerine ilişkin teolojik kategorilerin cazibesini sistematik hale getirmeyle kıyaslandığında Stalinist Ortodoksluğa daha az borçlu görülmelidir. Çünkü teleolojinin bütün fikri, *İncil*'le ilgili olmaktan çok, teolojiyle ilgilidir ve Bloch da, derin bir sorun oluşturan kütlesel sürekliliği varsaydığından Binyılcılık ve teleolojiyi üstünkörü geçmektedir. Bir yandan *İncil*'in daha büyük bir teolojik söylemin parçası olduğu varsayımı, *İncil* ile teoloji arasındaki çatlağı, edebi bir metnin onu üretmemiş olan dinsel bir gelenek tarafından sahiplenilmesini göz ardı etmektedir. Bütün bunların altında ise teolojik olmayan bir *İncil* eleştirisi geliştirmek gereklidir şeklindeki sadece benim argümanım yatmıyor, aynı zamanda teoloji de *İncil* eleştirisi için imkân ve ihtimallerden daha fazla sorun yaratıyor. Başka bir deyişle, Bloch'un değeri, *İncil* yorumlarındaki teolojik sorunları ortaya koymasından kaynaklanıyor, ancak kısır döngü şurada ki, Bloch'un *İncil* okuması sınanmamış teolojik varsayımlarla sınırlı.

124. Moylan 1997, s. 112-13. Moylan bu eleştiriyi sorunlu bir şekilde komünist bütünsellik karşısında liberal çoğulculuğu yücelten bir yöne çeviriyor.

Aşkınlık

Görmüş olduğumuz üzere Bloch, aşkınlık [transcendence-deneyüstülük] kategorisini, insan, insan-olmayan ve dünyevi gibi yeni kategorilere taşıyor. Böylece Tanrı'nın aşkınlığı sadece insan aşkınlığı bakımından bir şifre olurken (*deus absconditus* [gizlenmiş Tanrı] gerçekte *homo absconditus* [gizlenmiş insan] anlamına geliyor), ayrıca gelecek yönelimli dünyevi bir aşkınlık haline de bürünüyor. Şayet Batı felsefesinde, madde halinden, Aristoteles'in "*dynameion*", yani "imkân dahilindeki varlık" halinden Avicebron'un "dünyevi ruhlarına" doğru bir kendini aşmadan söz ediliyorsa, bu durumda, *İncil* açısından Eschaton [Mahşer] da bu dünyaya inmiş demektir: "Vahiyler kitabında 21:23'te sözü edilen 'Yeni Kudüs'ten başka Hıristiyan ütopyacılığının böylesine aşkınlık dışı ve aynı zamanda böyle bütünüyle aşkın olduğu hiçbir yer yoktur."[125] İşte bu noktada Bloch, isim olarak kullanılan aşkınlık [transcendence] kelimesi yerine Latince *transcendere* [geçmek] fiil mastarını kullanıyor, çünkü ikinci kelime bir duruma işaret ederken, birinci kelime ileriye yönelik bir süreci dile getiriyor, yani aşkınlık olmaksızın paradoksal bir *transcendere* söz konusu oluyor.[126]

Bloch aşikâr şekilde Marx'ın mekanik materyalizm eleştirisini kendi özgün biçiminin ötesine taşımaya çabalıyor. Ne var ki, böyle bir şey, sekülerleşmiş teolojinin zorluklarından kaçınmak için, aşkınlık gibi bazı anahtar teolojik terimlerin içini yeniden doldurma çabası değil midir? Bu durum Adorno açısından merkezi bir sorun teşkil edecektir, ancak burada da önem taşıyor. Bu türden teolojik terimler kendi semantik bağlantılarından kolaylıkla ayrı tutulamazlar, çünkü bunların içerikleri, boşaltılıp yerine diyelim ki şarap konulacak şişe içindeki bir süte benzemez. Herhangi bir eski içeriği ne denli acımasızca yok edilmiş olursa olsun, bu terimleri akla getirecek bir kalıntı mutlaka bulunacaktır. Adorno, ideolojik kuşkularımızdan bir an bile vazgeçmememiz konusunda bizi uyarıyor, ancak bu konuda Bloch pek sıklıkla kulağının üstüne yatabiliyor. Bu durumda ben de birbiriyle ilgili iki noktaya ulaşmış oluyorum. Birincisi, teolojik olanıdır: "İnsan"ın ["adam"ın] Tanrı'nın yerine ya da maddenin ruhun yerine yükseltilmesi, totaliter ve baskıcı bir ideoloji tarafından

125. Bloch 1972, s. 229; Bloch 1985, Cilt 14, s. 303.
126. Bloch 1972, s. 237-9; Bloch 1985, Cilt 14, s. 315-17.

artık meşrulaştırılabilen totaliter ve baskıcı bir politikanın bütün potansiyelini taşımaktadır; çünkü, bu "insan" [adam] adeta bir Tanrı'ymış gibi davranabilir. Moylan'ın farklı bir bağlamda işaret ettiği üzere, Bloch'un da kendisinin başka yerlerde pekâlâ eleştirdiği cisimleştirme [hypostatisation] yönüne sapma eğilimi vardır.[127] Ve bu da Bloch, *İncil* mitlerini kavrayışından açıkça teolojik kategorilere geçtiğinde meydana geliyor, çünkü artık aynı zamanda mitleri titizce ayırt etme yetisinden vazgeçmiş gibi görünüyor. Peki onun insan aşkınlığı ve aslında onun teolojik ateizmi hakkındaki argümanları, aynı zamanda kölece itaatkârlık ve dünyevi efendilerin meşrulaştırılması hakkındaki mitlere yönelik kuşkusuna tabi olmamalı mıydı? Çünkü sekülerleşmiş teoloji tehlikesi, bizzat teolojinin birer karakteristik özelliği olan güç ve otoritenin ideolojik meşrulaştırması örüntülerini tekrarlamış olacaktır.

İnanç, Umut, Günah ve Ölüm

Bloch bir teolojik kategori ardından diğerine kapı açmayı sürdürüyor, bunlara inanç, umut ve günah dahil. Ancak en fazla merak uyandıranı ölüm üzerine olan düşünceleridir. İnanç ve umut hakkındaki yorumlarında yeni olan hiçbir şey söz konusu değil; bunlar, tatmin olmamış bir umutla karakterize edilen muallakta bir geleceğe açılan düşünceler. Bloch'un Marksizm kapsamındaki şeytan ve "Satanik" kavramlara vurgu yapması hoş karşılanabilir, ancak bunlar da yine özel olarak bir yenilik taşımıyor. Öte yandan üzerinde durduğu nokta geçerlidir: Ateizmle birlikte Tanrı savunucuları ve müttefikleri yok oluyor ve şeytan da tanımsız hale geliyor. Böyle bir azaltma, psikolojik ya da ekonomik sebeplere indirgeme ise şeytanın en büyük zaferidir, çünkü bu durumda işini dikkat çekmeksizin görebilir. Dolayısıyla Bloch, Marksizm kapsamında, sosyalizme karşı muhalefetin ne denli acımasız olduğunu kabul eden türden bir şeytan öğretisi için çağrıda bulunuyor.

Ancak ben özellikle onun ölüm hakkındaki derin düşüncelerinden epey etkilenmekteyim, Bloch bu konuda görmüş olduğum en dürüst Marksist'tir. Bloch'a göre "ölüm en zor anti ütopyayı tasvir etmektedir."[128] "Son derece uygunsuz olan ve insan hayatını

127. Moylan 1997, s. 115-16.
128. Bloch ve Adorno 1988, s. 9.

nadiren tamamlayan ama genellikle ondan bir kopuş olarak gerçekleşen bir sonuçtur"[129]; dünyayı değiştirmek için yola çıkmış olan herhangi bir kimsenin enerjisini tüketir.[130] Tartışırken David Roberts'in de bana gösterdiği üzere ölüm, herhangi bir materyalist konumun en zor görevle yüzleştiği noktadır. Devam eden hayatın kolektif kavrayışındaki bir çözümden kaçınarak, Bloch, kendisi de hayatın bir parçası olan ölme eylemi ile sonuç durum olarak ölüm arasında bir ayrım yapıyor. Ölme eylemi tuhaf bir endişeye yol açar, ancak ölümün ontolojik statüsü sadece bir dehşet duygusu yaratır. Dolayısıyla Bloch *Novum*'a [Yeni] doğru ileri bakarken cesaret kaynağı bulma peşindedir: Ölüm bir hareket noktası, ucu açık bir soru olarak görülmelidir. Bloch ne Hıristiyanlığın "olumlu dogmatizmi"yle ne de materyalist "dogmatik olumsuzluk"la ilgilenmektedir, kendisini ölümü dikkate alan bir agnostik olarak ortaya koyar: ölüm basitçe bilinmeze doğru bir seyahattir ve aslında neyin meydana geldiğini söylemeye çalışan herhangi bir kimsenin ise başka bir gündemi vardır. Yeni bir hayatın yeniden doğuşu şeklindeki geleneksel görünüm yerine, ya da aslında her yerde bulunan ölümün ürettiği geçmişe bakış yerine, Bloch, ölümün, hiçbir cevabına sahip olmadığımız ucu açık bir soru olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.[131] Ateizm, dolayısıyla, ölüm ötesinde bir şey ihtimalini dışta bırakmaz, çünkü *status viae* [yol durumu], sadece katı ve belirleyici bir *status termini* [bitiş durumunu] temsil edebilen ölümün çok ötesinde bir yerde yer alır.[132]

129. Bloch 1972, s. 249; Bloch 1985, Cilt 14, s. 329; tartışma için ayrıca bkz. Bloch 2000, s. 255-66; Bloch 1985, Cilt 3, s. 318-31.

130. "Bir Şey Eksik" adlı büyüleyici tartışmalarında Adorno aynı zamanda şunu ileri sürüyor: Ütopik bir bilinçlilik için anahtar sorulardan birisi, insanların artık ölmek zorunda olmayacağı ihtimalidir (Bloch ve Adorno 1988, s. 8).

131. Yine Adorno, Bloch'la tartışmasında şöyle diyor: "Şuna inanıyorum ki, ölümden azade, dizginlenmemiş bir hayat nosyonu olmaksızın, ütopya düşüncesi asla akla getirilemez... Her ütopyada oldukça çelişkili bir şey vardır, yani, ütopya ölüm ortadan kaldırılmaksızın asla algılanamaz; işte bu tam da düşünceye içkin bir şeydir. Ölümün ağırlığını ve bununla bağlı olan her şeyi kastediyorum. Bu durum söz konusu olmadıkça, ölüm eşiği aynı zamanda dikkate alınmadıkça, gerçekte hiçbir ütopya da olamaz. Ve bana öyle geliyor ki, bunun da ütopya hakkındaki bilgi teorisinde çok ağır sonuçları vardır; kabaca şöyle söyleyebilirim: Hiç kimse olumlu bir tarzda ütopya resmi çizemez. Basit bir şekilde ütopyayı tasvir etme ya da resmetmeye dönük her çaba, yani bu şuna benzer demek, ölümün karşıtlığında kaçınma ve sanki mümkünmüş gibi ölümden kurtulmaktan söz etme çabası olacaktır. İşte, Hegel'in ve hatta daha vurgulayıcı halde Marx'ın büyük felsefi eserlerinde gösterildiği gibi, ütopya hakkında gerçekte sadece olumsuz bir tarzda konuşabilmemizin belki de en derin nedeni, metafizik nedeni de budur." Bloch ve Adorno 1988, s. 10.

132. Bloch 2000, s. 265; Bloch 1985, Cilt 3, s. 330.

Ve fakat Bloch, bireysel bir hayatın sınırları ötesine ulaşan bir potansiyel ya da kapasite olarak "yaşam gücü [*Lebensmuts*]" kavramını gündeme getirerek bundan daha fazlasını yapmaya çalışıyor. Bir başka deyişle böyle bir şey "bu dünyadan, şeytanın bu misafirhanesinden kurtulma cesaretidir."[133] İnsanlar böyle bir potansiyele ancak bir ütopya sayesinde, örneğin şimdiye dek tasavvur edilmemiş toplumsal ve ekonomik koşulların insani dönüşümü mümkün kılacağı sosyalist bir çevrede erişebilirler. Bu da aslında Marx'ın türlerin özü ve bu özün komünizmde dönüşümü şeklindeki düşüncesine yakındır. Sonuçta Bloch, burada başka bir teolojik kavramın, yeniden doğuş kavramının materyalist bir çevirisini sağlamış olmaktadır. Ebedi hayat demek ki ölüme bir cevap şeklinde değil de "henüz belirmemiş olan bir şeyin derin bir mevcudiyeti" olarak anlaşılabilir.[134]

Ölümü ele alışta gerekli ama şaşırtıcı olan bu çabanın daha zayıf bir versiyonu şöyle olabilir: İnsanlar kendi içlerinde ütopik bir arzu ve Hıristiyanlık gibi dinlerin değerlerini barındırırlar ve bundan yararlanırlar. Öte yandan, Bloch'un henüz erişilmemiş kolektif bir dönüşümün böyle bir yaşam gücünü gerçekleştirecek ortamı, bu yaşam gücünün bir sonucu olarak kendisini yaratmış bir toplumu sağlayacak daha güçlü bir versiyona doğru hamle yaptığı konusunda kuşkuluyum. Elbette bir dizi soru söz konusudur: İnsanlar daha büyük bir dönüşüm yönünde hâlâ özlem duymakta mıdırlar? Böyle bir yaşam gücünün kendisi sorgulanmakta olan dinler tarafından yaratılmış değil midir? Ve benzeri sorular... Ancak burada benim ilgimi çeken husus, teolojik bir kategoriyi geçerli bir tarihsel materyalist kategoriye dönüştürme çabasıdır.

Birçok yorumcu bütün bu ölüm ve yaşam gücü tartışması karşısında apışıp kalmıştır. Geoghean kafasının epey karıştığını söylemekte, Roberts ise Bloch'un dinsel gizemliliğin bazı biçimlerini esas alması gerektiği konusunda kuşku duymaktadır.[135] Daha önce ileri sürdüğüm gibi, Bloch'un dikkat çekici hamlesi, ateizmin mutlaka ölümün nihai bir şey olduğu anlamına gelmediğini, tersine, dinin de ölüm hakkında bir tekele sahip olmadığını iddia etmesidir. Sonuçta Bloch, bireyin ölümden sonraki kaderi sorunu karşısında agnostik bir görüşe sahiptir.

133. Bloch 1972, s. 252; Bloch 1985, Cilt 14, s. 332.
134. A.g.e.
135. Roberts 1987, özellikle s. 108.

Böylece *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının son iki bölümünde elimizde kalan, "Tanrı'nın ölümüyle birlikte yok olmayacak olan dinin özelliklerinin mirasına"[136] sahip olmayı gözeten kısa bir sistematik teolojidir. Ancak Bloch'un arzusu Hıristiyanlığın Marksizm bünyesinde imha edilmesi değildir, bunun yerine belli bir ütopik gelecekte karşılıklı olarak dönüşüm ittifakının sağlanmasıdır. "Devrim ve Hıristiyanlık arasındaki bir ittifak", köylü savaşları modeline uygun "emek masası" ve "Efendi masası"[137] arasında bir ittifak, kendi dinsel özgürlük kökenlerine temas edebilen bir Hıristiyanlığı ve onun köklerine temas eden bir Marksizm'i mümkün kılacaktır.[138]

Sonuç

Ama artık bu dinsel tasvirlerden gına geldi.[139]

Kabul etmeliyim ki, bir yanda Bloch'un materyalist heyecanı, öte yanda ise kendi yöntemine, özellikle miti ayırt etme yetisi gibi hayati kategorisine nasıl ters düştüğüne ilişkin kuşkum nedeniyle aklım ikiye bölünmüş haldedir. Bu sadece baskı altına alan ve yıkıcı olan mitleri ayırt etmek için gerekli bir zekâ sorunu değil; daha çok ayaklanma mitlerinin tam da tahakküm mitlerinin ortasında belirmesi için gerekli diyalektik bir öngörüyle ilgili. Ancak pek sıklıkla Bloch bu stratejiden sapıyor ve bu durumda ben de şunu kastetmek istiyorum: Teolojik kaygılar onun *İncil* eleştirisine baskın gelmeye başladığında böyle yapıyor. Çünkü mitleri ayırt etme yetisi *İncil* materyallerini çözümlemesinde ortaya çıkıyor, teolojiye saptığında ise geri plana düşüyor. Ve sorun da işte budur: Bloch, *İncil* ve teolojiyi aynı çabanın iki parçası olarak ele alıyor[140], bunun sonucunda da teolojik kategoriler onun *İncil* yorumuna üstün gelmeye başlıyor. Burada Bloch'un mitleri ayırt etme yetisi de gücünü yitiriyor.

İzninizle bu eleştiriyi biraz didikleyeyim. Hem *Umut İlkesi* kitabının, hem de *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının yapısı *İncil*'den başlayıp dört dörtlük bir teolojik tefekküre dek uzanır.

136. Bloch 1972, s. 266; Bloch 1985, Cilt 14, s. 347.
137. Bloch 2000, s. 246; Bloch 1985, Cilt 3, s. 307; ayrıca bkz. Bloch 1986, s. 276-80; Bloch 1985, Cilt 6, s. 310-14.
138. Bloch 1986, s. 158-9; Bloch 1985, Cilt 6, s. 181-2.
139. Bloch 1972, s. 263; Bloch 1985, Cilt 14, s. 344.
140. Sıklıkla Bloch hakkında yorum yapanlar aynı şeyi tekrarlıyor. Örneğin bkz. Raulet 1983.

Dolayısıyla, *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabının son iki bölümünde, Bloch, giderek teolojik olanları cilalıyor ve *İncil* referansları ise sönükleşiyor; *İncil* referansları artık sadece teolojik noktaları kanıtlayan metinler olmaya yarıyor. Bazı durumlarda Bloch'un teolojik kısımlarda işaret ettiği noktalar kışkırtıcı düşünceler oluyor, Hıristiyanlık ve Marksizm'in sadece büyük iki sistem olmalarından dolayı değil, Jameson'ın da hatırlattığı üzere[141], bunların devlet ideolojileri olmalarından dolayı. Şunu demek istiyorum ki, Bloch'un programı, teoloji ve *İncil* arasında daha belirgin bir ayrım yapsaydı çok daha fazla işe yarayabilirdi.

Peki ama sekülerleşmiş teolojiyle olan sorun nedir? Burada, Adorno'nun Bloch'la ilgili yorumu onun ütopik projesinin tamamına uygulanabilir: "Tuhaf bir şekilde Tanrı'nın ontolojik bakımdan ispatlanmasına yaklaşmış bulunuyoruz."[142] Bu ise Bloch'un "adeta o [Tanrı] gerçekte yokmuşçasına onun yok edilmesine imkân tanınmayacaktır"[143] şeklindeki yorumuna tepki olarak ortaya çıkıyor. Önceden aydınlatma [*Vor-Schein*][144], "henüz bilinç olmayan", "yaşam gücü", daha iyi bir hayata özlem duymak vb. gibi Bloch'a ait bütün kategoriler, Anselm'in "daha büyüğünü düşünmenin mümkün olmadığı" şeklindeki düşüncesinin seküler versiyonunun çeşitlemeleri haline geliyor. "Tanrı", *The Spirit of Utopia* kitabındaki sözlerle "özgürlüğümüzün harikası, bizim gerçek anlamımız olarak radikal şekilde yeni, mutlak olarak kurtarıcının bir sorunu oluyor."[145] Böyle bir sekülerleşmiş teolojideki putperestlik riskinden kaçınmak ise neredeyse mümkün değil, bunu da Adorno'yu ele alırken göreceğiz.

İncil ve teoloji arasındaki mükemmel bağlantının ima ettiği şey şudur: Bloch tartışma başlamadan önce çok önemli bir noktayı, yani *İncil*'in yuvasının Kilise olduğunu (teolojiyi Kilise'nin merkezi ideolojik yapısı olarak anlamak suretiyle) onaylamaktadır. Böyle bir hamlenin tıpkı Stalinist şeytanı değerlendirmesinde olduğu gibi, başka kazançlar sağlamak uğruna stratejik bir uzlaşmada olduğunun da dikkate alınması gerekir. Çünkü Bloch, ayrımın farkındadır; *İncil*'in her zaman Kilise'nin kötü vicdanı olduğunu, Münzer'in liderliğindeki köylülerin *İncil*'i esas alarak

141. Jameson 1971, s. 117-18.
142. Bloch and Adorno 1988, s. 16.
143. Bloch and Adorno 1988, s. 15.
144. Zipes 1992, s. 10-14.
145. Bloch 2000, s. 201; Bloch 1985, Cilt 3, s. 254.

Kilise'ye karşı çıktığını ve Kilise'nin kendisinin de çoğu kez dünyevi devleti güçlendiren göksel devlet karşısında tehlikeli şekilde ikiyüzlü olduğunu söylemiştir.[146] Ne var ki, *İncil*'de bu tür rejimlere karşı epey şey bulmuş olsa da, teolojiyle yaptığı uzlaşma kendisinin Münzer ve diğer Hıristiyan devrimcileri benimsemesi yanında kötü durmaktadır.

Keşke Bloch, kendi politize olmuş *İncil* eleştirisini teoloji üzerinden çözseydi diye düşünüyorum. Mitleri ayırt etme yetisini, köleliği teşvik edenler ile insanlara baskı uygulayan iktidarlar karşısında ayağa kaldıranlar arasında geçen sınıf çizgileri boyunca algılıyorum. Peki böyle bir ayırt etme yetisi, teoloji okumaları bakımında da gerekli değil mi? Bu tartışmalar sürebilir, ancak, sonuçta, Bloch çoğu kez kendini savunan ideolojik kalkanını, özellikle teoloji söz konusu olduğunda düşürmüş oluyor, oysa kesinlikle bu kalkana burada ihtiyacı var.

146. Bloch 1986, s. 277-9; Bloch 1985,Cilt 6, s. 311-14.

Bölüm İki:
Benjamin'in *İncil* Mitini Sürdürmesi

> Sorun böylece, ister doğrudan ister dolaylı olsun, Benjamin'in yazılarında "teolojik kavramların" hangi işleve sahip olduğunu yorumlama sorunu oluyor.[1]

Bloch'un *İncil*'e olan ateşli bir Binyılcı* angajmanından sonra Benjamin de tedbirli ve dikkatli bir muhatap olarak ortaya çıkıyor. Burada Benjamin'in düşüncesinde *İncil*'in önemli bir yer tuttuğunu ileri süreceğim. Kısaca söylemem gerekirse, Benjamin, kapitalizmin artan teknolojik titreşimlerinde kendi yöresinde her yerde gördüğü mitlerle bir kopuş sağlamak amacıyla *İncil*'i ve *İncil* incelemelerindeki yöntemleri kullanmayı amaçlıyor. *İncil*'i teolojik olarak okuma tarzının tam da kendisinin yok etmek istediği miti sürdürmekte olduğunu göremeyişi, miti başka bir şekilde ele alışının ipucu olarak içine düştüğü yanılgının bir nişanesi değildir. Benjamin'in düşüncesini kronolojik olarak ele almak, ondaki değişimleri zaman içinde izlemek ağır basan bir eğilimdir, buna karşılık ben burada tematik ve mantıksal bir okuma yapmaya çalışacağım. Çünkü ancak böyle bir okuma, onun düşüncesinde kronolojik okumalarda görülemeyen belli unsurları açığa çıkarabilir.

Tıpkı Bloch gibi Walter Benjamin de Marksist eleştiri bakımından bir nevi muamma oluşturuyor. Ama bundan da kısmen kuşku duyuyorum, sebebi de şudur: Benjamin ne demek istediği konusunda asla açık değildi, bunun bir sonucu olarak, tam

1. Weber 1991, s. 467.

* Bin yıllık barış ve refah döneminin geleceğine inanan kimse. (ç.n.)

da onu kıskıvrak yakaladığımızı sandığımız noktada, elimizden sıyrılıp gidebiliyor. Ancak Marksizm açısından sorun olan şudur ki, Benjamin bir yandan tarihsel materyalizmin esas kavramlarını benimserken, sürekli şekilde tam donanımlı teolojik terimleri de kullanıyor: Tanrı, kefaret, vahiy, aşkınlık, her yerde bulunma [içkinlik], melekler, muhakeme, özgür irade, iblis, şeytan, Mesih, alegori ve sürekli olarak da teoloji kelimesi. Aslında, Benjamin'in yazılarının teolojik boyutları için argümanların üzerinden gitmek pek de gerekli değil. Benjamin eleştirisi yaparken, basmakalıp şekilde, onun büyük yaratıcı geriliminin metafizik ile materyalizm, teoloji ile Marksizm arasındaki kesişmelerde yattığı söylenir. Böyle bir eleştirinin kıyısından kenarından hareketle yapılan tanımlara göre konum almak da yine basmakalıp bir tutumdur.[2] Ancak bana öyle geliyor ki, bu konuda Theodor Adorno ve Gershom Scholem tarafından yapılan yorumlar, ayrıntılar hariç pek aşılmış değildir. Adorno, Benjamin'in kendi teolojik yönteminin diyalektik mantığını en uç noktaya götürmek zorunda olduğunu ileri sürüyor; çünkü ancak bu şekilde düzgün bir Marksist okuma ve yöntem ortaya çıkabilecektir:

> Şayet eleştirimi burada sanki tek bir darbeyle cesurca kapatacak olsaydım, bu durumda iki aşırı ucu zorlamaya ve kavramaya mecbur kalırdım. Teolojinin bir restorasyonu, ya da daha iyisi, teolojinin parlak kalbine sokulmuş olan diyalektiğin bir radikalleşmesi, aynı anda, toplumsal-diyalektik, aslında ekonomik motiflerin en uç noktada yoğunlaşmasını gerektirecekti.[3]

2. Benjamin'in eserinin ayrıntılı bir çözümlemesi için, bkz. McCole 1993, s. 10-21.

3. Adorno, Lonitz and Benjamin 1999, s. 108; Adorno 1994, s. 143. Enstitü'ye, Baudelaire kısmının gönderildiği Arcades[Kemeraltları] projesine cevap olarak Adorno şöyle yazmıştı: "Sanırım bu beni sorunun tam ortasına taşıyor. Sizin çalışmanızın tamamının –sadece bende ve benim Arcades Ortodoksluğumda değil– yarattığı izlenim şudur ki, burada bizzat kendinize şiddet uygulamaktasınız. Başka hiç kimseyi benim kadar hoşnut kılmayacak olan Enstitü ile dayanışmanız, sizleri Marksizm'e bir nevi saygı göstermeye sevk etmiş, ancak böyle bir durum ne Marksizm ne de sizin açınızdan uygundur" (Adorno, Lonitz and Benjamin 1999,s. 184; Adorno 1994, s. 369). Devamında da şöyle yazmıştı: "Ayrıca kendi görüşlerinizi ve ulaştığınız sonuçları kendinize sakladığınız ve bunları başka içeriklerle birleştirmediğiniz takdirde, bu durum en fazla diyalektik materyalizm davasına ve Enstitünüz tarafından temsil edilen teorik çıkarlara hizmet eder. Aksi halde bunları yutarken tadı hiç de hoşunuza gitmeyecektir ve benim de bu konuda iyi bir sonuç olacağına dair bir beklentim yoktur. Tanrı bilir, sadece tek bir gerçek vardır ve sizin zekâ gücünüz bu tek gerçeği, materyalizmi algılayışınız nedeniyle size uydurma gibi gelebilecek kategoriler sayesinde kavrayabilirse, bu durumda, her dönemeçte sadece sizin kavrayışınıza direnmiş olan kavramsal araçları kullanmak suretiyle her zaman yaptığınızdan daha fazla şekilde işte bu tek gerçeği de yakalayabileceksiniz. Sonuçta, işte bu tek gerçekten daha fazlası ise Bukharin'in *ABC of Communism* kitabında olduğundan daha da çok Nietzsche'nin *Genealogy of Morals* kitabında bulunmaktadır. (Adorno, Lonitz and Benjamin 1999, s. 284; Adorno 1994, s. 370.)

Tamamen farklı nedenlerle olmasına rağmen tıpkı Scholem gibi Adorno da teoloji ile diyalektik materyalizmin kaynaşmasını sorunlu olarak görüyor: Bunların birlikte görülmesi epey zordur, çünkü her ikisi de politik bakımdan hemen öncelik kazanmak için ötekini hemen silme heyecanı taşırlar, bunu da sadece ötekinin hiç uyarıda bulunmaksızın yeniden ortaya çıkacağı kaygısıyla yaparlar. Sadece Benjamin'in din ile politikayı tek bir tarzda bağlayabilme kapasitesine sahip olduğunu savunmasına rağmen, Scholem'e göre komünizm olmasaydı Benjamin için daha iyi olacaktı[4]: "Sizden din ile politika arasında herkesten daha belirgin bir ilişki kurulması beklendiğinde, bu ikisi arasındaki keşmekeşin en sonuncu olmasa bile muhtemelen en anlaşılmaz kurbanı haline gelebilirsiniz."[5] İşte burada Scholem, zihninde epey farklı bir yön bulunmasına rağmen Adorno ile buluşmuş olmaktadır.

Öte yandan bazı Marksistler teolojiyi reddetmek için istekliyken[6], bazıları teolojinin bitmez tükenmez önemi olduğunu[7] ya da Benjamin'in teolojisinin Marksizm'in içsel mantığının gerçekleşmesi olduğunu ve onun dökümünü çıkardığını[8] ileri sürüyorlar. Anti-Marksistler ise Benjamin'in Marksizm'inin, aşkın teolojiye yapılmış yüzeysel bir ilave olduğunu ya da Benjamin'in[9] bizim açımızdan ilginç yönünün bir yapıçözümcü ya da kültürel eleştirmen ya da felsefeci olarak başka bir yerde yattığını vurguluyorlar.[10] Her iki kesim de Benjamin'in düşüncesindeki iki ya da

4. "... Bana öyle geliyor ki, son yıllarda kendi görüşlerinizi -bütün samimiyetimle söylüyorum, ifade tarzımı mazur görürseniz- sunmaya çabalasanız bile, mümkün olduğunca Komünist türe yakın olan sözcük seçme yönteminizle kaleme aldığınız, bazıları da geniş kapsamlı olan yazılarınızı nesnel gözle okuyan herhangi bir okuyucunuz açısından, işte orada (ve benim açımdan sorun olan yer de burası) düşüncenizin gerçek ve yapmacık tarzları arasındaki şaşırtıcı bir uyumsuzluk ve bağlantısızlık aşikâr haldedir." (Scholem 1981, s. 228). Scholem'e göre, materyalist okumalarda gösterilen çaba, "herhangi bir zeki okuyucunun kolaylıkla çözebileceği bütünüyle yabancı biçimsel bir unsuru" devreye sokmaktadır; "bu unsur da bu dönemin ürünü olan çalışmanıza bir maceracının, tuhaflıklar tedarikçisinin ve bir hilebazın eseri olarak damgasını vuracaktır." Ayrıca bkz. Scholem 1992, s. 107-18, 206-7.

5. Scholem 1981, s. 230.

6. Son dönemlerdeki bir örnek için, bkz. Leslie 2000, s. 173: "Dinsel motifler, ateşli bir dinsel yükümlülüğün kanıtı değil de çokyönlü bir montaj stratejisinin bir parçasıdır. Teolojinin bir şekil ya da görüntü olarak temsil edebileceği şeyi tanımlamaya çalışmak daha önemlidir. Bu doğrultuda ilk İngiliz çabalarından birisi Eagleton'ın (1981) kitabında bulunabilir.

7. En dikkat çekici olanı, Habermas 1979.

8. Rancière 1996, s. 38.

9. Britt (1996) de böyle düşünüyor. Britt'in, Benjamin'in kitaplarındaki "kutsal metin" ya da onları kutsallaştıran metinlerin "kutsal kitaba dair işlevi" konusuna verdiği öneme ilişkin argümanı, sonuç olarak, bütünüyle yüzeyseldir.

10. Bir örnek olarak bkz. Nägele 1988, ayrıca Benjamin ve Osborne 2000 tarafından yapılan derleme. Paul de Man'ın okuması da bir başka çeşitlemedir: Marksizm ve teolojiyi aynı bölge-

üç değişime işaret etmiş oluyor: Scholem tarafından etkilenmiş olan ilk dönemdeki teolojik Benjamin ve 1920'lerden başlayarak daha sonraki (Brecht yanlısı) Marksist Benjamin. *Passagenarbeit* ve "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" ile birlikte, kimileri abesliğinin farkına vararak Marksizm'den vazgeçme ve (tıpkı Scholem gibi) teolojiye geri dönüş ya da teolojide Marksizm aracılığıyla derin bir karşılıklı dönüşüm çabası ya da tersi bir durum söz konusu olduğunu ileri sürüyorlar (ki böyle bir şey her ikisinin de yitirilmesi tehlikesi yaratıyor)[11] ya da politika ile zaman arasındaki ilişki üzerine bir düşünüş ve bu şekilde de "Tanrı için teolojiyi özgürleştirme"[12] ya da ayırt edememezlik[13] ya da din dışı olan ile Mesih arasındaki asimetrik karşıtlık[14] ya da... olduğunu akla getiriyorlar. En azında bu yaklaşımlar Benjamin'in biyografisinde bir kilit nokta araştırılması tuzağına düşülmesini engelliyor. Benjamin'in çalışmalarında teoloji ve materyalizmin iki taraflı mevcudiyetinden kaçınamasak bile, burada bu tartışmaya girecek değilim.[15] Çünkü karşıtlıkla ilgili dikkat çekici şey, tıpkı ayrılmış bir çiftteki gibi, kısa yoldan yer değiştirme halinin, bu iki yol arasındaki ortak zemini kendi farklılıklarını belirginleştirecek şekilde daha fazla dile getirmiş olmasıdır.

Benim burada ilgimi çeken de işte bu farklılıklar ve gerilimlerdir; ancak bu konuya girmeden önce başlangıçtaki iki sorunu ele almama izin verin. Birincisi, Benjamin ve eleştirmenleri *İncil* incelemelerini teoloji başlığı altında sınıflandırıyorlar; ikincisi,

---

de ele alarak, her ikisine de ait olmayan bir okumayı amaçlamaktadır (bkz. Benjamin 1985). Rainer Rochlitz'e göre (Rochlitz 1996, s. 5) Benjamin'in "teoloji"yi kullanımı, "kendi değerlendirmelerinin koşulsuz hakikatini" iddia etmek suretiyle kendi üstüne düşünen bir nitelik taşır.

11. Tiedemann (1989) da böyle düşünüyor; Wolin (1982); Rumpf (1991); Buck-Morss (1989). Gerçi sonunda Tiedmann "teoloji cücesini görüş alanımız dışına koymamız" (252) konusunda uyarıda bulunuyor. Hatta Scholem bile, Benjamin'in Marksizm'i hakkındaki bütün eleştirilerine rağmen, "Tabiatları itibariyle dengede olmaları mümkün olmayan iki unsurun bu şekilde kilitlenmesi, Benjamin'in bu tutumdan türettiği çalışmalarında önemli derecede etki yaratıyor ve bu derinlemesine zekâ da bunları alışılmadık donukluklarıyla dikkat çeken materyalist düşüncenin birçok ürünlerinden ve edebiyat eleştirisinden önemli ölçüde farklı kılıyor." Scholem 1981, s. 124. Scholem, ömrünün son yıllarında Benjamin'in yakın arkadaşının, Karl Barth ve bir sosyalistin öğrencisi olan Fritz Lieb adındaki bir teolog olduğunu da kaydediyor (s. 206-207).

12. Benjamin 2000, s. 231.

13. Wohlfarth 1978.

14. von Buelow 1989, s. 127.

15. Çeşitli biçimlerde yapılan eleştiri hamlelerine direnmenin püf noktasını tespit ettim ve burada bu işin sırrı da, tarihsel materyalizm ile tarih arasındaki ilişkiyi karakterize etmek için, tarih felsefesi hakkındaki birinci tezin kukla ve pörsümüş cücesine atıfta bulunma biçiminde olacak.

Yahudi ve Hıristiyan düşüncesi arasında hiçbir ayrım yapılmıyor. İkinci sorun bağlamında, eleştirilerin çoğunda Benjamin'in büyük ölçüde Yahudi teolojisinden yararlandığı varsayılıyor. Bu tespit ise açıkça bir oksimorondur, çünkü teoloji silinmez bir Hıristiyan damgası taşıyor. Teoloji yerine, *halakhah*'tan –Yahudi hukukunun incelenmesi– ve *Haggadah*'tan –*İncil*'deki anlatıların yeni durumlara göre geliştirilmesi– söz etmek daha iyi olacaktır. Bu da, Benjamin'in teolojiyi kullanmasının kesinlikle Hıristiyanlık düzleminde olduğu ve Yahudi düşüncesine gösterdiği ilginin de bu bağlamdan çıktığı anlamına gelir.[16]

Gershom Scholem, Benjamin düşüncesindeki içkin Yahudilik hakkında ünlü bir iddia ortaya koymuştu.[17] Birçok kimse Scholem'in iddiasını destekleme peşine düştü[18], bunlar arasında en dikkat çekeni de, Scholem'in Yahudi mistisizmi üzerine incelemelerini kullanan Susan Buck-Morss oldu; en ufak ipuçlarından yola çıkarak Benjamin'in felsefi yönteminin ve tarih teorisinin Kabbalacılığa dayandığını ileri sürmekteydi.[19] Ancak Scholem ve Buck-Morss Benjamin'in düşüncesindeki Yahudiliği abartmaktadırlar. Çünkü John McCole'in de ikna edici şekilde ileri sürdüğü üzere, bu iddia anakronizmle maluldür.[20] Tek başına bizzat Scholem, Yahudi mistisizminin ve Kabbala incelemelerinin 20. yüzyılda yeniden canlanmasından sorumludur, ancak bu çalışmayı 1923 yılında Filistin'e göç ettikten sonra yapmıştır. Benjamin ise, sadece elverişli olan 19. yüzyıl kaynaklarıyla sınırlı olmaktan dolayı Yahudi mistisizmine yaptığı atıflarda ihtiyatlı olmakla kalmıyordu, üstelik McCole'a göre Yahudi mistisizmini canlandırmak üzere Scholem'i yola çıkaran da yine Benjamin olmuştu. Aslında Benjamin'in bu konulara gösterdiği ilgi Hıristiyan teolojisiyle pek derdi olmayan bir düşünür olduğu anla-

16. Nasıl ki *İbrani Ahiti*'ni Hıristiyanlığa mal etmem söz konusu olamazsa, aynı şekilde Yahudi bir düşünürü Hıristiyan olarak göstermiş olmayı da istemem; tersine, bana öyle geliyor ki, Benjamin huzursuz bir Yahudi düşünürdür. Aslında Benjamin'in teolojik *İncil* eleştirisi yoluyla mitolojiye geri dönüşle ilgili daha sonraki argümanım da onun Hıristiyan teolojisini kullanımına dayanıyor: Aynı noktaya pekâlâ Kabbalacılık yoluyla da ulaşabilirdi.

17. Scholem 1981, s. 10-11, 14-15, 28-30. Ayrıca bkz. Scholem 1983.

18. Aynı şekilde, örneğin, Rabinbach 1985; Ullmann 1992; Pizer 1995; Wohlfarth 1981.

19. Buck-Morss 1989, s. 229-40. Onun argümanı da bazı komik hatalarla maluldür; Hıristiyanlığa göre kefaret kişiye özel ve manevidir, oysa Yahudilikte aleni ve tarihseldir (bu görüş Scholem'den alınmıştır); yani Marksizm'in evrensel uyumu, Hıristiyanlık ve Yahudilik'teki mezhep farklılıklarından daha caziptir. Bunun tersine, bkz. Wohlfarth 1997. Bu görüşü de Wohlfarth'in (1981) daha önceki makalesiyle kıyaslayınız.

20. McCole 1993, s. 65-66. Ayrıca bkz. Jennings 1987, s. 94-6.

mına gelir, ancak yine de kendi başına düşünüşte yeni bir soluk yakalayabilmek uğruna tefsirin Yahudi tarzlarını da canlandırmayı arzulamaktaydı.

Ama ben yine birinci soruna döneyim, yani daha önce Bloch sayesinde dikkatimizi çekmiş bir konu olan *İncil* ile teolojinin kaynaşması sorununa. Bu durumun benim şu argümanımla daha doğrudan bir ilişkisi var: Benjamin, Marksizm kapsamındaki başlıca bir sorunu -kapitalizm dışında bir tahayyülün nasıl yapılacağını- tanımlıyor, ama yöneldiği çözüm de güçlüklerle yüklü. Benjamin *İncil*'deki kategorileri, kurumsal bir temele ya da bu kategorilerin iddia ettiği gerçeğe dayandırmadan, felsefi bir yöntem olarak kullanmayı amaçlamıştı. *Trauerspiel* [Trajedi] kitabında bunları bazı önemli felsefi ve edebi sorunlarla birlikte ele aldıysa da, Marksizm'e dönmesiyle birlikte, bu *İncil* kategorileri artık Marksist düşünce ve beklenti alanındaki sorunları taşımada kullanılmışlardır. Dolayısıyla *Passagenarbeit* kitabında bu "kökleşmiş mit düşmanlığı"[21] ise, diyalektik görüntü, tarih dışında meydana gelen patlamadaki duraklama, bir rüyadan uyanma sayesinde mitten ve kapitalizmin uyanıkken rüya gördürmesinden kurtulmayı amaçlıyor. Ancak mitten bu şekilde kurtulma Benjamin'in formülasyonunda ancak mitsel bir anlamda oluşabilir ve sorun da onun *İncil* ve teolojiyi devreden çıkarmasıyla başlıyor. Benjamin'in *İncil*'i benimsediği noktalar neredeyse her zaman teolojik niteliktedir, tarihsel şemalardan, yorum tarzlarından ve dil teorilerinden üretilmişlerdir; yani Benjamin, *İncil* yorumunun kaçınılmaz olarak teolojik olduğunu varsaymaktadır. Böyle yaparak, *İncil* çalışmalarının ve teolojinin pek geçinemeyen bir çift olduğunu ve *İncil* çalışmalarının kendisiyle teoloji arasına uzun bir mesafe koyduğunu göz ardı etmiş oluyor. Ve iyi bir gerekçeyle, teoloji de *İncil* mitlerini (Düşüş, *İsa* vb.) tekrar ediyor ve geliştiriyor. Benjamin bakımından paradoks şudur ki, mit karşısında materyalist bir "kefaret" ödeme uğruna *İncil* temalarını benimseme çabası içine girerken, işte tam da bunu teolojik bir düzlemde gerçekleştiriyor ve mit karşısında getirdiği kendi çözümünün kaçınılmaz şekilde mitsel olacağı da teoloji tarafından pekiştiriliyor. Böyle mitsel bir okumanın başlıca işareti Benjamin'in cinsel bir dile sapma şeklindeki ünlü eğiliminde ortaya çıkıyor. Benjamin'in metinlerinde *İncil*'in ve mitin görüldüğü yerlerde,

21. Wohlfarth 1997, s. 167.

cinselliğin dilini buluyoruz, cinselleşmiş metin, mitsel bir öteki olarak kadınlar ve doğum metaforlarının aralıksız tekrarı kendini gösteriyor. Ancak bu durum aynı zamanda *İncil* mitinin de karakteristik özelliğidir, çünkü Benjamin'in yararlandığı metinler, özellikle Yaratılış ve Mahşer ile ilgili olanlar, kesinlikle böyle bir dile yaslanıyorlar. Ve böylece, Benjamin çok farklı bir geleceğin kırık parçasını sağlayacak bir dil bulmaya çabalasa bile, bu dili sağlamak üzere *İncil*'i teolojik bakımdan okuma tercihi de çok sorunlu hale geliyor.

İki metin üzerinde sıkı şekilde çalışıyorum. Birincisi Benjamin'in hayatını yazarken başlangıçta, diğeri de sonunda yer alıyor: *Alman Yas Töreninin Kökeni* (*Trauerspiel* kitabı) ve *Kemeraltı Projesi* (*Passagenarbeit*). Benjamin eleştirileriyle bitmez tükenmez şekilde çapraz geçişlerle dolu olsa da, benim argümanım bunların basmakalıp yollarını izlemiyor. Tersine tematik düzlemde çalışıyorum, yorum ve yöntemden işe başlıyorum, alegoriye ve ardından da tarih ile mit arasındaki ilişkiye geçiyorum. Ve peşinden de yöntemsel yorumlar, özellikle felsefi bakımdan en derin düşüncelisi olan Konvolut N geliyor: "Barok hakkındaki kitap 17. yüzyılı günümüz ışığına çıkarıyor. Burada 19. yüzyıl içinde benzeşen ama çok daha büyük farklılığıyla bir şeyler yapılmalı."[22]

Trauerspiel

Öyleyse *Trauerspiel* kitabına derinlemesine dalabiliriz; burada bu kitap üzerinden Benjamin'in bilahare *Passagenarbeit*'ta sahipleneceği farklı bir alegori teorisini geliştirdiğini ileri sürmek istiyorum. Alman yas törenleri hakkındaki bu kitabın döne döne yapılan basımlarının gerisinde, özellikle de kitabın ünlü ve etkili son bölümünde ortaçağ *İncil* alegorisinin dip akıntılarını araştırdım.[23] Bu bölümün de üçüncü ve nihai kısmıyla[24] işe başladım, çünkü burada sembol karşısında[25] ve aynı zamanda *Trauerspiel*

22. Benjamin 1999a, s. 459; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 573.

23. Çok farklı olmasına rağmen benim argümanımı tetikleyen şey Fredric Jameson'ın dört seviye ışığında Benjamin'in eserlerini okumuş olmasıydı (bkz. Jameson 1971, s. 60-83). Jameson'ın ikinci ve üçüncü seviyeleri önemli ölçüde tersine çevirmesi –ikinci seviye (alegorik olanı) ile üçüncü seviyeye (ahlaki olanı) yer değiştiriyor– kendisinin yaptığı üç seviyeli yorum teorisinin (Jameson 1981) geliştirilmesinde önem taşıyor.

24. Benjamin 1998, s. 215-35; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 390-409.

25. Alegori karşısında sembolün değerinin artması hakkında yaptığı ilk eleştirilerde (Benjamin 1998, s. 159-167; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 336-44), ayrıca hakiki –teolojik– olan karşısın-

kitabının kendisinde yer alan çeşitli alegorik boyutlar karşısında alegorinin değerini yeniden canlandırma ihtiyacını ele aldıktan sonra, Benjamin alegori niteliğinin tam yüreğine, yani teolojiye geçiş yapıyor. "*Trauerspiel*'in eleştirel bir kavrayışı bakımından, en uç noktasındaki alegorik biçim sadece teolojinin en üst düzeyinden mümkündür; yaklaşım estetik bir nitelik taşıdığı takdirde, son sözü söyleyen de paradoks olmalıdır."[26] Teoloji böyle değildir, ancak özel olarak tarih teolojisi böyledir: "Böyle bir ayrışma, tıpkı kutsal olan içinde din dışı olan herhangi bir şeyin ayrışmasında olduğu gibi, sadece tarihsel olarak, tarih teolojisi bağlamında ve güvence altına alınmış bir ekonomik kurtuluş anlamında statik olarak değil de sadece dinamik olarak gerçekleşebilir.[27] Benjamin'in tarih teolojisi kavramı [*Geschichtstheologie*] ve ekonomik kurtuluş kavramı [*Heilsökonomik*] üzerine yakından eğilmeyi sürdüreceğim, çünkü bunlar onun tartışmasında önemli özellikler olarak ortaya çıkıyorlar.

Şayet Benjamin, ilk satırlarda vaat ettiği şeyden birkaç sayfa sonra[28] vazgeçer gibi görünüyor ve barok dramdaki cesedin işlevi konusunda ağzında bir şeyler geveliyorsa, bu durumda bizler de *Trauerspiel*'deki karakterlerin sadece cesetler halindeki ölüm sayesinde "alegorinin anayurduna girebileceği"[29] şeklindeki bir argümanda yer alan derin teolojik akıntıyı gözden kaçırmış oluruz. Bu ise ağdalı şekilde kristolojinin alanıdır, çünkü bunun arkasında *İsa*'nın ölümü ve yeniden dirilişi ve *İsa*'nın bedeninin aynı anda yok oluşu (boş mezar) ve mevcudiyeti (Eucharist - *İsa*'nın son akşam yemeğinde onun etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap) yatmaktadır. Atıfta bulunulan şey hiçbir şekilde keyfi değildir, çünkü yorumun başladığı ikinci ya da alegorik seviyedeki bir an olarak *İsa* figürü ortaçağ *İncil* tefsirlerinde alegorik bir anahtardı.

Dolayısıyla Benjamin alegorik cesetle birlikte barok büyüsünden geriye şöyle bakıyor:

---

da klasik sembole aşırı düşkünlüğü de eleştiriyor. Çünkü bu "ilk dönem romantizminin sona ermesinden bu yana giderek daha fazla akıl ermez hale gelen güzellik felsefesi üzerine asla duygusal alacakaranlığın ışığını düşürememiştir." (Benjamin 1998, s. 160; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 336). Barok alegorisi de Alman düşüncesindeki bozulamayan klasisizme saldırmaktadır (Benjamin 1998, s. 175; Benjamin 1972,Cilt 1, s. 351).

26. Benjamin 1998, s. 216; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 390.

27. A.g.e.

28. Benjamin 1998, s. 216-220; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 390-3.

29. Benjamin 1998, s. 217; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 391.

> Başka hiçbir yerden olmadığı ölçüde buradan hareketle bu yolların izini ortaçağlara doğru geri sürmemizi bize dayatan şey sadece kadim bir ilgi değil. Çünkü alegorik bakış açısının Hıristiyan kökenine dair Barok bilginin önemini abartmak mümkün değil.[30]

Öte yandan barok alegori imkânı Hıristiyan ve pagan geleneklerin birleşmesi sayesinde ortaya çıkıyor: Ortaçağ alegorisinin açıkça Hıristiyan biçimleri Mısır ve Yunan antik dönemindeki çeşitli unsurlarla karşılaşıyorlar.[31] Benjamin ise hemen *Taruerspiele*'yi kaleme almış olan barok tiyatro yazarlarının bu mirastan nasıl epey haberdar olduklarını göstermeyi amaçlıyor; ancak beni burada asıl ilgilendiren, onun bu ilişkiyi ele alış tarzı. Doğrudan şekilde ortaçağ *İncil* tefsirleri üzerinde çalışmak yerine, Benjamin bunları vazgeçilmez bir geri plan olarak varsayıyor: "Ancak, özellikle alegorik metinsel tefsirlere alışkın olan herhangi birisi bu durumu hataya düşmeksizin görebilecektir..."[32] Benjamin bu geleneğin yöresindeki ve gerisindeki barok alegorinin niteliğini araştırıyor. Bu süreçte ortaçağ alegorik tefsiri onun alegori yazılarındaki gaip merkez haline geliyor.

İncil eleştiriciliğinde alegorinin *İncil*'in ilk yorumuna dek uzanan bir geleneği vardır, örneğin, bu düzlemde alegori, kendisi de rasyonalist Hellenistlerin kullandığı bir stratejiyi benimsemiş olan Origen tarafından kullanılmıştır. Hellenistler antik Yunan mitlerini refah bakımından bir parça kaba bulmakta ve bunları –insani duygular, yetenekler, doğa güçleri vb. şeklinde– alegorik olarak yorumlamaktaydılar. Benjamin'e göre bu Yunan mirası da alegori-öncesiydi, çünkü alegorinin bütünüyle ortaya çıkmasını sadece Hıristiyanlık sağlayabilirdi. Ancak alegorinin ironisi şurada yatmaktadır: Bininci yıl ve yarısı gibi bazı şeyler için yapılan *İncil* yorumlarına temel oluşturmuş olsa da, yine de *İncil* alanındaki çalışmalarda bir parça itibarsız konumdadır, çünkü edebiyat teorisi ve kültürel incelemeler gibi çeşitli branşlarında henüz ömrünün yarısında sayılabilir. *İncil* incelemeleri açısından söz konusu sorun ise alegorinin, *İncil*'in ortaya çıkış tarihinin bilimsel ve rasyonel boyutlarını ve *İncil* edebiyatını vurgulayan "modern" yorumlama yöntemlerinin öne çıkışında bir kenara itilen yorum dünyası bütününe ait bir parça olmasıdır.

30. Benjamin 1998, s. 220; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 393-4.
31. Benjamin 1998, s. 171-2; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 347-8.
32. Benjamin 1998, s. 175; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 350-1.

Ancak alegori *İncil*'i merkezine koyan bir edebiyat okuma yöntemidir. Hayal dünyasında çok daha büyük uçuşları sınırlamak [içermek] amacıyla uzun yıllar boyunca inşa edilmiş ortaçağ tefsirinin dört seviyesi, bunlar hakkında olağanüstü bir talep oluşturmuştur. Dört seviyenin isimleri -edebi, alegorik, ahlaki ve Bâtını tefsir- kapsamlı yorum tarihinin zenginliğini akla getirmektedir. Alegorik seviye, ilk adımı, *İbrani Ahiti*'nin anlamını Hıristiyan terimleriyle dile getirmek için *İsa* figürünü kullanarak atar. *İbrani Ahiti*'nin bizzat *İsa*'ya atıfta bulunduğu bu hamle yapılınca da, bireysel hayata ve inanca doğrudan şekilde atıfta bulunan *İsa*'nın hayatı ve ölümü yanı sıra *İbrani Ahiti*'ndeki hikâyelerin yer aldığı ahlaki seviyeye, yani bir inananın hayatına geçilebilir. Nihayet Bâtını tefsir seviyesi kolektif olana geri döner, gerçi bu dönüş artık yaratılıştan dünyanın sonuna dek uzanan Tanrı'nın insanlarının tarihi bağlamındadır. Bana öyle geliyor ki, bu olağanüstü şema, yorumun nihai, Bâtını tefsir seviyesine dayanan Benjamin'in tarih teorisinin bütün gelişimi boyunca tam da onun yaptığı tartışmaya eşlik etmektedir.

İblisler, Alegori ve Beden (Alegorik Seviye)

Benjamin aslında tarihin bütünüyle yeniden anlatımı ve alegorinin gelişimi dışında başka bir şeyle başlamıyor. Ve süreç içinde alegorinin kendi başına nasıl işlediğini gösteren ince ayarı yapılmış bir teori üretiyor; bu teori, *İncil* çalışmalarında pek rastlanmasa da, edebiyat eleştirisini yansıtmayı sürdürüyor. Bana böyle geliyor ki, alegoriye yöneltilen bu türden bir dikkat, alegorik yorumun en önemli seviyesi olan ikinci seviyeyi çözme çabasından başka bir şey değil.

Alegori tarihi söz konusu olduğunda Benjamin, asıl çarpıcı noktayı söylüyor: Alegori Yunanlılara ait bir yenilik değil Hıristiyanlığa ait bir yeniliktir. Homer tanrılarını ve diğer tanrıları değerlendirme yönündeki Helen çabası sadece "yoğun bir hazırlık"tan[33] ibaret. Başka bir deyişle Benjamin, Helenist dönemde meydana geldiği üzere tanrıların insani duygular vb. şeklinde yeniden yorumlanmasına, buharlaşıp gitmelerine alegorinin yol açtığını ileri sürmüyor. Alegori sadece antik tanrılara karşı Hıristiyan muhalefeti bağlamında ortaya çıkmıştır. Alegori

33. Benjamin 1998, s. 223; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 397.

bakımından sorun, işte bu pagan "tanrılar" ile nasıl baş edileceğinde yatmaktadır: Bunlar Tanrı olmaktan çıkıp, birer şeytan haline gelerek cennetten cehenneme geçiş yapmışlardır. Burada çifte bir diyalektik yatıyor: Başlangıç olarak, tam da onları imha etme eyleminde Hıristiyanlık antik tanrıları, soluk ve soyut bir biçimde de olsa muhafaza etmiş oluyor. Alegoriyi, tanrıları kendi mevcudiyetleri dışında okumanın bir yolu olarak görmeye karşı çıkan Benjamin ise bunun tanrıları düşman bir ortamda muhafaza edebilmenin bir yolu olduğunu ileri sürüyor. Ancak bu durumda, diyalektik bakımdan sorunun öbür tarafında alegori kesinlikle onların kolaylıkla yok edilemeyeceği ihtimalinden ötürü de ortaya çıkmış oluyor. Tanrıların kalıntısal gücüyle bir biçimde başa çıkmak gerekmekteydi.

Başka bir deyişle, alegori bir paradoksu adlandırır; çünkü, geçmekte olanı muhafaza etme çabasında, ebedilik aranmaktadır: "Çünkü şeylerin geçiciliğinin onaylanması ve bunları ebedilik için kurtarma kaygısı, alegorinin en güçlü dürtülerinden birisidir."[34] Burada Benjamin'in daha kapsamlı alegorisine geçmiş oluyoruz, bu da geçmekte olanı korumakta uygulanan bir yöntemdir. Alegori işte bu arzuya dayandırılır ve ortaçağlar bakımından bu da "kendi düşüş konumuna"[35] kilitlenmiş olan bütün dünyaların ve çağların iğretiliğine işaret eden klasik antik dönemin yok oluşu anlamına gelir. Ya da Benjamin'in, Adorno tarafından meşhur edilen bir cümlesinde ortaya koyduğu üzere: "alegoride gözlemci, taşlaşmış bir ilkel manzara olarak tarihin *facies hippocratica* [*Hipokrat yüzü*] ile karşı karşıyadır."[36]

Çürümenin ve düşüşün, kalıntıların ve kırıntıların sarmalında baş aşağı giden geçici bir dünya –buradaki *İncil*'e ait "kalıntı" yankısı da gözden kaçmamalı[37]– alegorinin bir özelliği haline gelir:

> Harabede tarih maddi olarak olayın geçtiği yer olarak ortaya çıkar. Ve bu kisve altında tarih önlenemez bir çürümede olduğu denli ebedi bir hayat süreci biçimini de almaz. Alegori bu suretle kendisini güzelliğin ardında yer alan olarak ilan eder. Harabeler nasıl şeyler dünyasındaysalar tıpkı bunun gibi alegoriler de düşünceler dünyasındadırlar.[38]

34. A.g.e.
35. Benjamin 1998, s. 166; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 343.
36. A.g.e.
37. Aynı şekilde, Cowan 1981, s. 117.
38. Benjamin 1998, s. 177-8; ayrıca bkz. s. 188; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 353-4 ve 364.

Böyle bir dünyayla baş edebilmek için, barok yazarların dili de –"anagramlar, sesleri yansılayan ibareler ve dilsel virtüözlüğün kelime hece ve ses olarak birçok başka örnekleriyle birlikte"[39]– alegorik, parçalanmış ve kırılmış bir hal alırlar. Öyle ki, bir anda dil geleneksel anlamıyla bağını koparır, alegorik olur.[40] Ve burada, ortaçağ *İncil* alegorisindeki ikinci önemli aşama öne çıkar: İşte bu ikinci, tam olarak alegorik aşamanın işlevi, edebi anlamın sınırlamalarını çözmektir. Kırılmalar, aksaklıklar ve kelime ile cümledeki parçalanmalar yorumlamanın bu ikinci aşamasının hammaddesidirler. Ve tıpkı ortaçağ alegoricileri gibi barok sanatçılar da, alegoriyi tetikleyen parçalanma ve anormallikle ilgilenmişlerdir.

Düşüş ve Mahşer (Ahlaki ve Bâtını Tefsir Seviyeleri)

Benjamin'in tartışmasının ilk evrelerinde alegorik aşama kendi başına ele alınırken, alegori hakkındaki bölümün sonraki kısımları ahlaki ve Bâtını tefsir seviyelerine odaklanır. Dördüncü ve son seviye, yani Bâtını tefsir, Düşüş ile başlar ve Mahşer [Eschaton] ile biter ve bu parametreler kapsamında tarihin kendisi ortaya çıkar. Ve üçüncü seviyede, bunun tersine, inanç sahibinin bireysel hayatıyla karşılaşırız, bu kimse için Düşüş ve Mahşer günahla yaptığı gündelik mücadele ve kişisel kurtuluş için vaat haline gelir.

Peki, o halde Düşüş nasıl meydana geliyor? Suçluluk aracılığıyla; hem yorumlayıcı hem yorumlanan nesne olarak, yani her ikisi de Düşüş'ten mustarip olan insanlar ve doğa şeklinde alegoriye bağlanan bir suçluluk... İşte burada alegorinin derinlemesine Hıristiyan niteliği ortaya çıkıyor, çünkü alegori dil bakımından "postlapsarian"* bir koşuldur ve suçluluk yüklenmiş doğadan kurtuluş için elverişli tek araçtır; bunun kesin nedeni de, ebediliğin bir anını yerleştirmek amacıyla harabeler sayesinde ince eleyip sık dokumasında yatar. Ancak burada bir bit yeniği de söz konusu: *Yaratılış* kitabındaki 2-3 baplarını "Düşüş" olarak, yani günah ve suçluluğun bir anlatısı olarak okuma imkânı, sadece,

39. Benjamin 1998, s. 207; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 381.

40. Öte yandan pek sık olarak geçicilik, parçalanma, kalıntılar ve melankoli gibi unsurlar kendi teolojik bağlamlarından dikkatli şekilde çıkarılmaktadır. Bu bağlam ise Benjamin eleştirisinde bir kenara bırakılmış olmaktadır. Susan Buck-Morss ise hoş karşılanan bir istisnadır: "*Trauerspiel* çalışmasında Benjamin'in dile getirilmiş amacı, bu Hıristiyan çözülümünü Barok alegorisinde bu türden teolojik düşüncenin birincil olduğunu sergileyecek şekilde pek fazla değerlendirmez." Buck-Morss 1989, s. 174.

* İnsanoğlunun cennetten kovuluşundan sonra vuku bulan. (ç.n.)

İsa'nın anahtar rol oynadığı bir alegori aracılığıyla mümkün. Başka bir deyişle, Düşüş ve kefaretin ahlaki (bireysel) ve Bâtını tefsirli (kolektif) anlatısı sadece *Yeni Ahit*'in alegorik uğrağı sayesinde mümkün. İkinci seviye de, üçüncü ve dördüncü seviyelerin ilerlemesine imkân tanıyor.

Daha sonraki tartışmamda, özellikle Benjamin'in Bâtını tefsir teorisini adlandırmayı istediğim sırada onun Düşüş'ü ele alış tarzı önem kazanacak. Dolayısıyla bir anlığına Benjamin'i Düşüş konusunda cezbeden şeyin ardında yatan teolojik mantığı keşfetmeye çalışayım. Düşüş geçmişe değil de nihai olarak geleceğe yönelimlidir: Özellikle Hıristiyan kavramı olarak Düşüş'ün içinde yerleştirilen örüntü ise kefarettir. Serbest tercih bakımından güçlük taşısa da, Düşüş kurtuluş (selamet) bakımından gereklidir. Âdem ve Havva'nın günahı olmasaydı, *İsa* da ortaya çıkamazdı. Böylece Düşüş tarihin, özel olarak da kurtuluş tarihinin, *Heilsgeschichte*'nin başlangıcına imkân tanımaktadır.

Kişiselleştirilmiş olarak bu anlatı, şeytan ile *İsa* arasındaki bir rekabete bürünüyor. Şeytan'ın temsil ettiği tek teolojik figürde bütün pagan güçler yoğunlaşmış haldeydiler ve böylece o da nihai bir alegorik figür olmaktaydı. Tiranlar, düzenbazlar, entrikacılar, her türden dolandırıcılar –ister *Trauerspiele*'de ister Shakespeare'de olsun– şeytan için alegoriler haline geliyorlar.[41] Elbette şeytanın kendisi de, *Yeni Ahit* ışığında *İbrani Ahiti*'ni alegorik olarak okumanın bir başka sonucudur. Cennet bahçesindeki yılan şeytan oluyor; ama aynı zamanda Hıristiyan, başka kimsenin ihtiyaç duymayacağı bir Düşüş'ten de doğrudan sorumlu tutuluyor. İşte kefaret tam da şeytani bir hâkimiyet anında ortaya çıkıyor ve bunun modelini de *İsa*'nın ölümü sağlıyor:

> Golgotha'nın* kasvetli keşmekeşi, yüzlerce gravürde ve dönem tasvirlerindeki alegorik figürleri pekiştiren şema olarak anlaşılabilir; bu durum ise sadece insan varlığının viraneliğinin bir sembolü değildir. Bundaki geçicilik alegoride sergilenen kendi taşıdığı önem ölçüsünde gösterilmez ya da alegorik olarak temsil edilmez. Tıpkı yeniden diriliş alegorisindeki gibi.[42]

Sonunda *İsa*'nın ortaya çıkması ise pek şaşırtıcı değildir, çünkü ortaçağ alegorisinde başrolde oynamaktadır. Şayet *İsa,* alegorinin

41. Benjamin 1998, s. 227; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 401.
* *İsa*'nın çarmıha gerildiği tepe. (ç.n.)
42. Benjamin 1998, s. 232; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 406.

anahtarı durumundaysa bu konuda bir bit yeniği vardır, demek ki o aynı zamanda kefaret için de bir anahtardır: Alegori kendisini içsel bakımdan dönüştürmüş olmasına karşın, derin düşüncelere yol açan bir kefarete maruz kalır. Başka bir deyişle, alegori anlamın, "vaadi yerine getirilmiş bir hayatın meselinin" restorasyonunu amaçlar. Çünkü "amaç inançlı bir şekilde kemiklerden bir şey ummaya değil de inançsız bir şekilde yeniden diriliş fikrine doğru sıçramaya dayanır."[43] Peki ama neden inançsız? Alegori kendi üzerine döndüğünde, kendi içeriğini de boşaltmış olur. *İsa*, alegori için bir şifre haline gelir; ancak alegorinin mevcut olmayan dünyasında sönümlendikçe, şer ve ahlak bozukluğu da alegorinin kökeni olan şerrin yani suçluluğun öznel bilgisi olmak üzere yayılır.[44] Bana öyle geliyor ki, Benjamin'in buradaki hamlesi olağanüstü şekilde gelgeçtir: Çünkü teolojik içeriğinin uzağında duran bir alegori ya da teolojik tefsire dayalı bir yöntem geliştirmeye çabalamaktadır. Benjamin, geç anlaşılır bir el çabukluğuyla, alegorinin tek kaygısının alegorinin kendisi olduğunu ileri sürerek, teolojinin hakiki taleplerinden alenen kaçınıyor. Peki Benjamin böyle bir hamleyi sınırlayabilir mi? Benjamin'in çabasının cazibesine kapılmış olsa bile Adorno da bu konuda pek emin değil. Adorno, teolojik kategoriler üzerinde bir konum kurmak yönündeki herhangi bir çabadan kuşku duymakla birlikte, o da teolojiyi kendi diyalektik sonucuna, teolojinin ötesine taşımayı arzuluyor. Ancak burada, bir de Benjamin'in *Trauerspiel* kitabında keşfettiği yöntemi hayatının en büyük son eserinde nasıl kendisine ait kıldığına bakalım.

Passagenarbeit

Passagenarbeit kitabına geçerken, argümanımı özetleyeyim. Benjamin'in altını çizdiği varsayımı şöyledir: 19. yüzyıl Paris'inde en gelişmiş ve en çürümüş biçimiyle temsil edilmiş olan kapitalizm, mite doğru bir geri dönüşü, modernitenin kurucusu olan bir arkaikleşmeyi işaret eder.[45] Mitin düş dünyasında ele geçirilen bir

43. Benjamin 1998, s. 233; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 406. "[Kierkegaard'ın diyalektik eleştirisinde] olduğu bir tarzda, Benjamin, bir pınardan çıkarcasına diyalektik bir hile (*Kunstgriff*) sayesinde alegorinin işleminin amblemdeki anlamı tetiklediğini iddia etti. Hiçlik içine düşüşündeki ya da daldırılmasındaki (*Versenlung*) en derin noktasında, alegori aslında kendisi için kefaret ödeyen bir figüre dönüşmekteydi. (Hanssen 1998, s. 100.)

44. Daha fazlası için, bkz. Adorno 1984; Hanssen 1998, s. 102; Buck-Morss 1989, s. 174-5.

45. Arcades Projesi'ne genel bir giriş olarak, başka hiçbir şey Ralf Tiedemann tarafından yazılanların ötesine geçemez. Collected Works: Tiedemann 1991.

kapitalizmden söz ederken Benjamin, Marx'ın kapitalizm çözümlemesini, özellikle de ünlü meta fetişizmi kavramını genişletmeyi amaçlıyordu. Böyle bir mitten kopuş sağlayabilmek için Benjamin, düşten uyanış, tarihin şiddetli bir patlaması ve diyalektik görüntü [imaj, simge] gibi birçok kategori geliştiriyor. Alegori de bu işi yapmanın bir yöntemi oluyor, artık bir çalışmanın nesnesi değil de, yöntemin bir parçası haline geliyor. Susan Buck-Morss'un ileri sürdüğü gibi, Benjamin'in kaçınmaya çabaladığı şey

> sadece, Barok Hıristiyan alegoricilerinin tinsel aşkınlığında ele alınan "doğanın ihaneti" değil, aynı zamanda, Baudelaire ve çağdaşlarının politik bakımdan boyunu eğişleridir. Bu tutum da sonuç olarak, yeniyi her zaman aynı bırakarak, metanın tarihsel deneyimindeki boşluğa ontolojik bir anlam yüklemektedir.[46]

Öte yandan, ileri sürmüş olduğum üzere, alegori, Benjamin'in *İncil* tefsirinden, özellikle tefsirin teolojik bir biçimi olarak geliştirdiği bir yöntemdir. Marksizm bünyesindeki geleceğin esas sorununu tanımlamasına ve dirayetli şekilde geliştirmesine rağmen, bunu ele alış tarzı, kastettiği çözüm bakımından derin imalar da taşımaktadır.

Yöntem: Alegorici Olarak Derleyici

Ancak, ilk olarak onun kemeraltı çarşıları ele alışındaki teolojik niteliği derinlemesine tartışmak istiyorum. Yöntemlerin şahsileştirilmesi, Konvolut H'deki "Derleyici" ile birlikte ortaya çıkıyor[47]; Konvolut H'yi de ben –en azından eleştirmenler gözünde– daha ünlü olan Konvolut M'nin amaçsız sayfalarından daha fazla tercih etmekteyim. Elbette "Derleyici" Benjamin'in kendi görevini kişileştirmiş oluyor: "Burada, Paris kemeraltları, bunlar sanki bir derleyicinin elindeki mülklermiş gibi inceleniyor."[48] Derleme, irrasyonel ve gelişigüzel şeylerin bütünleştiği kullanışlı bir tarihsel sistem haline geliyor: "Gerçek bir derleyiciye göre, bu sistemdeki her bir şey bütün bilginin, manzaranın, endüstrinin, yani kendisinin de üretildiği sahibin bir ansiklopedisi olmaktadır."[49]

46. Buck-Morss 1989, s. 201.
47. Derleyici hakkında, bkz. Steinberg 1996, ayrıca 1927-30 arasındaki ilk taslak; Benjamin 1999a, s. 857-8; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1027-8.
48. Benjamin 1999a, s. 205; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 272.
49. Benjamin 1999a, s. 205; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 271.

Her şeyden önce, derleyici teolojik eğilimi olan bir alegoricidir.[50] Barok alegoricileriyle farklılıkları vardır. Derleyici bağlılık noktalarını yerleştirmek amacıyla eşyaları bir araya getirme peşindedir. Oysa alegorici, yayılmanın kendisini yorumlamayı tercih ederek bundan vazgeçmiştir. Bu farklılıklara rağmen hem alegorici hem derleyici keşmekeşe ve eşyaların dağılıp saçılmasına karşı mücadele ederler. Derleyicinin derlemesi asla tamamlanmış sayılmazsa, alegorici de asla yeterince bir şeye sahip olamaz.[51] Ancak derleyici aynı zamanda teolojiktir. Fizyonomi mütehassısına ve sözlüğe benzetilir,[52] derleyicinin nesneleri üzerinden dünyanın düzenlenmesi "şaşırtıcı ve din dışı kavrayış bakımdan da anlaşılamaz bir bağlantıya" sahiptir.[53]

Trauerspiel kitabını ve *Passagenarbeit*'ı aynı yöntemsel dokuya düğümleyen son bir konu daha var: Alegori artık Marx'ın *Kapital* kitabında söz ettiği meta fetişizmi temasını kullanıyor. Burada meta mükemmel bir alegorik biçim oluşturuyor, hatta barok alegoricilerinin derlediklerinden daha parçalı konu haline geliyor. Çünkü derleyici "nesneyi kendi işlevsel ilişkilerinden koparıyor" ve "metaı da alegori statüsüne" yükseltiyor. İşte bu soluk kesici hamlede, Benjamin[54] Marksizm'i kendisinin alegori konusunda yaptığı daha önceki çalışmalarla bütünleştirmeyi amaçlıyor. Ve bu da Konvolut H'nin kapanış bölümündeki "Derleyici"nin, Marx'tan yapılan alıntılarla süslenmesinden başka bir şey değil, bunlar da derleyiciye ait bazı şeylere dönüşmüş oluyor:

> Marx, *Das Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı sonsözde şöyle diyor: "Araştırma yöntemi, işlenecek malzemeyi ayrıntılarla ele almalı, onun gelişmesinin farklı biçimlerini tahlil etmeli, iç bağlantılarının esasını bulmalıdır. Ancak bu yapıldıktan sonra, gerçek hareket yeterince anlatılabilir. Eğer bu başarıyla yapılırsa, eğer ele alınan konunun yaşamı tıpkı bir aynada olduğu gibi ideal bir biçimde yansıtılırsa, karşımızda a priori [önsel] bir yapı varmış gibi gelebilir." Karl Marx, *Das Kapital*, cilt. 1, ed. Korsch (Berlin <1932>), s. 45.[55]

50. Benjamin 1999a, s. 206; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 273.
51. Benjamin 1999a, s. 211; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 279-80.
52. Benjamin 1999a, s. 207; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 274; ayrıca bkz. s. 857; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1027.
53. Benjamin 1999a, s. 207; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 274.
54. Benjamin 1999a, s. 207; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 27.
55. Benjamin 1999a, s. 465; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 581. [Buradaki Marx çevirisi, *Kapital*, Sol yayımları, 3. Baskı, s. 28, Alaattin Bilgi çevirisinden alındı. (ç.n.)]

Pasajlar

Bu eser bir bütün olarak dikkate alındığında, "pasajlar" sadece Paris'in bir haritasını –caddeler, kemeraltları, metro, katakomplar [yeraltı mezarları], kanalizasyonlar (C ve L), yeni Haussmann bulvarlarındaki barikatlar (E), mimari yapılar (F), demiryolları (F), yerli evlerin içleri yanı sıra burjuva evlerinin içleri (I), ya da düş evi ve kemeraltları (L), ikamet edenlerle yekvücut olan *flaneur* [avare] haldeki caddeler (M), caddelerin kendileri (P), bunların ışıklandırma tarzları (T) vb.– sunmakla kalmazlar aynı zamanda, şehri okumanın bir yolu olarak Paris'in mekânsal düzenlemesini de bir alegori olarak anlatırlar. Böylece, kemeraltlarının olağanüstü boyutlarının şekillenmeye başladığı ilk Konvolut'ten sonra, ikincisinde modaya geçilmiş olur; bu kendisi de kemeraltları zamanında ortaya çıkmış olan kapitalizmin bir unsurudur, buralarda kadınlara en son modaları izleyebilmeleri ve sergileyebilmeleri için, ilk kez evden dışarıya çıkma, elbette yanlarında birisi olmak kaydıyla, gezinti yapma imkânı tanınmıştır. Üçüncü Konvolut ile birlikte, bu alegori kadim Paris'in katakomplarına ve yeraltı pasajlarına geçiş yapar ve burada alegori sürekli mitlere ve tanrılara atıfta bulunmak suretiyle uçuşa geçer. Ancak, yeraltında kendine özgü geçici ve mekânsal kesişmeler bulunsa bile, buradaki karmaşıklık daha yeni bir Metro'yu da kurmaktadır; bunun hatları da tonozlar, kireçtaşı ocakları, yapay süslü mağaralar ve katakomplar güzergâhından geçmektedir.[56] Paris'in kendisi artık alegori için bir model haline gelmiştir, kendi başına bir yöntemdir. Topografya açısından, Paris'in "kemeraltları ve ağ geçitleri, mezarlıkları ve genelevleri, tren istasyonları vb..", "şehrin daha gizli, daha derinden içerilmiş figürlerini" dile getirir. Bu figürler de: "katiller ve asiler, cadde ağlarındaki kanlı düğümler, aşk sığınakları ve yangın felaketleridir."[57] Ve ardından Benjamin, sıklıkla, fakat bu kez farklı açılardan ve çeşitli seviyelerden ve kendisini yeni teknolojiler ve uygulamalarda çoğaltmaya ve temsil etmeye başlamış olan alegorik bir Paris'e geri dönmüş oluyor: Demirden inşaatın ışığındaki kemeraltları, demiryolları ve mimari yapılar (F), demiryolları (U), sergiler ve dünya fuarları (G), düş evleri ve evlerin içindekiler (L), fahişelik ve kumar (O), panoramalar (Q), aynalar (R), ressamlık (S), fotoğrafçılık (Y) ve litografi (i).

56. Benjamin 1999a, s. 85; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 137.
57. Benjamin 1999a, s. 83; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 134-5.

Paris'in bir "metin" olarak ya da hatta şehrin kendisinin belirli bir yönteme göre yorumlanabilmesi, pek de tuhaf bir nokta değildir. Çünkü Benjamin, öyle görünüyor ki, şehirde çeşitli seviyeleri keşfetmiş olarak onu kendi başına okumaya başlıyor. Şehrin sadece fiziksel ve mekânsal düzenlemesi alegorik olarak işlerlik kazanmıyor, aynı zamanda *Passagenarbeit*'taki somut unsurlara hiç olmazsa tersinden bir anahtar da sağlamış oluyor.

Alegorinin işlevi en semptomatik boyutunda *Trauerspiel* kitabından *Passagenarbeit*'a geçmektedir. Alegori, bir konu olmak yerine bir uygulama haline geldiği bu ikinci kitabın dokusuna sadece girmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda tarihsel materyalizm ile teolojiyi birleştirmeyi amaçlayan çifte bir kayıt [register] niteliği de kazanır. Marksizm'de olduğu gibi Benjamin de, "burjuva" kültürüne ya da diline yönelik atıflardan uzak durmaktadır; oysa bu atıflar, ekonomi politikle ilgili daha özgül bağlantılar lehine, onun ilk çalışmalarını karakterize etmekteydi. Sıklıkla kültürü doğrudan şekilde ekonomi politiğe bağlayan belirli bir ekonomik kayıt da söz konusudur.

Ekonomi politiğin en bariz mevcudiyeti, Paris'in "Haussmann'laştırılması" gibi konulara yer vermiş olan Konvolute'lerin tamamında bulunmadır. Haussmann'laştırma ile kastedilen ise, III. Napolyon döneminde Baron von Haussmann tarafından şehrin büyük yollarının ortadan kaldırılması ve devasa bulvarların inşa edilmesidir. Yine, Benjamin, Paris'in pasajlarıyla ilgilenmektedir, ancak burada sürecin yalnızca ekonomik boyutlarına –arazi spekülasyonu, hükümet borçları vb.– değil, aynı zamanda politik boyutlarına da odaklanmaktadır.

Çünkü yeni geniş bulvarların, ayaklanmacıların barikat kurma ihtimallerinin önüne geçeceği düşünülüyordu; elbette, bunlar sayesinde daha büyük barikatların kurulması imkânı doğdu, bazıları iki kat yüksekliğine dek ulaşıyordu. Marx hakkındaki Konvolut X ile birlikte, emek-değer teorisi (kullanım değeri, değişim değeri, artı-değer), işbölümü gibi bir dizi Marksist kavramla ve meta fetişizmi hakkında çok sayıda alıntıyla karşılaşıyoruz. Bu bölümlerdeki sıkı materyalizm *Passagenarbeit*'taki en çarpıcı yeni unsurdur, çünkü Benjamin kaba Marksist determinizmin revizyonu çabasındaydı: "Sunulacak olan kültürün ekonomik kökenleri değil, onun kültüründeki ekonominin ifadesidir."[58]

58. Benjamin 1999a, s. 460; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 573-4.

Marksizm ve Teolojinin Çifte Alegorisi

Passagenarbeit alegori yanı sıra, özgül teolojik referanslardan da vazgeçmiyor. Ne var ki, Benjamin, dinsel fikirleri Marksist kategoriler bağlamında açıklamayı da amaçlamıyor; tersine, onun ilgisini çeken konular –bunlar umulmadık ve kenarda kalmış olabilseler de– iki yönlü ya da benim burada isimlendirmek istediğim şekliyle çifte bir alegori olarak okunuyorlar. Marksizm'i alegorik bir harmana katmak yerine, Benjamin'in yöntemi esastan bir değişikliğe uğruyor. Yorumun alegorik uğrağı sayesinde ekonomik politik *ve/veya* teoloji bağlamında çeşitli kültürel ürünleri okuyabiliyor.

Benjamin, itici gücünü, başlangıçtaki teolojiye gösterdiği ilgiden vazgeçmeksizin, Marksizm'i benimsemiş olmasından almasına rağmen, Marx'ta –özellikle Marksist metin eleştirileri bakımından asgari okuma sayılan *Kapital*'in birinci bölümünde- bu türden çifte bir kayıtın [register] meşrulaştırılmasını bulmuştu. Semptomatik olan, Marx'tan sıklıkla alıntılanan bir cümlenin tekrarlanmasıydı; bu cümlede Benjamin teoloji ile Marksizm'in ayrılmazlığını tespit ediyor: "Bir meta ilk bakışta önemsiz ve kolayca anlaşılabilir bir şey olarak görülür. Çözümlememiz gösteriyor ki, gerçeklikte, meta metafizik kurnazlıklarda ve teolojik ayrıntılarda çok fazlaca bulunan tartışmalı ve karmaşık bir şeydir."[59] Piyasada yeniden doğarken, "maddi bir ruhani [*sinnlich übersinnlich*]" şey, hayatın soluğuyla dolu bir idol haline gelir.

Benjamin'in teoloji ile ekonomi arasında kurduğu alegorik bağlantılar için nihai model Baudelaire hakkındaki ölümsüz Konvolut'te (J) ortaya çıkıyor; Gerçi bu ilgisiyle ilgili daha önce aldığı bir not da var: "Alegori hakkında Baudelaire (çok önemli!), Paradis artificiels [Yapay Cennet], s. 73."[60] Benjamin'in Baudelaire konusunda aklını çelen şeyin, sadece 19. yüzyıl Paris'inin asıl anahtarını sunmuş olması değil aynı zamanda şiirinin de hem teolojik hem *İncil* temaları tarafından delik deşik edilmiş olmasıdır. Kendi kaderiyle ilgili bir "dışsal görülebilir varlığa" inanması mümkün olmayan[61] Benjamin şunu da kaydediyor: Baudelaire'in şiiri sürekli olarak *İsa*, Yehova, Meryem, Mary Magdalene, melek-

59. Benjamin 1999a, s. 181; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 245. ["İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılabilir bir şey gibi gelir. Oysa metaın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir." (Alaattin Bilgi çeviri, s. 86)]
60. Benjamin 1999a, s. 841; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1009.
61. Benjamin 1999a, s. 312; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 394.

ler ve bir süre sonra da şeytan gibi konuları işliyor. Bunun tamamı da çalışmasındaki alegorik labirentin bir parçasını oluşturuyor, burada Baudelaire adı konmamış her şeyin adını koyarak, yani umutları, korkuları, pişmanlıkları vb. adlandırarak Âdem'e rakip oluyor. Bu ise, insanların, tıpkı tanrıların ortaçağ armağanları gibi ancak geçip gittikleri zaman alegorik olabilecek –vicdan azabı, tövbekârlık, erdem, umut ve öfke (yani teolojik kategoriler)– hakkındaki "armağanları" bakımından alegorik bir liste [register] işlevini görüyor.

Baudelaire'i bir alegorici olarak okuma açısından en fazla çaba *Passagenarbeit*'ın bir ekinde ortaya çıkıyor; burada Benjamin *Trauerspiel* kitabında yer alan melankoli, kara kara düşünmek, parçalanmalar, ceset, Golgotha vb. gibi birçok kategoriyi akla getiriyor. Baudelaire kendi "şiirinin bir zırhı"[62] olarak, geç dönem Latin şiirinde alegorinin başlamasından etkilenmişti; bu şiirlerde tanrıların isimleri başka şeylerin alegorik işaretleri olarak belirmekteydi. Ancak daha sonra Benjamin alegorinin ortaçağların zirvesinde ortaya çıkışının, Antik dönem ile Hıristiyanlık, tanrıların niteliği ile suçluluk-yüklü *physis* [fizik] arasındaki kesişmenin bir sonucu olduğuna işaret etmek üzere *Trauerspiel*'deki kendi metninden –birçok tekrarlamanın ilki olarak– alıntı yapıyor. Ancak Baudelaire'e için, geç ortaya çıkmış olması değil de, "alegorik deneyimin kendisi daha önemliydi; Hıristiyan dünyası kadar antik dünyayı benimsediği de söylenebilirdi ve bu ilkel deneyim de şiirlerinde ancak ihtiyaç duyduğu kadar yer alıyordu."[63] Baudelaire'in alegorisi melankolik olan, gülümsemenin ya da gülmenin esas olarak şeytani olduğunu ileri süren, dünyanın sahte uyumunu imha edebilen bir şiddeti cisimleştiren, yurtsuz, alışık olunabilecek her şey karşısında yabancılaşmış olan özellikler taşımaktaydı. İşte böyle bir alegori Benjamin'e göre, kendisinin ilk kez *Trauerspiel* kitabında ele aldığı parçalanma ve kalıntılar üzerinde inşa edilmişti.

Ancak Baudelaire üzerine yaptığı bütün tartışmalarında, Marx hiçbir zaman Benjamin'in uzağında değildi.[64] Benjamin, Baudelaire'i alegori ve metalar arasındaki bağlantıyla ilgili yak-

62. Benjamin 1999a, s. 324; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 408.
63. Benjamin 1999a, s. 324-5; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 409, ayrıca bkz. s. 366-7; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 463-4.
64. Marx'ın *On sekizinci Brumaire*'i için yaptığı aşırı miktardaki alıntılar için ayrıca bkz. Benjamin 1999a, s. 357-9, 368 ve Benjamin 1972, Cilt 5, s. 451-5, 465.

laşımını güçlendirmek için kullandı, çünkü kapitalizmle birlikte ortaya çıkan yaşantının metalaşması en uygun tarzını alegoride bulmaktaydı.[65] Daha özelinde, Benjamin, alegorinin en önemli nişanesinin fiyat olduğunu ileri sürüyor: pek sevdiği "inceliklerin metafiziğini" tekrar hatırlatmak suretiyle, fiyatın önceden görülmeyen ve tahmin edilmeyen niteliğinin "onun alegorik mevcudiyetindeki nesne ile tıpa tıp aynı olduğunu" ileri sürüyor.[66] Burada alegorik anlamın aşırılıkları ve dalgalanmaları, meta fiyatlarındaki aşırılıklar ve dalgalanmalarla aynılaşıyor.

Burada beni ilgilendiren şey; meta, fiyat etiketi ve alegorik anlamdaki düpedüz kaymalar. Bu durum Adorno'nun bütün eleştirisini katlanabilir hale getiriyor: Benjamin'in yöntemi yalnızca yan yana dizme bakımından değil de en azından bazı dolayım konusunda bas bas bağırmaktadır. Başkalarının da işaret ettiği üzere, Adorno, Benjamin konusunda pek adil değildi; çünkü konuları hep birden fırlatıp atmasını –alegoricinin bir derleyici olarak somutlaştırılması– anlamın böyle bir süreçten üretilmesini amaçlamaktaydı. Ancak Adorno'nun eleştirisi başka bir düzeyde epey işe yarıyor: Benjamin gerçekten de alegoriyi, yani esas olarak *İncil* tefsirciliğindeki teolojik bir tarzı, emtia ve fiyatların Marksist eleştirisiyle yan yana koymaktaydı. Peki bu durum, alegoriyi, kendi tamamlanışını, artık Benjamin'in de düşündüğü şekilde, kapitalizmde bulan, büyük bir modernist girişime dönüştürür mü?

Burada, Konvolut'ler C ve N'de daha açık hale gelen teolojik hamleleri biraz daha yakından ele alayım. Bunlardan birisi örnek, diğeri de teorik olanı. Önce teorik olanından başlayalım: Birkaç geçiştirici fırça darbesiyle, Benjamin, gerçi artık esrarengiz bir hale gelmiş olsa da, teolojinin *Trauerspielbuch*'ın olduğu gibi *Passagenarbeit*'ın da önemli bir parçası olduğunu söylüyor: "Kurutma kâğıdının nasıl mürekkeple ilişkisi varsa, benim düşüncemin de teolojiyle ilişkisi öyledir. Ona doymuş haldedir. Ancak kurutma kâğıdı kullanmaktan kaçınıldığında, yazılmış olandan geriye de hiçbir şey kalmaz."[67]

Doygunluk ve yayılma ilişkiye işaret ediyor: Benjamin'in düşüncesi teolojiyi yalnızca onun yayılması ve harmanlanması için benimsiyor; öyle ki, yazılı olan şey artık teoloji olarak okunmak-

65. Benjamin 1999a, s. 328, 346; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 413, 436.
66. Benjamin 1999a, s. 369; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 466.
67. Benjamin 1999a, s. 471; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 588.

tan çıkıyor. Peki bu durum, benim daha önce düşündüğüm gibi teolojinin gerçek içeriğinin reddi midir? Bu doğrultuda hiçbir açık belirleme söz konusu değil. Bunun yerine, teoloji yalnızca dolaylı şekilde işlerlik kazanabiliyor:

> ... tarih sadece bir bilim değil aynı zamanda ve hiç olmazsa hatırlamanın bir biçimidir de. Bilimin "belirlediği" (*festgestelt*) şeyi, hatırlama (*Eingedenken*) değişikliğe uğratabilir. Bu türden bir dikkatlilik eksik olanı (mutluluk) tamamlanmış kılabilir ve tamamlanmış olanı (ıstırap) tamamlanmış herhangi bir şey kılabilir. İşte bu teolojidir; ancak hatırlamada, bir deneyime sahibiz. Bu deneyim de tarihi esas olarak teoloji-dışı düzlemde algılamamızı önler, onu hemen teolojik kavramlarla yazabilme imkânlarımız çok kısıtlıdır.[68]

Bu paragrafa göre teoloji, tarih hakkında epey melankolik bir tona sahiptir: Hatırlama sayesinde yalnızca mutluluğa bir son verebilmek değil geçmiş ıstırabı yeniden başlatmak da söz konusu olabilir. Ancak bu hatırlama, yukarıda alıntı yaptığımız metinden devam edecek olursak, aynı zamanda tarihtir, yani tarih de "hatırlamanın bir biçimidir". Hatırlama olarak tarih ise demek ki kaçınılmaz şekilde teolojiktir ve fakat böyle bir teolojik tarih de dolaylı olarak yazılmalıdır. Ne teoloji-dışı ne de doğrudan teolojik olsun, Benjamin'in *Passagenarbeit*'ta yüzleşmeye çalıştığı ikilem işte budur. Teolojiyi, *bir yöntem olarak* kullanması dolaylıdır, (Marksizm aracılığıyla) dolayımlıdır. Ancak teolojinin bir yöntem olarak benimsenmesi, kavramların kendi başlarına bazı geçerli yerlere sahip olma ihtimalinin son derece sorunlu olması anlamına gelmez mi?

Bir yöntem olarak teolojiye yaptığım vurgu sebepsiz değil, çünkü Benjamin de bu yönde ufak da olsa bir şeyler söylüyor:

> Gerçeklik üzerine yapılan bir tefsirin (çünkü burada tefsir, ayrıntılı yorum bakımından bir sorun vardır) bir metin hakkındaki tefsirin gerektirdiğinden tamamen farklı bir yöntemi akla getireceği unutulmamalıdır. Birinci durumda, bilimsel dayanak noktası teolojidir; diğer durumda ise filoloji.[69]

En son karşıtlığı –teoloji ile filoloji arasındaki karşıtlığı– teoloji ile *İncil* araştırmaları arasındaki daha eski bir karşıtlığın belirtisi olarak okumaya mecburum. Çünkü metinler üzerinde çalışmak

68. Benjamin 1999a, s. 471; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 589.
69. Benjamin 1999a, s. 460; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 574; ayrıca bkz. Benjamin 1999a, s. 858; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1028.

demek olan filoloji, yani *İncil* eleştirisinden ya da daha belirgin olarak metinsel eleştiricilikten ortaya çıkan bir yöntem olarak filoloji, metni yorumlamak amacıyla el yazmalarını ve versiyonlarını çok yakından incelemek değil midir? Ancak Benjamin, gerçeklik hakkında filoloji karşısında teolojiyi ya da tefsiri tercih eder gibi görünüyor. Aslında "bir metin hakkındaki tefsir" (*İncil* araştırmaları/filoloji) "gerçeklik hakkında tefsir" (teoloji) kapsamında değerlendirilerek pek de öyle sürgüne gönderilmiş değil. Elbette aldatmaca Benjamin'in 19. yüzyıl Paris'inin "gerçekliğini" kullandığı başlıca çözümleme tarzında yatıyor: Bir başka deyişle, gerçeklik hakkında teolojik bir tefsir üretmek amacıyla filolojiyi, metinsel tefsiri kullanıyor. Bu durum Benjamin'in elde ettiği şey denli aşikârdır: Bütünüyle metinsel olana içerilmiş olan teoloji ve bu sayede *İncil* hakkında tefsir söz konusudur. Bu ise aynı anda teoloji ile *İncil* araştırmaları arasındaki gerilimlerden haberdar olmak ve fakat farklılığın izini sürmeyi daha ileriye götürmekten geri durmak demektir. Benjamin, teolojinin hâkimiyetinin gerisine düşüyor, bu tutumu ise *Passagenarbeit*'ta yaptığı çözümlemesi karşısında büyük sorunlara yol açıyor.

Peki benim daha önceden söz ettiğim Konvolut C'deki örneğe ne demeli? Burada Paris'in yeraltına indikçe, teolojik referansların bol miktarda olduğunu görürüz. "Kült şehirlerin ve başka birçok anıtın harabeye dönmeye başladığı bir dönemde,"[70] MS 200 yılında, Yunanistan'ın topografyasını çıkarmış olan Pausanias gibi, Benjamin'in[71] topografyası da Paris'in kendi kültsel kökenlerinin ve geçmişinin kalıntılarının izlerini sürmektedir. İster sürrealistlerin "ilham perileri"[72], Balzac ya da Hugo'nun mitsel topografyaları[73], her ikisi için de sınır işaretleri ve zafer takları olan kapılar, eşikler olsun, ister kemeraltına girişte yer alan ev ve aile mabutları ya da ev tanrıları[74], buz pateni pisti, ayaküstü meyhaneleri ya da tenis kortları[75], ya da Metro'nun "yeraltı dünyasına" yönelik çeşitli girişler olsun, bunların her birinin mitsel referansları vardır. İkinci durumdakiler söz konusu olduğunda yeraltı isimleri olarak

70. Benjamin 1999a, s. 82; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 133.
71. Benjamin 1999a, s. 861; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1031.
72. Benjamin 1999a, s. 82; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 133.
73. Benjamin 1999a, s. 83; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 134; ayrıca Benjamin 1999a, s. 92-5; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 145-9.
74. Benjamin 1999a, s. 86-7; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 139.
75. Benjamin 1999a, s. 88-9; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 141-2.

lağım tanrıları, katakomp perileri kullanılıyor, "bir düzine kör öfkeli boğa" kelimeleri labirent pasajlarına yazılıyor ve kendi imzalarını "şehrin lengüistik şebekesi" değil de cehennemin ta kendisi olarak atıyorlar.[76] Öylesine çoklar ki, rehberler turistlere iblisi[77] göstermeyi bile öneriyorlar.

Benjamin'in teolojik tefsirinde Paris'in birçok boyutundaki cehennem alegorisi yer alır. Burada Benjamin, 19. yüzyıl kapitalizminin şeytani cehenneminde barok alegorisi hakkında daha önceleri ileri sürdüğü argümanı –pagan tanrıların aynı anda hayatta kalması ve iblis seviyelerine düşürülmüş olması[78]– tekzip etmiş olmaktadır. "İktidarda bulunanları radikal şekilde reddetmesine radikal bir teolojik biçim"[79] veren bir Baudelaire varken, kapitalizmin tercih edilebilir rehberi şeytan Baudelaire'den başka kim olabilirdi ki? Öte yandan Konvolut C'nin toprakaltı Paris'ine daha yakından baktığımız takdirde, sadece teolojik temaların geleneksel teçhizatını değil aynı zamanda Yunanistan ve Roma'nın pagan mitlerini de görürüz. Tıpkı barok alegorinin iblisleri gibi, bu pagan mitler de kendilerini yeraltı dünyasına indirmek suretiyle hayatta kalırlar. Ne var ki, buradaki diyalektik tuzak şöyledir: Bu mitler sadece hayatta kalanlar değillerdir, bunlar aslında modern kapitalizmin tam ortasında bu konumu derinden arkaik hale getirerek yeniden üretilmiş olmaktadırlar.

Benjamin'in tartışmasında cehennem ve mit iyice birbirine yaklaşır. Benjamin antik Yunan karakterleriyle (Tantalus, Sisyphus ve Danaides), şeytan ve kendi kaderlerini belirleyen fahişe ve kumarbaz gibi kapitalizmin başlıca metaforlarıyla tıka basa dolu olan bir cehennemi yeniden ziyaret eder. 19. yüzyıl kapitalizminin mitsel boyutları, onu katıksız bir cehenneme çevirir, bu da aynı zamanda kan, toprak ve faşizmin Sarışın Canavarı [Nazi karakteri] akla getirilerek yapılan bir eleştiridir.[80] Bu noktada, diğer malzemelerin bütün dizileri oyuna girer; örneğin, Nietzsche'deki ebedi geri dönüşündeki katışıksız cehennem[81], yenilik cehennemi, burjuvazinin tarihsel kökenlerini sistematik olarak

76. Benjamin 1999a, s. 84; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 136.
77. Benjamin 1999a, s. 85; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 137.
78. "Bu çalışma ile *Trauerspiel* kitabı arasında paralellik var. Her ikisindeki ortak nokta, şu temadır: cehennemin teolojisi. Alegori, reklam, tipler: şehit, tiran, fahişe, spekülatör." Benjamin 1999a, s. 854; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1022-3.
79. Benjamin 1973, s. 24.
80. Janz 1983, s. 363-81 özellikle s. 64.
81. Benjamin 1999a, s. 118-19; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 177-8.

düş-benzeri şekilde unutuş süreci, 19. yüzyıl Paris'inin bir kâbus olması fikri, can sıkıntısına karşı yeni estetik tepki ve ilerlemeye, ebedi geri dönüşün başka bir biçimi olarak "sonsuz mükemmelliğin, sonsuz bir etik görev olarak anlaşılmasına" olan inanç.

Mit ve Tarih

Halihazırda mit konusuna geçmiş bulunmaktayım, çünkü mit Benjamin'in 19. yüzyıl sonu kapitalizmi çözümlemesinde merkezi bir unsur oluşturuyor. İlk taslaklarından birinde şunu soruyor: "Şayet gelenek yoluyla 19. yüzyıl kapitalizmine bağlı olsaydık, bizim için hangi anlamı taşıyabilirdi? Din ve mitoloji olarak neye benzeyebilirdi?"[82] Benzer olanın ebedi bir geri dönüş cehennemi olarak, Baudelaire alegorisindeki kemeraltıların mimarisinden çok bariz bir şekilde açığa çıkarılan şeytani bir dünya olarak[83], kendisinin Grandville'nin kitaplarındakinden daha iyisinin ifade edildiğini görmediği haliyle fetişleştirilmiş meta dünyası olarak, Benjamin hem Marx'ın kapitalizm çözümlemesini derinleştirmeyi hem de kapitalizmden komünizme doğru bir kopuşu kavramlaştıracak bir tarzı sağlamayı amaçlıyordu. Bu bakımdan, mitten kaynaklanmış olmak tarihsel bir sorun haline geliyor. İşte bu da benim sonraki bir önceki bu bölümde odaklandığım mit ile tarih arasındaki ilişki konusunu oluşturuyor. Kapitalizm üzerine yaptığı bu parlak çözümlemeye karşın, Benjamin'in, kapitalizmden bir başka gelecek çıkma ihtimali üzerine getirmeye çalıştığı çözümün, başka bir mitolojinin tuzağına düşerek, geçerli olmayacağını ileri sürüyorum.

Öncelikle, Benjamin'in epey çaresizce araştırdığı kopuşu keşfediyorum. Buna da daha önce geliştirmiş olduğu tarih teorisinde, özellikle bu teoride Yaratılış ve Mahşer'e yönelttiği yoğun ilgideki böyle bir geri planı soruşturduktan sonra ulaşıyorum. Yani bu tarihin kapitalizmin kendisi kadar mitsel olması, Benjamin'e ait böyle bir projeye kıyasla herhangi bir geleceği tasavvur edişteki daha genel bir soruna işaret ediyor.

Tipik bir tarzda, Benjamin'in kapitalizmin düş benzeri mitinden kopuş hakkındaki en istikrarlı tartışması, alıntıdan yapılan bir alıntıyla ortaya çıkıyor. Kierkegaard'dan alıntı yapmış olan

82. Benjamin 1999a, s. 831; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 998.
83. " 'Gizli' mitolojinin en önemli tanıklığı olarak mimarlık. Ve 19. yüzyılın en önemli mimarisi ise kemeraltıdır." Benjamin 1999a, s. 834; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1002.

Adorno'dan ve ardından da kendi *Trauerspiel* kitabından alıntı yapıyor:

> Wiesengrund'da, açıklamasıyla birlikte Kierkegaard'dan yapılan bir alıntı şöyledir: "Hayal gücüne dayanan bir şeyle başlamak suretiyle, mitsel olan hakkında benzer bir kanaate ulaşılabilir. Derinlemesine düşünmenin revaçta olduğu bir çağda, bir kimse, hayal gücüne dayanan bir çıkıntıyı, yansıtıcı bir temsiliyette belli belirsiz ve pek fark edemeden gördüğünde ve tıpkı eski kafalı bir fosil gibi, kuşkuyu ortadan kaldıracak şekilde başka türlerin mevcudiyetini akla getirdiğinde, bu kimse belki de görüntünün bu denli önemli bir rol oynadığına şaşıracaktır." Kierkegaard, ardından gelen şeyle bu "şaşkınlığı" savuşturuyor. Ancak bu şaşkınlık diyalektik, mit ve görüntü (imaj) arasındaki karşılıklı ilişkinin içyüzünü en derin şekilde anlamayı ifade ediyor. Çünkü bu, tabiatın diyalektikte hüküm sürdüğü gibi sürekli yaşayan ve mevcut olan değildir. Diyalektik, görüntüde duraksamaya başlar ve yakın tarihin bağlamında, mitsel olandan da, çok önceden geçip gitmiş olan gibiymişçesine söz eder: Tabiat da, ilkel tarih gibidir. Bu nedenledir ki, görüntüler –ki içindekiler gibi, diyalektik ve miti farklılaştırmama noktasına götürürler– gerçekten "eski kafalı fosillerdir". Bunlara ise, Benjamin'in ifadesini kullanacak olursak, diyalektik görüntüler (imajlar) denir ve "alegori"yi zorlayıcı tanımları, tarihsel diyalektik ve mitsel tabiatın bir figürü olarak ele alınan Kierkegaard'ın alegorik amacı bakımından da geçerlidir. Bu tanımlamaya göre, "alegoride gözlemci, taşlaşmış bir ilkel manzara olarak tarihin *facies hippocratica* [Hipokrat yüzü] ile karşı karşıyadır."[84]

Alıntının kendisindeki sarmal diyalektikten ayrı olarak –Adorno'nun Kierkegaard kitabı da ağırlıkla Benjamin'in *Trauerspiel* kitabına dayanmaktaydı– Benjamin de diyalektik görüntü fikrini Adorno'dan alıyor, ki Adorno da bu fikri Benjamin'den geliştirmiştir! Kendisi de elbette, görüntünün niteliği peşindedir, çünkü Kierkegaard'da görüntü, ünlü ifadesinde söylendiği üzere, diyalektikte duraksamaya yol açıyor. Ancak buradaki asıl sorun, Benjamin'in, Adorno tarafından yapılan teoloji eleştirisini –özellikle Kierkegaard'ın felsefeyi teoloji üzerine yerleştirme çabasının, onu mit olarak eski haline döndürmedeki başarısızlığına bağlı olduğu şeklindeki argümanını– dikkate alıp almadığıdır. Korkarım ki almamıştır, çünkü Adorno'nun üzerinde durduğu nokta şuydu: Kierkegaard'ın estetiği arkaik ve ilkel olmaya, yani mitsel

84. Benjamin 1999a, s. 461; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 575-6; bkz. Adorno 1989, s. 54; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 80; Benjamin 1998, s. 166; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 343.[Burada, "hippocratica" kelimesiyle muhtemelen "hypocrisy" (ikiyüzlülük, riyakârlık) anıştırılarak kelime oyunu yapılmaktadır. (ç.n.)]

olmaya mecburdur. Yukarıda alıntı yapılan pasajlarda bile Adorno, kesinlikle Benjamin'in kitaplarını esas alarak, mit sorununu dert edinmektedir: Benjamin'in *Trauerspielbuch*'undan tarih ile tabiat arasındaki karşıtlığı almakta ve bu da onun ellerinde mitin mekânlaşmış ve zamansız bir dünyası haline gelmektedir. Ve ardından, ünlü "*facies hippocratica*" alıntısındaki mite ait "manzara" da, aslında, taşlaşmıştır ve ilkeldir. Ancak bu tuhaf takasta, Benjamin, Adorno'nun üzerinde durduğu asıl noktayı gözden kaçırmakta ve doğrudan balıklama mite dalmaktadır.[85] Çünkü Benjamin teolojiyi ya da daha doğrusu *İncil* tefsirindeki teolojik sahiplenmeyi mitin kapitalizm bünyesindeki konumunu kırmak için kullanmaktadır. Yine de Adorno'nun söylemekten asla bıkmadığı üzere, teolojinin mitin üzerine devrilmekten kaçınması mümkün değildir.

Yukarıda alıntıladığım bölümü izleyen argüman da önemli. Benjamin bunu iki yönde ele alıyor; birisi diyalektik görüntü (imaj) anlamında, diğeri ise ilkiyle sıkıca ilişkili şekilde tarihten dışa doğru yapılan patlama olarak. Diyalektik görüntü söz konusu olduğunda Benjamin, benim de *Passagenarbeit* boyunca izini sürdüğüm teolojik ve ekonomi politik bakımından yaptığı çifte kaydı, teoloji ve mit olarak daha özgül bir hale çeviriyor. Ve bu ilişkiyi takip eden Konvolut'ler de şöyle sıralanıyor: Saint-Simon (U), Fourier (W) ve panoramalar (Q), teknoloji (S), aydınlanma tarzları (T), demiryolları (U), fotoğrafçılık (Y), oyuncak bebekler ve otomatlar (Z), yeniden üretim teknolojisi ve litografi (i) ile yan yana yer alan mezhepler tarihi (p).

Ancak bununla Benjamin'in yapmak istediği şey, mitin etkisini kıracak yeni bir diyalektik üretmeye çalışmak; yani argümantasyon yerine görüntü diyalektiği, "yöntemin en özlü kısmının"[86] duraklamasındaki bir diyalektik; artık bir "takımyıldız"[87] oluşturan bir flaş ile bir araya gelmiş olan bir görüntü. Tıpkı flaş ya da bir kamerada sönüşten sonra gerçekleşen bir şok[88] gibi böyle bir diyalektik görüntü şimdi ve gelecek arasındaki tamamen geçici bir ilişkinin üstesinden gelmeyi amaçlıyor. Dolayısıyla görüntü tarihsel bir ilerleme değil, gizemli şekilde dilde yer alan ve "aniden ortaya çıkan" bir flaştır. Peki ama bu homeopatik bir çözüm değil midir? Benjamin, kapitalizmin teknoloji ile mit arasındaki karşılıklı ilişki-

85. Daha fazlası için, bkz. Adorno 1977, s. 111-12.
86. Benjamin 1999a, s. 865; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1035.
87. Benjamin 1999a, s. 462; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 576.
88. Benjamin 1973, s. 132; ayrıca bkz. s. 145-8.

de –teknoloji ne denli gelişirse mit de o ölçüde geri döner şeklinde– ürettiği arkaik ile modern bağlantısını ele alıyor ve bunu mantıksal olarak en uç noktasına götürüyor. Kapitalizmin teknolojisi de kendi çelişkilerini çöküş noktasına dek köpürtmüş oluyor.[89]

Annelik İşlevinin Sahiplenilmesi

Yukarıda sözünü ettiğim bir başka doğrultuyu, yani tarihten meydana gelen patlamayı da değerlendirmeliyim. Ve "Tarih Felsefesi Üzerine" tezlerden çıkan ünlü metni ele almak yerine, bu ibarenin *Passagenarbeit*'ta bulunan çeşitlemelerine odaklanmak istiyorum. Kendi devrimci estetik ve felsefe anlayışını geliştirmekle ilgili olarak Benjamin silahlı çatışma (patlama, havaya uçma, harabe) terminolojisine başvuruyor.[90] Böyle yapıyor çünkü homojen bir tarihten kaçınmak istiyor. Ancak burada patlamanın kaynağı monat* ve bu da tarihe yol açacak bir kırılmayı sağlamak ve yeni bazı şeyler sunabilmek için patlıyor.

> Şayet tarihin nesnesi, tarihsel dizilimin sürekliliğinde dışarı doğru patlamak durumundaysa, bunun nedeni onun monatolojik yapısının böyle istemesidir. Bu yapı ilk önce ayıklanan nesnenin kendisinde belirginleşir. Ve bu da, tarihsel nesnenin içsel (ve adeta bağırsakları olarak) yapısını kuran ve içine de indirgenmiş bir ölçekte tarihin bütün güçlerinin ve çıkarlarının doldurulduğu bir tarihsel karşılaşma biçiminde meydana gelir. İşte bu monatolojik yapı nedeniyle, tarihsel nesne kendi içyapısında kendi önceki-tarihi ve sonraki-tarihi olarak temsil edilir.[91]

Benjamin kapitalizmden dolayı yapılan devrimi kavramsallaştırmak için yeni bir tarz arayış tarzında, teolojinin epey ötesine geçmiş görülebilir, ancak benim alıntıladığım ve başkalarının da sevdiği metinde dikkat çeken şey, bu kopuştan söz etmeye başla-

89. Kıyaslanabilir bir kavram ise, elbette, Benjamin'in sürrealistlere cevap olarak verdiği bir rüyadan uyanış anlayışıdır: "Buna göre, tarih yapımının yeni, diyalektik bir yöntemini sunuyoruz: Bir rüyanın atıfta bulunduğu uyanan bir dünya olarak şimdiyi yaşabilmek için o rüyanın yoğunluğuyla, olmuş olanı boylu boyunca geçmek!" Benjamin 1999a, s. 838; ayrıca bkz. s. 845, 854-5, 863, 883; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1006, 1012,1023,1033,1057-8. Ayrıca bkz. Leslie 2000, s. 20-1; Buck-Morss 1989, s. 253-86. Buck-Morss, Benjamin'in ağırlıkla daha sürrealist yönünü açığa vuran Soğuk Savaş'ın sona ermesi hakkında şaşırtıcı bir Benjaminvari okumayı gerçekleştiriyor; bkz. Cohen 1993; 1995. Margaret Cohen'e göre, Benjamin'in şaşırtıcı ve gotik Marksizm'inin birçok unsuru arasında en önemli anahtar sürrealizmin kendisidir. Ayrıca bkz. Pensky 1996, s. 164-89 ve McCole 1993, s. 206-52.

90. Benjamin 1999a, s. 857, 862, 863; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 1026-7, 1032, 1033.

* Eski Yunan felsefesinde "bölünmez birlik". (ç.n.)

91. Benjamin 1999a, s. 475; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 594.

dığında kullandığı oldukça cinselleştirilmiş dil ve annelik dilidir. "Gerilimlere gebe olmak" tabiri gözden kaçmış olsa da "Tarih Felsefesi Üzerine" tezlerde ortaya çıkmaktadır.

> Öte yandan, materyalist tarih yazıcılığı yapıcı bir ilkeye dayanır. Düşünmek sadece düşüncelerin akışını değil aynı zamanda onların yakalanmasını da içerir. Gerilimlere gebe bir yapılandırmada düşünme aniden durduğunda, böyle bir şey yapılandırmayı şoka uğratır ve böylece onu bir monat olarak kristalize eder. Bir tarihsel materyalist de tarihsel bir özneyi sadece onu bir monat olarak gördüğü yerde değerlendirir. Bu yapıda meydana gelişin, ya da başka şekilde söylersek, baskı altına alınmış geçmiş için mücadeledeki devrimci bir şansın Mesihçi bir fasılasının işaretini fark eder. Bu durumu da, tarihin homojen akışında özgül bir dönemin patlamasına yol açmak olarak idrak eder ve bu da dönemden özgül bir hayata dönük patlamadır ya da hayat boyu yapılan işten özgül bir işe dönük patlamadır. Bu yöntemin bir sonucu olarak hayat boyu yapılan iş de bu işte korunmuş olur, aynı zamanda iptal edilmiş olur; hayat boyu yapılan işte, dönem söz konusudur ve dönemde ise tarihin tamamının akışı söz konusudur. Tarihsel olarak kavranılmış olanın besleyici meyvesi ise değerli ancak tatsız bir tohumu içerir.[92]

Her iki alıntıda da Benjamin, erkek dölleme kapasitesi ile kadının doğurganlığını birleştiriyor. Böylece, "tarihin nesnesi"nin patlaması söz konusu olduğunda hem erkeğin (sperm) boşalması hem kadının doğurganlığı akla getiriliyor; düşünce "akıyor" ve "yakalanıyor", böylece "gerilimlere gebe" bir anda, mucizevi bir şekilde "monat"ı üreten bir "şok"ta, aniden duraklıyorlar. Bu tür sahiplenişlerin karakteristik yönü, uzun bir süreç olan gebelik süresi göz önüne alınmaksızın, bir nesnenin, bir çocuğun derhal üretilmiş olmasıdır: Erkek (spermini) boşaltmıştır ve işte, bir çocuk doğmuştur. İkinci alıntı, patlama ve şok ve bunun tarihsel sonuçları etrafında şekillenirken; ilk alıntı, "azaltılmış bir ölçekte içine tarihin bütün güçlerinin ve çıkarlarının doldurulduğu" tarihin rahmi denilebilen, yani tarihsel nesnenin "iç kısımları" ve "bağırsaklar" konusuyla takıntılı haldedir.

Buradan itibaren tarihin nesnesi "tarihsel sürecin sürekliliğinden şiddetli bir dışlamayla, patlamak ve ayıklanmak"[93] zorundadır. Ancak tohumlayıcının, tarihin annesinin ve onların soylarının tek hale gelmesi hakkında merak uyandırıcı bir dublaj (ikiye katlama, hile) mevcut, bu da tarihin nesnesinin kendi rahminden

92. Benjamin 1992, s. 254; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 703.
93. Benjamin 1999a, s. 475; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 594.

patlamış olmasıdır. Bu durum bir parça tuhaf görülebilir, yani annelik işlevi daha çok, doğum yapamayacak olanlar tarafından sahiplenmiş olanların bir parçası olmaktadır: Sadece tohumlama ve doğum arasında bir teklik olması değil, aynı zamanda erkek bedeni bizzat kendi üremesinin de şantiyesi olmaktadır: Böylece, "değerli ama tatsız tohum"un nihai sözel görüntüsü haline gelmektedir; çünkü bizzat kendisini üretmenin erkek için mümkün olan yegâne tarzı, kendi ağzında başlamaktadır.

"Tarih Felsefesi Üzerine" tezlerinde, tarihten söz etmek için anne bedeninin benimsenmesi; hem yukarıda yaptığım alıntının gözden geçirilmesinde hem teolojinin pörsümüş cücesi hakkındaki ilk tezinde, yani usta bir satranç oyuncusu olan ve kuklanın içinde oturarak onu yönlendiren küçük kambur hakkındaki tezde, giderek daha aşikâr bir hal alıyor.[94] Çocuk yaşlı görünse ve denetim altında olsa bile, yine de tarihin rahminde oturmaktadır. Şunu kabul etmeliyim ki, Benjamin'in ünlü görüntülerinin sadece içeriğiyle, bu tür görüntüleri izleyen tekrarlayıcı ve aşırı yüklü örüntülerle kıyaslandığında pek ilgilendiğim söylenemez, ilk tez, Benjamin'in düşünüşündeki teoloji ve tarihsel materyalizm arasındaki ilişki karakterize etmek için defalarca kullanıldı. Ve işte bu örüntülerden birisi de gebe kalma, gebelik, doğurmak; kısacası, anne bedeni hakkındadır.

Şayet anne bedenini böyle sahiplenişin Benjamin'in[95] eskatolojik düşünce sürecinde sonraları ortaya çıkan bir gelişme olduğunu düşünseydik, bu durumda, bunun tutarlı bir unsur olduğunu görebilmek için sadece 1916 yılından "Çevirmenin Görevi" yazısına bakmakla yetinirdik.[96] Burada Benjamin, Mahşer'e giden bir yolun –ya da, kendisinin ve birçok takipçisinin tercih ettiği şekliyle Mesihçi çağın– çeviriyle ilgili olduğunu söylüyor. Birçok farklı ve kısmi diller karşısında çeviri bazı şeyleri doğrudan aşikâr kılabilir görülse de, ne denli görkemli olursa olsun gerçekte çevirinin yaptığı şey, arı dile şöyle bir göz atma imkânı vermektir. Ancak şimdi, "prelapsarian"* bir dil yerine, tamamlanmayı bekleyen

94. Benjamin 1992, s. 245; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 693.
95. Benjamin 1996, s. 253-63; Benjamin 1972, Cilt 4, s. 9-21.
96. Her ne kadar benim argümanımın yönü epey farklı olsa da, Paul de Man'ın okumasını ("Sonuçlar"), kesinlikle itinalı bir yanlış okuma olmasından ötürü, çok merak uyandırıcı ve etkileyici bulmaktayım.

* Âdem ve Havva'nın cennetten henüz dünyaya indirilmediği zamana ilişkin; masumiyet ve bozulmamışlığa atıfta bulunan. (ç.n.)

bir dildir. "Oluş halinde bir dil"[97] arzuladığınızda da, çeviri daha ötesini gösterebilecektir:

> Öte yandan bu diller kendi tarihinin Mesihçi bir sonuna dek bu şekilde büyümeyi sürdürüyorlarsa, bu durumda, dilin sürekli yenilenen hayatının ve eserlerin ebedi hayatının tutuşturduğu şey de çeviri olmaktadır; çünkü dillerin kutsal büyümesini sürekli teste tabi tutan, çeviridir: Gizlenmiş anlamı, vahiyde hangi ölçüde uzaklaşmıştır? Bu uzaklık hakkındaki bilgi sayesinde ne ölçüde yakınlaştırılabilir?[98]

Kutsal tarihin, çeviri makalesinde vurgulandığı yer işte burasıdır: Din dışı çevirilerde içerilmiş olan "dillerin kutsal büyümesi"[99] Mesihçi çağın sonuna dek sürecekti. Peki, ama bu durum çeviride nasıl meydana geliyor? Yalnızca, çevirinin "orijinal olması ve tıpkı bir kabın parçaları gibi, daha büyük bir dilin parçaları olarak çevirinin anlaşılabilir kılınması"[100] sayesinde.

Benjamin'in çeviri hakkındaki düşüncelerinin ve özellikle benim en sevdiğim cümlesinin –"Kutsal kitaplardaki satır aralarına yazılmış şeyler, bütün çevirinin prototipidir ya da ideal olanıdır"[101]– karmaşıklığını arayıp taramak suretiyle ikna olmuşken bile, bu ikna haline işte burada direneceğim. Burada ikna olmak yerine kafamı karıştıran şey, doğurmak hakkındaki dil tarzının *kesinlikle Mahşer'de olduğu şekilde aynı noktada* ortaya çıkmasıdır. Ancak konuştuklarımız artık orijinal metin ile onun çevirisi arasındaki ilişki, Mahşer'e bir göz atma mekanizması hakkındadır. Ve beklenildiği üzere, bir dizi mitsel, cinsellik ve doğurma metaforu, orijinalindeki ve kopyasındaki anlayışı bozma çabasıyla ortaya çıkıyor: Bir metnin yaşam sonrası, yeni bir dilin yaratılması, orijinal olanın çevrilebilirliği ya da doğurganlığı, sadakat ve yeterlilik; işte bunların her biri mevcudiyetlerini mitsel *İncil* motiflerine borçludurlar. Benjamin'in[102] bu türden bir dile gömülmüş olduğu kuşkusunu besleseydik, bu duruma onun "bir çeviride arı dilin tohumunun olgunlaşması sorunu" şeklinde yaptığı gönderme, bu tür kuşkularımızı giderirdi.

97. Benjamin 1996, s. 294; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 243.
98. Benjamin 1996, s. 257; Benjamin 1972, Cilt 4, s. 14.
99. A.g.e.
100. Benjamin 1996, s. 260; Benjamin 1972, Cilt 4, s. 18.
101. Benjamin 1996, s. 263; Benjamin 1972, Cilt 4, s. 21.
102. Benjamin 1996, s. 259; Benjamin 1972, Cilt 4, s. 17.

Bana öyle geliyor ki, anne işlevinin bu metaforik sahiplenişi, Benjamin'in yazılarındaki derin bir teolojik nişane oluyor, çünkü kendisinin de başvurduğu doğurma görüntüleri ve dili, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde yer alan Yaratılış ve Mahşer mitlerinde önemli bir rol oynuyorlar. Benjamin'in gelecek (ve aynı zamanda kaynak) hakkında derin düşünceler sergilerken ortaya çıkan anne bedeninin olduğu yerde, *İncil* de onun dili ve düşüncesine sızmış ve yayılmış bir halde bulunuyor. Ancak Yaratılış ve Mahşer olarak iki büyük kutbu, yani alegorik tefsirin anagojik düzeyinden türetilen tarihin teolojik bir şemasını özümsemiş olan da yine *İncil* olmaktadır.

Yaratılış

Şu ana dek, Benjamin'in tarih düşüncesindeki bütün değişim boyunca yatan sürekliliği araştırdığım, *Trauerspielbuch* ve *Passagenarbeit* ve bunların eksenindeki metinler arasında derin bağlantılar bulunduğu açıkça görülmüştür. Şimdiye dek, tarihin sonuyla, Mahşer'le ilgilendim. Ancak tarihin öteki sonu hakkında, Yaratılış ve Cennet dönemi hakkında ne demeli? Buradan itibaren, Yaratılış üzerinde yoğunlaşacağım, bu ise birçok katmanı olan bir kelimedir, çünkü Benjamin de sürekli olarak *İncil* metinlerinin ilk bölümlerine dönmektedir. İki örnek vereceğim: "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" adlı makalesindeki arı dil tartışması ve *Trauerspiel* kitabının giriş bölümü.[103]

Dil

Dil üzerine makalesinde Benjamin, Âdem'in, adların ve Düşüş'ün, kısacası *Yaratılış* kitabının ilk bölümlerinin kesintisiz tefsirini içeren dilbilimsel bir teori sunuyor.[104] Burada dil teorisini, kendi yanıtını kurma fırsatını veren bir dizi ideolojik muarızı karşısında kurguluyor. Bunların tamamı, gerçek ana konuyu dile getirme işlevini gören bir dil anlamında, "dilin" boş bir "burjuva anlayışı" etrafında toplanıyorlar:[105] "Bu demek oluyor ki, iletişimin aracı kelimedir, onun nesnesi gerçektir ve alıcısı da bir

103. Benjamin 1996, s. 62-74; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 140-57.
104. Aslında aynı şekilde, işinin ehli herhangi bir *İncil* eleştirisi, hiç olmazsa bir kereliğine *Yaratılış* kitabı 1-3 başları okumayı önermeli, aynı zamanda edebi ve kültürel eleştirilerin hepsi de Benjamin'in "Dil Üzerine" makalesi hakkında bir tavır almalıdır. Elbette Benjamin de bu makalesini *Yaratılış* 1-3 etrafında örmek suretiyle hepimizi bir araya getirmiş oluyor.
105. Benjamin 1996, s. 65; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 144.

insandır."[106] Bunun da ötesinde, burjuva dilbilim teorisi, kelime ve nesne arasında, bazı açık ya da kastedilmiş karşılaşmayla anlaşmış tesadüfi bir ilişki olduğunu ileri sürer. Dil "*sadece* işaretler"[107] sistemi olmaktan başka bir şey değildir. Ancak Benjamin böyle bir konumlanışa başka bir konumlanışla tepki göstermiyor; bunu değerlendirmeyi kendi alternatif teorisinde yapmayı tercih ediyor.

Burada artık *Yaratılış* kitabı 1-3 ve ardından 11. bapların tefsirine geçmiş oluyoruz. Anahtar kelime Düşüş'tür, ancak Benjamin Babil Kulesi'ni (*Yaratılış* 11) Düşüş'ün bir sonucu olarak okuyor; gerçi *İncil* mitinde bunun bir parça daha sonra geldiğini de kaydediyor.[108] Ve bunun sonuçları da insan dillerinin çokluğu ve böylece çevirilerin ve insan bilgisinin çokluğu demek oluyor. Dahası, kelimenin ad olduğu zamanki dilin "prelabsarian" [masumane] niteliği insan kelimesine yol veriyor ve "artık ad da dokunulmamış olmaktan çıkıyor ve ad-dilinin dışına adım atıyor". Peki ama bu yeni insan kelimesinin niteliği nedir? Kelimenin (kendisinden başka) *bir şeyle* iletişimi olması gerekir. Bu olguda ise dilin ruhundaki gerçek Düşüş yatıyor."[109] Bu ise, gerçek ana konuyla iletişime geçtiği şekliyle, dilin burjuva kavranılışından başka bir şey değildir.

Ardından Benjamin bu "dışsal olarak konuşan dünyayı" İyi ve Şeytani bilgisiyle bağlantılı kılıyor; ki bu bilgi de yılan tarafından verilen bir sözdür. Bu bilgi, peşinden de [Aden] Bahçesi'nden kovulma hükmüne yol açan bir "dedikodu [*Geschwätz*]"dur[110]. Dedikodu şemsiyesi altında, hukukun işlevini ve dilini tükenmiş halde buluyoruz, boş ve iletişimsel burjuva dili ve böylelikle de keşmekeşi görmüş oluyoruz. Dedikoduya karşı olan Benjamin, ad ve eşya arasındaki Aden Bahçesi'nde geçerli olan temel bağlantının peşine düşüyor, oysa "postlapsarian"* dönemde, işaret ve eşya arasındaki ilişki ters şekilde kurulmuştur. Bütün bunlar Karl Kraus[111] üzerine yazdığı sonraki makalesinde geri dönüyor; burada Benjamin açıkça kapitalizmin, Kraus'un gazeteciliğin temel "dedikodusuna", uygunluk ve asılsız dile direndiği "postlapsarian" dünya olduğunu iddia ediyor. Kraus'un yaratılışın ideal diline,

106. A.g.e.
107. Benjamin 1996, s. 69; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 150.
108. Benjamin 1996, s. 70; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 151-2.
109. Benjamin 1996, s. 71; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 153; italikler metinde var.
110. Fenves 1996, s. 91.
* İnsanoğlunun cennetten kovuluşundan sonra vuku bulan. (ç.n.)
111. Benjamin 1999b, s. 433-58; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 334-67.

Yaratılış ile Mahşer arasındaki zamanda adlandırma dilinin hâlâ imkân dahilinde olduğu bir çağdaş Âdem'e tutunmaya çalıştığını ileri sürüyor.

Böylece Düşüş, bu makalenin dayanağı haline geliyor. Buraya kadar ben de zaten bizim yönümüzdeki Düşüş'ü sunmuştum. Peki, ama Benjamin için oldukça önemli olan "prelapsarian" dil teorisine ne oldu? Benjamin şunu ileri sürüyor: Burjuva dil teorisine karşı çıkışta, böyle arı bir dil "hiçbir araç, hiçbir nesne ve iletişim için hiçbir muhatap tanımaz. Bunun anlamı, *erkeğin kendisinin Tanrı ile konuşmasındaki zihinsel varoluşunda, adındadır.*"[112] Dil, başka bir kişiyle dil *aracılığıyla* konuşmaz, bunun yerine adı kullanır, Tanrı ile dilin içinde konuşur. Ad, yani "dilin kendisinin en içsel niteliği"[113] muhatabı olarak sadece Tanrı'ya sahiptir. İşte burada elimizde olan şey ise dilin kendisinin, kendi kendini üreten arılığı hakkındaki olağanüstü bir teoridir: Dilin verimliliği yalnızca, erkek ve Tanrı birbiriyle dil içinde konuştuğunda sürdürülebilir. Başkalarına yayıldığında ise etkisini, gücünü yitirir. Ve belki de umduğumuz üzere, burada kadın yoktur; Havva yalnızca erkek (adam) tarafından adlandırılmış birisi olarak ortaya çıkar.

Ancak bütün bunlar sadece bir başlangıç sayılmalı; çünkü Düşüş'ün diğer tarafına geçtiğimizde Benjamin, artık doğrudan şekilde metne angaje oluyor. Bu noktada ne bulduğumuza bakalım. Yaratılış hakkındaki her iki değerlendirme (*Yaratılış* kitabı 1-2:3 ve *Yaratılış* kitabı 2: 3-25), Benjamin'e göre yaratılış eylemi boyunca erkek ile dil arasındaki özel bir ilişkiye vurgu yapıyor. İkinci değerlendirmede söylenen topraktan yaratılmış ve dil yeteneği bahşedilmiş bir varlıktır, oysa birinci değerlendirmede, "Orada var olsun...", "yaptı" ve "adlandırdı" sözleriyle derin bir ilişki kuran Tanrı'nın yaratıcı eylemidir. Benjamin'e göre, bu durum kelime ve adın ancak Tanrı'ya bir olduğu teolojik bir noktayı üretmektedir. Öte yandan, Yaratılış'ın üçüncü özelliği de, *Yaratılış* kitabı 1: 26'da insanın yaratılışıyla birlikte ortaya çıkıyor: Tanrı'nın görüntüsünde yapılmış olmak, Tanrı'nın bildiği aynı dili bilmek demektir. Nihayet, insani ve ilahi diller arasındaki bağlantı, en güçlü haline adla sahiptir, bu da önce hayvan adlarıyla sonra da insan adlarıyla olmaktadır. Ancak sadece insanlar birbirlerine uygun adlar verirler (Âdem önce "kadın" ve sonra "Havva" adını

112. Benjamin 1996, s. 65; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 144; italikler metinde var.
113. A.g.e.

verir): "Uygun ad ise erkeğin (adamın) Tanrı'nın *yaratıcı* kelimesiyle olan duygu ortaklığıdır (ancak sadece bu da değildir; erkek Tanrı ile daha fazla dilsel duygu ortaklığını da bilmektedir)."[114] İşte bu nedenle, kelimeler ve şeyler arasında içkin bir ilişki vardır.

Benjamin'in *İncil* dilbiliminin sonuçlarının neler olabileceğini sormadan önce, onun *İncil* kullanımı nedeniyle kafamı karıştıran bir şeyden söz etmeliyim. Dil teorisini araştırırken bu tür metinlere dalan ilk şahıs o değildi ve bu nedenle endişeye kapılmaya başlayan ilk şahıs da o değil. İlk önce, onun adlandırmaya vurgu yapma çabasında bir duraksama ortaya çıkıyor. Çünkü Tanrı'nın adlandırması yaratılışın ilk üç günüyle sınırlandırılmıştır; Tanrı gündüzü, geceyi, gökleri, toprağı ve denizleri adlandırıyor. Ve zamanla, hayvanları ve bitkileri adlandırıyor. Bu güç insanların yaratılışından epey önce yaygınca kullanılıyor. *İncil* metninin adlandırmaya hiçbir surette odaklanmadığını söylemek zorlama olacaktır. Dahası, dilin aslında Benjamin'in ilgilendiği metinler; *Yaratılış* 1-3 ve 11 hakkında olduğunu kabul etsek bile, Benjamin hâlâ bölüm 4-10'u kesip çıkarırken sorunlarla karşılaşmaktadır. Çünkü bu bölümler, Habil'in Kâin tarafından öldürülmesi (*Yaratılış* 4), Tufan (*Yaratılış* 6-9) ve soylar (*Yaratılış* 5 ve 10) konuları nedeniyle, Düşüş ve Babil arasındaki önemli anlatış bağlarını sunmaktadır. Dahası, *Yaratılış* 10'da, Babil anlatısından önce, zaten dillerin yaygınlaşmasıyla karşılaşıyoruz; oradaki insanlar, "aileleri, dilleri tarafından, topraklarında ve kendi halklarıyla" örgütleniyorlar. (*Yaratılış* 10:31; ayrıca bkz. 10:5, 20). Babil aslında başka bir Düşüş anlatısı olabilir, ancak burada *Yaratılış* 2-3 ile kurulan bağlantı en iyi halinde bile sorunludur. Üçüncüsü, Benjamin yılan ve kadının da konuşmakta olduğunu unutmakla kalmıyor, ayrıca "Bütün varlıklar arasında, kendi türünü adlandıran yalnızca adamdır, aynı zamanda Tanrı'nın adlandırmadığı da sadece odur"[115] şeklindeki değerlendirmesinde de yanılıyor. Yine de gerçekten de sığırlara, kuşlara ve hayvanlara (*Yaratılış* 2:20) ve aynı zamanda kadına ad veren adamdır. Gerçekte kadın Âdem gibi aynı türün değil de hayvanların sürekliliğinde yer alıyor, çünkü Âdem'in *Yaratılış* 2'deki adlandırmasının amacı kendisine bir "yardımcı" bulmak olarak görülüyor; kadın ise hayvanlar çizgisinde yer alan en sonuncu olarak ortaya çıkıyor (*Yaratılış* 2: 22-3).

114. Benjamin 1996, s. 69; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 150.
115. Benjamin 1996, s. 69; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 149.

Görüldüğü kadarıyla cennette de bir sıkıntı var. Tefsirlerdeki cennet bahçesinin pek de bizim umduğumuz gibi olmadığı durumda, Benjamin, *Yaratılış* 1-3 üzerine yaptığı okumanın başlangıcında, bu "prelapsarian" hayal kırıklığının önüne geçmeye çalışıyor:

> *Yaratılış* kitabının ilk babındaki esasa göre değerlendirilen *İncil* dilini neyin izlediği söz konusu olduğunda, nesne ne *İncil* yorumu ne de *İncil*'in vahiy edilmiş gerçek (*offenbarte Wahrheit*) konusundaki nesnel değerlendirmeye tabi olmasıdır, bunun yerine dilin niteliğine göre *İncil* metninin kendisinde neyin ortaya çıktığının keşfedilmesidir ve *İncil* de bu amaç bakımından yalnızca başlangıçtaki vazgeçilmez olan şeydir, çünkü mevcut argüman ağırlıkla onu, dili yalnızca kendi bildiriminde, açıklanamaz ve mistik haliyle anlaşılabilir hale getiren nihai gerçeklik olarak varsayımından yola çıkışında izler. *İncil*, kendisini vahiy olarak değerlendirişinde, zorunlu olarak temel dilsel gerçeklere doğru evrilmelidir.[116]

Benjamin'in okuması, elbette, seçicidir: özellikle Tanrı ile erkeği bağlayan nihai bir gerçeklik olarak dilin metafiziğiyle[117] ilgilenmektedir. Öte yandan, bu paragrafta yer alan tuhaf bir viraj da söz konusu. *İncil*'i dilbilimsel anlayışlarla deşelemek amacıyla dil sorununu izleme çabasıyla işe başlamasına rağmen, sonlara doğru ufak bir yer değiştirme meydana geliyor. *İncil* ne dil *hakkında* konuşuyor, ne de *İncil* dilbilimsel bir teori inşa etmek amacıyla *izlenebiliyor*: artık *İncil*'in kendisi bir dildir, vahyin dilidir. Ancak ortaya çıkan şeye dikkat etmeli: Benjamin *İncil*'den vazgeçer göründüğü anda –*İncil* sadece "başlangıçta vazgeçilmezdir" dediği anda– onun süregelen önemini dile getirmeye de yine geri dönüyor: "*İncil*, kendisini vahiy (*Offenbarung*) olarak değerlendirişinde, zorunlu olarak temel dilsel gerçeklere doğru evrilmelidir."[118] Başka bir deyişle, bu dilsel cennette bazı sorunlar olabilir, ancak bunlar burjuva Düşüş'ünün öteki tarafından daha iyidir.

Ursprung

Cinsiyet, doğum ve anne bedeni dili, sözünü ettiğim dil makalesinin perde arkasını oluşturuyorsa –yani, bütün yaratıcılık faaliyeti Tanrı'ya ve erkeğe ait olduğundan Cennet'te gerçekten de kadına bir yer yoksa– bu durumda, *Trauerspiel* kitabının giriş

116. Benjamin 1996, s. 67; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 147.
117. Hent de Vries'in de işaret ettiği üzere: De Vries 1992.
118. Benjamin 1996, s. 67; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 147.

kısmında böyle bir şey tamamen ön plana çıkmış demektir. Sanırım burada, kaynak (orijin) konusunda özellikle *Ursprung*'un [Kaynak] ünlü bölümü öne çıkıyor. Benjamin'in terimi kullanımı hakkındaki çeşitli okumalar (yorumlar), bunu Alman felsefesi ve Platon geleneği matrisine yerleştirme eğilimindedir, ancak burada gözden kaçan nokta, terimin teolojik olarak takdir görmesidir.[119] "Kaynak" terimini tartışmaya açmasıyla birlikte Benjamin tekrar *Yaratılış* kitabının ilk bölümlerine odaklanıyor ve bu olguya da eleştirmenler tarafından dikkat edilmiyor. Kaynak sorunu din dışı, insan faaliyeti olmaktan çıkmış olmakla birlikte, artık ilahi kaynakla da yer değiştirmelidir. Ve Benjamin'in kaynak üzerine yaptığı tartışmanın Yaratılış'taki *İncil* malzemesini değil aynı zamanda doğum ve cinsiyet dilini de kullanmış olması hiç şaşırtıcı değildir.

Giriş bölümünün ikinci kısmında Benjamin'in kaynak kavramına getirdiği seçenek ise sanatın tarihsel boyutuyla başa çıkma çabasının zirvesini oluşturuyor. Eleştiri çeşitli düzeylerde, yani tümevarımsal ve deneyimci edebiyat tarihine karşı, üslup incelemelerindeki tümdengelimsel ve tasnifçi ilkeye karşı ve "genetik ve somut tasnif" konusunda alternatif bir anlayışa karşı işlerlik kazanıyor. Bu anlayış ise Croce'nin *Grundriss der Ästhetik*'te[120] yazdığına göre, hiçbir şekilde bir tasnif değildir, Tarih'tir. Croce'nin "genetik tasnifi" ise sanat biçimlerinin idealist teorisiyle ancak "kaynak" ile uzlaşabilir bir nitelik taşıyor. Aşağıda artık iyice ün kazanmış olan şu bölüm yer alıyor:

> Kaynak [Orijin] (*Ursprung*), bütünüyle tarihsel bir kategori olmasına rağmen, öte yandan yaratılış (*Entstehung* [doğuş, ortaya çıkma]) ile hiçbir ilişkisi yoktur. Kaynak terimiyle, mevcut olanın oluş haline geldiği bir süreci değil de, oluş ve yok oluş (*dem Werden und Vergehen Entspringendes*) sürecini tasvir etmek amaçlanmaktadır. Kaynak, oluşum akıntısındaki bir girdaptır (*Strudel*) ve kendi akıntısında yaratılış süreciyle ilgili malzemeyi yutar. Kaynak olan şey asla gerçek olanın açık ve seçik mevcudiyetiyle sergilenmez; onun ritmi sadece ikili kavrayışta görülebilir. Bir yandan bir res-

119. Sadece Ebach, geçerken Benjamin'in *Ursprung*'daki merakının *Yaratılış* 1-11 ile ilgili olduğunu kaydediyor (Ebach 1982, s. 63). Ebach'ın makalesi, bir yandan Benjamin'in *İbrani Ahiti*'ni ele almasını olumlu anlamda değerlendirirken, diğer yanda *Yakup* kitabının etkisinden söz ederken çok abartılı oluyor ve Ebach, *İncil* eleştirisini mutlak şekilde artık modası geçmiş tarihsel-eleştirel yöntem bağlamında kavrıyor.

120. Benjamin 1998, s. 45; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 226, alıntı yapan Croce, *Grundriss der Ästhetik. Vier Vorlesungen.* Autorisierte deutsche Ausg. Von Theodor Poppe, Leipzig, 1913 (Wissen und Forschen), s. 43.

> torasyon ve yeniden kuruluş süreci olarak, fakat öte yandan ve kesinlikle de bundan ötürü eksik ve tamamlanmamış bir şey olarak tanınmaya gerek duyar. Kaynağa ilişkin her olguda, kendi tarihinin bütünselliğinde tamamen sergilenene dek sürekli olarak tarihsel dünyayla yüz yüze gelen bir fikirdeki biçimin belirlenimi yer alır.[121]

Benjamin'in burada kaynak kavramından kopmak ve ona yeniden bağlanmak için attığı adımlar epey şaşırtıcıdır. Birincisi, *Ursprung* ve *Entstehung*, yani kaynak ve yaratılış arasındaki bağlantıyı koparıyor, bunu yaparken de kaynak kavramını tarihsel bir kategori olarak muhafaza ediyor. Zaten bu noktadaki *İncil* referansı belirgindir: Yaratılışı onaylamamak mı istiyor yoksa kaynağın öncelikli konumunu mu tartışmak istiyor? Görüldüğü kadarıyla ikinci durum söz konusu, çünkü kaynak ortaya çıkışın, yani yaratılışın değil de "oluş ve yok oluş" sürecinin bir parçasıdır. Oluş ve yok oluş süreci, kendisi de devam eden bir süreç olarak, pek öyle hayat ile ölümü, başlangıç ile bitişi akla getirmese de, tarihsel bir süreç midir? Benjamin artık neyin "ortaya çıktığını" daha yakından belirlemeye yöneliyor: "oluşum akıntısındaki bir girdap (ya da büyük girdap)".[122] Ancak böyle bir şeyi sıvı bir akıntı, muhtemelen de kendi akıntıları ve akıntılı yerleriyle bir nehir görüntüsü aracılığıyla yapabilir. İkincil bir kapasitede olsa dahi yaratılış, kaynağın bir girdap olduğu oluşum akıntısı tarafından yutulmuş olan kendi "materyaline" geri dönmüş oluyor.

Yorumcuların, bunun *Yaratılış* kitabındaki yaratılış miti hakkında teolojik bir yorum olduğunu fark etmedeki yetersizlikleri bir yana, Benjamin'in cinsel terminolojiyi ve çağrışımları tersine çevirme eğilimi de dikkatlerden kaçmaktadır.[123] Oysa burası, her ikisi de kaynak ve Mahşer konusuyla takıntılı olan Hıristiyan teolojisi ile *İncil* tefsirlerinin kesinlikle açığa çıktığı noktadır. "Var oluş", "ortaya çıkış", oluş ve yok oluş süreci, çıplaklık, ritim, ikilik gibi terimler ve görüntüler, bunların da ötesinde, kendi akıntılarıyla, girdaplarıyla ve yutmasıyla sıvı metaforu –ıslaklık, seksin sıvıları ve coşkusu, orgazm ve doğum–, işte bütün bunlar, seksüel bir boyutla ve Eva Geulen'e göre de bütün metinlerinde olduğu

121. Benjamin 1998, s. 45-6; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 30.

122. Weber 1991, s. 468, *Strudel* kavramını "girdap" değil de "büyük girdap" olarak tercüme ediyor.

123. Örneğin kendisi de *İncil* yorumu tadı taşıyan Weber'in (Weber 1991) ayrıntılı tefsirinde ya da Pizer'in, Benjamin'in Goethe'deki kaynak tartışması hakkında yaptığı kaynak incelemesinde de (Pizer 1989) böyle. Ayrıca bkz. McCole 1993, s. 152-3.

üzere "cinselleştirilmiş erotizm görüntüsüyle"[124] doldurulmuştur, "doyurulmuştur". Ancak bu sadece seksüel değildir, çünkü böyle bir okuma, kaynak anlayışı için annenin doğurmasını kendi hanesine yazmayı gözden kaçırmaktadır. Peki ama, kendi metninin de başka tür bir katkısı olduğu *İncil*'deki yaratılış mitleri sorununa Benjamin de dalmış olmuyor mu? Doğum, yaratılış, meydana geliş ve benzerleri elbette birer kadın eylemleridir, Benjamin beklenildiği üzere kendi yorumunda bu özellikleri hem gözden kaçırmakta hem de kötüleştirmektedir.

Başka bir yerde, örneğin, "Öğrencilerin Hayatı" adlı makalesinde Benjamin bu konuda daha açık bir görüş sergiliyor. İlk dönemlerde yazdığı birçok makaleden birisi olan bu makalesinde, cinsel ve entelektüel faaliyetin birbiriyle etkileşim içinde olması ele alınıyor.[125] Yine bu makalesinde Benjamin, erkek öğrencilerin yaratıcılığında erosun geri kazanılmasını savunuyor. Gençlik hareketi için ortaya konulan ütopik bir manifestoda, erkeklerin ve kadınların farklı yaratıcılık biçimleri arasında ayrım yapıyor ve bunların yeni bir toplulukta bir arada nasıl işlerlik kazanacağı üzerinde duruyor. "Erkeklik anlamında üretken olmayan"[126] kadınları içerebilmesi için –halihazırda yaratıcı ruhun özerkliği ile tabiat (fahişelik) arasındaki zıtlık tuzağına düşmüş olan– erkeklerin yaratıcılığını, Aden Bahçesi'ndeki Âdem ve Havva'yı esas alarak, cinsiyetlerin devrimine, aşka dayalı yaratıcı kimselerin bir topluluğuna dönüştürmeyi arzuluyor. Bu görüşünü başka yerlerde de ileri sürmekteydi. Ancak birincisi ayrı bir eylem ve diğeri ise tekrarlayıcı eylem olan yaratıcılık ile doğurma arasındaki tuzakta kalmayı sürdürüyor: "[Erkekler] bir yandan adil kalmayı ve diğer yandan çok farklı türden bir üretkenliğe sahip kadınlar ve çocuklarla bir topluluğu paylaşmayı nasıl başaracaklar?"[127] Böyle bir yaratıcılık ya da üretkenliğe hiyerarşi atfetmekten kaçınmak için titiz davranmış olsa da, bu görüş yine de erkeklerin yaratıcılığının, kadınlardan bağımsız şekilde, bir bakıma kendine özgü olduğunu farz ediyor. Bu özellikleri erkeklere mal etmek ise hâlâ dilbilimsel düzlemdedir: "Kavrayış sayesinde, herkes şimdinin rahminde deforme edilmiş haliyle bulunan geleceği kurtarma-

124. Geulen 1996, s. 169.
125. See Weigel 1996, s. 86-7.
126. Benjamin 1996, s. 44; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 84.
127. A.g.e.

da başarılı olacaktır."[128] Kısacası, Geulen'in de belirttiği üzere, Benjamin'in eserindeki en önde gelen erotik ve cinsellik taşıyan boyut, gebelik, doğurma, gebe kalma, doğum ve çocuk dahil seksüel yeniden üretimdir.[129]

Benjamin'in eserine gösterilen en şiddetli feminist tepkiler, kadınların sunumlarını ve görüşlerinin yapılarında bu sunumların kullanımını eleştirme yönündedir.[130] Ya da Benjamin'in eseri, kapitalizm, sanat, felsefe ve benzerlerinde kadınların kullanılması hakkında anlayışlı ve politik bir eleştiri olarak kabul ediliyor.[131] Yaratılış ve anne bedeni bağlamında Benjamin'in eserinde benim tespit ettiğim husus ise tek başına alındığında yeni bir şey değil, bu durum özellikle sanatsal erkek yaratıcılığı kavramları bakımından annelik yaratımının benimsenmiş olmasında geçerli.[132] Ancak izninizle Eva Geulen'in mükemmel makalesinden iki unsuru çekip alayım:[133] Benjamin'in eserinde cinsiyetin belirsizliği ve onun esas olarak felsefi olan kaygılarını cinsiyet –dil, tarih, deneyim ve maddilik– bağlamında yeniden değerlendirme ihtiyacı. Bana öyle geliyor ki, Benjamin'i bizzat kendisinin eleştirdiği bir tuzağa düşüren bir eleştiriyi önerme yeteneğiyle kıyaslandığında, belirsizlik sorunu daha önemsizdir. Dolayısıyla kadının özelliklerini erkeğe atfetmekle ilgili eleştirisi, mit eleştirisine benzemektedir: Sorunları görmekte ve fakat ne denli çaba gösterirse göstersin onları aşamamaktadır. Söz gelimi, fahişelik bağlamında, yani kapitalizmde "aşk" gerçeğini sergileyen şey-olarak-kadın bağlamında kadınların derin ölçekte şeyleştirilmesini ve metalaştırılmasını kabul etmesine rağmen, yine de bilgi bakımından bir figür olarak fahişeliğin cazibesine kapılmaktadır. Yahut da, bütünüyle yabancı, anti-estetik bağlamlarda, özellikle alegoride ve teknolojide geleneksel doğum ve yaratım terminolojisini kullanması, böyle bir

128. Benjamin 1996, s. 46; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 87.
129. Geulen 1996, s. 162, gerçi Geulen, en fazla erotikleşmiş figürün çocuk olduğunu ileri sürmeye devam ediyor.
130. Chow 1989, s. 63-86; Stoljar 1996, s. 99-112; Wolff 1989, s. 141-56.
131. Aynı şekilde, Weigel 1996, s. 85-98; Leslie 2000, s. 106-14; Rauch 1988.
132. Dolayısıyla Weigel'e göre Benjamin, "entelektüel yaratımın doğal yaratım yerine nasıl geçtiğini, bunun için gerekli olan dişi unsurun tüketildiği ve bitirildiği, bu işlem tamamlandığı, kendisinin de artık algıladığı bir çalışmanın ilk doğmuş eril kişisi olarak aynı anda yaratıcının da yeniden doğduğu bir süreç olarak gerçekleştiğini" göstermiş oluyor (Weigel 1996, s. 70). Ancak Weigel, Benjamin'i okurken (yorumlarken) aşırı derecede feminist yanlısı bir tutum içindedir. Kristeva'nın "bayağılık" (çocuk sahibi olmayan anneler) kavramı bağlamındaki daha dengeli bir eleştiri için, bkz. Geyer-Ryan 1992.
133. Geulen 1996.

terminolojiyi geleneksel mekânlarda, şimdinin ötesinde yeni bir gelecek tahayyülü yanı sıra kullanması olarak değerlendirilmelidir.[134]

Böyle bir duygu karmaşası Benjamin'in aynı zamanda mit kavrayışının bir karakteristiğidir: Mitin kararlı karşıtı, miti –özellikle *İncil*'deki vahiy ve yaratılış hikâyelerini– mitin ötesine gidebilmek için kullanması gerektiğini tespit ediyor. Ancak cinsiyet sorunu ile mit arasındaki bağlantı çok daha sıkıdır. Burada Geulen'in, cinsiyet bağlamında Benjamin'in gösterdiği başlıca ilgi konularını yeniden gözden geçirmemiz gerektiği şeklindeki önerisini akla getiriyorum. Benim argümanım da şudur ki, anne bedeni, gebe kalma, gebelik ve doğum bakımından sergilenen sahiplenmeler, Benjamin'in yazılarında başka bir sorunun, yani *İncil* mitinin sürdürülmesinin işareti olmaktadır. Aslında, Benjamin'in doğurmanın bu türden görüntülerini sahiplendiği mekanizma da, bunların kapitalizm koşullarındaki kadın özelliği olmaktan çıktığına işaret etmektedir; çünkü kapitalizm koşullarında artık düpedüz fahişeler, cesetler ve mankenler, modanın fingirdek odakları haline gelmektedirler.[135] Herhangi bir yaratıcı süreç de bütünüyle kapitalizmden kopuşa bağlıdır. Ve bu bağlantının işaretleri "Tarih Felsefesi Üzerine" tezlerde ortaya çıkmaktadır. Burada, fahişe, devrimin erkekliğini tehdit etmektedir: "Tarihsel materyalistler, işte bunu da, tarihselciliğin genelevinde 'bir varmış bir yokmuş' denilen orospu tarafından tasfiye edilmek üzere başkalarına terk etmektedir. O, kendi gücünü kontrol etmeyi sürdürmektedir, erkek tarihin sürekliliğinde patlama yapmak için yeterlidir."[136] Spermasını tarihin içine boşaltmak uğruna, üretken olmadan durduğu yerde duran orospuya boşalmaya direnerek kendini frenlemektedir. Fahişenin anne-karşıtı figürü, Benjamin'e annelik işlevini kendi çalışmasında kullanmak üzere sahiplenme imkânı tanımaktadır.

Kaynak hakkındaki paragrafa yeniden dönersek; bu paragrafın özellikle çok daha teolojik yapısı, sonlarına doğru belirgin şe-

134. Diyalektik bir hamleyle Geulen (Geulen 1996, 166), cinselliğin ve erotik arzunun nişanesi olan şeyin tam da Benjamin'in eserinin karakteristik özelliği olan çelişkili duygu hali olduğunu iddia etmeye devam ediyor. Bu türden çelişkili duygularla baş edebilmek için Geulen'in hermafrodit'i (çift cinsiyetliliği) gündeme getirme çabası ise, Benjamin'in yazılarındaki cinsel farklılık sorunundan uzak durmak anlamına geliyor.

135. Benjamin 1999a, s. 79-81; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 130-2.

136. Benjamin 1992, s. 254; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 702.

kilde ortaya çıkıyor. Kaynağı algılamak için gerek "ikili kavrayış" da, aynı anda gerçekleşen yeniden kuruluş ile bitmemişlik, kefaret ile bu kefaretin eksikliği sürecinden haberdar olmak zorundadır. Ancak bu da tarih hakkında, Hıristiyan teolojisinin belirli biçimlerinin karakteristiği olan ilerisini düşünme görüşünden başka bir şey değildir: Yenilenme ya da kefaret zaten başlamış durumdadır ancak henüz tamamlanmamıştır, nihai anı beklemektedir. Buradaki model de *İsa*'dır, çünkü onun doğumuyla birlikte kefaret, Yahudi düşüncesindeki ilk kefaret örüntülerini içine çekerek, kendi riskli fakat belirgin yoluna başlamıştır. Yine de, tam bir kefaret *İsa*'nın nihai geri dönüşünü beklemektedir. Ancak, *İbrani Ahiti*'nin kıyılarında yer alan benzer bir örüntü de inşa edilebilir. *İbrani Ahiti*'nde, Sina'da Musa'ya gelen *Tevrat*'ın vahiyleri, yalnızca Mesih tarafından yerine getirilebilecek bir kefaret sürecini başlatır; ardından Hıristiyanlık da bunu kendisine mal eder. Benjamin böylece *İbrani Ahiti*'nin ve *Yeni Ahit*'in belirli bölümlerinin karakteristiği olan ileriyi tasavvur eden bir eskatolojiyle çalışmış olmaktadır. Mahşer ise sadece kefaret anı değil aynı zamanda o ana dek belli belirsiz görülen tam bir kefarettir.

Bir kez daha Benjamin'in eserlerinde işlerlik kazanan özgül bir kutsal tarihle ya da daha özelinde tarihin *İncil*'e uygun inşasıyla karşılaşıyoruz. Bu da, tarih felsefesi ve sanat tarihi bağlamında yapılan olağanüstü bir hamledir; bunun istisnası ise Benjamin'in kullanımının her zaman merak uyandıran bir yöne dönmüş olmasıdır. Bu yüzden bu kaynak paragrafıyla da dönmüş oluyor; çünkü Benjamin kaynak kavramını, taşıdığı yaratılış anlamından ayrı tutuyor gibi görünüyor ya da onu, üzerinde çalıştığı daha uzun tarih alanında serbestçe yüzebileceği şekilde terk ediyor. Görüntü (imaj) ise bir dizi "kaynaklar" bütününün parçası haline geliyor; Benjamin artık sanatın işi hakkında konuşmaktadır; bu kaynaklar da tarihte ortaya çıkıyorlar ve hepsi böylece kendi tarih felsefesinin postulat hale getirdiği ileriyi düşünen (cevapları önceden veren) kefaretin parçası oluyorlar.

Sadece kurtuluş (selamet) tarihi [*Heilsgeschichte*] olarak kavramlaştırılabilecek bir şeye bütünüyle dalmış haldeyken, *İncil* metinlerinin teolojik bir okumasına tabiyken –öyle bir okuma ki, bütün bu metinlerin mitsel niteliğini köpürtüyor– kendi adıma nihayet *Passagenarbeit*'a geri dönmek istiyorum. Burada Benjamin, kendisi de cehennemi bir mit olan kapitalizmin sonunu, Yaratılış

ve Mahşer mitlerine ait benzer terimlerle algılamanın bir yolunu araştırıyor. Ancak sadece kapitalizmden bir kopuş sorununu izlemekle yetinmiyor; çünkü *Passagenarbeit*'ın kendisi de kaynak sorunuyla ilgileniyor:

> Simmel tarafından yapılan Goethe'nin gerçek kavramını sunumunu incelerken, çok açık bir şekilde *Trauerspiel* kitabımdaki kaynak kavramımın, o tarihsel alandaki bu temel Goethe'vari kavramının tabiat alanından tarih alanına yaptığım tam ve kesin bir aktarması olduğunu fark ettim. Kaynak, aslında, tabiatın pagan bağlamından ayıklanmış Ur-fenomene ait bir kavramdır ve Yahudi tarihi bağlamına dahil edilmiştir. Şimdi, kemeraltılar üzerine yaptığım çalışmamda da, bir kaynağın içyüzünü araştırmakla eşit şekilde ilgilenmekteyim. Özellikle, başlangıcından çöküşüne dek Paris kemeraltlarındaki biçimlerin ve mutasyonların kaynağının peşindeyim. Nedensellik açısından bakıldığında, öte yandan (ve bu da nedenlerin dikkate alınması demektir) bu gerçekler ilkel fenomenler olamazdı; bunlar ancak kendi tekil gelişmelerinde –"açılımlarında" demek belki daha uygun düşer– bu hale gelebilirler; tıpkı tek başına bir yaprakta bitkilerin ampirik dünyasının bütün zenginliğinin açılımının görülebilmesi gibi, kemeraltlarının somut tarihsel biçimlerinin her çeşidinin ortaya çıkmasına yol açarlar.[137]

Burada pagan miti (tabiat) ile Yahudi tarihi arasında ortaya çıkan geleneksel ayrımdan farklı olarak, hem kaynağın hem de Mahşer'in mitsel patlamasının Benjamin'in ilk çalışmalarından *Passagenarbeit*'a aktarılması, artık materyalist bir yazıcılıkla olsa bile, tamamlanmış görülmektedir.

Kurtuluş Tarihi [Heilsgeschichte]: *İncil* Mitinin Geri Dönüşü

Buraya dek, şunu ileri sürdüm: Benjamin, *İncil* yorumunun epey teolojik bir biçimini önce tasvir ediyor ve ardından da kendi alegorik yorumunda kullanmak üzere bunu benimsiyor. Sonra da *Passagenarbeit*'ta kapitalizmin kâbus mitinden kopuş sağlayacak alternatif bir tarz arayışına devam ediyor. Ancak bu da cinsiyet dilinden ve annelik işlevlerinden yararlanıyor. İlk önce, *Passagenarbeit*'taki "Tarih Üzerine" tezlerinde ya da çeviri makalesinde olduğu üzere, bu durum sanki Benjamin'in tarihin sonuyla ilgisinin bir özelliği gibi görünmüştü. Ancak daha sonra, çok benzer bir dilin izini Yaratılış hakkındaki takıntısında, özellikle "Dil Üzerine" makalesinde *Trauerspiel* makalesinde de sürdüm.

137. Benjamin 1999a, s. 462; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 577.

Argümanımın son adımı olarak şunu öne sürmek istiyorum: Çeşitli noktalarda, bu metinlerde sergilenen tarih teorisinin parçaları, hem alegorik yorumun nihai ya da bâtını tefsir seviyesine hem de tarihe Alman teolojisi ve felsefesi tarafından dahil edilmiş olan *Heilsgeschichte* kavramına ya da kurtuluş tarihine teşekkür borçludur. Ancak burada böyle bir teorinin Benjamin'in düşüncesinde nasıl daha açık şekilde ortaya çıktığının izini de aramalıyım. Buradaki anahtar, onun gerçekleşmiş zaman [*der erfüllten Zeit*] ya da tarihsel zaman [*Die Zeit der Geschichte, historischen Zeit*] kavramıdır. Bunlar için de birçok başka önemli sıfatlar ortaya çıkmaktadır: "Gerçekleşmiş zaman fikri, *İncil*'deki hâkim tarihsel fikirdir: Mesihçi dönem fikridir."[138]

İşte burada Benjamin'in ilk eserlerinden en sonuncusuna ulaşan dikkat çekici bir süreklilikle karşılaşmaktayız. Nitekim ilk makalelerinden olan "Trauerspiel and Tragedy"[139] ["Trajedi ve Trajedi"] makalesinde, Benjamin *Trauerspiel*'i [trajediyi] mekanik zamanın ortaya çıkışıyla karakterize ediyor. Terminoloji çeşitleniyor ancak argüman aynı kalıyor: Mekanik (ya da doğal) zaman, ampirik olaylarla ilgilidir; ölçülebilir, mekânsaldır, boyut ve düzenlilikle ilgilenir.[140] *Trauerspiel* kitabında buna, tasnifin, taksonominin ve topolojinin hâkim olduğu derin bir mekânsallaştırmanın damgasını vurduğu "doğal tarih" adını verecektir. Böyle bir yer değiştirmenin sonucu ise, zamanın, Benjamin'i *Passagenarbeit*'ta cezp etmiş ebedi bir tekrar olarak ya da düşüş ve yenilenme olarak sonu olmayan, doğal bir süreç haline gelmesidir. "Tarih Felsefesi Üzerine" tezlerin sonuncusunda, terminoloji yeniden değişmektedir: Artık Benjamin "homojen, boş zaman"[141] üzerine yazmaktadır. Ancak bu da doğal ya da mekanik zamanın aynısıdır: Elde ettiğimiz şey de tarihselcilik ve evrensel tarihtir, "olayların tespih taneleri gibi dizilmesidir"[142] ve her şeyin ötesinde sınırsız, karşı konulmaz ve bütün "insanlık" için bir şey olarak ilerleme halindeki inançtır.

138. Benjamin 1996, s. 55-6; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 134.
139. Benjamin 1996, s. 55-7; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 133-7.
140. Otantik olan üç dünyevi şey ise barok tiyatrosunda tarihsel zamanın "doğal tarih" içinde mekânsallaştırılmasının sonucudur: Kronolojik zaman, bunun tersine dönmesi ya da krize girmesi ve aynısının ebedi geri dönüşü (bkz. Hanssen 1998, s. 9-65). Hanssen 1998, s. 59-65.
141. Benjamin 1992, s. 255; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 702.
142. Benjamin 1992, s. 255; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 702. "Tarihselciliğin" ve bunun Benjamin'in kendi kairolojik tarih anlayışı karşısında evrensel tarihin zaferiyle bağlantısının daha ayrıntılı tartışması için, bkz. Müller 1996.

Ancak düşüş, yenilenme ve tarihin sürekli tekrarlamasına gösterdiği büyük ilgiyle birlikte doğal bir tarihe, mekânlaşmış, mekanik bir zamana böyle bir geçiş, alegori imkânını da sağlamaktadır. Nitekim barok döneminde ve ardından daha tamamlanmış biçimiyle 19. yüzyıl kapitalizminde, alegori böyle bir yer değiştirmede ortaya çıkar. Bu durum ise *Trauerspiele*'de görülmektedir çünkü burada "tarih kurguya dahil olmaktadır",[143] "doğal kurgu da giderek artan şekilde dramatik eylemin içine zorla girmektedir."[144] Daha sonra Benjamin bu argümanını 19. yüzyıl kemeraltlarına taşımak istiyor: "Mekândaki zamanın sekülerleşmesi ile algılamanın alegorik tarzı arasında bir bağlantı olup olmadığı sorununu irdeliyor."[145] *Passagenarbeit* ile birlikte Benjamin, doğal tarihin sadece kapitalizmdeki bir tarih biçimi olmadığını, aynı zamanda mit ya da ur-tarihiyle [ur-history] bağlantı kurulmasına imkân tanıdığını ileri sürmek üzere, çözümlemesini genişletiyor.[146] Kapitalizm, dolayısıyla, kendi mitlerini üretmek için sadece ur-tarihi [ur-history] kendisine çekmiyor: kapitalizm, doğal tarihin bir alanı olarak, kendisi de tabiatın, barbarlığın, mit ve ur-tarihin de bir alanıdır ve bu şekilde yeni bir yükseltiye ulaşmıştır. Bunun anlamı şudur: Kapitalizm elbisenin pek de öyle tamamını yaratmış değildir, ancak yine de önceki üretim tarzlarından çeşitli unsurları almakta ve bunları da yeni bir yoğunluğa ve saydamlığa yükseltmektedir.

Bu türden doğal tarih ve mekanik zamana tepki olarak Benjamin hem "tarihsel zaman"dan hem "gerçekleşmiş zaman"dan söz ediyor. Tarihsel zaman, "her yönde sınırsız ve her anda gerçekleşmemiş"[147] olabilir. Tıpkı doğal tarih gibi görünürde sonsuz haliyle, kendi ampirik olmayan konumu düzleminde doğal tarihten farklılaşmaktadır. Öte yandan en önemli farklılık şudur ki, tarihsel zaman tamamlanmış, gerçekleşmiş bir zaman, "tarihsel anlamda öznel olan bir süreç" haline gelebilir.[148] Hem nesnel hem öznel zaman kavramlarını reddeden tarihsel zaman, teolojik yahut daha kesin olarak *İncil* zamanından başka bir şey değildir.

143. Benjamin 1998, s. 92; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 271; ayrıca bkz. Benjamin 1998, s. 177; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 353.
144. Benjamin 1998, s. 93; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 272.
145. Benjamin 1999a, s. 472; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 590.
146. Buck-Morss 1989, s. 64.
147. Benjamin 1996, s. 55; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 134.
148. A.g.e.

Gerçekleşmiş zaman fikri, *İncil*'deki hâkim tarihsel fikirdir: Mesihçi zaman fikridir."[149] Ve Mesihçi zaman ise "ilahi olarak gerçekleşmiş zaman"dan[150] başka bir şey değildir.

Burada elbette Benjamin düşüncesindeki en uzun süren özelliklerden birisine girmiş bulunuyoruz; yani başkaları yanı sıra Derrida, Agamben ve Butler'i de etkilemiş olan bir özellik... Bu ise Mesih olmaksızın Mesihçi olan kavramıdır; burada Benjamin'in isim yerine sıfat kullanmış olması, "zayıf Mesihçi zaman" kavramındaki gibi belirgindir. Mesihçi olan, aslında Benjamin tarih hakkında, özellikle gelecek ve geleceğin anlamı hakkında derinlemesine düşündüğü vakit görülüyor. Ancak Mesihçi olana başvurması, bunun bir paradoksu, yani hem bize doğru harekete geçen hem de bizim kendisine yaklaşmamıza imkân tanıyan, aynı anda etkileyici ve geciktirici unsurları somutlaştırması demektir.[151] İsterseniz buna, geleceğin zamanının zaten başlamış olduğu ve fakat onun gerçekleşmesini beklemekte olduğumuz ilerisini tasarlayan (önceden cevaplayan) bir fikirdir [proleptic idea] diyebilirsiniz.

Mesihçilik, Benjamin'in eserlerindeki en tartışmalı bölümlerden birisidir, çünkü bu materyalden rahatsız olan Marksistler, bunun tarih felsefesi için sadece bir görüntü, bir şifre olduğunu ileri sürmüşlerdi. Başkaları da bunu politikaya eskalatojik bir biçim vermeye düşkün Marksizm'deki içkin dinsel niteliğe işaret etmek için kullanmışlardı.

Yine başkaları da bunları karşısındakinden önceliği olmayan ve birbirleri için kullanılan figürler olarak ele almaktaydı.[152] Ne var ki sorunlar başka yerde yatmaktaydı.

Birincisi, Mesihçi sözü, eskatoloji bakımından gerçekten de yanlış bir adlandırmadır. Bu, üzerinde durmaya değer bir noktadır: Eskatoloji en kapsamlı ve muhtemelen de ilk *İncil* kategorisidir. Bir nevi arzulanmayan bir çağ olan şimdiki zamandan, niteliksel olarak daha iyisine, zorluklardan barış ve berekete geçişle ilgilenir. Bütün hallerde, daha iyi dünyayı getirecek olan da *İbrani Ahiti*'nin esas tanrısı Yehova'dır. Sadece peygamberler edebiyatı sayesinde, eskatolojinin farklı bir tarz olarak ortaya çıkması mümkün olmuştur. Genel belirleyiciler oldukça belirgindirler:

149. Benjamin 1996, s. 55-6; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 134.
150. Benjamin 1996, s. 56; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 134.
151. Benjamin 1996, s. 213; Benjamin 1972, Cilt 6, s. 126.
152. Aynı şekilde, Balfour 1991, s. 622-47. O da Tezlerdeki "anders gesagt" [başka bir deyişle] ifadesinin bu şekilsel ikili anlama işaret ettiğini ileri sürüyor.

Yehova'nın aracıları, toplumsal, ekonomik ve bedensel hastalıklara son verme, yeni bir özgürlük ve bereket çağı ve mecazi dilin önlenemez kullanımı.

Pek sıklıkla eskatolojinin belirleyici özelliği olarak değerlendirilen Mesihçilik anlayışı, *İncil* akademisyenleri tarafından ise genellikle eskatolojinin bir alt başlığı olarak görülür. Bu durumda, özellikle bireysel, ilahi olarak tayin edilmiş ve yönetilmiş olan, eskiden yeniye geçişi de etkiler. Mesih ya da "meshedilmiş olan" ilk başlardaki materyallerde çoğunlukla bir kraliyet şahsiyetidir ve bu şahıs da Kral Davut figürüne dayanır; özellikle Kumran'daki Ölü Deniz Kitabeleri'nde, Musa'nın, Harun'un ve İlyas'ın model olduğu krallık, din adamlığı ve muhtemelen peygamberlik özellikleri de taşıyan Mesihler buluruz. Elbette Hıristiyanlar aynı zamanda *İsa*'yı da bir Mesih olarak tanıyacaklardır, ancak, bu aşamayla birlikte, Mesihçilik eskatolojisi çok daha fazla gelişkindir ve çok daha fazla kurtarıcı figüre yaslanır. Eskatoloji ile Mesihçilik arasında bağlantıda ayırt edici bir mantık söz konusudur, çünkü Tanrı şayet Mahşer'i gündeme getirecekse, bu durumda görevi, seçilmiş bir bireye verebilecektir. Aslında konu burada belirsizleşmektedir, çünkü Yehova'nın eskatolojik sözünü duyuran kimse olan peygamberden, Mesih'in kendisi olmaya geçiş için ufak bir adım yetecektir.

Üçüncü ve son kategori de, apokaliptik tarzdır. Bunun da geçmişten yeniye hareket etme temeli olması rağmen, burada son zamanlar, genellikle takvimler ve numeroloji aracılığıyla son hakkında çok özel hesaplamalar için harcanan çabalar, İyi ile İblis arasındaki, Tanrı ile şeytan ve melekler ve iblisler arasındaki bir ikilik, gizlenmiş mesajları bulmak için kutsal yazıları yorumlamanın ezoterik bir yöntemi ve son zamanlar üzerine kodlanmış bir anlatıyı mümkün kılan oldukça metaforik bir dil hakkındaki vahyedilmiş [ortaya çıkarılmış] bilgi (Yunanca'da *apokaluptein* [ortaya çıkmak]) bütünlüğüne sahip oluruz.

Mesihçilikle ilgilendikçe bunun yararları konusunda da kuşkulu olmaktayım, bunun nedeni de günümüzde apokaliptik spekülasyonlara girişmiş çılgınlar olsa gerek. Daha derin bir neden ise ilahi müdahale hakkındaki apokaliptik radikal bir bağımlılıkta ve kurtarıcı ya da kefaret sahibi bir şahsa olan mutlak ihtiyaçta yatıyor. Yine de, apokaliptik olan, erdem olmaksızın tamamlanmış sayılmıyor, çünkü bu durum son hakkındaki beklentiyi, bir

bakıma uzak bir gelecek dışında olmak şeklinde değil de yakınlaştırarak harekete geçiriyor. Ancak son hakkındaki bu denli heyecan, şimdiki çağda rahat edemeyeceğiniz anlamına da geliyor, bu durum aynı zamanda tutmamış kehanetler ve Tanrı'nın at arabasına binip sürücüleriyle birlikte geleceğini uman nafile politik eylemler bakımından da dile düşmek demek oluyor.

Maalesef eskatoloji, Mesihçilikle ve apokaliptik olanla çok yakından bağlantılı olması yüzünden çok çabucak karmakarışık hale geliyor. Öyle ki, eskatoloji diğer ikisini de içeren kuvvetlendirici bir kavram halini alıyor. Genellikle, üç kavram birbiriyle karıştırılır, bazı olgular için, yani bu çağın yok olması ve ilahi bir emrin bazı biçimleri altında yeni bir çağın başlatılması için, alternatifler olarak gösterilirler. Ancak şunda ısrar etmem gerekiyor: Bunlar farklı kategorilerdir, kendilerine ait nitelikleriyle kenar noktalardan birbirinin içine sızmışlardır. Ve şunu da vurgulamalıyım ki, dinsel ve toplumsal olgular olarak ele alınsalar bile, eskatoloji, apokaliptik ve Mesihçilik esas olarak edebi kategorilerdir, kendi paylarına *İncil* ve *İncil* dışındaki edebiyatın tarzlarıdır. Bu nedenlerden dolayı, Benjamin düşüncesindeki Mesihçilik yerine eskatolojik olan hakkında konuşmayı tercih edeceğim.

Ancak Benjamin düşüncesindeki Mesihçilik ya da eskatolojik olan üzerine yapılan tartışmalarda ikinci bir sorun daha var: *İncil* (dünya hakkındaki, insanlar hakkındaki, toprak hakkındaki) diğer yaratılış anlatılarından ya da kişisel ve toplu kefaret umutlarından daha az mitolojik değildir. Ama burada Benjamin hakkındaki şu eleştirime geri dönüyorum: Bütün çabalarına rağmen, Benjamin özenle üstesinde gelmeye çalıştığı miti tekrarlayıp durmaktadır. Çünkü tuhaf bir nedenle Benjamin, *İncil* materyalinin mitten azade olduğuna inanmaktaydı. Nitekim "Şiddetin Eleştirisi"[153] yazısında, mitsel şiddet, yani hukukun ve legal şiddetin tesis edilmesi anlatısı, Yunanlılara ait olan bir şeydir (Benjamin, Niobe mitini aktarmaktadır), oysa düpedüz ve ilahi şiddet, Mesih'in ortaya çıkacağı arena, bir bakıma mitten ayrı bir şeydir (bu durumda Benjamin Sayılar 16'da Karun'un oğullarının isyan hikâyesini tercih eder). McCole, Benjamin'in aynı zamanda, Hermann Cohen'in Yahudiliğin mit karşısında aklı savunan bir din olduğu argümanından etkilendiğine işaret eder; Cohen'in argümanı Benjamin'e göre her zaman irrasyonel ve şeytaniydi: Dola-

153. Benjamin 1996, s. 236-52; Benjamin 1972, Cilt 2, s. 179-203.

yısıyla teoloji de mit karşısında harekete geçmektedir.[154] *İbrani Ahiti*'nin herhangi bir mitoloji, özellikle de Yunan mitolojisi ölçüsünde mitsel nitelik taşıması gibi aşikâr bir noktadan ayrı olarak, bu kitapta Tom McCall'un ileri sürdüğü şekilde bile, Benjamin miti düpedüz devrimci ve Mesihçi şiddetten uzak tutmaktan kaçınamamaktadır. Böyle bir şiddet mitten kopuş sağlayamaz, sadece bir miti diğeri karşısında kullanır.[155]

Peki o halde, tarihsel, Mesihçi ve ilahi olarak gerçekleşmiş zaman nedir? Benjamin'e göre bu, özellikle Düşüş ve Mahşer anlamlarında kavranılan, tarihin başlangıcı ve sona erişi hakkında bir anlatıdır. "*Trauerspiel* kitabının merkezinde... 'postlapsarian' [insanoğlunun cennetten kovuluşundan sonra vuku bulan] bir anlatı yer alır." Başka bir deyişle, Benjamin, tarihsel ya da gerçekleşmiş zaman olarak, Alman teolojisinde kendi geleneğine sahip ve Mesihçi bir tarih teorisinden ve hatta Yaratılış, Düşüş ve Kefaret'in basitçe kavranılışından daha yaygın olan kurtuluş tarihi -*Heilsgeschichte*[156]- olarak, tarihin *İncil*'e ilişkin anlayışını bağrına basmaktadır.[157] Buna mukabil, *Heilsgeschichte* Tanrı'nın tarihidir; dünyanınkine önemli kefaret anlarında sadece teğet geçer ve insan tarihine karşıt amaçlarla ilerler. Dolayısıyla ardında izler bırakarak bölük pörçük haldedir ve anlıktır. Yine de bu ilahi tarih, Mahşer'i beklerken sadece kısmen göz atılabilir bir gerçektir.[158] Benjamin'in kendi dönemecini aldırarak üzerinde durduğu da işte böyle bir *Heilsgeschichte* kavramıdır. Nitekim, Osborne da *Trauerspiel* kitabını çevirirken, anlaşılmaz bir şekilde *Heilsgeschichte* için kurtuluş (selamet) tarihi yerine "*İsa*'nın hayatının hikâyesi" ifadesini kullanmaktadır.[159]

Elimizde olan şey ise tarihin belli başlı bir *İncil* şemasıdır. Ancak, burada da bir sorun var, çünkü Benjamin'in aşikâr şekilde

154. McCole 1993, s. 76.
155. McCall 1996, s. 188.
156. Hanssen 1998, s. 99 Ayrıca bkz. Mosès 1995, s. 139-54, ayrıca, Gilloch 2002, s. 60-2. Süreklilik ve ilerleme karşısında parçalanma ve kurguyu (montajı) vurgulayan Helga Geyer-Ryan'ın betimlemesi karşısında Hanssen'in betimlemesini tercih ettim. (Geyer-Ryan 1988, s. 66-79).
157. Bu açıdan Benjamin düşüncesinde romantik etki hakkında bkz. McCole 1993, s. 160-10. Hatta, eskatolojinin Benjamin üzerindeki zararlı etkisinden Caygill ne denli acı çekiyor olsa da, Caygill'in -Nuh hikâyesindeki gökkuşağı görüntüsünü izleyerek Benjamin'in tarih fırtınası ardından yapılan yeni sözleşmenin işleviyle daha fazla ilgilenmesi- şeklindeki argümanı da, Benjamin'in çalışmasındaki eskatolojik tonu güçlendirmektedir (Caygill 1998, s. 149-52).
158. Buck-Morss, ampirik tarih ile Mesihçi zaman arasında hareket eden diyalektik görüntü yoluyla sağlanan devrimci kopuşu tartışmasında, farkında olmadan böyle bir kurtuluş tarihi kavramı için mükemmel bir betimleme sunuyor (Buck-Morss 1989, s. 242-3).
159. Benjamin 1998, s. 182; Benjamin 1972, Cilt 1, s. 358.

İncil'e dayanan tarihi, aslında çeşitli *İncil* materyallerinden alınmış teolojik sahiplenmelerdir. Kurtuluş teorisi kavramı, özellikle Alman Lutherci akademisyenlik bağlamıyla, çeşitli yaratılış hikâyelerinin yer aldığı bir metinden sonuca ulaşmaktadır; Mahşer'e ilişkin kavramlar böyle bir şey kabul etmeyen kavramlarla yan yana bulunmakta, bireysel ve toplu ahret ile bunun olmayışı ve bütün ebedi geri dönüş örüntüleri arasında gerilimler ortaya çıkmaktadır. Kendisinin de zaman zaman vaktini boşa harcadığı geleneksel olmayan bir tarih teorisinin çeşitli parçalarını bir araya getirmek uğruna *İncil*'den seçtiği materyaller nedeniyle Benjamin'in yazılarında teoloji *İncil*'le ilgili olanlara ağır basmaktadır.

Kendisi hiçbir şekilde teolojik bir din savunucusu (apolojist) olmadığı halde Benjamin neden böyle bir hamle yapıyor sorusu ise hâlâ duruyor. Oysa teolojik din savunucusu olmak bir yana, tarihin teolojik şemasına başvurusundaki amacı, kendi görüşüne göre, sadece disipline zarar veren tarih-yazıcılığındaki gelişmelerle başa çıkmak olarak görülebilir; yani doğal bilimlerin, doğal hukukun ve antropolojinin tarih-yazıcılığı üzerindeki etkileriyle. Böylece, doğal ya da mekanik tarih dediği şeyle polemik yapmaktadır. Ancak tabiat ve tarih arasındaki karşıtlığa dayanan başka bir boyut vardır: Bilimler, tabiatın, belirgin şekilde Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinin tarihsel niteliğine karşı duran pagan düşüncesinin hâkimiyetine geri dönüşe işaret etmektedir. Bu noktada, Benjamin tıpkı Bloch gibi ortak olan fakat epey sorunlu da olan bir varsayıma başvuruyor. Bu varsayım da *İbrani Ahiti*'nin bu tür pagan düşünce örüntülerinden bir kopuşa, mitten bir tarihin ortaya çıkmasına işaret etmesidir.[160] Nihayet Benjamin, *İbrani Ahiti*'ni ve teolojik materyali kullanımı aracılığıyla kendi başına başka bir düşünce tarihini inşa etmeyi amaçlamaktaydı. Bu da kendi başına, klasik Yunan'dan başlayıp, Roma ve ilk Hıristiyanlık aracılığıyla ortaçağa ve ardından modern Avrupa'ya ulaşan çizgiden kopuş sağlayacak entelektüel bir alternatif şecere olacaktı. Ağırlıkla teolojik olmasına rağmen yine de bu *İbrani Ahiti*'ni tercih eden, yani, klasik şecereyi ve onda içkin olan anti-Semitizm'i sıkıntıya sokan bir doküman olacaktı. Benjamin, Alman ve Avrupa düşüncesindeki sorunlara karşı çıkmak amacıyla ilk çalışmalarında bu türden materyalden yararlanmış olsa bile sonraki materyallerinde

160. Anderson tarafından yayımlanan örnek derlemeye bkz. 1984.

Marksizm'i de benzer zorluklardan kurtarmaya çabalamaktadır. Nitekim *Passagenarbeit*'ın en teorik bölümünde, Konvolut N'de, tarihsel materyalizmi ilerleme ve düşüş bağlamında, "tek ve aynı şeyin iki yönü"[161] şeklindeki düşünme eğiliminden kurtarmaya çalışıyor. Bu ise doğal tarihin bir başka versiyonudur ve içinde sadece parçaları ve ıvır zıvırları bulduğumuz, Düşüş ve Mahşer gibi iki belirteciyle *Heilsgeschichte*'den tamamen farklıdır.

Sonuç

Argümanımda, belirleyicileri Yaratılış, Düşüş ve Mahşer olan alegorinin tarih teorisindeki betimlenmesinden başlayıp ardından ona mal edilmesi yönündeki çeşitli adımlar, aşikâr bir noktayı vurgulamaktaydı: Benjamin mitin, özellikle kapitalizmin cehennemce mitinin üstesinden gelme çabalarında, başka bir mitin de öyle olmasından yararlanmaktadır. Ve bu mit de *İncil* mitidir ya da daha doğrusu kendi mitsel boyutlarını abartabilecek yegâne şey olan *İncil* mitinden alınan belirli unsurların teolojik olarak sahiplenilmesidir.[162]

Yine de bana öyle geliyor ki, Benjamin'in düştüğü yanılgıdan, kendisine rağmen, mit imkânları hakkında sezgi gibi bazı şeyler alınabilir.[163] Mesela bu açıdan Benjamin'e ait sayfalardan, özellikle teoloji içinde kendi tarihine sahip diyalektik bir tanesinden harekete geçebilirim. Başka bir geleceğe çabucak göz atabilmemiz için bitmemiş halleriyle kullanılmış olanlar sadece şimdiye ait çeşitli terimler –kapitalizmin çelişkileri, diyalektik görüntü, tarihin dışa

161. Benjamin 1999a, s. 460; Benjamin 1972, Cilt 5, s. 575.

162. Aksine, Graeme Gilloch (Gilloch 1997, s. 9-13, 174-7), mitin dördüncü anlamında –kinaye ya da metafor olarak kullanımında– Benjamin'in mit hakkında iyi olanı, yani onun taklit, oyun, sarhoşluk ve sezgi olarak içerdiklerini diyalektik olarak korumayı arzuladığını ileri sürüyor. Diğer üç anlam –hata, yaratık gibi zorlama ve modernitede doğaya tabi olmanın tersine dönmesi– Winfried Menninghaus'ın miti uzay, dil, güzellik ve zaman çizgisi boyunca izleyen ayrıntılı makalesiyle birlikte okunmalıdır (Menninghaus 1991, s. 292-325). Benjamin'in rüya ve mit arasında kurduğu bağlantı yoluyla Menninghaus da, Benjamin'in düşüncesinin nihai aşamasında, mitin olumlu ve olumsuz boyutlarının denge sağladığını, öyle ki, mitin dışa doğru patlamasının diyalektik bir kaçış ve mitten kurtuluş haline geldiğini ileri sürüyor. Bu ihtimal konusunda ben daha az iyimserim; çünkü Benjamin düşüncesinde mitin devam etmesi konusunda Menninghaus ile mutabık olsam bile, onu aşma konusundaki en iyi çabalarına rağmen yine de böyle bir durum ortaya çıkmaktadır.

163. Habermas (Habermas 1979) da Benjamin'in hatasından bazı dersler çıkarmak istiyor. Gerçi bu durumda söz konusu olan, bir yandan mitin "zenginliğini korumak ve özgürleştirmek" ve bunu da özellikle mitin semantik potansiyeli anlamında gerçekleştirmek iken, diğer yanda da mitten kopuş bakımından başarısız olan bir çabanın döküntüsünden alınabilen ve üzerinde yeniden çalışılabilen bir dil ve iletişim teorisidir (s. 50). Bunun tersine, ben ise Benjamin'in çalışmasındaki önemli özelliğin yanılgının kendisi olduğunu savunmak istiyorum.

doğru patlaması– değil: Aslında komünist gelecek de şimdiki zamanı anlayabileceğimiz kavramları sağlıyor. Gerçi bu kavramlar da, o geleceğin içerdiği şeylerin bitmemiş türevlerinden başkası olamıyorlar. Başka bir deyişle, kavramlarımızı bugünden alıp geleceğe yansıtmak yerine Benjamin tersine bir şekilde çalışmayı amaçlıyor: Günümüz algısında ve kullanımında ne denli aşağılanmış ve kısmi olursa olsun, komünist gelecekteki kavramlar ve terimler, işte tam da o gelecek hakkında düşünme tarzını sağlayabilirler.

Sorun elbette şuradadır: Şayet gelecek, Marksistlerin de düşünmesinden hoşlanacakları ölçüde radikal biçimde farklı olacaksa (ona geçiş ister yavaş ister ani olsun), bu durumda geleceği düşünme ve tartışma yolları da niteliksel olarak farklı olacaktır. İşte burada Benjamin'in, kendi başına alındığında *İncil* yorumunun teolojik bir tarzı olan, alegorik yöntemi kullanışındaki anlaşılmaz sezgiyi sağlayan şeyin nedeni yatmaktadır. Kapitalizmin mitsel cehenneminin dışındaki dönüşümünü anlama kaynaklarını sağlayan böyle bir yöntem değildir; tersine Benjamin'in birlikte çalıştığı materyalin –Yaratılış ve Mahşer anlatılarının– kaçınılmaz şekilde mitsel niteliği, bütün vaatleri ve tehlikeleriyle birlikte mit dilinin çok farklı bir geleceği tasavvur etmenin bir tarzını sağladığını akla getirmektedir. Başka bir deyişle, Benjamin'in ihtiyaç duyduğu şey, Bloch'un mit hakkındaki muhakemesinin uygulamasıdır. Arı dil, çevirinin eskatolojisi ve yaratılış hakkındaki tefekkür gibi kavramların farklı bir renge büründüğü yer de işte burasıdır. Tehlike şudur ki, bu tür mitolojik materyal, baskı örüntülerini ve mitlerin bunları alıp sahiplenmelerini tekrar etmiş olacaktır; Benjamin örneğinde ise bunlar kadınlara ait olanlardır. Ne var ki, mit sadece tek bir tercih hakkı, önceki ve şimdiki mitlerin bütün örüntülerinin payına düşen alternatif bir dil sunmakla kalmayacaktır. Benjamin'in umut verici yanılgısı şudur: *İncil*'den aldığı bu tür merak uyandırıcı mitsel fikirler ve terimler alternatif bir dili akla getirme ve çok farklı bir geleceği tasavvur etme yeteneğine sahip olma imkânını ortaya çıkaracaktır.

Bu demektir ki, Benjamin'in alegorik yöntemi sadece kendi aşikâr teklifinin başarısızlığını yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda benim akla getirdiğim şey için bir sahiplenme yöntemi de oluyor. Uzun süreden beridir *İncil* eleştiriciliğinde alegori karşıtı polemiklerde olduğu üzere, bunun anlamı alegorinin metindeki

çeşitli başlıklarla birebir şekilde ruhsuz bir iletişim peşinde olması değildir. Tersine, alegori, özellikle Benjamin'in ellerinde, kapitalist bir şimdi ile komünist bir gelecek arasındaki bölünmeyi, ne denli kusurlu olursa olsun işte o geleceğin kendisinden terimler alarak aşmayı amaçlayan bir şey olarak görülebilir. Ancak şu soru hâlâ durmaktadır: Acaba Benjamin'in yazıları boyunca görülen mitolojik materyal görevini yerine getirebilmekte midir? Özgül bir içerik anlamında, hayır, ancak farklı düşünme çabası anlamında, mit bunu yapabilmenin bir yolunu sağlamaktadır denebilir.

Bölüm Üç:
Louis Althusser'in Dinsel Belagati

> Bu dönemi, muhtemelen dinsel bir uğraş içinde olduğum ama bunun da suya düştüğü ve dinsel [kiliseyle ilgili] belagate belirli bir yatkınlık (pour l'éloquence ecclésiastique)[1] içinde olduğum dönem olarak hatırlıyorum.
> Marx "her şey hakkında" konuşmadı, bunun sebebi zaman bulamaması değil "her şey hakkında konuşmanın" bir bilimci için hiçbir anlamı olmamasıydı, sadece bir din "her şey hakkında konuşuyormuş gibi" davranabilir.[2]

Bir zamanlar dinsel bir uğraşı sahibi olmuş birisi olarak –ki daha sonraları bunu sadece "dinsel bir belagat"[3] cazibesi olarak tarif ediyor– Althusser'in dini aşmasının tamamlanmış olduğu söylenebilir.[4] Nitekim "Lenin ve Felsefe" başlıklı makalesinde yenilgiye uğrayan 1905 Ekim Devrimi sonrasında kurulan Bolşevik Otzovist grubu hakkında şöyle yazıyor: "Bu gruptaki bazı Bolşevikler, Marksizm ile 'otantik' insani değerleri olan dini bütünleştirmeyi dahi arzulamışlar ve bu amaçla kendilerini 'Tanrı yaratıcıları' olarak adlandırmışlardı. Ancak buna aldırmayabiliriz."[5] Yazılarının çoğunda "buna aldırmadığı" görülebilir, çünkü materyalizm, proletaryanın "dünya görüşü" yüzünü burjuvazinin

1. Althusser 1994b, s. 306: Althusser 1992, s. 299.
2. Althusser 1990, s. 59.
3. Althusser 1994b,s. 306; Althusser 1992, s. 299.
4. Althusser'in teolojiye angajmanını tamamen görmezden gelen birçok eleştirmen de onu izlemiştir. Bkz. Callinicos 1976, Elliott 1987, Clarke 1980.
5. Althusser 1971, s. 26; Althusser 1969c, s. 10.

idealizmine karşı çevirmiştir. Ancak Althusser bu reddinde biraz aceleci davranmaktadır, çünkü kendi yolunu dinden ya da daha özel anlamıyla Kilise'den tamamen arındırması asla mümkün olmamıştır.

Devamında Althusser'in Kilise'yi reddetmek için harcadığı sürekli çabayı izlemekteyim. Bu reddediş onun çalışmalarındaki sürekli mevcut. Aslında benim başlıca argümanım, kesinlikle budur; yani, Althusser'in Kilise'yi kendi hayatından ve çalışmasından kovmuş olması, Kilise'nin de onun bütün çalışmalarına sızmasına imkân tanımıştır. Pek de öyle baskı altına alınmayan geri dönüş gibi olmasa da, Kilise, Althusser'in kendi kelimeleriyle söylersek, onun felsefesindeki gaip nedendir. Dolayısıyla kiliseyle ilgili olanın (dinin) işte bu gizli mevcudiyetini, bunun Althusser düşüncesinde yol açtığı eksikleri ve vaatleri ve sınırlamaları izleyeceğim. Althusser de bu yüzden Kilise'nin, özellikle Roma-Katolik Kilisesi'nin kendi Katolikliği ile belirli bir ulusal-devletin özgül dinamikleri dışında kendisine işlerlik kazandıran Marksizm'in enternasyonalizmi arasında gidip gelen "Katolik" bir Marksist'tir.

Tartışmamı iki geniş aşamada tasarladım: Althusser'in Kilise'den yola çıktığı zahmetli yol ve ardından Kilise'nin onun daha sonraki çalışmalarını gaip bir neden olarak etkilemeye devam ettiği yol. Birinci bölümde, Althusser'in dini reddediş biçiminin pek de öyle teoloji ya da *İncil* bağlamında olmadığını; bunun, dinsel yükümlülük taşıdığı ve ilgisinin sürdüğü pek çok yıldan sonra Kilise ile olan kalıcı bağlantısı bağlamında olduğunu ileri süreceğim. Roma-Katolik ülkenin koşulları bu bakımdan önem taşıyordu, çünkü sınıf mücadelesinin belirgin olarak kurumsal biçime büründüğü bir durumda, Kilise de başlıca referans noktası olmaktaydı. Althusser'in çalışmalarında sadece Kilise'nin kurumsal ve toplumsal matrisi damgasını vurmayı sürdürmemişti, aynı zamanda Althusser'in daha sonraki Marksist metinlerinde şaşırtıcı bir düzenlilikle din ve Kilise hakkındaki sorular da ortaya çıkmıştı. Tam donanımlı bir Marksist filozofun çalışmaları, ilk çalışmalarının tozlarını peşinden sürüklüyordu.

Bu bölümün ikinci önemli kısmında, Althusser'in bazı etkili çalışmalarında Kilise'nin kalıntılarının izini sürüyorum. Althusser, belki de istemeden, Marksizm'in dini dikkate alması gerektiği konumuna geliyor. Eninde sonunda din de materyalizmin ken-

diliğinden "dünya görüşüne" aittir. Bu durum göründüğü kadar paradoksal değildir; çünkü etik, legal, politik ve estetik "pratik ideolojiler"[6] yanı sıra din de hem idealist hem materyalist dünya görüşlerinin işlerlik kazandığı pratik ideolojilerden birisidir. Böyle konumlar teorik bir nitelik kazandığında –Althusser'e göre, bilim ve bilim ideolojileri ve bilimciler arasındaki bağlantı kurulduğunda– ise felsefe ortaya çıkar. "Teorideki sınıf mücadelesi" olarak, hem idealizmin hem materyalizmin kendiliğinden dünya görüşlerinden öğrenilmiş bir şey olarak, felsefe aynı zamanda dinle de ilgilenmelidir. Althusser düşüncesinin boyutundaki bu mantık, onun da aynı zamanda Marksizm bünyesinde dini dikkate alması gerektiği anlamına gelmektedir.

Dinsel [Kilise'ye Ait] Biçim: Teolojik Yazılar

Eskiden Roma-Katolik Kilisesi'ne bağlı olduğu akla geldiğinde, Althusser'in dini reddedişinin Kilise'yi reddediş biçimini alması gerektiği, belki de kaçınılmaz bir şeydir. Ancak bu durum kendi felsefesinin gelişiminde, (oto-) biyografiye öncelikli ve biçimsel bir rol verir. Daha doğrusu, otobiyografi Althusser'in yazılarında sonlarda devreye girmekte ve kendi entelektüel çalışmasının en sonuncu ve tek kabul edilmiş eylemi olmaktadır. Ve bu yüzden ben de sonuç bölümünde biyografiye tekrar dönüyorum; ardından gelecek her şeyin gündemini oluşturacak bir başlangıç olarak değil de, bir ölçüde onun da "her zaman sevdiği"[7] Marseille'deki Saint-Charles'ın "son durağına" benzer şekilde...

Althusser'in bir kurum olmaksızın yaşayamaz gibi görülmesi gereken aşikâr bir noktadan başlayabilirdim. Bu kurumlar ister Kilise, ister üniversite (Katolik ya da Sorbonne), akıl hastanesi ya da Komünist Parti olsun, hepsinin ağır basan ilgi alanları Ortodoksi ve orto-praksis* olmaktadır.[8] Ancak ben burada, sadece teolojik yazılar diye adlandırılabilecek ve bilimsel bir Marksist olarak Althusser'i sıradan okumayı tuhaflaştıracak bir betimlemeye

6. Althusser 1971, s. 18; Althusser 1998, s. 152-3.
7. Althusser 1994b, s. 82; Althusser 1992, s. 75.
* Şekil bozukluklarının mekanik düzeltilmesi. (ç.n.)
8. Althusser 1990, s. 63. Althusser 1980 yılında bir toplantıyı değerlendirmişti. Lacan, École Freudienne de Paris'in lağvedilmesini amaçlamaktaydı. Althusser "Jacques Lacan ile Dayanışma için Analistlere ve Analiz Edilenlere Açık Mektup" (Althusser 1996, s. 127-34) başlıklı değerlendirmesinde şunları yazmıştı: "Katıldığım bu toplantıdan başka iki örgüt, yani Katolik Kilisesi ve Fransız Komünist Partisi hakkındaki deneyimim de aklıma geldi" (Althusser 1996, s. 132).

odaklanmayı tercih ediyorum.[9] Özel olarak, daha sonradan reddetmiş olduğu Hegel'le hayati derecede ilgilenen genç Althusser'in yazılarındaki belirli metinlerin ayrıntılı bir tefsirini de sunuyorum: "Nazik Duyguların Enternasyonali"[10], "İşin Doğrusu"[11], "Evlilik Müstehcenliği Üzerine"[12] yazıları, Hegel üzerine tezlerinin teolojik uğrakları[13] ve Jean Lacroix'e mektubu.[14] Komünist Parti'ye katılma sürecindeyken 1946 ve 1951 yılları arasında kaleme alınan bu yazılardan birincisi, Katolik dergisi *Cahiers de notre jeunesse* için yazılmış ve reddedilmişti, ikincisi ise kendisinin de yakın ilişkide bulunduğu *Jeunesse de l'Église* adlı dinsel cemaatin onuncu *Cahier*'inde [*Defter*'inde] giriş makalesi olarak yer almıştı, "Evlilik Müstehcenliği Üzerine" yazısı ise ancak ölümünden sonra *Écrits philosophiques et politiques*'in[15] birinci cildinde yayımlanabildi, hem Hegel'in felsefesi üzerine tezleri hem Lacroix'e mektubu yine bu derlemede 1994 yılında yayımlanabildi.

İşte bu tuhaf Althusser'de, teoloji ve Kilise'yi reddetmek üzere çeşitli yollar bulmak yerine, işbirliği halindeki teolojik argümanlar ve eklesioloji'nin* sorunlarıyla uzlaşan bir eleştiriyle karşı karşıyayız. Hegel üzerine tezler ve "Nazik Duyguların Enternasyonali"nin küstahça bir teolojik nitelik taşıdığı söylenebilirse, bu durumda "İşin Doğrusu" ve "Evlilik Müstehcenliği Üzerine" makalelerinin de aşikâr şekilde eklesioloji alanında olduğu söylenebilir. Burada benim en çok ilgimi çeken nokta, yazıların niteliğidir, özellikle de bunların argümanlarındaki kayışların ve kopuşların sergilediği kaygılardır. Çünkü bana öyle geliyor ki, Althusser'in dini ele alışının öncüleri, ilk yıllarda yazdığı bu teolojik makalelerinde bulunabilir.

Nitekim mastır tezlerindeki çeşitli noktalarda, Hegel diyalektiğinin, ilk teolojik metinlerinde, özellikle *Theologische Jugendschriften*'de[16] işlerlik kazanmaya başlama tarzının izlerini sürüyor.

9. Bırakın teolojik yazılarını, Althusser'in başlangıçta Kilise'ye bağlı olduğuna değinmeyi bile sadece birkaç eleştirmen sineye çekebilir. Söz gelimi Margaret Majumbar bu aşamayı sıkıntılı bir şekilde kısaca geçiştirir, Althusser'in FKP'ne katılımıyla başlamayı tercih eder. Majumbar 1995.
10. Althusser 1997, s. 185-96; Althusser 1994a, s. 261-75.
11. A.g.e.
12. Althusser 1997, s. 231-40; Althusser 1994a, s. 327-39.
13. Althusser 1997, s. 36-169; Althusser 1994a, s. 59-238.
14. Althusser 1997, s. 197-230; Althusser 1994a, s. 277-325.
15. Althusser 1994a.
* Kilise öğretileri incelemeleri. (ç.n.)
16. *Theologische Jugendschriften* yazısının şu kitaptaki çevirisine bkz. Hegel 1971. Diğer bölümler şu kitapta yer almıştır: Hegel 1984.

Burada benim ilgimi Hegel'in kendisi değil de, Althusser'in teolojiye kayışındaki kolaylık çekiyor. İzninizle Althusser'in teoloji ve Hegel hakkındaki argümanının gelişkin bir örneğine şöyle bir anlayış göstereyim: Hem diyalektiğin gelişiminde başlıca bir adım hem Kant'a ve öz-bilinç kavramına doğru atılması gereken mantıksal adımda, Althusser, kristoloji* bakımından Hegel'i tercih ediyor. Althusser'e göre Hegel, Yunan dünyasında yitirilmiş bir birlik ve uyum görmüştü; burada din, vahiyin aşkınlığı olmaksızın, hayatın hazır ve nazır bir uygulaması olmaktaydı. Yükseklerdeki bir Baba'dan aşkın bir gelecekle gelen ve ardından ona geri dönen *İsa* ise böyle bir dünyayı yok ediyordu. Barışı değil de kılıcı getirmek, birisini diğerine karşı kurmak, ayırmak üzere gelen *İsa*'dan söz eden *Yeni Ahit*'teki metinler, aslında Hıristiyanlığın ahret adına Yunan dünyasını yok edişinin sözcülüğünü yapmaktaydı. Yine de Hıristiyanlığın olumlu içeriği pek öyle kolay kaybolmayacaktı: "Sorgulanan şey, otantik olumluluğun anlamını canlandırma, yani eylemin yerine getirilmesi için vahiyin içeriğinin pratik yararlarını ve onun somut sonuçlarını canlandırma çabasıdır."[17] Althusser elbette Hegel'in çalışmalarındaki içerik sorunuyla ilgileniyor ve Hegel'de kendi düşüncesinin karakteristiği olabilecek bir hamle tespit ediyor: *İsa* Yunan uyumunu tahrip etmiş olabilirdi, ancak umutsuzca parçalanmış Yahudi halkına da uzlaşma getirmişti. İbrahim boş bir çölü sürüsüyle baştanbaşa geçerken boş bir gökyüzünden ona tepeden bakan düşman bir Tanrı'nın gözü, bu parçalanmanın, yani aşılamaz bir aşkınlıktaki Tanrı'nın yarattığı mutlak bölünmenin sembolü olmaktaydı. Hukuk'un içi sevgi ile doldurulmuştu. *İsa* Hukuk'u tamamlıyordu. Dolayısıyla Hegel "Çünkü iman sahibi olan herkesin haklı bulunacağı Hukuk'un *telos*'u [sonu] *İsa*'dır"[18] diye yazan [*Yeni Ahit*'teki] Romalılar 10:4'ü, Aufhebung, sevginin etkilediği büyük uzlaşma olarak okuyordu. Böylece diyalektik mızrak gibi yoluna devam etmektedir: *İsa*'nın uzlaşması kötü bir olumluluk içinde başarısızlığa uğrar (Baba'ya geri döner); bu kötü olumluluk da Yahudi bilincinin nesnellikten çıkıp Hıristiyan cemaatindeki öznel parçalanma yönündeki değişimde kendisini açığa vurur ve çağdaş Hıristiyanlığın mezhep-benzeri davranışının keskin eleş-

* Teolojinin *İsa*'yı inceleyen branşı. (ç.n.)

17. Althusser 1997, s. s: Althusser 1994a, s. 75.

18. Althusser burada dipnotta söylediği Yunanca metni yanlış okuyor (Althusser 1997, s. 158, n. 28; Althusser 1994a, s. 220, n. 28) *Aufhebung*'un Yunanca çevirisi *pleroma*'dır, *telos* değil.

tirisinin temelini oluşturur. Öyle ki Hegel de kendisini Kant'a ve öznelliğin bilincine taşıyacaktır. Başka bir deyişle, elde ettiğimiz şey, Hıristiyanlık aracılığıyla bilinçten öz-bilince geçiştir ve büyük bir tarih fermanı anlatısının Hegel'in kendi entelektüel gelişiminde çok küçük kalacağı bir durumda, onu Kant'a götüren zorunlu aşamadır.[19]

Her ne kadar benzer haliyle olamasa da Althusser her zaman Hegel'e geri dönecekti, ancak bu örnek en azından teolojik argümanlarıyla birlikte onun tam da yuvasında olduğunu gösteriyor. Ben de daha sonra Hegel'e geri döneceğim, bunu da Althusser'in daha sonraki çalışmalarında Hegel'i dikkate alan argümanının mantığının, dini yeniden gözden geçirmeye yol açtığını ileri sürdüğüm bölümde yapacağım.

"Teoloji" kavramını en saf anlamında, Tanrı hakkında derinlemesine düşünme ve kafa yorma olarak aldığımda, en ilginç ve en belirgin teolojik metin, "Nazik Duyguların Enternasyonali"dir.[20] Althusser'in zaten cesur ve berrak olan argümanı, tuhaf bir yabancılaşma etkisi yaratması dışında, bu metinde kendisini gösteriyor. Bu metinde ve aynı zamanda "İşin Doğrusu" ve "Evlilik Müstehcenliği Üzerine" başlıklı yazılarında da, hem Hıristiyan hem komünist eleştirileriyle karşı karşıyayız. Gerçi her iki eleştiri de Althusser'in çok farklı yönlerden ele aldığı sorunlardan kaynaklanıyor ama, Althusser bunları sona ermeyecek bir ittifak olarak bir araya getiriyor. Yine de, Hıristiyanlık ile komünizm arasındaki ittifak, birinden diğerine kayışı da sergiliyor. İşte bu kayışlar Althusser'in Kilise'ye sadakati sona erdiğinde, daha sonraki Marksist argümanlarının karakteristiği haline gelen teolojik konumlarının gelişimini mümkün kılacaktır.

Nitekim (Althusser'i Komünist Parti'ye katanlardan birisi olan) arkadaşı François Ricci tarafından yayımlanan bir dergi için kaleme aldığı "Nazik Duyguların Enternasyonali" yazısında, Althusser, İkinci Dünya Savaşı'nda ve Soğuk Savaş'ta "zamanın alametleri" bakımından apokaliptik okuma yapma alışkınlığıyla po-

19. "Hegel'in gençliğindeki dinsel dolayımların bu türden fenomenolojik gelişimi böylece bilinçten öz-bilince doğru bir nevi geçişe yol açıyor; bu da Fenomenoloji analizine delalet ediyor. Kendisini ilk önce yitik bir çokluk ve ardından da çokluğun nedeni olarak dile getiren bilincin yokluğundan yola çıkmış oluyoruz; bu da nihayet bilincin özü olarak sergileniyor. Öznelliğin bu yeni kurulmuş bilinci böylece çağdaş düşüncede bir isme sahip oluyor: Kant" (Althusser 1997, s. 51; Althusser 1994a, s. 81).

20. Althusser 1997, s. 21-35; Althusser 1994a, s. 35-57.

lemik yapıyor. Savaşın kendisi hem günah hem de Tanrı'nın gazap dolu cezası oluyor; buna göre toplama kampları, Nihai Hüküm'dür [mahşer günü], Moskova yargılamaları, Acı'dır [*İsa*'nın çarmıha gerildiğinde çektiği acı], atom bombası, Tanrı'nın iradesidir ve bomba önünde ölümün eşitliği ise Tanrı önünde eşitliğe denktir.

Terimlerin böylesine dağınık bir sızıntısı Althusser açısından iki yönde akıyor. Birincisi, –daha çok Camus gibi, Marcel, Mauriac ve Bossuet gibi Katolik yazarlarda görülen– teolojik kategoriler ile tarihsel olaylar arasında yaptığı bu apokaliptik kaynaştırma, "korku proletaryası" ve "insanlık durumunun proletaryası" gibi savaş sonrası popüler kavramlara yol açıyor. Bu sloganlar karşısında Althusser hem politik hem teolojik eleştirilerini sıralıyor. Birincisi bakımından, bir bütün olarak insanlıktan söz etme adına proletarya teriminin seçilmesi, yani sınıf farklılığının bu türden bir genellemesi, proletaryanın özgül politik içeriğinin inkârına hizmet ediyor. Proletarya bakımından, savaş ya da atom bombası tehdidi, onların gündelik hayatlarındaki sömürüyü ve yoksulluğu değiştirmiyor. Daha sonra bir makalesinde, kendi sınıf analizinin özellikle Marksist niteliği şöyle ön plana çıkmıştı: "[insanın kaderiyle olan] bu uzlaşması emekçi proletaryanın kurtuluşu yoluyla kapitalizmden sosyalizme geçişi öngörmektedir; proletarya bu eylemi sayesinde sadece kendisini değil aynı zamanda tüm insanlığı çelişkiden kurtaracaktır, dahası bunu da insanlığı tehdit eden apokaliptik panikten kurtararak sağlayacaktır."[21] Kısa bir süre önce Komünist Parti'ye katılmış olan Althusser, umut imkânlarını proletaryada görmekteydi, irade gücüyle proletaryayı silecek bazı ideolojik değişimlerde değil.

Ortaya çıkan bu Marksist argüman Althusser'in teolojik değerlendirmesinden farklıdır. Yine de, Althusser'in teoloji ile politika arasında yaptığı harmanlamanın içine düşmemek için, bunu da dikkatle okumamız gerekir. Önce iki metne bakalım:

Korku bir vatan* değildir, ne de cesaret.... dahası, insanlık durumu da erkeklerin vatanı değildir. Bu, belki de Tanrı'ya görüldükleri kadarıyla erkeklerin vatanıdır; Hıristiyan olduğumuz için bu duruma da ilk (orijinal) günah diyoruz. Hıristiyan olmayan bir erkek için ve Tanrı'nın yerine zorla el koymamış bir Hıristiyan

21. Althusser 1997, s. 31; Althusser 1994a, s. 49.

* Burada "vatan" kelimesi "fatherland" olarak geçiyor ve birebir çevirisi "baba-vatan" ancak Türkçe'deki "anavatan" yerine kullanılan bir kelime. Bu nüans Hıristiyanlıkta Baba kelimesiyle de karşılanan Tanrı kavramı açısından ve Tanrı-Erkek ilişkisi açısından önemli.

için, insanlık vatanı, insanlık durumunun proletaryası değildir; *tout court* [kısaca] bu, insanlığın tamamını kendi kurtuluşuna yönelten proletaryadır. İşte bu proletarya gerçek bir içeriğe sahiptir.[22]

Çünkü Hıristiyan olarak bizler de bir insanlık durumu olduğuna inanırız; başka bir deyişle, Tanrı önünde bütün insanlığın [erkeklerin] eşitliğine ve onun Son Hüküm [Mahşer] gününe inanırız; *ancak Tanrı'nın Hükmü'nün gözlerimizin önünden yok edilmesini istemeyiz; Hıristiyan olmayanların ve bazen Hıristiyanların da, Tanrı'nın iradesi olarak atom bombasını alarak, Tanrı önünde eşitlik adına ölüm önünde eşitlikten... Son Hüküm adına toplama kamplarının işkencelerinden söz ederek, kutsal şeylere saygısızlık ettiğini görmek de istemeyiz.*[23]

Burada benim ilgimi çeken şey, Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar arasında yaratılan karışıklık ve belli ittifakların kurulma tarzı. Nitekim, birinci alıntıdaki "Hıristiyan olduğumuz için [*parce que nous sommes chrétiens*]"[24] ibaresi, devamında "Hıristiyan olmayan bir erkek için ve Tanrı'nın yerine zorla el koymamış bir Hıristiyan için [*Pour l'homme non chrétien et pour le chrétien qui n'usurpe pas la place de Dieu*]"[25] biçimine bürünüyor. Benzer şekilde, ikinci alıntıda "Hıristiyan olarak bizler [*comme chrétiens*]"[26] ibaresinden sonra da "Hıristiyan olmayanların ve bazen Hıristiyanların da [*non-chrétiens et de chrétiens parfois*]"[27] deniliyor. Bu anlam kayması zekicedir, çünkü önce Althusser'in kendisini de genel Hıristiyanlar grubuyla aynı saftaymış gibi gösteriyor –"Bizler Hıristiyanlarız" ve "Hıristiyanlar olarak"– ve sözünü ettiği teolojik konum bu Hıristiyanlardan birisi olarak kendisi için de geçerli kılınıyor. Ancak Katolikliğin Hıristiyanlığın kendisi olduğu şeklindeki bilinçsiz bir Katolik varsayımına imkân tanınsa bile, Hıristiyanlık, herhangi bir noktada alındığında tek tip olması kolay değildir ve bu yüzden niteleme şöyle yapılmaktadır: Althusser'in gerçekten ilgilendiği Hıristiyanlar, Tanrı'nın yerini zorla ele geçirmemiş olanlardır ya da bazen inanmayanlarla da yan yana olanlardır. Bu Hıristiyanların, Tanrı'nın taburesine

22. Althusser 1997, s. 27; Althusser 1994a, s. 42-3.
23. Althusser 1997, s. 27; italikler orijinalinde; Althusser 1994a, s. 43.
24. Althusser 1994a, s. 42.
25. Althusser 1994a, s. 42-3.
26. Althusser 1994a, s. 43.
27. A.g.e.

tırmanmayanların ayırt edici özelliği, onların Hıristiyan olmayanlara da sadakat göstermeleridir.

Yine de iki alıntı arasında farklılık var: Birinci alıntıda ittifak olumlu bir şeydir, oysa ikinci alıntıda olumsuzdur. İkinci alıntıda, Hıristiyan olmayanlar ve tuhaf Hıristiyanlar, zamanın alametlerinin apokaliptik okunuşundan ötürü kendilerini kandırılmış görmektedirler, oysa Althusser ve Hıristiyan arkadaşları –"biz"– böyle bir okuma tarzından oldukça uzak durmaktadırlar. Birinci alıntıda başkaları üzerinde efendilik taslamayan Hıristiyan ile Hıristiyan olmayan kimse, proletaryanın insanlık durumu hakkında genel bir tanım olmadığını, özgül ve ayırt edici şekilde kefaret sağlayıcı bir içeriğe sahip olduğunu bilmektedirler.

Althusser'in sonraları Hıristiyanlığı ve Kilise'yi mutlak şekilde reddetmiş olmasının ışığında, benim kafamı karıştıran da işte bu olumlu bağlantıdır. Bu metni kaleme aldığı dönemde (1947) hâlâ epey Ortodoks'tur, İlk Günah ve Son Hüküm gibi öğretilere bağlılığını sürdürmektedir. Ancak Althusser'in "Hıristiyan olmayanlar" ile bir ittifak biçimi arzusunda yan çizdiği şey, "korku proletaryası" kavramının çok farklı –teolojik– eleştirisidir. Sınıf bağlamındaki ilk Marksist analiziyle önemli farklılık arz etmesini beklediğimiz şey ise, arzulanan sadakatin gerisine düşmektedir. Bu da insanlık durumunun, ilk günahlardan birisi olması ve herkesin Tanrı'nın hükmü önünde eşit olması şeklinde, sınıf analizinden farklı bir yöne doğru ilerlemektedir. Artık Marksistler ve Komünist Parti yerine bir kod olarak okuyabileceğimiz Hıristiyan-olmayanlar ile Tanrı'yı işbaşında bırakan Hıristiyanlar, proletaryanın özgül sınıfsal boyutlarını dikkate alarak birbirleriyle *mutabık* olmaktadırlar. Althusser'in Hıristiyan saflarından Komünistlere kayması kısa bir süre önce olmalıydı ve bu makalesinde kurmaya çalıştığı sıkı koalisyon ise geride kalmıştı. Ancak bu adımın mümkün olduğunca ufak bir adım olmasına çaba sarf etmesinden önce de değildi. Önemini sonradan kavramış bir şekilde, Hıristiyan öğretilerini ve politik eylemini birleştirme çabası içindeki Katolik Eylem'in, Hıristiyan öğretilerinin sulandırılmasını ve politik eyleminin mistifikasyonuna yol açtığını ileri sürecekti. Ama bu makalesinde değil.

Henüz Hıristiyan olmayanlara yer vermeyecektir, çünkü makalenin daha sonraki bölümlerinde, eleştiriler daha aşikâr şekilde Hıristiyan niteliktedir ve kendi Hıristiyan konumu ile Marksizm

arasında bir süreklilik görmek istemesine rağmen, özel gerilimlerden kaçınamamaktadır. Bunun ipucu daha önceleri, yani son olayların teolojik özdeşlikler zincirini yazışının tam ortasında görülmektedir; dehşet içinde, "hiç kimse bu kavram kargaşasına dayalı şantaja Hıristiyanlardan daha duyarlı değildir"[28] diye yazmaktadır. Ve bu türden "dinsel sapıklık"[29] karşısında hatırlattığı özgül Hıristiyan konumu da, putperestlik eleştirisidir. Bu sapıklıkta, Alman Kiliseleri'nin savaş sırasında Hitler'e verdikleri desteğin üstesinden gelmek için harcadıkları çabanın tadı epey hissedilir. Oysa Adorno'nun ellerinde böyle bir eleştiri, [*Eski Ahit*'teki] Çıkış 20 / Tesniye [On Emir] 5'teki ikinci emirden türetilen *Bilderverbot* ya da görüntü yasağı biçimine bürünebilirdi.

Althusser'e göre putperestlik özellikle Hıristiyan bir niteliktedir: "Tanrı'nın yerine zorla el koymamış bir Hıristiyan için"[30] şeklindeki önemli ibareyi, *Yeni Ahit*'in sahte peygamberler konusunda yaptığı uyarı anlamında kullanmaktadır. *Markos* 13'teki (özellikle 22. ayet) ve *Matta* 24/*Luka* 21'deki apokaliptik uyarılar, Althusser'e göre paradoksal bir alamettir. Bir yandan sahte (yalancı) peygamberler Mahşer Günü'nün alameti sayılırken, diğer yandan bunların yalancılığı da uzun süredir beklemekte oldukları Son hakkında kehanette bulunmalarından ötürüdür:

> *Dünyanın bu sahte sonu ile sahte peygamberler* [önde gelen örnekleri Camus ve Malraux'dur] *iç içedirler; sahte peygamberler sahte İsa'ları ilan ederler ve bir olayı Varış* olarak değerlendirirler.* Ancak *İsa* bize, sahte peygamberlerin farkına varmamız gerektiğini ve aynı zamanda onların Mahşer Günleri'ne yakın bir zamanda yeniden ortaya çıkacağını öğretmiştir.[31] Paradoks açıktır: Her Hıristiyan için yakın olan son, tarihin sahte peygamberlerinin sonu değildir.[32]

Bizi son bir dönemeç bekliyor, çünkü putperestlik eleştirisi *Yeni Ahit*'teki Mahşer Günleri'nde ortaya çıkacak sahte peygam-

28. Althusser 1997, s. 27; Althusser 1994a, s. 43.
29. Althusser 1997, s. 29; Althusser 1994a, s. 46.
30. Althusser 1997, s. 27; Althusser 1994a, s. 43.
* *İsa*'nın görünmesi. (ç.n.)
31. "Eğer biri o zaman size derse 'İşte *İsa* [Mesih] burada!' ya da 'İşte orada!' inanmayın. Çünkü sahte *İsa*'lar [Mesihler] ve yalancı peygamberler kalkıp mümkünse seçilmiş olanları bile saptırmak için alametler ve harikalar yapacaklar. Fakat siz sakının; işte size hepsini önceden söyledim." (*Markos* 13: 21-3). *Matta*'da da benzer sözler ufak değişikliklerle ama aşağıdaki ilavelerle birlikte vardır: "Eğer size 'İşte çöldedir' deseler de, çıkmayın. 'İşte odalardadır' deseler de, inanmayın." (*Matta* 24: 26).
32. Althusser 1997, s. 28; Althusser 1994a, s. 44.

berlere karşı özel bir uyarı biçimine bürünmesine rağmen, putperestlikle ilgili sorun tanrısal konumun temsiliyle çok bağlantılı değil; yani sorun, aslında Tanrı'nın bu olduğunu düşünmeye sevk eden bir kandırmayla ilgili değil. Tersine, nihai sorun, Tanrı'nın yerini bir başkasının alması, çeşitli putların onun mertebesine çıkarılmasıdır. Ve *Yeni Ahit*'in bu putperestlik tehdidi karşısındaki tutumu ise böyle yer değiştirmelerin insanların kendileri [arasında] olduğu şeklindedir. Althusser, önce *Matta* 7: 21'deki şu sözlere atıfta bulunuyor: "Bana 'Ya Rab, ya Rab' diyen her adam göklerin krallığına [melekûtuna] girecek değildir; ancak göklerde olan Babam'ın iradesini yapan girer." Buna atıfta bulunan Althusser, putperestliğin nihai biçiminin bir kimsenin kendisini Tanrı mertebesine çıkarması olduğunu ileri sürüyor: "*Sadece Rabb'ı akla getirdiğimizde, akla getirdiğimiz Rabb'a değil de akla getirmediğimize hizmet ederiz.*"[33] İşte burası Avrupa Kiliseleri'nden çeşitli jestlerin -Koestler'in Avrupa Solu'na verdiği vaazlar, Malraux'nun hem ABD hem SSCB'ye karşı korunma olarak Batı bloğu hakkındaki vaazı, Maurice'in Leon Blum için verdiği güvenoyu– sahte peygamberlerin alametleri haline geldiği yerdir (*Matta* 7: 15).

Althusser, bu Hıristiyan düşünce çizgisine yapışacak olsaydı, bu durumda, kendi yaptığı hamleyi kesinlikle reddederdi, çünkü kendisi de bu sahte peygamberlerin gerçek sorunu, yani kapitalizm koşullarında proletaryanın sömürüldüğünü görmediklerini ileri sürmekteydi.

Çünkü bu sahte (yalancı) peygamberlerin gözden kaçırdığı gerçek, sosyalizmin niteliği olmaktadır. Onlar ise "sınıf mücadelesi olmayan bir sosyalizm" "sözel, ahlak dersi veren bir sosyalizm",[34] politikada olan ama hükümette olmayan bir sosyalizm peşindedirler. Ancak sosyalizm gerçeğini, proletarya ve sınıf mücadelesini tanımlarken, Althusser de eleştirdiği kimselerin oynadığı aynı oyunu oynamış olmuyor mu? Kendisi bu durumu putperestlikten kurtulmuş düzgün bir Hıristiyan konumu olarak ortaya koyuyor, ancak Hıristiyan bir açıdan bakıldığında, proletaryanın ayaklarının önüne bir umut sermek de putperestliğin bir türüdür; kendisini ne denli gerçek bir peygamber olarak görürse görsün, bu türden putperestlik de Althusser'i sahte peygamberlerle aynı listeye katar. Daha sonraki Marksizm'i bakımından, kendisi de sınıf

33. Althusser 1997, s. 30; Althusser 1994a, s. 47.
34. Althusser 1997, s. 30; Althusser 1994a, s. 48.

mücadelesini allak bullak eden putperest, gizemci bir şahıs olarak kendisi de Tanrı haline gelebilecektir.

Nazik duygular hakkındaki bu makalede duraksamamın nedeni sadece argümanın kendisi değil, başka nedenleri de var; ya da aslında Althusser'in Katolik Kilisesi'nden Komünist Parti'ye geçişinin ve her ikisi arasındaki gerilim işaretlerinden kaynaklanıyor. Çünkü bu makale hakkında dikkat çekici iki başka şey daha var: İlk önce, Althusser, İlk Günah, Vücut Bulma (enkarnasyon) ve Son Hüküm gibi çok önemli Hıristiyan öğretilerine inanıyor ve bunları benimsiyor. Bloch'tan, Benjamin'den, Adorno'dan ya da Gramsci'den farklı olarak, kendisini inanç sahipleri saflarında görüyor. Dahası, bu makalede "katolik" kelimesinin müphemliğini kışkırtacak şekilde, anlaşılmayan [kör] bir nokta ortaya çıkıyor. Kelime [katolik kelimesi], Fransız Roma-Katolik Kilisesi'nin özgüllüğünden başlayıp bütün yol boyunca genelinde Hıristiyanlara uzanan bir dizi çokkatmanlı anlamı kapsar. Ancak Althusser'in kabahati, sıklıkla bu kelimeyi evrenselleştirmesi ve böylece Fransız Roma-Katolik Kilisesi'nin özgül durumunu gizlemesi. Elbette böyle bir hamle "katolik" terimine özgür bir şey, ancak burada ben ondan bunun bedelini ödemesini istemeyi sürdüreceğim, çünkü bu durumu Komünist olduğu yıllarda da tekrarlayacak.

Açıkça Kilise'yle ilgili bir makale olan "İşin Doğrusu"[35] yazısında, katolikliği ilgilendiren bütün varsayımlar kendisini açığa vuruyor. 1948 yılı Kasım ayında Komünist Parti'ye katıldıktan üç ay sonra, *Jeunesse de l'Église* [Kilise Gençliği] tarafından "Esir Gospel"i başlığıyla bir *Cahier*'de [Defter] yayımlanan makaleler derlemesinin teması şöyleydi: "Günümüz insanlarına (erkeklerine) İyi Haberler açıklandı mı?" Burada adeta nokta vuruşu üslubuyla Althusser bu sorunun "hasta adamın" yani Kilise'nin kederli durumuna işaret ettiğini ileri sürüyor. Ve temel argümanı da Kilise'nin tarihsel parçalanmasıyla ilgili: Toplumsal, ideolojik ve politik bakımda feodal ve kapitalist yapılara dayandığından, Kilise'nin kendi yapıları da "zamanımızda yabancı [étrangères]"[36] bir nitelik taşıyor. Kısacası, Kilise yokluğunda kendi varlığını tasavvur edemeyeceği, Tanrı'nın da "zamanımız insanları için artık hiçbir anlam taşımayan kavramsal bir evrenin mahkûmu

35. Althusser 1997, s. 185-96; Althusser 1994a, s. 261-75.
36. Althusser 1997, s. 186, Althusser 1994a, s. 263; ayrıntı için, bkz. Althusser 1997, s. 187-93; Althusser 1994a, s. 263-72.

olduğu"[37] toplumsal ve ekonomik bir dünyaya bağlılığını sürdürüyor. Bütün bunlar ise, kendisini dilimlenmiş halde bulduğu eskimiş dünya görüşlerini ve yapılarını desteklemesi uğruna, Kilise'nin gerici politik konumları savunmasını dayatıyor.

Peki çözüm? Çok basitçe, Kilise'nin feodal ve kapitalist yapılardan kurtulması ve bunun da otantik bir dinsel hayatın yeniden sahiplenilmesine yol açmasıdır. Kilise'nin dışarıdan kurtarılması, proletaryanın dünyayı değiştiren gücüyle ittifak kurmayı gerektirdiği takdirde, dinsel hayatın iyileştirilmesi de Kilise bünyesindeki yaygın radikal hücreler sayesinde sağlanmalıdır. Bunların örnekleri de "Kilise Gençliği" ya da daha sonra Latin Amerika'daki daha sonra asli cemaatler haline gelecek olan Roma-Katolik Kilisesi'dir (Althusser büyük bir ilgiyle kurtuluş teolojisini izlemeyi sürdürecektir). Hatta Althusser kurtarıcı bir Hıristiyan-proletarya ittifakı konusunda "Nazik Duyguların Enternasyonali"nde olduğundan çok daha açıktır. Başka bir deyişle, Kilise'nin umudu proletarya ile aynı doğrultudadır ve bu da artık Althusser yazılarında topluca görülür. Ve işte bu dünya-tarihsel hareketinde, artık belirgin şekilde tekil şahıs olan Hıristiyan da etkin bir parça olmalıdır. Bu zor ittifak hâlâ gündemin önemli bir parçası olmasına rağmen, ilk makalelere kıyasla belirgin bir değişim de söz konusudur, çünkü "İşin Doğrusu" makalesinde, ağırlık noktası belirleyici şekilde proletaryaya kaymaktadır: Onlar, Kilise'nin hüzünlü durumundaki toplumsal ve ekonomik koşulların üstesinden gelecek araçlara sahiptirler ve (toplumsal bakımdan ilerici) Hıristiyan için tek geçerli seçenek de onlarla birleşmektir.

"İşin Doğrusu" yazısındaki birkaç nokta üzerinde durmak istiyorum; bunlar da ideoloji olarak teolojiden söz ederken meydana gelen değişim, Hıristiyanlığın (ve bunun kendiliğinden uzantısı olarak da din'in) mutlaka yabancılaştırıcı olmayacağı ihtimali ve katolikliğin yaygın şekilde üstlenilmesi. İzninizle önce ikinci konuyu ele alayım. Yabancılaşma teorisine hâlâ bağlı kalmakla birlikte, bu örnekte feodal ve kapitalist yapılara bağlı şekilde ortaya çıkan bir durumda, Althusser, dönüştürülmüş bir Kilise fikrini savunmayı sürdürüyor. Ve böylece, en azından daha sonraları ün kazanacak olan Althusser sayesinde, olağanüstü ifadelerle karşılaşıyoruz: "Kilise, biteviye mücadeleleri aracılığıyla Söz'ün insanlar [erkekler] arasında doğduğunu ve onlar arasına yerleştiğini bir

37. Althusser 1997, s. 188; Althusser 1994a, s. 264.

kez daha keşfetmiş olanlar ve halihazırda bunun için de insani bir yer hazırlamakta olanlar sayesinde yaşayacaktır."[38]

Kilise önsel olarak gerici değildir, hatta yabancılaştırıcı da değildir. Bugüne dek öngörülmemiş, yabancılaşmamış bir biçime bürünebilir ve bu da komünist toplum için uygun bir biçim olabilir: "Şayet din önsel olarak bir yabancılaşma biçimi değilse, bu çıkarsama Hıristiyan'ın otantik bir dinsel hayatı yeniden fethetmesine imkân tanıyabilir, bunun koşullarını ve sınırlarını da mücadele içinde zaten tanımlamaya başlamalıdır."[39] Burada Althusser Marx'ın, dinin toplumsal ve ekonomik yabancılaşmanın bir nişanesi olduğu ve bu koşullar hafifletildiğinde ortadan kalkacağı şeklindeki ilk argümanıyla çatışıyor. Sonraları daha geleneksel bir Marksist haline gelerek böyle bir tutumu terk edecek ve Kilise de ideolojik bir devlet aygıtı olacaktır. Ancak bu durum ideolojinin ebedi niteliği argümanıyla tuhaf şekilde yer değiştirmeden önce gerçekleşmeyecektir.

Teoloji ve ideoloji sorunu hakkında –ki ilk soruna yukarıda değindim– zaten ortaya çıkması beklenen işaretler mevcuttu. Nitekim, kafa karıştırıcı bir paragrafta,[40] Althusser teolojiyi ideolojinin alt başlığı haline getirerek ideoloji ile teoloji arasında bir ayrım yapıyor. Teoloji ya da en azından Roma-Katolik teolojisi, kendilerini artık kullanılmayan Thomas ve Augustine çizgilerinin karmaşıklığına dayandırırlar. Bu çizgiler de Platoncu ve Aristocu felsefe sistemlerine yaslanırlar. Aquinas [Thomas] ile Augustine'i birbirine düşürme yeteneği sayesinde bu sistem Kilise'nin ekonomik, ahlaki, politik, eğitimsel ve her şeyin üstünde teolojik düşünme tarzını bilgilendirir; kısacası, Gerçek (Vahiy) Kilise bakımından sadece bu terimlerle mümkündür. Althusser için kolay hamle, bu sistemin tamamının, ufak bir darbeyle yere serilmeyi bekleyen ayaktaki bir ölü olduğunu ileri sürmek olacaktı; zaten makalesindeki eğilimde böyledir. Ancak onu ilgilendiren şu olgudur: "Açıkçası bir illüzyon[41] olarak dahi ayakta kalabilmesi için, bu sistemin bir yere bağlanmaya ihtiyacı vardır ve bu bağlantılar [*attaches*] ortaçağ dünyasından arta kalanlardan başka şeyler değildir. Bu noktada Althusser'in ideoloji kavramının karmaşıklığı zaten kendisini göstermeye başlamıştır: Kilise'nin tam da kalbinde yatmakta olan ortaçağ yapıları, Kilise bünyesinde insanların modası geçmiş bir ideolojik formas-

38. Althusser 1997, s. 195; Althusser 1994a, s. 275.
39. Althusser 1997, s. 194-5; Althusser 1994a, s. 274.
40. Althusser 1997, s. 188-9; Althusser 1994a, s. 265-6.
41. Althusser 1997, s. 188; Althusser 1994a, s. 265.

yon almasını teşvik eder ve buna imkân tanır. Ancak yapılar, sadece var olmak için devam ederler, çünkü ideoloji bu yapıları yerinde tutmaktadır. Doğal hukuk örneğini kullanmak suretiyle Althusser şunu da ileri sürüyor: Bu kavram ve diğerleri "günümüz insanlarının çoğu tarafından 'yaşanılan' somut yapılarca sürdürülür. İnsanların bu kavramlara kesinlikle kendilerinin de doğduğu, büyüdüğü ve öldüğü yapıları meşrulaştırmak, savunmak ve sürdürmek için ihtiyaçları vardır."[42] Kilise'nin esas olarak ortaçağ niteliği de dahil, bunların çoğu, devletin ideolojik aygıtları hakkındaki ünlü makalesinde tekrar gündeme gelecek. Aynı zamanda ideolojinin karmaşık diyalektiği olarak Kilise'nin niteliği hâkim devlet aygıtı bağlamında. Öte yandan, "İşin Doğrusu" makalesinde ortaya çıkan şey, teoloji ile ideoloji arasındaki bağlantı ve bunun da sonuçta teolojinin zararına olacağı konusudur. Ancak bu makalede, aşağıda da ileri süreceğim üzere, Althusser'in ideoloji teorisi üzerine belirgin bir damga vurulmuş oluyor.

Üçüncü konu, Althusser'in katolik kör noktasıdır. Buna daha önce "Nazik Duyguların Enternasyonali" makalesi vesilesiyle değinmiştim. Varsayılan birleşik bir bedene ihanet eden aşikâr tek sermaye *l'Église* bir yana, Althusser'in dili bu kör noktaya defalarca ihanet ediyor. "Kilise'nin muazzam dünyası"[43], "küresel ölçekteki politikalar"[44], Kilise'nin "dünya çapındaki gericilik karşısında derin, ödün verici bir yükümlülüğe"[45] sahip olduğu kapitalizm ve sosyalizm arasındaki küresel mücadele hakkında yazıyor. Ancak en süregelen örnek olarak burada makalenin başlangıcından tek bir paragraf almakla yetineceğim.

> İlk olarak, [İyi Haberler'le ilgili] sorun *evrensel bir biçim* alıyor. Bir yanda, dünya artık sözleri *günümüz insanlarına* ulaşamayan *Kilise*'yi dinlemiyor; Kilise, halihazırda *bu dünyanın şimdisi ve geleceği* olan *geniş insan kitleleri* gözünde sanal bir yabancı olmuştur. Diğer yanda, Kilise'ye inanç besleyen insanları dikkate aldığımızda, acaba bunların inançlılıkları hâlâ dindarlık şeklinde midir gibi bir soru ortaya çıkıyor. Bu tarihsel durum, aynı anda Hıristiyanların da yaşamakta olduğu ve ister Hıristiyan olsun ister olmasın *bütün insanların* her dönemeçte karşılaştıkları bir gerçekliğin yer aldığı tarihsel bir bağlamdır.[46]

42. Althusser 1997, s. 189; Althusser 1994a, s. 266.
43. Althusser 1997, s. 195; Althusser 1994a, s. 275.
44. Althusser 1997, s. 191; Althusser 1994a, s. 269.
45. Althusser 1997, s. 191; Althusser 1994a, s. 269.
46. Althusser 1997, s. 186; Althusser 1994a, s. 262, italikler bana ait.

Althusser küresel bir sorun -"evrensel biçim", "bütün insanlar"- hakkında çok fazla yazmıyor, ancak sorgulanan kuruma ilişkin tartışmanın zeminini hazırlıyor. "Kilise"nin şifresi olduğu tek bir Hıristiyanlık söz konusu değil, ayrıca onun küresel sorunları da söz konusu. Althusser'in Kilise'nin reform ihtiyacının sıralandığı listenin bölümlerini dile getirdiği bir cümlesinde, sorgulanan Kilise'nin özgüllüğü de patlak veriyor. Listede şunlar sıralanıyor: "Kilise'nin kavramsal evreni, teoloji ve ahlak sistemi, aile, eğitim, Katolik eylem, kilise çevresi vb. hakkındaki teorisi."[47] Bütün bunlar elbette belirgin şekilde Roma-Katolik nüfuz alanlarıdır. Ancak şunu da söylemek istiyorum: Roma-Katolik (Fransız) Kilise'si hakkında bu türden bir körlük, özellikle aşikâr şekilde dinsel nitelik taşıyan bu makalesinde Althusser'i kesinlikle "katolik" bir felsefeci haline getiriyor. Buradaki hile, böyle bir katolikliğin kurumun kendisini ele aldığında ortaya çıkmış olmasıdır, bunu ise tam da kendi argümanlarının gücünden sessizce sıvışmasına yol açan varsayımları özümsemek suretiyle yapıyor. Çünkü bu makalesinde ve aynı dönemde kaleme aldığı diğer makalelerinde, Marksizm ile Roma-Katolik Kilisesi arasındaki ittifak için harcadığı çaba, muhafaza edeceği kaçak eşyaları sırtında taşıyarak, birinden diğerine karanlıkta geçiş için sınır kapılarının açık kalmasına imkân veriyor.

Althusser yine de bu argümanının katolik kör noktasıyla ilgili olduğunu kolayca söylememe izin vermezdi. Fransız Roma-Katolik Kilisesi'nin özgüllüğü hakkında sürekli bir engellemenin ve bunu katolik bir tarzda evrenselleştirmenin izini buldum sanırken, ilk dönemlerinde yazdığı bu sondan bir önceki makalesi, bu özgüllüğün epey farkında bir Althusser'i gözler önüne seriyor. İşte bu olağanüstü "Evlilik Müstehcenliği Üzerine"[48] adlı makalesini Althusser de "kadın hareketine ve ikincil olarak da 'feminizm'e"[49] bir katkı olarak değerlendiriyor. Ben de bu metinlerde olumsuz ve olumlu eleştiriler arasında bir farklılık olduğunu savunacağım; Althusser, Kilise'yi ve evrensel olan bazı şeyleri değerli gördüğünde suçladığı zaman özgül olma eğilimi gösteriyor. Ancak, ilk olarak, makalenin kendi argümanından söz etmeliyim: Althusser burada Fransız Roma-Katolik Kilisesi'ndeki evliliğin kamusal teolojisindeki ikiyüzlülüğün izini sürüyor.

47. Althusser 1997, s. 194; Althusser 1994a, s. 274.
48. Althusser 1997, s. 231-40; Althusser 1994a, s. 327-39.
49. Althusser'ın çok sonraları 1978 yılında makale hakkında yaptığı yorum, alıntı yapan: Matheron 1997, s. 19.

"Evlilik Müstehcenliği Üzerine" adlı makalesinin de konusu olan evlilikle ilgili dinsel törenin 1930'lardan itibaren yenilenmesi, evlilik ve seksi karanlığın dışına sürüklemiş ve evcil bölgenin nüfuz alanlarını fısıldamış ve bunları açık şekilde kamusal arenaya yerleştirmişti. Seks, çiftlerin birbirleri üzerine kayda geçirdiği (!) artık sadece üreme için değil karşılıklı haz için yapılan dinsel bir tören haline gelmişti. Çiftler kendilerinin Hıristiyan, evli, seksüel varlıklar olduklarını ilan edeceklerdi ve bu konuyu açıkça konuşmaktan korkmayacaklardı; bu da din dışı evlilik biçimlerini lanetleyen "saldırgan bir teşhircilik"[50] olacaktı.

Bu, belirgin şekilde dinsel (Kilise'yle ilgili) bir makaledir, çünkü Althusser, Fransız toplumundaki Roma-Katolik Kilisesi'nin durumuyla ilgilenmektedir. Althusser şunu iddia ediyor: Fransa'daki Kilise çeşitli yeni yönleriyle kırsal, şehirli, gençlik, öğrenciler, işçiler, işletmeciler, patronlar, evli çiftler olarak insanları Action Catholique [Katolik Eylem] şemsiyesi altında bir araya getirmektedir ve bunlar da devletle ilişkisi kesilmiş olan Kilise geleneğinin bir parçasıdırlar. İspanya ve İtalya'daki yerleşik Kiliselerin politik etkisine sahip olmaksızın, Fransız Kilisesi, devlet gücüne sahip olamayışını gönüllü bir manevi geleneği geliştirmek suretiyle telafi etmektedir. (Althusser verdiği örnekleri yine de Roma-Katolik Kilisesi'ne karşı olmakla sınırlamaktadır; İngiltere, Almanya ya da Hollanda'daki yerleşik Protestan Kiliselerini göz ardı etmektedir.) Katolik Eylem'den önce bu durum büyük ölçüde edilgen ve Kilise bölgesiyle sınırlı olurdu, oysa Katolik Eylem, Kilise'nin çeşitli kollarında aktif faaliyet göstermek üzere çok sayıda inançlı üyeye sahip oldu. Dolayısıyla, evlilik dinsel törenlerinin halk hareketi, Fransız toplumsal hayatının işte bu büyücek diyalektiğinin bir parçası olarak yorumlanmalıdır. Yine burada, derinlemesine politik ve sosyolojik olan ama hâlâ Kilise'ye odaklanmış olan ve Roma-Katolik düşüncesine olduğu ölçüde Marksizm'e de borçlu olan bir argümanla karşılaşmaktayız.

Ancak söz konusu odaklanma da giderek eleştirel bir hal alıyor. Althusser Katolik Sol'un uçlardaki gruplarıyla ilgilenmiş olsa dahi ("İşin Doğrusu" makalesinde bu türden grupları, Kilise'deki ve toplumdaki değişimi etkilemek üzere komünistlerle ve proletaryayla birleşmeye çağırıyor), "Evlilik Müstehcenliği Üzerine" adlı makalesinde bu gruplardan birisini acımasızca eleştiriyor:

50. Althusser 1997, s. 233; Althusser 1994a, s. 331.

Evlilik ve seksi açıktan değerlendirmeyle ilgili sorun öyle bir şey ki, bununla aynı zamanda çok sayıda çocuk için kuluçkaya yatmaya ve evcimenliğe de değer verilmiş oluyor. Althusser hiç de erdemlik taslayan bir tip değildir: Sorguladığı "müstehcenlik", hareketin kamusal niteliği ve hatta seksüel-tinsel birleşme de değildir; burada evlilik konusunda gerici Roma-Katolik pozisyonunu güçlendiren, belirgin radikal köşeli tarzı sorgulamaktadır. Çocuk doğurma ve yetiştirme artık Roma-Katolik ailelerin bir *görevi* olmaktan çıkmış, kamusal dini evlilik törenlerindeki bir *kutlama* halini almıştır. Ve böylece kendilerine sunulmuş başka seçeneklere sahip olmaya başlamış kadınlar da, gebelik, doğum ve çok sayıda çocuk bakımı gibi uzun süreli bir işe bağlanmışlardır, bu da kesinlikle seksüel ve ruhsal eşitlik ideolojisi sayesinde olmuştur. Artık (geleneksel Katolikler gözünde) seksin dinsel açıdan törenselleşmesinin aleni hakaret halini aldığı bir durumda, kurtuluşun bir emaresi de aile konusunda en gerici Katolik pozisyonları güçlendirmek üzere tersyüz edilmiştir; bu durumun istisnası, artık sorgulanan kadınların, yanlış bir yönlendirmeyle kendilerinin radikal bir yolda olduğuna inanarak böyle davranmış olmasıdır. Başka bir deyişle, Kilise bünyesinde ilk kez erkeklerle ruhsal ve seksüel bakımdan eşitlenen kadınlar için yeni bir hareket noktası gibi görünen bir yerde, Kilise'de içkin olan, kadınların baskı altına alınması ve boyun eğdirilmesi anlayışı, kendisini yeni kisve altında sergilemekteydi. Şayet Althusser, hareketin kadınları Hıristiyan anneler ve ev kadınları haline getirmeyecek farklı bir rotada ilerleyeceği şeklindeki teorik ihtimalde ısrar etseydi bile, hareketin kendi bünyesinde böyle bir ihtimal çok az bir değer taşıyordu. Sonunda, cinselliği gizlilikten çıkarıp, aşırı bir aleniliğe taşıma çabası, beraberinde yalnızca Kilise'nin kendi gerici gündemini açığa vurmasını getirdi. Althusser'e göre, görünürdeki kurtuluş (emansipasyon) deneyimi, yeni türden bir kölelik biçiminden başka bir şey değildi, bu da mistifikasyonun klasik ve ciddi bir biçimiydi. Kilise hâlâ hâkim durumdaydı: "Yasakları kaldıran güç onu koymuş olandır: Kanunları yapan otorite onları kaldırma gücüne de sahiptir."[51]

İlk bakışta, Althusser kendi gözündeki merteği çıkarmış gibi görünüyor. Böylece İtalya ve İspanya gibi başka yerdekilerden farklı olan Fransız Roma-Katolik Kilisesi'nin belli özelliklerini

51. Althusser 1997, s. 239; Althusser 1994a, s. 338.

artık daha belirgin şekilde dikkate alabiliyor. Kör nokta artık görünürde yok olmuştur. Ancak "Evlilik" makalesi ile diğer makaleleri arasında benim kafa yorduğum bir farklılık söz konusu: İlk yazılarda, Althusser'in Roma-Katolik Kilisesi'nden almayı arzuladığı bazı şeyler vardı, bunlar belirli öğretiler ya da Katolik Sol'un parçaları ve kırıntıları ile Marksizm arasında bir ittifak olabilirdi. Ve bu makalelerde, katolik kör nokta, yani kurumun kendisindeki kaynağı belirlenmemiş bir özelliği evrenselleştirme eğilimi devreye giriyordu. Ne var ki, "Evlilik Müstehcenliği Üzerine" yazısında Althusser, Fransız Roma-Katolik Kilisesi'ndeki mistifikasyon ve yabancılaşmanın düşmanca bir biçimini tanımlıyor. Kilise'nin belirli bir görünümden geri alınabilir bir şey bulamayınca, işte o zaman kendisi de özgül bir tutum takınıyor.

Ama hâlâ Althusser Kilise bünyesindedir. "Evlilik Müstehcenliği Üzerine" makalesi giderek artan ölçüde eleştirel tutum takınmakta olan bir Althusser'e işaret etse ve Kilise'nin reforma açık olacağı yönündeki inancı süreç içinde törpülense bile, başlıca yoğunlaştığı konu yine Kilise ve onun sorunları olarak duruyor. Bütün bunlar nihayet, eski bir öğretmen olan Lacroix'ya yazdığı uzun, efsanevi mektubunda açığa çıkacaktır. Bu mektupta Katoliklik ve Marksizm arasındaki ilişki eleştirel biçimde ele alınmakta ve ağırlıkla da Marksizm'in tarafı tutulmaktadır; mektupta Lacroix'ya, gelinen noktada amaçladığı ittifakın çözüldüğünü ve Kilise'ye karşı yükümlülüğünün sona erdiğini yazmaktadır. Esas olarak Lacroix'nın *Marxisme, existentialisme, personnalisme*[52] adlı kitabına cevap olarak kaleme alınan mektubun beni asıl ilgilendiren bölümleri sonlarına doğru ortaya çıkıyor.[53] Burada Althusser, Lacroix'nın Marksizm'deki "teolojik" boyutlara; (ilahi) yargı, tarih ve ebedilik, aşkınlık ve gerçek konularına yönelttiği eleştirileri cevaplandırıyor.

Tarihsel karar [yargı] ve tarihin kararı [yargısı] söz konusu olduğunda Althusser, tarihi tarih-ötesi [transhistorical] terimlerle yargılayan felsefi Tanrı biliminden [teodise] Marksizm'e yöneltilen eleştiriyi bir istisna olarak ele alıyor. Lacroix'nın eleştirisi de, Marksizm'in kaçınılmaz şekilde teolojik olduğu, ancak teolojisinin de yanlış olduğu şeklindeki bir argümanı dile getirmeye çalışıyor. Ve ona göre bunun nedeni de Marksistlerin kendilerini

52. Lacroix 1950.
53. Althusser 1997, s. 211-20; Althusser 1994a, s. 295-308.

kandırmalarında yatıyor: Kendilerinin her yerde hazır ve nazır olan bir tarihin kararını sunduklarını düşünüyorlar, ancak aslında aşkın yargılarda bulunuyorlar. Böyle yapınca da Tanrı'nın yerini zorla ele geçirmiş oluyorlar; çünkü Tanrı'nın mevcudiyeti artık yasaklanmış oluyor. Lacroix'nın suçlamalarına karşılık Althusser şu iddiayla cevap veriyor: Marksistlerin aşkın ufuk olarak tanıdıkları yegâne şey tarihin kendisidir, yani herhangi bir karar, tarihte her zaman ve her yerde bulunur ve böylece kendisini aşkın kılar: "Bizler *tarihin içinde* kalmaktayız. Şayet varsa ve nasıl arzu ediyorsa bırakın Tanrı da Hitler'i korusun ya da lanetlesin; bu bizim işimiz değil."[54] Lacroix'e verdiği bu cevapta ortaya çıkan şey, Marksizm ile teolojiyi birbirine bağlayan ipleri yavaş yavaş birbirinden ayırmaktır; çünkü Althusser, tarihin önemli sorusu hakkında ikisi arasında mümkün olabilecek hiçbir bağın olmadığı bir noktaya gelmiştir.

Zaman ve ebedilik sorunu hakkında ise, Lacroix'nın örtük şekilde teolojik argümanındaki gerilimleri zorlayıp açmaktan yanadır. Bu tartışmanın ayrıntılarının izini sürmeyi amaçlamıyorum. Ayrıntılar şunlar: Zamanı yenecek ve onu anlayacak bir eylem olarak ebedilikle olan sorun (ebediliği yenmeden önce onun önemini kavramaya gerek var mıdır?), ebediliğin herhangi bir somut kavramının önemsizliği (fazladan bir şey eklemez).[55] Bunlar dışında sadece, Lacroix'nın teoloji ile aklın tuhaf çekirdeğini, yani kendi teolojik argümanlarını felsefeyle temize çıkarmaktan alıkoymak için Althusser'in gösterdiği ısrarı vurgulayacağım. Althusser, tapındığınız mutlak aşkınlığı fark edin, diyor ve şöyle devam ediyor:

> ... bu aşkın varlık, arzuladığınız ve ruhunuzdaki bütün güçle beslediğiniz bir içeriğe sahiptir ve bunu besleyeceğinize ikna olmuş durumdayım. Ancak bu öyle "aşkın" bir içeriktir ki, kesin konuşursak, bunu göz ardı etmeden duramazsınız; *hatta tutkunuz ve ruhsal sorgunuz bile arzuladığınız bu içeriğin işareti ve güvencesi olamaz*... öyle ki, bu arzunun kendisinin bile kanıtı olmadığı ve bu sonsuzluğun da kendi başına bir başlangıç olarak bütün anlamın imha edilmesi olduğu ve mutlak saçmalığın koşulu olduğu görülebilir (ya da saçmalık da değil, çünkü saçmalık hâlâ bir anlama, ya da siz ne ad verirseniz işte ona sahiptir).[56]

54. Althusser 1997, s. 214; Althusser 1994a, s. 299.
55. "İnsanın zaman 'sonsuzluğunu' kavrayışına ad vermek, yerini ve orada yaşayan insanları değiştirmeksizin bir caddenin adını değiştirmek gibidir; böylesi de ufak bir posta adresi reformundan ve küçük bir belediye töreninden başka bir şey değildir." (Althusser 1997, s. 215; Althusser 1994a, s. 301).
56. Althusser 1997, s. 216; Althusser 1994a, s. 302.

Teoloji ve özellikle onun yansıması olan Tanrı, adeta roketlerin geçtikleri yerde arkasında bıraktıkları duman gibi iz bırakacak şekilde evreni terk etmişlerdir. Yine de bu metin Althusser'in teolojiyle bağlarını kopardığının başka bir işareti midir? Bir düzeyde, evet öyledir, ancak başka olağanüstü bir düzeyde Althusser, Lacroix'nın daha iyi bir teolog olmasını isterdi. "Sonsuzluk" kavramını geçerli bir felsefi kavram kılma yönündeki bütün çabalarında, Lacroix Tanrı'nın mutlak ötekiliğini yazıya geçirmede başarısız olmuştur. Oysa sadece böyle bir radikal aşkınlık, sonsuzluk gibi bir kavrama denk düşebilirdi, Lacroix'nın adlandırmaktan kaçındığı şeyi adlandırmak zorunda kalması dışında.

Ancak Althusser'in itirazları aşkınlıkla ilgili konudan ibaret değil, çünkü yarım eğitimli bir teolog bile aşkınlığın, her yerde hazır ve nazır olmanın ne temeli (Lacroix'nın pozisyonu budur) ne de sonucu olduğunu bilir. Tersine bunlardan birisi, diğeri olmaksızın var olamaz. Ve bu yüzden Althusser de Lacroix'a her yerde bulunma konusunda adil olma çağrısı yapıyor:

> Yahut, tekrar, bu aşkın varlık devredilebilir bir içeriğe sahiptir; yani tarihi açıklayan değerlerin var olmasını düşünmelisiniz. Bu değerler tarihin içsel yasasıdır, tarihin içinde ve onu yönetecek şekilde aynı anda mevcutturlar, ancak bu durumda şöyle diyelim, bunların adını koyun ve parçası oldukları *tarih ile bunları karşı karşıya getirin*, bunu da ciddi şekilde, dürüstçe, zaman içinde "*var oldukları*" ve tarihi "kurdukları" farz edilen bir sonsuzluğun ardına sığınmadan yapın; gerek duyuluyorsa, "onları doğurun"...[57]

Kristolojiye yapılan kinaye pek tesadüf değildir, çünkü teolojide aşkınlık ve her yerde bulunma paradoksunun ekseni, Tanrı'nın açıklanamaz şekilde "erkek" olarak cisimlendiği *İsa* figürüne dayanır. Demek istiyorum ki, Althusser iki teologdan daha iyisi olarak gözler önüne şunu sermektedir: Lacroix teolojik konulara el atacaksa, işte bunu açıkyüreklilikle yapmalı ve söylemelidir.

Althusser'in kınaması, nazik bir teolojik argümanla birlikte anlaşılıyor; ama kendisi hiç de böyle yapmış gibi görünmüyor. Tersine, tıpkı Montesquieu'nün eserlerinde[58] siyaset bilimi ile teoloji arasındakine benzer şekilde, teoloji ile felsefe arasına koyduğu kalın çizgi, Althusser'e teolojiyi geride bırakma imkânı veriyor; gerçi bu yolda geriye bakmamaya çalışarak yavaşça ilerliyor. Fel-

57. Althusser 1997, s. 216; Althusser 1994a, s. 303.
58. Althusser 1971, s. 21-2; Althusser 1959, s. 10-11.

sefe böylece proletaryanın ya da kendisinin daha sonra meşhur olan deyişiyle, teorideki sınıf mücadelesinin sağladığı gerçeklerin açıklaması haline geliyor. Althusser, kısa bir süre önce kendisinin de peşinde olduğu bir ittifak olduğu halde, Lacroix'nın çalışmasında tespit ettiği şekilde bu ikisini (teoloji ile felsefeyi) harmanlamak istemiyor.[59]

"Nazik Duyguların Enternasyonali" ve "İşin Doğrusu" makalelerinde pek hevesli olduğu bu ittifakın bozulmasında, Althusser gelinen noktaya dek iki farklı yol izlemişti: Marksizm ile teoloji arasındaki katlanılmaz gerilimler ve teoloji ile felsefenin sınırlarının belirlenmesi. Bunlara sınıf sorunundan kaynaklanan bir yol daha ekleyecekti. Bunu da Lacroix'nın durduğu yerin –"gizemle örtülü kavramlar ya da 'ruhsal bir önem', ilahi bir karar olarak yaşanılanlardan 'başka' bir tarih"[60]– krallar ya da filozofların adaletsizliklerini meşrulaştırmak için kullandıklarından başka bir şey olmadığını iddia etmek için yapmaktaydı. Başka bir deyişle Althusser, dinin ve teolojinin dilinin baskıları meşrulaştırmaktan ibaret olduğu, bu yüzden yabancılaşmanın bir nişanesi olduğu şeklindeki Marksistlerin standart mistifikasyon argümanını hatırlatıyordu. Ancak burada benim ilgimi çeken nokta Lacroix'e karşı *İncil*'den yaptığı alıntıdır: "Sizden hangi adam, oğlu ondan ekmek ister de, ona taş verir?" (*Matta* 7: 9). Althusser'in ellerinde bu *İncil* cümlesi, Lacroix'nın teolojik mistikifasyonlarını eleştiren bir biçime bürünüyor: "Bize ekmek verenlere taş verebilir miyiz?" Böyle bir şeyi ilk kez söylemiyor[61], ancak burada Althusser'in hamlesinin muğlaklığı da kaçınılmaz: Filozofların ve kralların yarı-teolojik argümanları karşısında *İncil* yer alıyor. Ancak bu durumda, Bloch ve Benjamin üzerine tartışmalarımda iddia ettiğim üzere, *İncil* ve teoloji de pek öyle uyum içindeki birliktelikler değil.

Komünistler ile ilerici Hıristiyanlar, özellikle Katolik Sol'daki gruplar arasındaki uzun süren çöküş sürecinde Althusser eski öğretmenine kendi hamlesindeki "katolik" paradoksun işaretini veriyor:

59. Althusser 1997, s. 206; Althusser 1994a, s. 288.
60. Althusser 1997, s. 218; Althusser 1994a, s. 305.
61. "Aziz John'un söylediği gibi, sonsuzluk söz konusu olduğunda bunu Oğul'dan başka kimse görmemiştir" (Althusser 1997, s. 214; Althusser 1994a, s. 300); "John, Tanrı'yı kimsenin görmemiş olduğunu söyler" (Althusser 1997, s. 216; Althusser 1994a, s. 302).

> ... işçi sınıfını *aktif şekilde* desteklerken, yalnızca yaşama sebebimiz olan şeyleri aşağılamakla yetinmedik aynı zamanda bunları tamamen gerçekleştirerek özgürleştirmiş de olduk. Wilde'ın bakış açısındaki gibi *geçmişimizi göz ardı etmediğimiz* anlamında bile olsa, geleceğimizi hak ettiğimize inanıyorum: Kendi içimizde büyüyen geçmişimizi izledik ve gençliğimizdeki umutlarımızın ötesindeki bir tarzda bunun meyvelerini taşıdık. Bir zamanlar sahip olduğum kendi Hıristiyan "değerlerimden" asla vazgeçmemiş bir Hıristiyan olarak ben de bu değerleri sadece yaşamaktayım (işte bu da bir... "tarihsel" karardır, ilahi değil!), oysa başlangıçta bunları yaşamaya çok arzuluydum.[62]

Şurası açık ki, bu sözler Althusser'in Hıristiyanlığa bağlılıktan Marksizm'e yönelik uzun süren geçişinde belirleyici bir andır ve bu duruma ilk işaret eden de ben değilim. Öte yandan, buradaki sözlerin devamı da var. Çünkü bu uzun "itiraf"ta, teolog Lacroix karşısında *Matta*'nın meselleri uzun uzadıya anlatılıyor: Bana öyle geliyor ki, kendisine rağmen, Althusser, kaçamadığı Katolikliğinin bizim tarafımızdan bilinmesini farkında olmadan sağlamış oluyor. Ve bunu da ilk yıllarındaki yazılarında izini sürdüğüm kör nokta aracılığıyla yapıyor. Hakkında yazdığı "değerler" ise sevgi, umut ve inanç, Sonsuz Mutlulukların radikal politik ve ahlaki kodu ve Dağ'daki Vaaz'da söylenenlerin geri kalanı (*Matta* 5-7). Teleoloji, *İncil* ve Hıristiyanlığın mantıksal sonuçlarını kullanarak Bloch'un ateizmle ilgili argümanıyla rekabet ediyor. Ancak Althusser'in yorumlarında gizlenen şey, hem "Roma" adlandırmasından hem de ilk harfi büyük harfle yazılan "katoliklik"ten ayrıldığı zaman dahi, bunların düşüncesinde iz bırakmış olmasıdır. Başka bir deyişle, şunu ileri sürüyorum: Althusser'in kendi komünizminde Hıristiyan "değerleri"nin gerçekleşmesi olarak düşündüğü şeyler, özümsediği Katolik bağlam dahil, bir Hıristiyan iken gerçekleşmeyecek olanlardır. Aslında bunun da ötesine geçmek istiyorum: Hıristiyan "değerleri" kavramı, "katolikliğin" kendisi için de bir el çabukluğudur.

Teolojik ve dinsel [Kilise'yle ilgili] yazılar olarak değerlendirdiğim Hegel üzerine tezlerinden başlayıp Lacroix'ya yazdığı mektuba kadar olan yazılarını, radikal Katoliklik ile Marksizm arasında kurmayı amaçladığı sıkıntılı ittifakın tedricen çöküşü, teolojik argümanlarla arası iyi olan birisinin teoloji ve felsefeyi kendi alanlarında tutmayı tercih ederek bu konuda epey eleştirel bir

62. Althusser 1997, s. 221; Althusser 1994a, s. 308-9.

noktaya gelmesi ve katoliklik bakımından belirli bir kör noktanın (anlaşılmaz noktanın) işlevi düzleminde ele aldım. Sonunda beni de en çok bu katoliklik ilgilendiriyor. Bu durum Althusser'in eserlerinde Marksizm ile Katolik Sol arasında önce çaba sarf edilen ve sonra terk edilen ittifakta sürmekle kalmıyor, aynı zamanda katoliklik Althusser'in bu ilk yazılarında kesinlikle iz bırakıyor, bu durum da kendisi Katoliklikten aldığı belirli unsurlara tutunmayı arzuladığında ortaya çıkıyor. Bu anlarda, sözünü ettiği belirli Roma-Katolik sorunlarının evrensel sorunlar olduğuna değinmediğinde, katolik kör nokta da kendisini gösteriyor. Kör noktanın paradoksu, kendisinin Kilise'den kopuşunu açıktan kabul ettiği anda daha keskin şekilde sergileniyor. Ya da, daha doğrusu, kendi ifadesiyle, Hıristiyan inancından kopuşunda: Althusser, sadece Hıristiyanlığa olan yükümlülüğünü terk ettiğinde, bir Hıristiyan olarak tutkun olduğu Hıristiyan değerlerini gerçekleştirebiliyor. Bu terimlerin özgül Roma-Katolik bağlamından kopartılarak ve değerler ile yükümlülük şeklinde evrenselleştirilerek kullanılması, Althusser'deki katolikliğin kalıcılığına işaret ediyor.

Gaip Nedenden Din Felsefesine

> Çünkü sorunu yakından incelediğimiz takdirde, felsefenin bilimler üzerinde hâkimiyet kurarak ya da bilimlerin gerçeğini "dile getirerek" tatmin olmadığını görmeye başlayacağız. Felsefe benzer şekilde, din ve ahlak, politika ve estetik ve hatta ekonomi üzerinde kendi hâkimiyetini dayatır.[63]

İnançtan ve Kilise'den vazgeçen birisi olarak, Althusser'in "din" dediği şeye sıkça geri dönmesi dikkat çekicidir. Ancak burada kolay bir seçeneği ele almak, sadece dinin onun çalışmalarındaki sürekli mevcudiyetinin izini sürmek istemiyorum. Tersine, bu materyalist filozofun, "*dinsel ve ahlaki inançların* gerçek bir *sosyolojik teorisi*"[64] ihtimalini nasıl dile getirdiğiyle ilgileniyorum. Althusser bu konu hakkında elbette favorisi olan Montesquieu üzerinden yazıyor, ancak bu durumun kendisine de uygulanmakta oluşundan kuşkum var. Başka bir deyişle, bir kez Kilise'yi reddedip komünistlerle kader birliği yapınca, onun çalışmaları da tedricen zemin değiştiriyor: Dine sürekli atıfta bulunuşları, so-

63. Althusser 1990, s. 245.
64. Althusser 1971, s. 23; Althusser 1959, s. 13.

nunda, din felsefesi için bir zemin çalışması halini alıyor. Demek istiyorum ki, Althusser'in tefekkürlerinde iki mantıksal aşama bulunuyor: Birincisi, felsefenin uygun öznelerinden birisinin din olduğu bir noktaya, kendisine rağmen, ulaştığı süreçtir; ikincisi de kendisinin dinin "pratik ideolojisi" dediği çeşitli unsurlarla ilgilidir.

Mantıksal Gereklilik

Böylece, kendisini din dediği şey hakkında felsefi tefekkür gerekliliği noktasına getiren bir dizi şaşırtıcı hamle yapan bir Althusser ile karşılaşıyoruz: Marx'ın yeni tarih biliminin yeni bir felsefe gerektirdiği anlayışı; Lenin aracılığıyla Hegel'e son dönemlerde olan bağlanışının sonuçları; bilim ve ideoloji arasında aracılık yapacak ve din gibi pratik ideolojileri yeniden değerlendirecek bir felsefeye olan ihtiyaç ve proletarya ideolojisinde din teorisinin muhtemel yeri.

Althusser'in ünlü argümanıyla başlayayım: Marx, insan düşüncesinde belirleyici bir yeni uğrak ortaya çıkarmıştır. Althusser'in metaforu yeni bir bilimsel teori olan tarihin "kıta"sıdır. Bunu 5. yüzyılda Yunanlıların ortaya çıkardığı matematik ve Galileo ile ardından Newton'un ortaya çıkardığı fizik "kıtalarıyla" kıyaslamaktadır.[65] Bu tür keşiflerin etkilerinin de, Althusser'in, her yeni bilimin kendi ardından bir felsefe ürettiği, bunun da yeni bilime elverişli kategoriler üretmek demek olduğu şeklindeki argümanının peşinden gelmesi gerekir. Benzer şekilde nasıl ki Platon ve Yunan felsefesi matematikteki buluşların ardından gelmişse ve Descartes ile Newton'un fiziğin ardından gelmesi söz konusu olmuşsa, Marksist felsefe de bu yüzden sadece tarihin bilimsel teorisinin keşfi sayesinde ortaya çıkabilirdi. Bu argüman aynı zamanda, Althusser'in büyük ölçüde kendisiyle birlikte başladığını ima ettiği elverişli bir Marksist felsefenin ortaya çıkışındaki zaman farkını da açıklamış oluyor.

Ancak Althusser'in tercih ettiği felsefe yolundan daha kapsamlı imalar var. Geçerken o da beşeri ve toplumsal bilimlerin Marx'ın keşfini de hesaba katmaları gerektiğine değiniyor; bunlar arasında ekonomistler, tarihçiler, sosyologlar, sosyal psikologlar,

65. Althusser 1971, s. 38-46; Althusser 1969c, s. 23-32 ve genç Althusser 1971, s. 39, 1968 kitabında, Freud'un kendisinin de yeni bir kıta ortaya çıkarmış olduğu ihtimalini açıkta bırakıyor, ancak bir yıl içinde bu faraziyesinden vazgeçmiş görünüyor (Althusser 1971, s. 72).

psikologlar, dilbilimcileri ve psikanalistler, sanat ve edebiyat tarihçileri ile *din* ve diğer ideolojilerin tarihçileri yer alıyor. Çok ufak bir nokta olsa bile, Althusser'e göre Marx'ın keşfinin aynı zamanda din ya da daha özel olarak dinsel ideolojiyle bir ilgisinin olması lazım.

İkinci ve özellikle daha mantıksal bir hamle ise Hegel'e bağlanıyor. Her ne kadar Hegel'e karşı derin bir hoşnutsuzluk beslese ya da daha doğrusu, ancak sonunda Hegelcilikten sıyrıldıktan sonradır ki, yeterince bilimsel bir Marx'ın ortaya çıktığını ileri sürse bile, Althusser, Hegel'i asla tam olarak suçlayamıyor. Çünkü Lenin her şeyden öte, Hegel'den epey etkilenmiştir. Ve Althusser'in Hegel teolojisini geriye ittiğini düşündüğümüz zaman bile bu teolojiye geri dönmesine imkân sağlayan Lenin olmuştur ve bu da artık din felsefesi biçimindedir. Hegelci diyalektik hakkındaki bütün hoşnutsuzluğuna karşın Althusser, Adorno'nun Kierkegaard hakkındaki çelişkili eleştirisine yaklaşıyor, yani hem teolojiyi reddediyor hem de bunu diyalektik tarzda okuyor. Hegel'e verdiği bu tepkinin iki yönünü de Lenin'de buluyor. Nitekim Althusser, Hegel'in Kant eleştirisinin doğru olduğunu ileri sürerek Lenin'den şu alıntıyı yapıyor: "Kant, inancın yolunu açmak için bilgiyi hor görmektedir: Hegel ise bilginin, Tanrı'nın bilgisi olduğunu vurgulayarak bilgiyi yüceltmektedir. Materyalistler Tanrı'yı ve Tanrı'yı savunan gürültücü kalabalığı anlamsız söz yığınları arasına bırakıp maddenin, doğanın bilgisini yüceltirler."[66] Teolojinin çöpe atılmasının burada tamamlanmış olduğunu söylemek belki malumun ilanı olurdu.

Öte yandan Lenin, Althusser için başka bir imkân daha sunuyor. "Tanrı'nın bilgisi", "maddenin bilgisi için" gerekli bir adımdır şeklindeki noktadan ayrı olarak (fakat bu da ancak *Kapital*'i okuduktan sonra söz konusu) Althusser, Hegel'in *Science of Logic* [Mantığın Bilimi] kitabının son bölümündeki Mutlak İdea hakkındaki tartışmasının Lenin'i cezp ettiğini keşfediyor. Çünkü burada göstermelik olarak Tanrı'ya olan karakteristik Hegelci yakınlıkta, Lenin, Hegel düşüncesindeki materyalizmin en büyük imkânlarını tespit ediyor. Başka bir deyişle, Hegel'in kendi diya-

66. Althusser 1971, s. 116. Alıntı yapılan yer: Lenin, *Collected Works*, Cilt 38: s. 171. Ayrıca: "Ben Hegel'i genel olarak materyalist tarzda okumaya çalışıyorum: Hegel, (Engels'e göre) tepetaklak duran bir materyalizmdir; yani, ben de Tanrı, Mutlaklık, Mutlak İdea vb. şeylerin çoğunu bir kenara bırakıyorum." (Lenin, *Collected Works* 38: s. 104, alıntı yapılan yer: Althusser 1971, s. 115).

lektik yöntemini kullanarak, ne denli idealist olursa o denli de materyalist oluyor.[67] Sanki bu yetmiyormuş gibi Althusser bu duruma bir dönemeç daha aldırıyor: Marx'ın Hegel'i ayakları üzerine dikmesi yoluyla izini sürdükten sonra *Logic*'in bu bölümünde bulduğumuz şey Mutlak İdea'nın öznesi [süje] (Tanrı) olmayan bir süreçten –Tarih, Doğa, Yöntem vb.– başka bir şey olmadığıdır. Çünkü Hegel'in kendisinin de yazığı gibi, Tanrı *Logic*'in bu bölümünde tuhaf şekilde ortadan kalkmış görünmektedir ve Althusser'in argümanı işte bunu açıklığa kavuşturmanın Marx'a düştüğü şeklindedir. Sonunda ortaya çıkan, Tarih sürecidir, bunun bilimini ise Marx, sürecin kendisini kavrayacak belirgin bir yöntemle başlatmıştır.

Başka bir deyişle, Hegel'in teolojik argümanı kendi yönteminin kaderinden mustariptir: Lenin'i izleyen Althusser bir yandan teolojiyi (idealizmin özel bir biçimini) reddederken öte yandan bunun aynı zamanda ters yönde materyalizme diyalektik dönüşümünü de ele almaktadır. Burada tıpkı Adorno'da olduğu gibi, Althusser'in çalışmalarında sadece bir çelişki (teolojinin aynı anda hem reddi hem kullanılması yanı sıra Hegel'e biraz fazla yüklenen diyalektik argümanın da kullanılması) söz konusu değildir, ayrıca materyalist bir açıdan teolojiye çok farklı bir yaklaşımdaki bir argümanın temeli de söz konusudur.

Althusser'in, Lenin'in felsefi referanslarının militan savunuculuğu akla getirildiğinde bu kadarı yeterli olabilirdi, ancak dinin felsefi değerlendirmesi için bunun ötesinde bir meşrulaştırma da var. Ve bu durum 1967'de yayımlanan "Felsefe ve Bilim İnsanlarının Kendiliğinden Felsefesi" hakkındaki ünlü derslerine dek uzanıyor. Bu derslerin korkutucu başlığı bile, zor bir bilimin arazisinde olduğumuz beklentisine yol açabilir. Yine de bu dersler, din hakkındaki derin mülahazalarla doludur, özellikle bunlardan ikisi Althusser'in, bilim ile ideoloji ve ardından genel olarak ideoloji ile pratik ideolojiler arasında yaptığı gözde ayırımları hakkındadır. Ancak onu ayrımlardan çok, felsefenin bu ayrımlarla olan bağlantıları düzlemindeki görevi ilgilendiriyor.

Nitekim Althusser'e göre teorideki sınıf mücadelesi olan felsefe kendisini entelektüel ve toplumsal hayatın devrimci dönüşümüyle ilgili görse bile, aslında ne bir bilimdir ne de bir ideoloji. Öte yandan Althusser'in ilgilendiği kadarıyla tarih bilimini baş-

67. Althusser 1971, s. 120-1.

latırken Marx'ın en fazla sorumluluğu olduğu noktada ise felsefe kendi başına bir bilim değildir. Peki o zaman ideolojinin belli bir biçimi midir? Cevap yine olumsuzdur, ancak burada kafa karıştıran şey onun hayır demeyi nasıl becerdiğidir. Althusser, felsefenin kader ve kaynaklarla, insan tarihinin nihai sonlarıyla ve radikal başlangıçlarıyla ilgili eski teolojik sorulara cevap sağlama peşinde olmadığını ileri sürüyor. Başka bir deyişle felsefe, geleneksel olarak öyle yapmış olsa da, teolojinin ya da Kilise'nin yerine geçmeyi amaçlamıyor. Peki aklın? İşte bu sorular ve disiplinler ideolojik önermelerdir, ahlaki ve dinsel düşüncenin alanıdır. Ya da daha özelinde, bunlar genel olarak ideolojiler değil *pratik ideolojiler*dir, ideolojinin çeşitli özgül biçimleridir ve belirli bir toplumsal formasyondaki hâkim davranış biçimlerini karakterize ederler: "*Pratik ideolojiler*, kavramları-temsiliyetleri-imgeleri davranış-tutum-tavır-hareket olarak şekillendiren karmaşık formasyonlardır. İnsanların kendi toplumsal ve bireysel mevcudiyetlerinin gerçek nesneleri ve gerçek sorunlarına yönelik olarak ve kendi tarihlerine yönelik olarak benimsedikleri tavır ve somut konumları yönlendiren pratik normlar şeklindeki topluluk işlevleridir."[68]

Burada ne olduğuna dikkat edin: Felsefenin ideoloji olmadığını gösterme yolunda Althusser, pratik ideolojiler kavramını hatırlatıyor. Aşağıda Althusser'in kendiliğinden ideoloji ile pratik ideolojiler arasında yaptığı ayrım konusunda daha fazlasını söyleyeceğim, ancak burada üzerinde durduğum nokta, Althusser'in argümanının dışında, işe yarar bir kategorinin ortaya çıkmış olmasıdır, bu da dinin pratik ideolojisidir. Ya da, daha doğrusu din, pratik ideolojilerden bir tanesidir. Dinin pratik ideolojisine giriş, Althusser'in argümanında olağanüstü bir değişime imkân tanıyor ve ben de bunu dinden söz edebilen felsefenin bir konumlanışı olarak okuyorum: "Şu noktayı bir kenara kaydedelim: Şimdiden itibaren felsefe, bilimler ve pratik ideolojiler ile olan çifte bir ilişkiyle tanımlanmaktadır."[69] Felsefe ne bilimdir ne de pratik ilişkilere kararlı bir şekilde karşıttır. Doğrusu, bunlar arasında aracılık yapar, bunlar arasındaki ilişki tarafından meydana getirilir ve dolayısıyla bunların dışında bir yerde işlerliği olmamalıdır, ancak bunların niteliklerini de yansıtmalıdır. Başka bir deyişle, felsefenin uygun görevlerinden birisi, din gibi pratik ideolojilerin çö-

68. Althusser 1990, s. 83.
69. A.g.e.

zümlemesidir. Fırsatını buldukça Althusser aslında daha fazlasını da söylüyor: Bütününü gördüğü kadarıyla felsefe, din dahil bütün beşeri fikirler ve pratiklerle ilgilenir, bunları kendi tarzıyla ayrıştıran ve yeniden birleştiren radikal felsefi biçimlere tabi kılar.[70]

Materyalist Bir Din Felsefesinin Unsurları

Böylece Kilise, Althusser düşüncesinde merak uyandırıcı bir kalıntı bırakmış oluyor; bunun da bir din felsefesi ya da daha doğru ifadeyle dinin pratik ideolojisinin felsefesi bakımından mantıksal bir açılım şeklinde ortaya çıkan bir şey olduğunu ileri sürmüştüm. Ancak bu da sadece ilk adımdır, çünkü Althusser'ci din felsefesinin mantıksal imkânlarını kurguladıktan sonra, dinin pratik ideolojisinin çeşitli unsurlarını şekillendiren ve uyduran çalışmayı başlatan ikinci aşama var. Beklenildiği üzere, bu proje ideoloji sorunu çevresine dayanıyor. Benim ilgilendiğim nokta da dinsel adlandırma [interpellation*] hakkındaki ideolojik aygıt makalesinde gözden kaçan son bölüm. Dahası, Althusser'e giden üzeri otlarla kaplı yolu incelemeye henüz başlamaktayım; yani materyalist *İncil* eleştirisi konusunu. Başka bir deyişle imkân dahilindeki materyalist bir felsefenin iki unsurunu araştırmaktayım. Bunlar: ideoloji ve mit.

İdeoloji

"İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" makalesi tarihselleştirici işlevinden ayrı olarak din teorisinin inşasında bazı tuğlalar da sağlıyor. (Bu makalede burjuvazinin ideolojik kontrolü tedricen Kilise'den gasp edişi ve bunu eğitime yeniden yerleştirmesi işleniyor.[71]) Üç unsur söz konusu: ideolojinin ebedi olduğu argümanı; ideolojinin maddi bir mevcudiyetinin olduğu argümanı ve adlan-

70. Althusser 1990,. 245, 252.

* Interpellation: Althusser terminolojisinde "çağırma, seslenme" anlamına da gelen özel bir kavram. (ç.n.)

71. "Reformasyonun ilk şoklarıyla başlayan 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek yapılan bütün ideolojik mücadelenin kilise-karşıtı ve din-karşıtı mücadelede yoğunlaşmış olması hiç tesadüf değildir; tersine bu durum kesinlikle Devlet'in dinsel ideolojik aygıtının hâkim konumunun işlevidir" (Althusser 1971, s. 151). Althusser'in Kilise'ye karşı saldırı, Fransız Devrimi'nden sonra onun gücünün azalması, işlevlerinin çözülmesi ve başka bir hâkim DİA [Devletin İdeolojik Aygıtı] ile yer değiştirmesi hakkında anlattığı süreç, örtük bir şekilde çözümlemesinde olumlu bir rol üstleniyor. Bu mücadele sadece Kilise karşısında sızlanmanın bir sonucu değildi, aynı zamanda burjuvazinin politik hegemonyası yanı sıra "kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretimi için kaçınılmaz olan ideolojik hegemonyası bakımından da gerekliydi" (Althusser 1971, s. 152).

dırma [interpellation] anlatısı. Ve her durumda, Althusser düşüncesindeki katoliklik –Kilise'ye daha önceki bağlılığının belirgin bir kalıntısı– olağanüstü bir öç almayla birlikte geri dönüyor.

Zaten ideolojiyle ilgili argümanının ilk adımlarında teolojik geçiş denilebilecek bir sonuç yaratıyor. İdeolojinin tarihi olmadığı, ebedi olduğu şeklindeki tartışmalı argümanından söz ediyorum. Bu argüman, sınıftan farklı olan belirli ideolojiler karşısında, genel olarak ideoloji teorisi için yaptığı araştırmasının bir parçasıdır. Kendisine belirli, tarihsel ideolojilerin tabi olduğu işte bu genel ideolojinin tarihi yoktur. Argümanını Freud'un ebedi bilinçsizlik varsayımıyla birleştirmek için çaba gösterse de, yaptığı hamle, aynı zamanda teolojik ya da daha doğrusu bir viraj alarak Tanrı hakkındaki teolojik argümanları kendine mal etmesi anlamına geliyor: "Şayet ebedinin anlamı, bütün (dünyevi [geçici]) tarih karşısında aşkınlık değil de, her yerde bulunan, tarihi aşmış ve dolayısıyla tarihin uzantıları boyunca sabit bir biçim demek oluyorsa, bu kelime için Freud'un ifadesini kullanacağım ve tıpkı bilinçsizlik gibi, *ideoloji ebedidir* diye yazacağım."[72] Marksistlerin herhangi bir çözümlemede tarihin nihai kategori olduğu şeklindeki pek sevdikleri görüşlerine karşı yapılan belirgin polemikle pek ilgilenmiyorum, ilgilendiğim nokta Tanrı'yla ilgili ve esas olarak teolojik olan argümanın üstlenilmesi. Böyle bir üstlenmedeki örtük mantık teoloji alanına gizlice sızmak değil de, teolojinin kendisi hakkında içsel bir mantığın gerçekleşmesidir: Tanrı'nın niteliği hakkında yapılan derinlemesine tartışmalarda gerçekte başka bir şeyden söz ediliyor. Ve bu "başka şey" ise Tanrı'nın bir görünümü olan ideolojidir: Söz konusu olan, Tanrı'nın kendisinin her yerde olması, tarih ötesi ve sabit olması değil de Tanrı'nın yer aldığı ideolojidir. Ancak bu da, başka ideoloji biçimleri (ki bunlar için Althusser'in kendi başına bir şeyler yapmasını beklememiz gerekir) karşısında dinsel ideolojinin tercih edilmesidir. Bunun yerine Althusser'in yaptığı ise Hıristiyan teolojisindeki katolikliği bütünüyle kullanmasıdır: Tanrı'nın ebediliği, her yerde hazır olması vb. konusundaki iddialar, dinsel ideolojinin sadece bir parçası olduğu ideolojinin kendisinin katolikliğini ileri sürmesi için Althusser'e gerekli düşünce sistemini ve dili sağlamaktadır.

Bu ebedi ideolojinin genel tanımı şu ünlü cümledir: "İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki imgesel [haya-

72. Althusser 1971, s. 161, vurgular orijinal metinden.

li] ilişkilerin bir tasarımıdır."[73] Ancak bu sadece ideolojinin yapısı ve işlevi hakkındaki ilk tezdir ve burada bile birincil örnek Tanrı sorunu olarak durmaktadır. Tanrı varoluşun gerçek koşullarının sadece hayali bir temsili değildir; tersine, dinsel inanç gerçek koşullarla hayali ilişkinin bir temsilidir. Şayet ebediyse, yok olmayacaktır, ancak artık ikincisinde herhangi bir gerçek koşuldan ayrılacaktır.

Öte yandan Althusser, dine doğru dümen kırıyor; ya da daha doğrusu dümeni "ideoloji maddi bir varoluşa sahiptir" şeklindeki ikinci teziyle, Kilise'den verdiği birincil örnek üzerinden Kilise bilimine [eklesiyoloji] çeviriyor. Pek az eleştirmen, makalesinin bu bölümü nedeniyle, Althusser'in argümanının aşırı Spinoza'cı biçimine işaret ediyor.[74] Özellikle Althusser, Spinoza'nın sebebin yalnızca sonuçlarıyla birlikte var olabileceği, bir amaç ve plan doğrultusunda davranan bir yaratıcı olarak Tanrı'nın dışsal bir güç olamayacağı şeklindeki argümanını hatırlatıyor. Tersine, Tanrı her yerde bulunan bir sebeptir, yaratılışı olmaksızın algılanamaz, niyetleri ve buyrukları ancak bu yaratılışta gerçekleştikçe var olabilir.[75] Aynı durum ideoloji için de geçerlidir, çünkü ideoloji de kendi pratiklerinde ve aygıtlarında her yerde bulunur ve bunlardan ayrı var olamaz. Demek ki, ideolojinin maddi varoluşuna dair bu tezin açıklamasının her şeyi kolayca teolojik bir dile taşıması pek öyle tesadüf sayılamaz.

Ve böylece, ideolojinin manevi değil de maddi varoluşunu ileri sürmek suretiyle, her birinin sadece tarihleri değil bir aygıtta, Devletin İdeolojik Aygıtı'nda (DİA) ve bunun pratiklerinde bir yeri tutan belirli ya da pratik ideolojilere (dinsel, etik, estetik vb.) geçmiş oluyor. Ancak artık Althusser kendi genel tanımını (gerçek koşulların hayali ilişkilerle temsili) pratik ilişkilerin özgül alanına taşıyor ve Kilise örneğini veriyor. Bu nokta itibariyle, dini ele alma tarzının artık Spinoza'cı bir dönemeçle birlikte Kilise olması karşısında şaşırmamamız gerekiyor. Başlangıç olarak, Tanrı'ya olan inanç –"ideolojik 'kavramsal' bir araç"[76]– öznenin

73. Althusser 1971, s. 162; ayrıca bkz. Althusser 1990, s. 24-5.
74. Montag 1995. Althusser'in de birkaç sayfa sonra yorumladığı üzere, "Spinoza'cı ya da Marksist olmak... tamamen aynı şey olmak demektir" (Althusser 1971, s. 175).
75. Montag'ın Spinoza'dan alıntı yaptığı üzere: "Tanrı kendi buyruklarından üstün olamaz ve bunlarsız da olamaz". (Benedict Spinoza, *The Ethics*. Çeviren, Samuel Shirley (Indianopolis: Hackett, 1982)), Proposition 33, Scholium 2, alıntı yapılan yer: Montag 1995, s. 63.
76. Althusser 1971, s. 167.

maddi tavrını –kilise ayini, diz çökme, dua etme, günah çıkarma, kefaret, tövbe etme vb.– üretiyor. Hatta çelişkili eylemlere sevk eden diğer düşüncelerle olan gerilimler bile, hâlâ "düşüncelerin" eylemlerde var olduğu tezini sergiliyor. Ve burada, Althusser ideolojiyi, devletin ideolojik aygıtına yerleştiriyor:

> Bu ideoloji eylemlerden söz eder; ben de *pratiğe* geçirilmiş eylemlerden söz edeceğim. *Ve* bu pratikler, içinde yer aldıkları ayin kurallarıyla, bir *ideolojik aygıtın*, bu aygıtın küçücük bir parçasının bile olsa, *maddi varlığı* içinde düzenlenmişlerdir. Küçük bir Kilise'de küçük bir ayin, bir cenaze töreni, bir spor kulübünde ufak bir maç, bir okulda bir ders günü, politik bir partinin mitingi vb.[77]

Son hamlesi ise Pascal'ın formülü hakkında materyalist bir eğilim içine girmek; bu sayede, pratikler –diz çökme, dua etme vb.– inanç üretmiş olacaklar. Nitekim "dinsel bir ideoloji, sistematik bir teoloji olmaksızın kurallar, ayinler vb. ile birlikte var olabilir; teolojinin gelişimi dinsel ideolojinin teorik bakımdan sistematize edilmesindeki bir dereceyi temsil eder."[78] Ve bu tersine dönüşte, ideolojide düşüncelerin (manevi olarak) önceliğinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, ayırt edici bir materyalist din felsefesi ortaya çıkmaya başlar. Ancak Althusser böyle bir şeyi ancak yine başka bir dinsel [eklesiyolojik] örneğe –küçük bir ayin, bir cenaze töreni– tekrar dönerek yapabiliyor. Ya da daha doğrusu, Althusser, düşünceleri ve inançları kendi maddi eylemlerinden ve ritüellerinden ayırmanın imkânsızlığına işaret etmek üzere Spinoza'cı bir tarzda Pascal'ı da yanlış okumuş oluyor: İnanç pek de öyle eylemi izlemez, ancak inançlar ve düşünceler her zaman zaten pratiklere dahil edilmişlerdir ve bunlar olmaksızın var olamazlar.[79]

Bir kez bu şekilde okumaya başladık mı, Althusser'in DİA makalesinde Kilise örneğinin ne denli sık geçtiğine de şaşırıp kalırız.[80] Ancak bu durum aslında bizi şaşırtmamalı, çünkü daha önce de ileri sürdüğüm üzere, artık Kilise'yi geride bırakmış olsa bile hâlâ Althusser üzerinde izleri bulunmaktadır. Yine de Kili-

77. Althusser 1971, s. 168.
78. Althusser 1990, s. 27.
79. Montag 1995, s. 67-9.
80. "Devletin İdeolojik Aygıtları" makalesi ile "Marksizm ve Hümanizm"de yaptığı ideoloji tartışması arasındaki karşıtlık (Althusser 1969b, s. 221-47; Althusser 1996, s. 225-49) daha fazla keskinleşemezdi, çünkü, ikinci makalede ideolojiye ayrılan sayfalarda (Althusser 1969b, s. 231-6; Althusser 1996, s. 238-43) Kilise'ye herhangi bir atıfta bulunmaksızın Althusser, esas konularının çoğuna değiniyor.

se DİA makalesinde bu kategoride kalarak çok sık tekrarlanmasından ötürü sadece bir örnek olarak anlaşılmamalıdır.[81] Tersine ideoloji üzerine iki tezin –hayali ilişkilerin temsilleri ve maddi varoluş– biçiminin, inanç ile özellikle ritüel ve din pratiğine yaptığı vurguyla Roma-Katolik Kilisesi'ndeki pratik arasındaki ayrımla benzerlik taşıdığını düşünüyorum. Başka bir deyişle, tercih edilen Kilise örneği, Althusser'in teorisiyle daha derin bir bağlantının ipucunu veriyor: Teolojik düşüncenin kapsamı ve karmaşıklıkları, Althusser'e ideoloji teorisinin derinlemesine etkili değişikliği için gerekli kavramsal araçları sağlıyor. Yine de, teorisi örtük bir teoloji ya da felsefe kisvesi altında bir teoloji (ki böylesi Jean Lacroix'ya yönelttiği bir suçlamadır) değildir; teorisi, Lenin'in Hegel okumasıyla birlikte, teolojinin kendi içsel mantığını gerçekleştiren ideolojinin yeterince materyalist bir teorisidir.

DİA makalesinin son bölümü –meşhur adlandırma [interpellation] bölümü– dinsel ve teolojik sorunlara vurguyu sürdürüyor. Ya da daha doğrusu, bu bölümün devamında şöyle yapılıyor: Burada, Hıristiyan dinsel ideolojisinin uzantısı ve en sonuncusu olan örneğe başvuruyorum, bu "örnek" tekil bir bilinmezlik içinde mecalsiz hale gelmiştir.[82] Yine de iki bölümün –adlandırma anlatısı ve dinsel örnek– ayrılmaz şekilde birlikteliği var, çünkü adlandırma anlatısı, yanlış-adlandırılmış "örnek" olmaksızın tamamlanmamış sayılan nihai bir argümanı başlatır.

Adlandırma bölümü ideolojinin nihai boyutunu, özne'yi ele alma çabasıdır. Nitekim sadece "özneler tarafından ve özneler

81. Spinoza'nın Yahudi dininin ideolojisinin maddiliği hakkındaki tefekkürünün, bu dinin mabetleri, din adamları, kurbanları, gözlemleri ve ritüeller nedeniyle onun ideoloji kavramını derinden etkilediği şeklindeki iddiasını kaydetmesine rağmen (Althusser 1994b, s. 217). Peki bu durumun, ideoloji makalesinin aslının bir kopyası olan çokboyutlu teolojik nüshası hakkındaki bir asabilik olarak okunması mı gerekir?

82. İdeoloji makalesinin son bölümündeki eklesiyolojik ve teolojik özellikler hakkında yorum yapacağı beklentisi içinde olabileceğimiz Paul Ricoeur bile, bu makaleye sadece göz atmış olmaktadır: Bütün söylediği, adlandırma [seslenme] kavramının Hıristiyanlığın çağrı düşüncesine dayandığı şeklindedir (Ricoeur 1994, s. 64). Michèle Barrett de bu önemli son bölüme ancak geçerken değinmektedir (Barrett 1991, s. 101). Thomas Pepper'in (Pepper 1995) bu makalede din hakkında yaptığı tartışma da pek yararlı değildir ve sadece Pascal'a yapılan daha önceki atıflara odaklanmakta, son bölümü bütünüyle göz ardı etmektedir. Warren Montag'ın zekice kaleme alınmış makalesi (Montag 1995) daha önceki Spinoza'cı özellikleri tanımlamakta, ancak makalenin son bölümünü göz ardı etmektedir. Bu konuda Ashraf H.A. Rushdy, bir istisna teşkil etmektedir (Rushdy 1992, s. 35-42); gerçi o da dinsel "örneğin" eksik kaldığını, çünkü Althusser'in bilinemez öznesi olan devletin Tanrı gibi olmadığını ileri sürmektedir. Bu eleştiri de asıl noktayı bir bakıma gözden kaçırmaktadır. Ve Gabriel Albiac'ın yaptığı özet okumada (1997), ideoloji makalesinin son bölümünün, argümanı tam olarak açıklığa kavuşturmadan Althusser'in otobiyografisinin dinsel öznesini kurguladığı savunulmaktadır.

için olan hariç hiçbir ideoloji olmaz" [ifadesi] değil, aynı zamanda "ideoloji bireyleri özneler olarak adlandırır"[83] [ifadesi de] söz konusudur. Her iki ifade, özne ile ideoloji arasında diyalektik bir etkileşime işaret ediyor: Bir kategori olarak özne [süje] her ideoloji için mutlaka gereklidir; ancak "öznenin kategorisi, ancak her ideoloji (onu tanımlayan) özneler olarak somut bireyleri "oluşturma [kurma]" işlevine sahip olduğu sürece kurucu olabilir.[84] İdeoloji, işleve sahip olmak için öznelere gerek duyar, ancak özneleri yaratmak ise ideolojinin işlevidir. Bu aynı zamanda Althusser'e göre ideolojide kendiliğinden şekilde yaşayan bu "özne"nin ideolojik olarak oluşturulmuş bir varlık anlamına sahip olması demektir.

Nitekim adlandırma anlatısı, ideolojinin bireyleri özneler olarak nasıl kurduğu gibi bir soruya cevap bulmaya çalışır; Althusser'in seçtiği metafor ise adlandırma ya da selamlamadır. Ancak anlatı (öykü), ideolojinin yaygın mevcudiyeti, hatta ideolojinin çözümlemesini yaparken bile ondan kaçmanın imkânsızlığı bağlamında, ideolojiyi kavrayış yönünde bir çabadır. Gerçekte, meşhur anlatıdan önce, artık ideolojik tanıma terimleriyle dile getirilen ve böyle bir mevcudiyeti işaret eden ilk anlatılar vardır. Althusser'e göre "Kim var orada?" sorusuna verilen "Benim" cevabı ve sokakta Fransızca "Merhaba dostum" denilmesi böyle bir ideolojik tanımayı tasvir etmektedir.

İdeolojiden kaçışın imkânsızlığı ve bu durumun özellikle Althusser tarafından tanımlanan hali akla getirildiğinde, bunu izleyen adlandırma anlatısı, kendisinin yaygınlığını tanıyan birisi kadar çaba gerektirmez.

> Demek ki ideoloji öyle bir şekilde "işler" ya da "davranır" ki, bireyler arasındaki özneleri "seferber eder [toparlar]" (onların hepsini bir araya getirir) ya da bireyleri öznelere "dönüştürür" (onların hepsini dönüştürür), bunu tam da *interpellation* [adlandırma] ya da selamlama [seslenme] dediğim bir işlemle ve kamusal yerlerdeki gündelik hayatta polis (ya da başkasının) "Hey, kim var orada!" seslenişi şeklinde tahayyül edilebilecek tarzda yapar.
> Tahayyül ettiğim teorik sahnenin caddede gerçekleştiğini farz ettiğimizde, seslenilen birey geri dönecektir. İşte bu yüz seksen derecelik fiziksel dönüşle, bir özne haline gelir. Niçin? Çünkü seslenmenin "gerçekten" kendisine yönelik olduğunu fark etmiştir ve "seslenilmiş olan *gerçekten kendisidir*" (ve başka birisi değildir). Deneyim göstermiştir ki, seslenmenin pratik iletimi

83. Althusser, 1971, s. 170.
84. Althusser, 1971, s. 171.

> öyle bir şeydir ki, hedeflediği insanı ıskalaması çok zordur: Sözle ya da ıslıkla olsun, seslenilen insan her zaman seslenilenin gerçekten de kendisi olduğunu fark eder. Ve fakat bu tuhaf bir olgudur ve "vicdanlarında [aksayan] bir şeyler olan" çok sayıda insana rağmen, tek başına "suçluluk duygusuyla" da açıklanamaz.[85]

Althusser, anlatı dizisinin hatalı bir öncesi-ve-sonrası etkisi yarattığını vurgulayacak denli akıllıdır; çünkü ideoloji ve özne olarak bireylerin seslenmesi [selamlaşması] aynı şeydir. Yani bireyler her zaman –zaten ideoloji tarafından özneler olarak adlandırılırlar [seslendirilirler] ve bu yüzden bireyler de her zaman– zaten öznedirler.

Ne var ki argüman burada durmuyor, çünkü takip eden "örnek"te Althusser argümanı daha ileri götürmek üzere dinsel ideolojiyi ele alıyor. Görünüşlerine rağmen, bu da kendi çeşitlemeleriyle özgül bir örnek değil, çünkü "her ideolojinin biçimsel yapısı her zaman aynıdır."[86] Musa'nın çağrısı *İncil* kaynaklı bir simge olarak görülse bile, Althusser bireylere seslenen [onları selamlayan] ideolojinin farklı bir Roma-Katolik kertesini ele almaktadır.[87] Yukarıda alıntı yaptığım ünlü metnin örtük "katolik" vurgusu, daha az bilindiğinden ötürü tam bir alıntıyı gerektiren aşağıdaki satırlarda açıkça ortaya çıkıyor.

> Hıristiyan dinsel ideolojisi şuna benzer bir şey söylüyor: Ben kendim sana, insan bir birey olan Peter'e hitap ediyorum (her birey edilgen anlamda kendi ismiyle çağrılır, kendi ismini koyan asla kendisi değildir), bunu da Tanrı'nın var olduğunu ve senin O'na cevap verebilir olduğunu anlatmak için yapıyorum. Şunu da ilave ediyor: Tanrı'nın Kendisi sana benim sesim aracılığıyla hitap eder... Şöyle der: İşte bu senin kim olduğundur: Sen Peter'sin! Bu senin kaynağındır, Efendimizin 1920. yılında doğmuş olsan bile, sen Tanrı tarafından ebedi olarak yaratıldın. İşte senin dünyadaki yerin budur! İşte senin yapman gereken şey budur! Bu araçlarla, "sevginin yasasını" gözetirsen, sen, Peter, korunmuş olacaksın ve *İsa*'nın Aziz Bedeni'nin bir parçası olacaksın! vb.
>
> Şimdi bu tamamen bildik ve saçma olduğu ölçüde şaşırtıcı bir şeydir.
>
> Şaşırtıcıdır, çünkü dinsel ideolojinin, çağrıya, yani Tanrı'nın emirlerine itaat etmek ya da etmemekte özgür bireyi, Peter diye adlandırmak suretiyle "bireyleri öznelere dönüştürmek" için bireylere hitap ettiğini akla getirirsek; dinsel ideoloji bu bireyleri isimleriyle çağırdığı, böylece onların her zaman,

85. Althusser 1971, s. 174.
86. Althusser 1972, s. 177.
87. Rushdy'nin anlatıya "Mozaik adlandırma" denilmesi önerisi, düpedüz örneğin, Roma-Katolik özgüllüğünü gözden kaçırmış olmaktadır (Rushdy 1992, s. 35).

> zaten kişisel bir kimlikle özneler olarak (Pascal'ın *İsa*'sının "Kanımdan akıtmış olduğum bu damla senin içindir!" sözündeki gibi) adlandırıldığını fark ettiği takdirde; dinsel ideoloji özne'ye "*Evet o gerçekten benim!*" cevabını verdirtecek şekilde onları adlandırdığı takdirde; onların dinsel ideolojinin dünyada kendilerine ait sabit bir ikametgâh olarak, onlar için tasarladığı yeri gerçekten de işgal ettiklerini, bu gözyaşı vadisinde "Gerçekten de bu benim, buradayım, bir işçiyim, bir patronum ya da bir askerim!" diyerek *tanımalarını* sağladığı takdirde; onlara, Yasa Sevgi'ye Dönüşür şeklindeki "Tanrı'nın emirleri" karşısında gösterecekleri saygı ya da nefrete göre gidecekleri istikameti (ebedi hayatı ya da lanetlenmeyi) onaylattığı takdirde; her şey (vaftiz, günah çıkarma ve ölmekte olanın bedenine kutsal yağ sürme ayini vb. bilinen ritüellerin uygulamalarında) işte bu şekilde meydana geldiği takdirde, işte o zaman Hıristiyan dinsel özneleri hazırlamak için yapılan bütün bu "işlemlere" tuhaf bir fenomenin hâkim olduğunu kaydetmeliyiz: Gerçek şudur ki, bu kadar çok sayıda mümkün olan dinsel özneler sadece Tek, Mutlak, *Başka bir Özne*, yani Tanrı'nın mutlak var olduğu bir koşulda var olabilir.[88]

Peki, alıntıdaki son paragraf ilk paragrafın bir yorumu olarak okunamaz mı? Önceki alıntıda Althusser, halihazırda adlandırılmış öznemizi caddeye yerleştirirken, ikinci alıntının kurgusu, Tanrı'nın hitap ettiği ve Kilise'de diz çökmüş bir birey görüntüsünü hatırlatmasına rağmen, hiçbir anlamda aşikâr sayılamaz. Ancak bu da hiçbir şekilde gerekli değil, çünkü ikinci paragraf şifreli birinci paragrafın açıkta bıraktığı boşlukların çoğunu ayrıntılarda dolduruyor. Her ikisinin de adlandırmanın anlatıları olmasından ayrı olarak, birincisinin merkezinde birçok düzeyde işlerlik kazanan bir yeniden yönlendirme, "fiziksel olarak dönüş" bulunuyor: caddede kendi etrafından dönmek, dinsel bakımdan dönmek, böyle bir "dönüş"ün her zaman olduğu ve önceki yönün "yanlış" olduğu hakkında bir farkındalık. İkinci paragraf böyle bir "dönüş"ü varsayıyor, bunu da artık Tanrı'nın bir bireye hitabındaki terimlerle açıklıyor. Ya da daha doğrusu, bu "Hıristiyan dinsel ideolojisi"nin bir bireye hitabıdır, Tanrı'nın kendisiyle, böyle bir ideoloji aracılığıyla konuştuğunu iddia eder, bu ideoloji kendinde bir süreçte Tanrı ile bireyi özneler olarak oluşturmaktadır.

Ancak, Althusser'in ideoloji teorisini nasıl geliştirdiğini sormak amacıyla ilk önce ikinci paragraftaki Roma-Katolik doyum noktasını vurgulamak istiyorum. Bu paragrafı Roma-Katolikliği

88. Althusser 1971, s. 177-8.

olmaksızın değerlendirmek pek kolay değil: Tanrı bireye "dinsel ideoloji" yani Kilise aracılığıyla hitap eder; örnek alınan ismin de "Peter"den başka bir isim olmaması; bir isim verildiğinde o kimsenin bilinçli olarak Kilise'nin çağrısını tanıdığı, Kilise'ye kabul ayiniyle ilgili anın ima edilmesi; ritüellerden ya da dinsel törenlerden, vaftiz, Kilise'ye kabul töreni, cemaate katılma, günah çıkarma ve özellikle ölmekte olanın bedenine kutsal yağ sürme ayininden söz edilmesi; "Sevginin Yasası"na, buyruklara itaat etmeye yapılan vurgu ve çoktan ortaya çıkmış olan Pascal'dan yapılan alıntı.

Althusser benim işimi oldukça kolaylaştırdı, çünkü sorguladığımız Hıristiyan dinsel ideolojisi Roma-Katolik ideolojisinden başka bir şey değil. Ancak bu durumun Althusser'in "katolikliğine" kolay yoldan nasıl tercüme edildiğini görebilmek için, argümanın geri kalan kısmını da izlemeliyim. Bu "dinsel ideoloji", Tanrı tarafından yaratılmış belirli bir insana çağrıda bulunuyor ve onun da bu çağrıya cevap vermesi gerekiyor. Tanrı bu kişiyle *İncil* ve Kilise aracılığıyla konuşuyor; işte bu özne, Sevginin Yasası'na cevap verirse, ebedi bir hayata sahip olacaktır ve bunun gibi şeyler. Öte yandan, dinsel ideoloji, hepsi de Tanrı'yla, tek bir (büyük harf Ö ile yazılan) Özne'yle ilişkili ya da onun aynası olan birçok özneye sahiptir. Bunlar daha sonra birbirleriyle ilişkili hale gelir; bunun istisnası şudur ki, Hıristiyan ideolojisinde Özne, birçok özneye "kurtuluş" örneği gösterebilmek için aynı zamanda kendisi de özne –*İsa*– olur. Buradaki sorun, her ideolojinin bir ayna yapısına sahip olmasıdır; bu da Özne'nin özneler olarak ve Özne'nin özne-Özne olarak çoğalması ve Mutlak Özne'nin merkezinde yer almasıdır. Dinsel ideoloji çoklu özneler ile tekil bir Özne'nin (Tanrı) her ikisine de sahip olduğundan ve her ikisi arasında belirlenmiş bir ilişki bulunduğundan, Althusser *her* ideolojinin aşağıdaki özellikleri taşıdığını iddia ediyor:

> 1. "Bireylerin" özne olarak adlandırılması [çağrılması];
> 2. Özne'nin tabiiyeti altına girmeleri;
> 3. Özneler ve Özne arasındaki ve öznelerin kendi aralarındaki karşılıklı birbirini tanıma ve nihayet öznenin kendisi tarafından tanınması;
> 4. Bu durumda her şeyin çok iyi olduğuna ve öznelerin ne olduklarını tanımaları ve buna göre davrandıkları takdirde her şeyin yolunda gideceğine ilişkin mutlak güvence. Amin. "Öyle Olsun."[89]

89. Althusser 1971, s. 181.

Önceki alıntıda, evrensel iddia (her ideoloji), yanı sıra son olarak söylenen "Amin" ve onun çevirisi ["Öyle Olsun"], tek cümleden oluşan paragrafın koşuşturması, fakat her şeyin ötesinde, herhangi bir ideolojinin merkezinde tek, mutlak olarak başka Özne'nin tanımlanması; işte bunların tamamı, ideoloji hakkında söylenmesi arzulanan her şeyi dile getiriyor. Bir örneğin ötesinde, makalenin en sonundaki katolik bölüm, adlandırma tartışmasını, Kilise'nin tam göbeğindeki sonuca taşıyor.

Bu dörtlü sistem, oyuna dahil olduğunda, özneler de gözetim olmaksızın mükemmel şekilde etkileşir. İdeoloji ve DİA'larının ritüelleri aracılığıyla özneler mevcut gidişatı tanırlar ve bunlar içinde etkileşirler. Althusser'i nihai formülasyonuna sevk eden şeyin tamamı şudur: "Birey, Özne'nin buyruklarına özgür şekilde boyun eğmek mecburiyeti, yani kendi tabiiliğini (özgürce) kabul etmek mecburiyeti için (özgür) bir özne olarak adlandırılır.[90]

Althusser argümanı bakımından mutlak şekilde gerekli dinsel "örnek" sayesinde, daha önce kendisinin dayattığı bir soruya vereceği cevaba ulaşabilir: İnsanlar niçin kendi hayali ilişkilerini, kendi gerçek varoluş koşullarıyla temsil etme peşindedirler? Bunun cevabı sadece sonlarda veriliyor: İnsanlar "normal olarak" çalışsınlar ve yaşasınlar diye kendilerini özgürce Özne'ye tabi kılarlar. İşte burada bile, Althusser, Hıristiyan teolojisindeki geleneksel bir paradokstan, yani özgür irade ile determinizm arasındaki gerilimden ve bunun da özel olarak Roma-Katolik biçiminden yararlanıyor. Birçok gelenek bu ilişkiyi biraz dengede tutmaya çalışsa bile, ne denli paradoksal olursa olsun, yapılan vurgu ya birine ya diğerine olmaktadır. Bana öyle geliyor ki, Althusser, Jansenist bir hat izliyor: İdeoloji, özneler kendi özgür iradelerini sunduklarına inandıkları zaman ve hatta bu konuma ulaşmalarını önceden ideoloji belirlemesine rağmen, başarılı şekilde işlerlik sağlar.

DİA makalesi olağanüstü bir makale ve Althusser'le ilgili değerlendirmelerin başlıca konusu olmaya devam etmesi de boşuna değil. Ancak bana öyle geliyor ki, burada güzel bir hat tutturmuş. Bunu şöyle ifade edeyim: İdeolojiyi yanlış bilinç olarak ele alan geleneksel Marksist anlayışın ötesine geçme çabası, bunun maliyetinin çok fazla olduğunu kanıtlamıyor mu? Bu soruyu cevaplandıracak iki düzey var. Birincisi, Althusser'i kesinlikle böyle kaba bir ideoloji versiyonu bakımından suçlu duruma düşürecek

90. Althusser 1972, s. 182.

birçok örnek söz konusudur. Şimdi ben de dozajı iyi ayarlanmış bir kaba Marksizm'den yanayım, ancak bu da şimdiye dek olanı anlamamıza yarar. Nitekim "Teori, Teorik Pratik ve Teorik Formülasyon: İdeoloji ve İdeolojik Mücadele"de[91] Althusser böyle bir ideolojiyi savunuyor: Dünyanın yanlış kavranılışının hâkim olduğu, hâkim ve sömürücü sınıfların birbiriyle olan ilişkilerini tanımlamayı mümkün kılan bir temsiller sistemi. Ve dinin, ideolojinin ilk biçimi olduğunu,[92] bunun ardından da ahlaki, hukuki, estetik ve politik ve felsefi biçimlerin ortaya çıktığını savunuyor. Marx ve Engels'i izleyerek, ona göre de din, ideolojinin sadece birincil biçimi değil, aynı zamanda, 18. yüzyıla dek köylü isyanlarının ve işçi hareketlerinin de ilk aşamalarının niteliğine damgasını vurmuştur. Dolayısıyla başka tabakaları incelemeden önce bertaraf etmemiz gereken, yanlış bilincin başlıca kertesi olan mistikleşmenin en kalın tabakasıdır.

Böyle ele alınca, komünist toplum mistiklikten ilk kurtulmuş, ideolojinin zayıflatıcı etkisinin iyi olan lehine bir kenara konulmuş olduğu bir toplum oluyor. Althusser, ara sıra tuhaf dönemeçler almasına rağmen, bazen de böyle bir pozisyon alıyor. Nitekim *Machiavelli and Us* (1999) kitabının son bölümünde, dini gerekli bir ideolojik enstrüman, başarılı ve birleşik bir halk devleti doğrultusunda rıza oluşturmak için bir enstrüman olarak kullanmayı savunuyor. [Çünkü] DİA'ların karakteristiği olan gerilimler dikkat çekecek ölçüde eksiktir. Öte yandan sorun şudur ki, böyle bir toplum kendisini iyinin ve kötünün ötesinde görür; yani ilahi bir güç olarak kendisine tapar. Adorno da bu tür argümanlar ve gerçekliklerde putperestlik mantığının geri dönüşünü tespit edecekti; gerçi ona göre bu durum Sağ için olduğu kadar Sol için de geçerliydi.

Althusser ise farklı bir yol izledi. Ona göre sorun şuydu: İdeoloji bütün insan faaliyetlerine nüfuz ediyorsa, demek ki, ideolojinin dışında onun yanlışlığını ya da doğruluğunu tanımlayabilecek herhangi bir pozisyon imkânsız hale gelir. Elbette böylesi ideoloji teorisinin standart bir eleştirisidir. Nitekim: "Tıpkı balığın suda yaşadığı gibi entelektüeller de kültür içinde yaşarlar; ancak balık yüzdüğü suyu göremez."[93] Peki entelektüeller içinde yaşadıkları kültürü görebilirler mi? Burada Althusser bir boşluğu, entelektüel

91. Althusser 1990, s. 1-42.
92. Althusser 1990, s. 25.
93. Althusser 1990, s. 95.

emeğinin dolaysızlığı ile "onların sırtında" işlerlik gösteren daha geniş ideolojik sistem, ideolojinin çalışmalarını tanımlamaya yeterli yer bırakan bir sistem arasındaki kopuşu savunacaktır. Ancak Althusser, ideolojik projeksiyonun bütün toplumların kaçınılmaz bir işlevi/kurgusu olduğunu savunan daha radikal bir yola da koyulurdu. Toplum, sembolleşme koşulu aracılığıyla kendisine ve dünyaya anlam kazandırır. İşte tam da burada, bana öyle geliyor ki, Althusser'in katolikliğinin gücü kendisini belli ediyor. Sonunda Althusser, ideoloji teorisini sadece eklesiolojik [kilise öğretileri incelemeleri] ve teorik argümanları, özellikle Katolik Kilise'siyle ilgili olanları aracılığıyla geliştirebiliyor. Başka bir deyişle, bu teolojik geri plan onun olgunlaşmış ideoloji teorisindeki buluş ve derinliği sağlıyor. Böylece, "Özne"nin aynı zamanda –Tanrı'dan ayrı olarak– Devleti, Görevi, Adaleti vb. tasarlayabileceği iddiasına, ideolojinin Hıristiyan biçiminden hareketle yaptığı kestirimlerle ulaşabiliyor.

Mit

Her ne kadar ideoloji herhangi bir materyalist din teorisinin aşikâr bir ışıltılı kategorisi olsa da, ikinci kategori olan mit bu denli aşikâr değildir. Ancak Althusser'in mit sorununa ulaşmasında kullandığı en kafa karıştırıcı araç da *İncil* eleştirisidir. Teolojik bir düşünür olarak Althusser, zaten yeterince tuhaf kaçmaktadır, peki bir de *İncil* eleştirisi olunca? Başka bir yerde, *Yaratılış* kitabını okumasını sunmak üzere Althusser'in çalışmalarından bazı materyalleri değerlendirdim,[94] ancak Althusser'de de kendi tefsirlerini sergileyen bir iki unsur var. *İncil* tefsiriyle ilgili unsurlar elbette bir dipnotta yer alacaktı. Zaten bu da doğrudan *İncil* metniyle ilgilendiği tek durumdur. Ancak bu yine de şaşırtıcı bir dipnottur, epey uzun şekilde *Yaratılış* 1-3 değerlendirmesi yapmaktadır. En iyisi metnin kendisiyle başlayayım:

> Üreticinin kontrolünden kaçar kaçmaz meydana gelen ve artık üreticiyle özdeş sayılmayan ürünün Doğa'nın içine gömülmesi, bizlere mitin yaratılması hakkında daha iyi bir kavrayış sağlar. En saf kavramıyla Tanrı, Sevgi'nin döngüselliğidir; kendisine yeterlidir ve dışarısı yoktur. Yaratılış harfi harfine bu döngüsellikteki bir kopmadır: Tanrı yaratılışa ihtiyaç duymaz, öyle ki, bu tanım gereği ondan farklıdır. Yaratıcı ile onun yarattığı arasındaki bu özdeş olmayışlık, Doğa'nın ortaya çıkışı demektir. Çalışan-Tanrı'nın ürünü onun kontrolünden kaçar (çünkü bu onun için gereksizdir). Bu düşüş Doğa'dır ya

94. Boer 2003, Bölüm 1.

da Tanrı'nın dışarısıdır. Demek ki, yaratılışta insanlar farkında olmaksızın çalışmanın özünü bastırmış olurlar. Ancak daha fazlasını da yaparlar: Gündelik uygulamasında kendilerine doğal bir zorunluluk gibi gelen çalışmanın kökenlerini dahi bertaraf etmeye çalışırlar (bir kimse yaşamak için çalışmak zorundadır, çalışma Düşüş'ün şarta bağladığı doğal bir yasadır; bu da Havva mitinde şöyle dile getirilir: "Ekmeğini alnından düşen terle kazanacaksın"). Dahası çalışma, Doğa tarafından yapısal olarak koşullanmıştır, çünkü işçi verili bir Doğa'yı dönüştürür. Yaratılış mitinde çalışmanın bu doğal karakteri yok olur, çünkü Yaratıcı herhangi bir yasaya tabi değildir ve dünyayı *ex nihilo* [yoktan] yaratır. Yaratıcı Tanrı'da insanlar sadece Doğa'nın doğumunu düşünmezler, aynı zamanda, (Tanrı'nın herhangi bir yükümlülük ve ihtiyaç olmaksızın yaratmasından ötürü) yaratılışın hiçbir kaynağı olmadığını; düşüşün hiçbir doğası olmadığını ve çalışmaya hükmeder görünen Doğa'nın dahi ancak esas olarak çalışmanın sonucu olan (üretilmiş) Doğa kadar gerekli olduğunu sergileyerek, bu doğumun doğal karakterinin üstesinden gelmeye de çabalarlar.

Bu miti geliştirmek ve derinleştirmek belki de Marx'ın "çalışmada insan ve doğanın özdeşliği" sözüyle ne demek istediğini tahmin etme imkânı sağlayacaktır. Bu şekilde yaklaşıldığında, özdeşlik iki görünüme sahiptir: Bir yanda insanlar, ürettikleriyle özdeş olmaları anlamında, Doğa'yla özdeştirler; ürünleri kendileri için Doğa haline gelir (emek aracılığıyla olan bu dolaysız özdeşlik devrimci eylemde yeniden ortaya çıkar; dolayısıyla bu yabancılaşmanın halihazırda düşüncede üstesinden gelindiği söylenebilir; insanlar artık onu temsil etmek üzere mite ihtiyaç duymazlar, çünkü ekonomi biliminin bir nesnesi olmuştur). Öte yanda, insanlar aynı zamanda kendilerini çalışmaya zorlayan ve çalışırken dönüştürdükleri Doğa'yla da özdeş olacaklardır; bu ikinci özdeşlik birincisinin yansıması aracılığıyla açıklığa kavuşabilir. Ne var ki, burada rüşeym haliyle bir tahminde bulunabiliriz, çünkü esas ve aşikâr anlamda özdeşlik hâlâ insanların kavrayışının ötesindedir. İnsanlar doğal dünyanın kendilerine verilmiş olduğunu ve bilgileri ve gayretleri sayesinde onun üzerinde bir kontrol kurabilmelerinden ötürü kendilerinin de var olduğunu yeterince açık şekilde görebilirler; ancak, doğal yabancılaşmanın üstesinden tamamen gelememişlerdir: Elementlere, hastalığa ve yaşlılığa tabi haldedirler ve yaşamak için çalışmak zorundadırlar. Dahası bilimsel bilgi ve dünyanın dönüşümü hakkındaki çalışmanın kendisi doğal yabancılaşmadan kurtarma [*reprise*] ve onun tekrarıysa, bu durumda kurtarma tamamlanmamış demektir: Döngüsellik yeniden kurulmamıştır ve insan döngüselliği kuşkusuz doğal döngüsellikten önce kurulacaktır (Marksistler, sosyalist bir dünyada, doğal yabancılaşmanın üstesinden gelmek zorunda kalınacağını söylerler). Bu eksiklik, kendi kavramını henüz edinmemiş bir bütünselliği algılayabilmek için, mite geri dönmenin neden gerekli olduğunu açıklar; bu görüşe göre, insanın doğal yabancılaşmadan kurtulması [*reprise*] hakkında derinlemesine düşünüşü de yaratılış hikâyesinde yer alır.[95]

95. Althusser 1997, s. 168, dn. 252; Althusser 1994a, s. 236-8, dn. 252.

Bu metnin yer aldığı yerler Althusser'in Hegel üzerine yazdığı mastır tezi. Althusser bu tezleri hızlı bir şekilde genç, hümanist Marx'tan bütünüyle kopmadan önce ve özellikle yabancılaşma sorununun tamamı hakkında kaleme almıştı. Burada genç Althusser açısından, kesinlikle yabancılaşma ve doğa üzerine yoğunlaşma görmekteyiz, bunu da özellikle yaratılış miti bağlamında yapıyor. Ancak Althusser'in metnine derinlemesine girmeden önce, doğrudan, bağlamı hakkında yorum yapayım. Althusser, Düşüş anlatısını Marx'ın doğadaki insan emeği ürününün Düşüş'üyle ilgili argümanı ışığında yapıyor. Bu argüman, ekonomik determinizmin belirgin doğal biçiminin gerçekte insan ürünü olduğunu ele alan yabancılaşma tartışmasını izliyor: İnsanların tabi olduğu ekonomi her ne kadar doğal görünse bile, böyle görünmesinin sebebi insanlardan yabancılaşmış olmasıdır. Nitekim insan özgürlüğünün gerçekleşmesi, bir insan ihtiyacı olarak bu doğal ihtiyacın geri istenmesi sürecidir. Bu yüzden de (bu çalışmayı ve yabancılaşma teorisini doğru dürüst Marksist olmayışından ötürü reddetmeden önce, Althusser'in okuduğu genç Marx'a göre) emekle birlikte, ürün emeğin elinden ayrıldığı anda doğaya düştüğü için son derece doğal görünür, bu da emeğin yabancılaşmasının bir işaretidir. Hâlâ şuna inanıyorum ki, Althusser genç Marx'ı, özellikle yabancılaşma sorununun tamamı bakımından reddetmekte acele etmişti; çünkü Althusser'in genç, hümanist Marksist olmayan Marx ile birlikte söz konusu olağanüstü dipnotu da başından savması gerekecekti.

Ve sıra şimdi de dipnota geldi. Bu argümanın ayrıntılı şekilde yorumlayacağım üç aşaması var: emeğin yabancılaşma anlatısı olarak Düşüş; böyle bir yabancılaşmaya karşıt olarak yaratılış hikâyesinin kendisi ve böyle bir mitin işlevini sürdürebileceği yer.

Althusser *İncil*'den (*Yaratılış* 3: 19) sadece bir kez alıntı yapıyor ve daha sonra değineceğim üzere bunu da yanlış yapıyor. Ancak *İncil*'e yaptığı tek bir atıf, okumasının ağır teolojik niteliğini de gösteriyor; çünkü *Yaratılış* 1-3 birçok Hıristiyan öğretisinin üst üste yığıldığı bir anlatıdır: Tanrı'nın kendine yeterliliği, *creatio ex nihilo* [yoktan yaratılış] ve ilk günah. "Yaratılış miti" ile Althusser elbette, daha sonra Hıristiyanların da benimsediği *İbrani Ahiti*'ndeki yaratılış mitini kastediyor. İlk cümledeki "Yaratılış miti"ne değinmesinin ardından, Tanrı'nın kendine yeterliliğiyle ilgili sonraki cümlelere geçmesi göründüğü kadar pürüzsüz değil. Çok kısa sürede şu

yargıya varıyoruz: Althusser, Yaratılış anlatısını yorumlamak için belirli bir Hıristiyan Tanrı öğretisinden yararlanırken, hâlâ *Yaratılış* 1-3'te anlatılan yaratılış mitinden söz etmektedir (gerçi, burada bile elimizde iki mit bulunuyor). Ve bu da [Aziz] Thomas'ın Tanrı'nın kendine yeterliliği hakkındaki öğretisidir. Bu öğretiye göre Tanrı, kendi Teslis niteliğinin tamamlanması dışında herhangi bir şeye ya da dünyaya ihtiyaç duymaz, çünkü aksi halde kendisi de eksik olacak ve dolayısıyla Tanrı olmayacaktır. İlahi sevgi böylece saf armağanlardan birisi haline gelir; bu da Tanrı'nın dünyayı, kesinlikle böyle bir şeyi yapmaya ihtiyacı olmaksızın sevmesi demektir, bu hiçbir mütekabiliyeti olmayan ve Tanrı'nın yarattıklarının hiçbir şekilde layık olmadıkları bir sevgidir. Tanrı'nın kendine yeterliliği öğretisinin böyle bir sevgi anlayışını teşvik etmek ya da kendine yeterliliğin büyük ölçüde Batı'daki sevgi algısını ve uygulamasını belirleyen özel bir sevgi düşüncesi üretmek üzere geliştirilmiş olması pek fark etmiyor.

Muhakkak ki *Yaratılış* [Tekvin] 1 ve 2'deki yaratılış anlatıları Tanrı'nın kendine yeterliliği öğretisini meşrulaştırmak için kullanılmıştır, ancak metnin [*İncil*] kendisinin öğretinin saf ya da hatta bozulmuş hali olması da pek kolay değildir. *İncil* metinlerinde bulduğumuz antik Yakındoğu mitlerinin iki biçimi bu belirsiz bağlamın bütün işaretlerini sergiler; bu işaretler çoğul tanrılardan ("Suretimizde benzeyişimize göre insan yapalım" *Yaratılış* 1: 26) başlayıp *Yaratılış* kitabındaki 1: 1'deki ilk ibarenin belirsizliğine dek uzanır. Bu ibare ya "Başlangıçta Tanrı yarattı" ya da "Tanrı yeri ve göğü yaratmaya başladığı zaman, yer şekilsizdi ve ıssızdı" şeklinde olmaktadır. İkinci çeviri, dünyevi bir yapılanma olarak okunabilen *bereshith*'e* dayanmaktadır; "[Tanrı] başladığı zaman" (kelimesi kelimesine söylenince, "bir başlangıçta") şeklindeki bu çevirinin ima ettiği şudur: *Creatio ex nihilo* [yoktan yaratma] öğretisinin farz ettiği gibi geniş bir ıssızlık değil de, aslında Tanrı'nın başladığı bir şey vardı. Ve burada metinle karşılaştırıldığında ise birçok bakımdan sıkıntı yaratacak şekilde Althusser'in *Yaratılış* 1-3 tartışmasında savunduğu ikinci geleneksel Hıristiyan öğretisiyle karşılaşıyoruz.

Öte yandan, Althusser'i böylesine son derece teolojik bir okumanın ima ettikleri karşısında *İbrani Ahiti*'nin tefsirinde pek de

---

* *İbranice*: yaratılış. (ç.n.)

öyle akıllıca davranmadığı için suçlamak gibi bir niyetim yok. İlk olarak, Katolik Kilisesi'nin zorba mevcudiyeti oradaki her kelimede görülüyor: Çünkü Roma-Katolik Kilisesi, *İncil*'in yorumu için gündemi hazırlayanın Kilise olduğu, *İncil*'in anlaşılması için gerekli anlam ve araçları onun sağladığı konusunda en ısrarcı olan bir kurumdur. Ve bunu da iyi bir sebeple yapar; çünkü gerçek metnin okunuşu, Kilise'nin hoşlandığı öğretiler bakımından sürekli sorun yaratmaktadır. Ancak Roma-Katolikler, Hıristiyanlığın herhangi bir türünün parçası olan bir şeyi, yani yorumun her zaman kurumun kendisi tarafından belirleneceğini açıklığa kavuşturabilir. Bunun en ustaca yapılmış biçimi, Kutsal Kitab'ın kendi başına yeterli olduğu, sadece kendisinin yabancı bir yorum dayatan hiçbir dışsal yapı olmaksızın yorum yapabileceği şeklindeki Kalvinci anlayışta bulunur. Bunun kesinlikle önüne geçmeyi amaçladığı şeyi güvence altına alma tarzını ayrıntılı değerlendirmeye gerek duymuyorum; çünkü kuruma aykırı şekilde yapılan herhangi bir yorum, yabancı bir yapı olarak *İncil*'deki saf kendine yeterlilikte dışlanmış olmaktadır.

Peki ama Althusser yaratılış mitini aşırı derecede teolojik okumasıyla ne elde edecek? Tanrı'nın kendine yeterlilik ya da oto-jenerasyon [kendi başına oluşum] ve ototelizm* öğretisi, Althusser'e genç Marx'ın yabancılaşma anlayışı ışığında, öğretiyi ve ardından dolaylı olarak Düşüş anlatısını okumayı ortaya çıkarma imkânı sağlıyor. Tanrı'nın kendine yeterliliğinin, mutlaka *İncil* bakımından olmasa da teolojik Teslis öğretisi, yani Althusser'in "Sevgi'nin döngüselliği" dediği şey akla geldiğinde, yaratılış da sadece Tanrı dışında bir şey olabilir. Tanrı'ya içkin olamaz (panteizm) ve dolayısıyla doğa da ilahi ekonomi bakımından gereksizdir. Etkili hamle, Tanrı ile onun yarattığının özdeş olmayışının sonucunun doğa olduğunu iddia etmekten, kendi emeğinin ürünü üzerindeki kontrolünü yitiren bir işçi olarak Tanrı kimliğine doğru yapılıyor. Bu okumada Tanrı, işçinin modeli haline geliyor (gerçi böyle bir işçinin kapitalizm koşullarında yaşayıp yaşamadığı belirgin değil); bu işçinin ürünü bittiği anda doğaya düşüyor. Ya da daha doğrusu, Düşüş'ün kendisi doğadır. Ancak Althusser'in noktasına –çalışmanın kendisinin örüntüsü bakımından tuhaf bir öncü olarak yaratılış mitinin teolojik okuması– geldiğimizi sandığımız yerde, Althusser, çifte bir zikzaklı hat uyguluyor: "Yaratılışta, de-

* Bir varlığın ya da olayın kendi bünyesinde kendi anlam ve amacına sahip olması. (ç.n.)

mek ki, insanlar farkında olmadan çalışmanın özünü baskı altına alırlar."[96] Tanrı'nın yaratışı çalışmanın modelidir, ancak bunun nedeni yalnızca, çalışmanın anlamını açıklamak için "insanlarla" ilişki kurulan bir mit olmasıdır. Fakat bu da pek öyle değildir, çünkü Althusser "insanlar farkında olmadan baskı altına alır" diye yazar: Çalışmanın özünü dile getirmezler, açıklamazlar ya da aydınlatmazlar, sadece onu baskı altına alırlar. Başka bir deyişle, Althusser'in yaratılış mitini üzerine bindirdiği Hıristiyan yaratılış öğretisi, emeğin yabancılaşmasının bir anlatısıdır. Tanrı'nın kendine yeterliliğinde, kendisine yabancı olan, kendi doğasının bir parçası olmayan bir yaratığın kendi oto-jenerasyonu, emeğin yabancılaşmasını yalanlamaktadır. Peki ama baskı altına alınan nedir? Çünkü genç Marx'a borçlu olan bir genç Althusser'e göre, bu, yaratılış miti olarak ele aldığı şey tarafından bastırılmış olan, yabancılaşmamış emek olacaktır.

Hegel ve Marx'ın yakın bir okuyucusu olarak Althusser, bu noktada, yabancılaşmayı [*Entausserung*] sadece emeğin ürününün nesneleşmesinde değil aynı zamanda doğa ile olan ilişkide de tespit ediyor. Ve yaratılış mitindeki Tanrı da bu yabancılaşmanın temsilidir. Doğa sistematik şekilde tüketilmektedir: Tanrı yasanın ötesindedir, *ex nihilo* [yoktan] yaratır, ardından yükümlülük ve ihtiyacın yokluğu, yaratılış kaynağının totolojik yokluğu ve doğanın çalışmanın ürününe getirdiği sınırlama, ardından da üretim anında ürünün doğaya dönüşmesi haline gelir. Bunun istisnası da, Althusser'in listesindeki bütün bu konuların, Yaratılış'taki [*Tekvin* kitabındaki] yaratılış mitleri değil de, daha çok Tanrı'nın kendine yeterliliği ve *creatio ex nihilo* hakkındaki Hıristiyan öğretilerinin bir parçası olmasıdır. Bu demek değildir ki, bu mitler bir şekilde kendilerine ait sorunlar dizisinin tamamından ayrıdır, bunların çoğu cinsiyet, ideoloji, politika, Lacancı simgeseller vb. etrafında dönüp dururlar.[97] Öte yandan Althusser'in yaratılış mitlerini teolojik okuması bu mitlerin başka bir önemli unsurunu, yani emek sorununu da açığa çıkarmaktadır.

Bana öyle geliyor ki, bu temel materyal aslında daha büyük bir politik mitin parçası olarak okunabilir; bu mit ise, *Yaratılış* kitabından başlayıp, vaat edilmiş bir halk ve toprak sorunları etrafında gelişerek Yeşu kitabına dek uzanmaktadır. Şayet birincisi,

96. Althusser 1997, s. 168; Althusser 1994a, s. 237.
97. Bu konuda benim yayımlanacak kitabıma bkz. *Political Myth* (Duke).

sadece Yakup'un [peygamber] ailesinin, *Yaratılış* kitabında geçen İbrahim'in [peygamber] yaşadığı ülkenin dışına, Mısır'a ulaşması diye muğlak şekilde gerçekleştiyse, ikincisi de neredeyse kaçınılmaz olarak, *Tevrat* dışındaki (*Yaratılış* [*Tekvin*] / *Tesniye*) ilk kitap olan Yeşu kitabındaki sıkıntılı tamamlanışına dek ertelenmiş olmaktadır. Ancak Yaratılış ve Düşüş mitlerinin hakikaten üstünden geçmiş olduğu şey işbölümü sorunudur, bunu da mitlerin başka türlüsünü yapamayacakları tarzda böyle bir sorundaki birçok gerilimle baş etme çabasıyla ve bunu sergileyerek gerçekleştirmişlerdir. Ve işbölümünün tam merkezinde tarihsel bakımdan olmasa da mantıksal bakımdan tartışmalı sorun olan, cinsel farklılıkların ortaya çıkardığı başlıca bölünme yer alır.

Althusser, kullandığı tuhaf ifadeler ve yaptığı yanlışlıkların gölgesinde kalacak şekilde de olsa, açıktan bir referansla işbölümü ve cinsiyet farklılığı sorularının Yaratılış'ı okurken merkezi önem kazanabileceği yollarının ipuçlarını veriyor. Ama tekrar Düşüş'e döneyim. Althusser'e göre Düşüş, Yaratılış tamamlandıktan, yani Tanrı uzaklaştığı için sorumluluğu kalktıktan sonra insanların sahnelediği bir şey değildir. Tersine, Althusser'in okumasında Düşüş, Yaratılış mitinde içkindir. Farkında olmadan *Yaratılış* kitabının 1-3 bölümlerindeki Yaratılış-Düşüş anlatısının tamamındaki bir gerilimi öne çıkarır: Şayet, Yaratılış mükemmel olsaydı, Tanrı niçin, birisi iyiliğin ve kötülüğün bilgisinin ağacı ve diğeri de ebedi hayatın ağacı olan iki yasak ağacı bahçesine yerleştirirdi? David Jobling'in de ileri sürdüğü gibi, kristalde, gerekli bir anlatı aracı olarak cennetin bozulmasına bağlı bir çatlak yok mudur?

İşte Althusser'in de tutunduğu [Aziz] Thomas yanlısı Yaratılış öğretisi, bu çelişkinin gerçeğini açık şekilde çekim alanına alıyor: Düşüş, Yaratılış eyleminin kendisindedir; Althusser bunu artık yabancılaşmış emeğin bir anlatısı olarak okuyor.

Yaratılış kitabının 3: 1-24'teki geleneksel Düşüş anlatısı hakkında ne demeli? Bu sadece Yaratılış'taki gerçek Düşüş'e bir ilave midir? Genellikle "Düşüş" olarak tanımlanan şey, "çalışmanın kaynaklarını ortadan kaldırma"[98] çabası haline gelir. Burada çalışma, çalışmanın kaynaklarını yanlış yerleştiren etiyolojik [nedenbilimsel] anlatısı aracılığıyla doğal bir gereklilik oluyor: İtaatsizliğin bir sonucu olarak, yılanın kandırmasıyla iyi ve kötü bilgisinin ağacından yemeleri ve ardından da kadınlar hakkında

98. Althusser 1997, s. 168; Althusser 1994a, s. 237.

söylenenler, Tanrı'nın gazabının üçüne birden; yılana, erkeğe ve kadına gelmesi. Yılan artık karnı üzerinde gidebilecek, toz yiyecek, kadın ve onun sulbü ile düşmanlık içinde olacaktır; kadın çocuk doğururken artan sancılar çekecek ve kendisinin arzu duyduğu erkeğe tabi olacaktır ve erkeğin de karnını doyurmak için ihtiyaç duyduğu toprak, dikenler ve çalılarla dolu lanetlenmiş bir toprak olacaktır: "Toprağa dönünceye kadar alnının teriyle ekmek yiyeceksin" (*Yaratılış* 3: 19). Althusser'e göre bu anlatı, çalışmanın kaynağı hakkında değildir; yaşamak için çalışmak gerektiği, bunun da "Düşüş'ün gerektirdiği doğal bir yasa" olduğu şeklindeki meşrulaştırmayı sağlayarak çalışmanın yok edilmesi hakkındadır.[99]

Burada Althusser'in argümanı hafiften farklı bir dönemeç alıyor ki, bu da tartışmasının bu bölümünün "biraz fazlasını" açmanın daha ötesinde bir anlam taşıyor. Emeğin yabancılaşmamış bir biçiminin bulunduğu şeklindeki varsayımını (ki buna geri dönecektir) altını çizerek sürdürmek yerine, çalışmanın Marx için verili bir durum olmadığını savunuyor. Emeğin Marx için ontolojik bir kategori, insanlar için ebedi bir gereklilik haline geldiği şeklindeki Baudrillard eleştirisi[100] de Althusser'in amacına denk düşüyor. Althusser'e göre, çalışmanın doğal bir gereklilik olduğu düşüncesi, çalışmanın kaynaklarının ortadan kaldırılmasını meydana getirmektedir. Kastedilen şudur: Çalışma, doğru dürüst anlaşıldığında, doğal bir yasa değildir, ontolojik bir kategori değildir, başlangıç ve sonuç hakkındaki kendi anlatısıyla tarihin aşırılıklarına tabidir. Marx'a göre, kaynaklar ve (terimi kullanmamda bir sakınca yoksa) emeğin doğası [niteliği], insanlar ile doğa arasındaki karşılıklı etkileşimde yatmaktadır: Çalışma doğanın bir parçası değildir, böyle bir doğanın ihtiyacı da değildir.

Ancak, Althusser'in yaratılış mitini yeniden okumasının son parçası olan bu noktaya geçmeden önce, *Yaratılış* [kitabı] hakkında bulgu niteliğinde birkaç yanlış okumaya değinmeliyim. Bu okumalar tamamen yanlış olmasa da, metindeki muğlaklığı istismar eder bir nitelik taşıyor; bu da beklenmedik bir yöne çevrilmeye imkân tanıyor. Uzun dipnottan daha önce yer alan ve beni oldukça ilgilendiren birincisi, *Yaratılış* 2: 9, 16-17 ve 3: 1-3'teki iki ağaçla ilgili. Althusser şöyle yazıyor: "Aden Bahçesi'nde Âdem

99. A.g.e.
100. Baudrillard 1975.

ile Havva hayat ağacından yiyebilirlerdi, ancak bilgi ağacına dokunmaları yasaklanmıştı."[101] Elbette Althusser'in hakkında mastır tezi yazdığı Hegel'i ilgilendiren, bilgi ağacıdır. Ancak bu kısa cümlede Althusser metindeki bir muğlaklığı kendi hanesine yazıyor. *Yaratılış* kitabı 2: 9'da "bahçenin ortasındaki hayat ağacı ile iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı", Tanrı'nın büyüttüğü diğer bütün ağaçlardan ayrı olarak belirleniyor ve bunların hem ağız hem göz için iyi olduğu söyleniyor. 16 ve 17. ayetler sayesinde, iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı hakkında bir yasak tespit ediyoruz, ancak Tanrı'nın buyruğu şöyle: "Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye" (*Yaratılış* 2: 16). Sonuç ise Hegel'i okuyan Althusser'in anladığı şekliyle: Âdem ve Havva aslında hayat ağacından özgürce yiyebilirlerdi. Ancak hepsi bu kadar açık değil, çünkü yılan ile kadın arasındaki konuşmanın ilk anlarında, yılanın sorusuna cevap olarak kadın şöyle diyor: "Fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvesi hakkında Tanrı: Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmeyesiniz, dedi" (*Yaratılış* 3: 3). Öte yandan 2: 17'deki "bahçenin ortasındaki" ifadesi hayat ağacı için geçerli, diğer ağaçlar için değil. Aslında Havva hangi ağacı kastettiğini belirlemeyi reddediyor ve izleyen ayetlerde ise kastettiğinin iyiliğin ve kötülüğün bilgisinin ağacı olduğunu açıklayan, yılandan başkası değil. Yanlış ağaç benzerliğiyle ilgili bir ipucu 3: 3 ayetinde yer alıyor (her iki ağaç da yasaklanmamış mıydı? Havva zaten kendi kelimeleriyle iyiliğin ve kötülüğün bilgisi ağacından yemeye razı değil miydi?). Bu ipucu 3: 22 ayetinde açıklığa kavuşuyor, burada insanların hayat ağacından yediklerinde ve böylelikle sonsuza dek yaşamaları tehlikesi (çoğul haldeki) Tanrı'yı insanları bahçeden kovmaya sevk ediyor: "İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekten bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye..." Hayat ağacı üzerindeki tek aşikâr yasaklama da geciken bir yasaktır, Âdem ile Havva'nın asıl yasağı delmesinden sonra yürürlüğe giren bir yasaktır. Althusser'in *Yaratılış* kitabı 2: 6, 16-17'ye dayanan okuması, bu metni okuma açısından bütünüyle geçerli bir yol izliyor; bunun istisnası şöyle: Bu okumada da, pek çoğunda olduğu gibi, diğer seçenekler aleyhine bir seçenekte karar kılınıyor. Ancak bu da söz konusu metne son derece alışkın olan okuyucuların beklentilerini tazeleyen bir yorum oluyor.

101. Althusser 1997, s. 65; Althusser 1994a, s. 99.

Sonuç olarak Althusser'in ruhsuz yorumu, belki metinlerle nasıl çalıştığı konusunda bir ipucu vermenin dışında pek öyle ileri gitmiyor. Bir süredir incelemekte olduğum dipnotundaki *Yaratılış* 3: 19 hakkındaki "yanlış okuması"nın sonuçlarıyla ilgili bazı tahminlerim var. Alıntısını, ölümünden sonra kütüphanesinde bulunan Segond'un* yayımladığı *İncil*'den yapmış ve şöyle yazmıştı: "Havva mitinde görüldüğü üzere: 'Ekmeğini alnının teriyle kazanacaksın.'"[102] İbranice'deki "yemek [*'kl*]" yerine "ekmeğini kazanmak [*gagneras ton pain*]" ifadesi, "ekmeğini yemek" sözüyle dışlanmış olmasa da, daha metaforik bir yoruma kapı açmış oluyor. Ancak benim ilgimi çeken tuhaf ifade şudur: "Havva mitinde görüldüğü üzere [*comme on le voit dans le mythe d'Eve*]".[103] "Tanrı'nın Havva'ya söylediği sözlerde görüldüğü üzere" diye yazmıyor, böylesi zaten tamamen yanlış olurdu, çünkü bu sözler Havva'ya değil Âdem'e yönelmiştir: Çalışması gereken Âdem'dir. Ayrıca bu kesinlikle Havva'nın miti değildir, Düşüş'ün bir mitidir. Buna rağmen Althusser, söylenen sözleri Havva'ya yönelikmiş gibi görüyor. Ne var ki *Yaratılış* 3'te, Havva'nın "emeği" dikenler ve çalılarla dolu tarlalarda çalışmak, yemek için zahmet çekmek değildir. Bunun yerine Tanrı Havva'ya şöyle der: "Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım, ağrı ile evlat doğuracaksın" (*Yaratılış* 3: 16).

Bu anlam kaymasını birçok yoldan Althusser lehine okuyabiliriz. İlk olarak, Althusser, farkında olmadan emek sorununu bütünüyle tanımlıyor, yani çalışanlar erkeklerdir ve işlerine yabancılaşmışlardır, oysa kadınlar gebelik döneminde, çocuk doğumunda ve çocuk büyütürken çalışmazlar: Bu emek alanının ötesinde doğal bir süreçtir. Burada Althusser'in Düşüş miti eleştirisi de katlanılabilir bir hale geliyor: "Çalışma"nın doğal bir nitelikte tanımlanması, anne bedenine daha da yakın bir durumdur. Çalışmanın kaynaklarının ortadan kaldırılması, erkeklerin yaşamak için çalışmak zorunda olduğu düşüncesiyle birlikte meydana gelirse, bu durumda, çocuk doğurmanın doğal bir süreç olduğu anlayışı da çalışmanın kaynaklarının daha büyük ölçüde ortadan kaldırılması, emeğin yabancılaşmasının nihai biçimi anlamına gelir. Ancak bu durum da pek ileri gitmez. İşte burada Althusser'in yaratılış miti-

* İsviçreli bir teolog. (ç.n.)

102. Althusser 1997, s. 168; Althusser 1994a, s. 237.

103. Althusser 1994a, s. 237.

ni yeniden okumasından sonra gelen aşamaları tahmin ediyorum. Althusser'in yanlış okumasının ikinci bilinçsiz sonucu da, feminist eleştirinin ortak noktası olan ve ilk önce Adorno ve Horkheimer'ın yaptıkları eleştiridir: Kadınların doğayla özdeşleştirilmesi. Âdem yerine Havva'yı çalışmanın lanetinin alıcısı olarak belirlerken Althusser, Yaratılış anlatısındaki hakikati öne çıkarıyor: Kadının doğum yaparken çektiği sancı, erkeğin ekmeği üretirken gerekli olan zahmete denktir. Althusser daha sonra bu varsayımını, doğanın verili bir durum olduğu ifadesiyle birlikte kendi argümanında önemli hale getirecektir, ancak burada böyle bir özdeşleştirmeyle sadece soruna bir göz atma imkânı sağlamaktadır.

Althusser'in yanlış alıntısındaki üçüncü düzey ise Yaratılış anlatısında son bir muğlaklığı öne çıkarıyor. Bu düzeyde ve burada yabancılaşmamış çalışma için imkânlar hakkında onun yaptığı bir tartışmayı öngörüyorum. Sorun, hem kadına hem Âdem'e yapılan lanetler arasındaki paralelliklerden birisi haline geliyor. Âdem ekmeğini üretmek için toprak üzerinde zahmet çekecek ve terleyecektir; Havva kendi bedeninden çocuklarını üretmek için sancı içinde emek harcayacaktır. Her iki durumda da çalışmaktadırlar, birisi toprakta diğeri ise kendi bedeninde. Ancak her ikisi bakımından da sorun, yaptıkları işin, Düşüş miti aracılığıyla, doğal bir gereklilik haline gelmesidir. Dolayısıyla sancı ve zahmetle tanımlanan çalışmaları kaçınılmaz olarak doğanın bir parçasıdır. Ancak Althusser'e göre burada anahtar Marx'ın doğa ile çalışma arasında bir özdeşlik olduğu, bunun da yabancılaşmış emeği bir doğa yasası yapmadığı şeklindeki tespitinde yatıyor. Hem kadın hem erkek, çalışmalarının ürünü doğaya katıldığı sürece, yani, kendilerinin ötesinde bir şey olmayı sürdürdükleri ve kendileriyle özdeş olmadıkları sürece, yabancılaşmış olarak kalırlar. Ve sancı, ölüm, hastalık, doğal felaketler vb. olduğu sürece insanlar kendilerini çalışmaya zorlayan doğa karşısında yabancılaşmış kalırlar. İşte bu son derece eskatolojik noktada, Althusser, biraz önce odaklandığım *Yaratılış* 3'ün son bölümüne geri dönüyor. Zaten ben de onun argümanının sonraki bölümüne kısa sürede yeniden döneceğimi tahmin etmekteydim.

Ancak bunu yapmadan önce, Althusser'in ilk okumasındaki yanlış okumaya geri dönmek istiyorum. Burada, *Yaratılış* 3'teki Havva üzerine lanetlemeyle ilgili iddia ettiğim sorun şuydu: Burada çalışmaktan değil de, çocuk doğurmaktan doğal bir süreç

olarak söz edilmekteydi. Şimdi ise bütün bu durum tersine dönüyor, ya da en azından, diyalektiğin başka bir düzeyinde yeni bir soruna dönüşüyor: En temel yabancılaşma, bunu anlaşılması güç tarzda ortaya koyacak olursam, kendisi de doğanın bir yabancılaşması olan emeğin doğalaşmasıdır, ya da daha doğrusu, doğa ile çalışma arasındaki yabancılaşmadır. Başka bir deyişle, birinci yabancılaşma doğal bir süreci çalışmaya dönüştürmektir ve ikinci yabancılaşma da bu çalışmayı doğanın bir parçası kılmaktır. Bu şekilde Althusser'in yaratılış miti hakkındaki yorumunu okuyorum: "Yaratıcı Tanrı'da insanlar [erkekler] sadece doğanın doğumunu düşünmekle kalmadılar, aynı zamanda bu doğumun doğal karakterinin üstesinden gelmeye de çabaladılar."[104] Çocuk doğurma emeğinin yabancılaşması, en nihai ifadesini Yaratıcı'nın Yaratılış eyleminde buluyor, çünkü burada tam da doğanın doğumu mitini yazma sürecinde, "erkekler" böyle bir doğumun doğal karakterini siliyorlar. Elbette Althusser, daha önce belirttiğim gibi, doğanın kendisinin ve emeğin ürününün yabancılaşması hakkındaki Hegelci kavramlara yaslanıyor. Ancak şunu söylemek istiyorum: Bu kesinlikle öyle sıkıntılı kategoriler, yani bir süre sonra reddedilecek kategoriler aracılığıyla yapılıyor ki, Althusser de ne denli dolambaçlı yoldan olursa olsun, derin bir kavrayışa ulaşmayı başarabiliyor. Bir kere oraya gelince artık onun (ya da doğrusu benim) tarafından ilk önce oraya ulaşmayı sağlayan merdivene bir tekme atılabiliyor.

Bazı ayrıntılarında yorumlamış olduğum dipnotunun ikinci paragrafında Althusser, yaratılış mitlerini (ya da aslında Yahudi ve Hıristiyan kullanımındaki haliyle kendisinin de tek bir mit olarak söz etmeyi sürdürdüğü bu mitleri) açıklamak ya da daha doğrusu geliştirmek ve derinleştirmek peşinde. Amacı da, bunun, Marx'ın ünlü "çalışmada insanın [erkeğin] ve doğanın özdeşliği" sözünü nasıl tahmin ettiğini görmektir. Bu "tahmin [öngörü]" muğlaktır, çünkü yaratılış mitinin daha sürekli okunmasının, Marx'ın kendi formülasyonunun bir habercisine dönebileceğini söylemesine rağmen, Althusser, miti okumasını Marksist terimlerle sonlandırıyor. Marksist bir tarzdaki "gelişme", kesinlikle Marksist olan kategorilerdeki gibi bir beklenti haline getirecektir. Diyalektik mi? Muğlak mı? Emin değilim, ancak kendi okumamda, Althusser'in bu ilk metinlerinde materyalist bir din felsefesi için ayrıntılı

104. Althusser 1997, s. 168; Althusser 1994a, s. 237.

imkânlardan bazılarını sağladığını ileri sürmekteydim. Ve ikinci paragrafta yaptığı ise, yabancılaşmamış emeğin imkânlarını araştırmak. Bunun ilk seçeneği, işçi ile ürünün özdeşliği oluyor, ikincisi de işçi ile kendisini çalışmaya zorlayan doğa hakkında. Birinci paragrafla kıyaslandığında, bunun büyük bir kısmını daha az ümit verici buluyorum, çünkü Althusser diğer argümanları, özellikle doğanın verili bir durum olduğu fikri tarafından zora sokulan varsayımlarına geri dönüveriyor.

Nitekim Althusser birinci noktada –işçinin ürünle ve böylece doğayla özdeş olması– hızla, böyle bir özdeşliğin devrimci eylemde meydana geleceğini iddia etmeye geçiyor. Sonraki adımı bir kenara bırakıyor, ancak ben bunun Althusser'in şifreli argümanında olduğunu farz edeceğim. Şöyle: Devrimin öteki yanı aynı zamanda işçinin ve doğanın böyle bir özdeşliğini somutlaştıracaktır. Öte yandan beni ilgilendiren nokta, sonuçtaki gözlemidir: "Halihazırda düşünce alanında bu yabancılaşmanın üstesinden gelinmiştir; erkekler [insanlar] artık bunu temsil edecek bir mite ihtiyaç duymazlar, çünkü bu ekonomi biliminin bir nesnesi olmuştur."[105] Artık sorgulanan başlı başına bir yaratılış miti değil herhangi bir mittir. Althusser'e göre mitin kendisi geçip gidecektir ve böyle bir geçip gitmenin koşulu da yabancılaşmanın üstesinden gelmektir. Ancak bu üstesinden gelme gerçeklikte, yani sınıf, politika ve ekonomide değil düşüncededir. Yabancılaşmamış bir durum hakkında düşünmek mümkün olduğunda, artık mite olan ihtiyaç gitmiş demektir; ekonomi bilimide üstün gelir. Daha sonraki bilimsel Marksizm hakkındaki öngörüsünden ayrı olarak, Althusser bu noktada Benjamin ve Adorno gibi diğer Marksistlerin sorunlu varsayımlarını da paylaşıyor. Bunlara göre bütün muğlaklığıyla mit sonuç olarak sadece olumsuz olabilir. Benjamin'in (ki ona göre kapitalizmin miti rüyalarda olabilecek türden bir dizi tutarsız hayallerden birisidir) ve Adorno'nun (mit ile tarihin birliği, aynı zamanda doğa ile mitin birliği, bunun kolaylıkla ortadan kalkmayacağı anlamına gelir ve dolayısıyla gerek duyulan şey sürekli bir mitolojik kuşkudur) tersine, Althusser burada genç Marx'ın geleneksel bir kavramına yaslanmaktadır: Mitin kendisi ideolojinin bir parçasıdır, ideolojinin kendisi de mistifikasyon ve yanlış bilinçtir, yabancılaşmanın bir nişanesi ve sonucudur. Yabancılaşmayı yok edin, onu mit izleyecektir.

105. A.g.e.

Mit hakkındaki böyle bir pozisyonda katedilen yolun pek fazla olduğundan emin değilim. Zaten Althusser de mitin işlevi bakımından pek sabırlı olamazdı. En azından açıkçasına böyle yapardı, çünkü daha sonraki ideoloji teorisinde herhangi bir politik ekonomik formasyondaki mitin sürekli mevcudiyeti ima ediliyor, çünkü mit gerçek toplumsal koşullarla ilişkiyi temsil bakımından tek, ebedi tarz haline geliyor. Althusser bu konunun ipucunu, çalışma ve doğanın özdeşliği hakkındaki ikinci noktada ("Öte yanda" diyerek) veriyor. Vaat edilmiş emek birliği ve onun devrimci eylemdeki ürününde mitin ortadan kaldırılmasına karşın, mit, emek ile insanları çalışmaya zorlayan doğa arasındaki boşlukta köprülük yapmayı sürdürüyor. Başka türlü söylenirse, insanlar ile dönüştürülmüş doğanın (insan çalışmasının sonucu olan doğanın) özdeşliği tahayyül edilebilir, ancak insanlar ile dönüştürülmemiş doğanın (çalışmaya ilk olarak bağlandığımız doğanın) özdeşliği, kendi yolunu insan bilincinde açması gereken bir düşüncedir. Ya da, Althusser'in kısa süre sonra kullanacağı terimlerle, "insan döngüselliği", yani daha önce Tanrı için kullandığı dili tekrarlayacak şekliyle insan yabancılaşmasının üstesinden gelinmesi akla uygundur, ancak doğal döngüsellik akla uygun değildir, çünkü "sosyalist bir dünyada, der, Marksistler, hâlâ doğal yabancılaşmanın üstesinden gelinmek zorunda olunacaktır."[106]

Öte yandan ne zaman Althusser'i bir boşluk doldurucu olarak, doğru dürüst bir sosyalist toplum kurulana dek geçici bir önlem olarak gördüğü mit teorisinin gerisine düşmesi nedeniyle suçlamayı düşünsem, argümanı daha karmaşık bir hal alıyor. Althusser'in, doğanın "verili" bir durum olduğu (sahi doğa tıpkı kadın gibi kaynağı belirtilmemiş ve ödüllendirilmemiş bir üretici olarak mı "verili" durumdur?), varoluşun "kontrol", "bilgi" ve "gayret"e ["endüstriye"] dayandığı (peki bu durum doğayı, insan varoluşunu tehdit eden düşman bir öteki olarak konumlandırmaz mı?) şeklindeki telkinlerine sarılmanın cazibesinden uzak durulmalıdır. Çünkü bu sadece "aşikâr, temel duygudur".[107] Althusser, bunları yazmaya başladığı zamandan bu yana bile, doğanın insan bilincinde böyle bir işlev görmeyi kestiğine işaret edebilirdim: Doğa artık insanların mücadele etmek zorunda kaldığı verili bir durum olmaktan çıkmıştır, insanlar artık doğayı sömürmemeyi

106. Althusser 1997, s. 168; Althusser 1994a, s. 238.
107. Althusser 1997, s. 168; Althusser 1994a, s. 237.

tercih etmekte, onu daha küçük alanlar (milli parklar, vahşi hayat ve dünya mirası bölgeleri) olarak ve daha büyük bölgeler (Antarktika) olarak korumaktadır. Ya da hastalığın, yaşlılığın mevcudiyeti ve insanların hâlâ elementlere tabi olması gerçeği hakkındaki telkinler, son derece ütopik bir komünist dünya hayalidir. Yine de Althusser bu konuya, doğal yabancılaşmanın alametleri listesindeki son başlığın ipucundan, yani yaşamak için doğanın dönüşümü ve karşılıklı etkileşimi olarak çalışmanın sürekli mevcudiyetinden devam etmektedir ("dahası" diye yazmaktadır). Bu çalışma, aynı zamanda bilimsel bilgi ve dünyanın dönüşümü, sadece doğal yabancılaşmanın üstesinden gelinebilmesi için, komünist toplumun gerçekleşmesi yönünde gerekli bir süreç değildir, bundan daha önemlisi, "doğal yabancılaşmadan kurtulmadır (*reprise*) ve doğal yabancılaşmanın eksik bir tekrarıdır".[108] Çalışmanın kendisi, yani doğa ile karşılıklı etkileşim ve doğayı dönüştürme ihtiyacı, Althusser'in metinlerinde yabancılaşmanın bir işareti, doğal yabancılaşmanın bir tekrarı, aynı zamanda bu yabancılaşmadan bir kurtulma haline gelir. İşte bu tekrarlama ve kurtulmayı bir tuzak olarak, komünizme gidiş yolundaki herhangi bir imkânın kapanması olarak okuyabilirdim; çünkü kurtulma tarzı, doğal yabancılaşmayı sürdüren aynı süreçse eğer, bu durumda çıkış yolu sonsuza dek kapanmış olurdu. Ancak farklı bir şekilde okuyacağım. Çalışmanın Marksist anlamıyla anlaşıldığı anlamında okuyacağım. Bu anlam da Althusser'in daha sonra Marksizm modelinde çok fazla tercih edeceği bilim çalışmasını içeriyor. Yani komünist topluma ulaşıldığında, ulaşılırsa, doğal yabancılaşmanın kendisi de geçip gitmiş olacak. İşte bu, hem Althusser'in ikinci paragrafını başlattığı Marx'ın sözleri hem de Althusser'in kendi yorumunun daha radikal bir okuması olabilirdi. Basitçe söylenirse, eğer çalışma doğal yabancılaşmanın işaretlerinden biriyse – yani insanlar ile onların ayrılamadığı doğanın geri kalan kısmı arasındaki antagonizma ise– bu durumda doğal yabancılaşmanın üstesinden gelmek, bilinen herhangi bir anlamıyla çalışmanın da ortadan kaldırılması demektir. Burada, konuştuğu dilin henüz tahayyül edilemediği tamamen farklı bir dünyanın diliyle konuşmanın sınırlarına gelmiş bulunuyoruz. Bu ise Althusser'in doğal yabancılaşma olmadan bütünüyle komünist bir toplumu düşünmenin imkânsız olduğu şeklinde koyduğu son nokta değil midir?

108. Althusser 1997, s. 168; Althusser 1994a, s. 238.

Peki, nihayet, mit hakkında ne diyeceğiz? Althusser'in dipnotundaki son cümleyi bir kez daha alıntı yapayım: "Bu eksiklik, kendi kavramını henüz edinmemiş bir bütünselliği algılayabilmek için, mite neden geri dönmenin gerekli olduğunu açıklar; bu görüşe göre, insanın doğal yabancılaşmadan kurtulması [*reprise*] hakkında derinlemesine düşünüşü de yaratılış hikâyesinde yer alır."[109] Anahtar kelime, Fransızca bir kelime olan *reprise*'dir, bu da yeniden başlama, kaldığı yerden devam etme, geri alma, geri dönüş ve onarma ya da tamir etme gibi anlamlara sahiptir. Althusser bu kelimeyi zaten çalışma ile doğal yabancılaşmadan muaf komünist bir toplum arasındaki ilişki bakımından kullanmıştı; şimdi de mit çalışmasıyla kıyaslanabilir bir işlev üstleniyor: Doğal yabancılaşmanın yeniden başlaması ya da geri dönmesi (teniste olduğu gibi) ve onarılması (çorap onarılmasında olduğu gibi) hem çalışma hem mit açısından çok önemlidir. Mitten söz edebilmek için çorabın örülmesi ve onarılmasındaki harika görüntüyü yeniden ele almak istiyorum. "Hâlâ gerekli" sözüyle ipucunun verildiği ya da hatta "henüz kendi kavramını edinmemiş" sözüyle bilim öncesi düşünme tarzıyla önerildiği boşluk doldurma işlevi yerine, mit, Althusser'in bu en son cümlesinde hem ütopik hem diyalektik açıdan daha somut bir işlev üstleniyor.

Bu ikisi, özellikle Louis Martin'in terimleriyle, birbirine sıkıca bağlıdır. Nitekim mit "kendi kavramını henüz sağlamamış bir bütünsellik"[110] düşündürür. Bu da toplumsal çelişkileri çözmek için bir çaba olarak Lévi-Strauss'un yaygın şekilde etkili olan mit kavrayışından daha fazla gelecek yönelimlidir (Althusser'in daha sonraki ideoloji tanımı Lévi-Strauss'a daha fazla yaklaşacaktır). Eklemlenemez bir gelecek hakkında konuşabilmek için dilin sınırlamalarının üstesinden gelmeyi amaçlayan bir düşünme ve tahayyül tarzı olarak mit, kendi terimlerini o gelecekten türetme bakımından imkânsız bir çaba olarak anlaşılabilir. Bu konuya bu kitapta daha önce Walter Benjamin vesilesiyle değinmiştim: Mitin diyalektik sıçrayışı, onun başka araçlar kullanması, alternatif bir tarz olması, arzulanan bir dünyadan söz etmesi anlamına gelmez (kendi başına bu bile, mitin döngüsel ve dolayısıyla sabit bir tekrara kilitlenmiş kaba bir tasarım olduğunu söyleyen mit teorilerine yeterince meydan okumaktadır); ancak mitin diyalektik

109. A.g.e.
110. A.g.e.

sıçrayışı, bütünselliği henüz gerçekleşecek olana dönük bir göz atışı, gevşek ve kaygan bir anlayışta yakalamak için bir uçtan öbürüne ulaşarak kendi terimlerini ve işlem tarzını o gelecekten türeten kusurlu bir düşünme tarzı olduğu anlamına gelir.

Althusser'in [yukarıdaki] cümlesinin noktalı virgülden sonraki diğer bölümü bize, eğer terimi kullanmam uygun düşerse, mitin ütopik işlevinin belirli bir mekanizmasını sunuyor (terimi kullandığım sürede Marin, omuzlarım üzerinden gözünü dikmiş bakıyor gibi geldi). Doğal yabancılaşmadan bir "*reprise*" [kurtulma] olarak, yani hem geri dönüşü hem tamiri anlamında, Althusser'e göre mit bütünüyle diyalektik bir uygulama haline gelir. Tekrarlama ve onarmanın, devamlılığın ve üstün gelmenin ya da benim tercihim olarak geri dönüşün ve tamiratın imkânsız birleşmesi, diyalektin ütopik işlevi ölçüsünde pek de öyle mit tuzağı değildir. Bunu da Adorno üslubuyla okumaya heveslendim. Bu üslupta, diyalektiğin her terimi, farkına varmadan başka bir terime yol verene dek, gidebileceği yere kadar gitmesi için itekleniyor: Bu örnekte, mitin sağladığı onarmanın asıl koşulu, doğal yabancılaşmanın tekrarlanmasına dayanıyor. Başka bir deyişle, mitin onarma, örme işlevi yalnızca doğal yabancılaşmanın geri dönmesi sayesinde mümkün oluyor. Ancak gözlem ne denli zor olursa, uygulaması da öyle: İşte o onarım, bütün yol boyunca ele alındığında, onarılması amaçlanan, tam da o doğal yabancılaşmanın tekrar ettiğini görüyor. Ancak burada Marin, son derece yardımcı oluyor, çünkü ütopya ihtimallerinin açığa çıkması, terimlerin içeriklerinde değil, Althusser'in burada geliştirmeksizin ifade ettiği diyalektik biçimde bulunuyor. Marin'e göre, ütopya diyalektik terimlerine tam olarak işlerlik kazandırmaya, onları kontrol etmek yerine serbestçe ilerlemelerine fırsat verildiğinde mümkün olur. Bu diyalektik terimlerin hepsi onu önemli bir ütopik özellik olarak nötrleşme kavramına götürür. Çelişki, karşıtlılık ve hatta diyalektik çözümleme değil, kendi serbest hallerindeki terimlerin nötrleşmesi.[111]

Bunun istisnası şudur ki, önerdiğim Marin güdülü Althusser okumasında, Marin'in mit ve ütopya arasındaki imkânsız birleşme diye görebileceği bir şey hâlâ durmaktadır. Marin'e göre, bu ikisi bir arada olamaz, mit ütopyanın yolunda bir engeldir ve ütopya da miti saha dışında görür. Althusser, bana öyle geliyor ki, mit ile ütopyanın, gerekli müttefikler olmak yerine, tam da Marin'in

111. Marin 1984.

terimleriyle, daha az antagonist olabilecekleri bir düşünce hattı açıyor. Kendimi halihazırda kaptırdığım metnin kapsamı hakkında son bir gözlemim de şöyle: Dipnotun bitiminde Althusser, başladığı yere dönüveriyor, çünkü söz konusu olan kendiliğinden mit değil (gerçi bir süreliğine mit hakkında konuşmak için garanti belgesi almış durumdayım). Bunun yerine "yaratılış hikâyesi" hakkında yazıyor. Bu da, Althusser örneğinde ne kadar teolojik olsa da, sadece emeğin yabancılaşmasıyla anlatı tarzında uğraşma çabası olarak değil aynı zamanda doğal yabancılaşmadan "*reprise*" olarak, onun geri dönmesi ve onarılması, aynı zamanda henüz düşünülebilir olmayan bütünsellik olarak okunabilir.

Althusser'in *Yaratılış* kitabındaki yaratılış mitlerini okuması etrafında dönen mitler hakkındaki bu uzun söylemlerde, onun yazısında şiddetle ayrı tutmaya çalıştığı iki bölüm arasında bir kestirme yol yaptım. Çünkü bu uzun dipnotta karşılaştığımız mit hakkındaki tartışma Hegel, genç Marx ve teolojinin terminolojisi ve kavramlarıyla dopdoludur. Bütün bu kavramları Althusser, daha sonra militan bir bilimsel Marksist olarak uygulayacaktır. Peki bunun anlamı, din ile materyalist bir felsefenin imkânlarının bu yüzden olgunluktan uzak, gençlik söylevlerine ve düşüncesine yol açan bir gençlik heyecanına ait olması mı demektir? Hayır, çünkü benim argümanım sadece Althusser'in Hegel ve genç Marx'ı, özellikle yabancılaşma ve emek konusunda dışlamasında epey kusursuz olması değildi, ancak mitle ilgili kendi sonuçlarını, kendisini oraya götüren araçları onaylamaksızın üstlenmesi de mümkündür. Bana öyle geliyor ki, miti göz ardı eden herhangi bir materyalist din felsefesi duraklamaya terk edilmiş demektir. Materyalist bir din felsefesinde mitin işlevi? Doğal yabancılaşmadan bir "*reprise*" [kurtulma] olarak mit kesinlikle terimin kendisindeki diyalektik gerilim sayesinde Althusser'in yazılarındaki ütopya kavramı için bir yer açıyor.

Sonuç: (Oto)Biyografinin Son Durağı mı?

Bu bölüm boyunca Althusser'in katolikliğinin çeşitli şekillerinin izini sürdüm: Gençlik dönemi teolojik yazılarında peşinde koşulan ve dağıtılan ittifaklar, bu metinlerdeki katolik kör nokta ve Kilise'den ayrılışının mutlak dinsel [Kilise'yle ilgili] biçimi. Ancak Althusser'in çalışmalarında en şaşırtıcı olan şey, daha sonraki çalışmalarında Kilise kalıntılarını bulmamız değil, sadece başlıca

katkılarından bazılarının teoloji olmaksızın düşünülemeyeceği de değil, aynı zamanda Althusser'in materyalist bir din felsefesinin mantıksal imkânını ve tohumlarını da sağlamış olmasıdır.

Ancak şimdi, sonunda, sıra (oto) biyografiye geldi. Bu sorunu sonlara dek kenarda tuttum; çünkü bu, neredeyse bütün Althusser incelemelerini şu ya da bu şekilde etkileme eğilimindedir. Özellikle Hélène'nin öldürülmesi ve onun ölümünü izleyen olaylar, aynı zamanda bipolar psikolojik bir durumun delice üretkenliği ve depresyonun kronik nöbetleri bunlar arasında yer alıyor. Biyografi, Althusser eleştirilerinde birçok yolu izler gibi görünüyor, bir kısmı bunu tamamen göz ardı ediyor, belki sadece parlak zekâlı bir insanın hayatındaki bir dizi üzücü olay olarak değiniyor, başka bir kısmı da Althussercilik üzerindeki zararlı etkilerini savuşturmaya çabalıyor, üçüncü bir kesim ise sıkıntılı psikolojisinde ve Hélène'le olan zor ilişkisinde çalışmalarının anahtarını arıyor. Eğer sonuncu kesim kendilerini aşmış haldeyse, ilk kesim de sürekli bir baskılanma duygusuyla konuşmuş oluyor.

Ancak odaklanmayı Althusser'in Roma-Katolik Kilisesi'yle olan ilişkisine kaydırırsam, bu durumda biyografi her tarafıyla, onun eserlerinde Kilise'nin gaip etkisiyle ilgili argümanımı onaylamış oluyor: Katolik entelektüeller Jean Guitton, Jean Lacroix, Joseph Hours (Père Hours) tarafından Lyons'daki Lycée du Parc'da, École normale supéri-eure'e [yüksek öğretmen okulu] giriş sınavına hazırlık için eğitim görmesi;[112] Guitton ve Hours'ın hayatındaki süregelen etkisi;[113] 1946-1966 arasında *Dieu Vivant*, *Témoinage Chrétien* ve *Lumière et Vie* gibi Katolik dergilerde yayımlanan çeşitli yazıları;[114] Lycée'deyken, Katolik Eylem'de kurduğu, papazlarla doldurduğu ilk "politik hücre" ve Trappist Manastırı'ndaki inzivası;[115] Jeunesse de l'Église ve sola, Catholic l'Union des Chrétiens Progressistes hareketine sürekli ilgi duyması ve buradan da kendi amacının antitezi olan Komünist Parti'ye kendisi yanı sıra Maurice Caveing, Jean Chesneaux, François Ricci gibi birçok aktivistle birlikte katılması;[116] "Père Hours" politik vizyonunun böyle bir geçişte Althusser üzerindeki

112. Althusser 1994b, s. 92-4; Althusser 1992, s. 83-7.
113. Althusser 1994b, s. 162, 205, 315, 346; Althusser 1992, s. 154,197, 309, 338.
114. Matheron 1997. Sorulan başlıklar: Althusser (Robert Leclos olarak) 1946, 10 ve 17 Mayıs, Althusser 1946 ve Althusser 1969a.
115. Althusser 1994b, s. 95-6, 305-6; Althusser 1992, s. 87-8, 299.
116. Althusser 1994b, s. 205-6; Althusser 1992, s. 197-8.

etkisi;[117] Petit-Clamard'da Maurice Montuclard yönetimi altındaki dinsel cemaat Jeunesse de l'Église ile olan sıkı bağlantısı ve manastırda namus, el emeği ve sükûnet hakkında ettiği yeminin daha sonraki hayatında bütün sorunlarının çözümü için yarattığı cazibe;[118] ve ister Pius XII ister John XXIII olsun, Papayı görmek için yaptığı seyahatler;[119] kurtuluş teolojisine duyduğu ilgi;[120] ve "ben hâlâ inançlıydım"[121] ve "1947 ya da o yıllara dek 'inancımı' korudum"[122] gibi ifadeleri.

Douglas Johnson, *The Future Lasts a Long Time*[123] [Gelecek Uzun Sürer] kitabına yazdığı girişte elinden gelenin en iyisini yapmış olsa bile, elbette otobiyografi, Althusser'in "Katolik" Marksizm'i için bir argümanın dayandırılacağı en kalleş bir zemindir. Johnson da Althusser'in Kilise ile bağlantılarının muğlakta kaldığını anlatıyor. Resmi hiçbir şey olmadan, *Esprit* dergisi yönetmeni Emmanuel Mounier'i eleştirmiş, bununla birlikte o da Jean-Yves Calvez'in Marx hakkındaki yorumlarına karşılık bazı aşağılayıcı yazılarını yayımlamış, ancak Jean Guitton gibi Katoliklerle tek tek ilişkilerini korumuştur. Johnson'un yazdığına göre, Lille Üniversitesi'nden mezun olunca, Katolik yetişme tarzı ve eski bir Katolik gençlik lideri olarak sosyal-Katolik hareketine ve işçi-papaz düşüncesine sempati duymayı sürdürdü, her zaman Katoliklik ve Komünizm arasında bir uzlaşma peşinde oldu.

Ancak Johnson bir *normalien*'in [öğretmen okulu öğrencisi] hayatındaki ve eserlerindeki *canular*'in [oyun] yani pratik şakanın rolünü de ima ediyor;[124] gerçi bunu da otobiyografide, de Gaulle'ün ondan sokakta ondan ateş istemesi,[125] ya da asla çok fazla okumayan (özellikle Marx'ı) ve sınavları için çalışmayan sahtekâr bir felsefeci olduğu şeklindeki iddia gibi olaylarla sınırlıyor. Ve editörler, Corpet ile Boutang, otobiyografinin tamamının gerçek ile kuruntunun, halüsinasyonun harmanlaması olarak hem bir çılgın hem bir felsefecinin çalışması olduğunu ileri sürüyorlar.

117. Althusser 1994b, s. 205, 315; Althusser 1992, s. 197, 308-9.
118. Althusser 1994b, s. 96; Althusser 1992, s. 88.
119. Althusser 1994b, s. 122-3, 346; Althusser 1992, s. 114-15, 338.
120. Matheron 1997; Breton 1993.
121. Althusser 1994b, s. 123; Althusser 1992, s. 114.
122. Althusser 1994b, s. 205; Althusser 1992, s. 198.
123. Johnson 1994. Althusser'in otobiyografisini okurken, Gabriel Albiac şu ortak noktaya işaret ediyor: "... otobiyografi esas olarak mistikleştirici bir edebi tarzdır" (Albiac 1997, s. 81).
124. Johnson 1994, s. xvi-xvii.
125. Althusser 1994b, s. 347; Althusser 1992, s. 339.

Onun hayatındaki "gerçekler"den fanteziyi ayırt etme oyunu oynamak yerine,[126] bana öyle geliyor ki, özellikle Roma-Katolik Kilisesi bakımından eserlerinde daha ustaca bir motif ortaya çıkıyor. Birisi entelektüel diğeri de politik bakımdan etkili kimseler olan Jean Guitton ve Père Hours, gençliğindeki bu etkili şahısların manastırda çalışmalarında tuhaf şekilde yamuk ve aldatıcı bir mevcudiyeti söz konusu.

Politik olarak Katolik Sol'a bağlı olan Père Hours'ı Althusser, politik olayların usta bir gözlemcisi, Jakoben ve Galikan* bir kimse olarak takdim eder. Hours, Althusser'e "politika ve bununla alakalı riskler hakkındaki ilk görüşlerini"[127] sağlamıştır. Ve fakat Hours'un muğlak bir rolü vardır: Katolik Sol'un militanı ve keskin bir politik zihniyete sahip birisi olarak, hem Kilise'nin anlaşılmaz çözümlerinden hem de Althusser'in Marksizm'e geçişi için gerekli yolu açmasından dolayı suçludur:

> Aslında Kilise, kendi din adamları ve Papa'nın Katolik piskoposlara gönderdiği genelgeler aracılığıyla, birçoğumuzun bütünüyle cahil militanları olan bizleri "toplumsal sorun" hakkında haberdar etmiş oluyordu. Elbette "toplumsal sorun" olduğunu ve önerilen çarelerin saçma olduğunu, mesela benim durumumda "Père Hours"un politik vizyonu sayesinde fark edince, Katolik Kilisesi'nin kafa bulandıran sloganları ardında ne yattığını keşfetmek ve Komünist Parti'ye katılmadan önce bile hızla Marksizm'e geçmek fazla bir vakit almadı![128]

Althusser, Hours'un antitezi olan Jean Guitton'ın bilgi hakkındaki cehaleti geçiştirmek için sahtekârlık yeteneğine tamamen çalışma tarzı sayesinde devam ettiğini ileri sürüyor. Lyon'da Guitton'ın kendisine öğretmenlik yaptığı yıllarda Althusser, ilk ödevinde başarısız olduktan sonra, en muğlak konularda berrak ve ikna edici tarzda yazmayı öğrenmişti:

> Kısa süre sonra ilk makalemizi yazmaya koyulduk. Bunu da derslerden sonra eski öğrencilerin de birlikte çalıştığı büyük bir sınıfta yazıyorduk. Onlar tecrübeliydi ve zanaatın bütün hilelerini biliyorlardı. Guitton bize yazacağımız konuyu vermişti: "*Gerçeklik ve kurgu*". Aklıma tuhaf fikirler gelsin diye boş yere debelenip duruyordum, tam beceremeyeceğimi hissettiğim anda,

126. Bu bakımdan ben de sadece Moulier Boutang'ın (1992) ayrıntılı biyografisini (özellikle s. 99-171) tekrarlamış oluyorum.

* Galikancılık: Papaya bağlı olmayan özgür Fransız Kilisesi'nin tuttuğu yol. (ç.n.)

127. Althusser 1994b, s. 95; Althusser 1992, s. 87.

128. Althusser 1994b, s. 205; Althusser 1992, s. 197.

> eski öğrencilerden birisi elinde birkaç kâğıtla yanıma geldi. "İşte bunlar senin olsun. Sana faydaları dokunur. Zaten bunların konusu da aynı." dedi. Bu doğruydu; Guitton önceki yıl da aynı konuyu vermiş olmalıydı ve eski öğrenci haylazlıkla bana Guitton'ın kendi gözde nüshasını vermişti. Baştan aşağı utanç içindeydim, ancak çaresizliğim daha da büyüktü. Bir an bile duraksamaksızın öğretmenin gözde nüshasını aldım, bunda yazılanların çoğunu tekrarladım (planın tamamını, düşüncelerin gelişimini ve sonuç kısmını) ve kendi tarzımla elimden gelenin en iyisini yaparak, üzerinde yeniden çalıştım; başka bir deyişle, becerdiğim şey yazı üslubu dahil Guitton'ın yaklaşımını kavramaktı. Guitton sınıfta makaleleri bize geri verdiğinde şaşırmış görünüyordu, beni övgülere boğdu. Bu denli kısa bir zamanda böyle bir ilerlemeyi nasıl başarmıştım ki! Yirmi kişi içinde on yedi sıra birden yükselmiştim.[129]

Sonuç: Althusser çok değerli bir öğrenci oldu; École normale supérieure'e [yüksek öğretmen okulu] gitme hakkı kazanan birkaç kişiden biriydi, bütünüyle "en yükseğinden bir aldatma ve hile eylemi"[130] sayesinde Guitton'ın da gözdesiydi. Bu durum, Althusser'in hayatı ve eserlerindeki Kilise için bir alegori midir? Bundan kuşkuluyum, çünkü esas olarak Althusser'in Guitton'ı hor görmesinin sebebi bu değildir. Tersine Guitton, yani bu büyük "filozof" ve Katolik, kendisine, her zaman koruduğu iki gerçek akademik erdemi öğretmişti: "Birincisi, yazarken mümkün olan en büyük berraklık için gayret etmek ve ikincisi, önsel olarak ve kapsayıcı ve ikna edici şekilde sanki mutlak bir çıkarsamayla yapıyormuş gibi herhangi bir makale konusu hakkında argüman inşa etme ve açımlama sanatı."[131] Roma-Katolik Kilisesi'nin muhtevası ve gerçeklik iddiaları artık onu sarmalamamış olsa bile, hayatından ve eserlerinden silinmiş olsa bile, Kilise formu –burada bütün skolastik katılığıyla özellikle Kilise'nin düşünce biçimi– Althusser'in entelektüel yaşamında esas yerini korudu. Ancak bu da bir aldatmaya, Kilise'nin kendisindeki gaip neden alegorisine dayanan bir biçimdi.

129. Althusser 1994b, s. 92; Althusser 1992, s. 84.
130. Althusser 1994b, s. 93; Althusser 1992, s. 85.
131. Althusser 1994b, s. 93-4; Althusser 1992, s. 86.

Bölüm Dört:
Henri Lefebvre'nin Dalaletleri

Dindarların en sonuncusu olamaz mıydım?[1]

Mayıs '68, sürrealizm, Dada, sınıf-savaşı Punk'ları, die Grünen [Yeşiller], Parti Communiste Français [Fransız Komünist Partisi], seks ve inanılmaz bir şekilde, din, özellikle Roma-Katolik teolojisine muhalefet; işte bunlar, birçok konu yanı sıra, hem Henri Lefebvre'den etkilenen hem de onun etkilediği konular listesinde sıralanmaya başlayabilir. Bu türden çeşitli konular ne denli sevimli sayılabilirse sayılsın, Lefebvre'nin dini, özellikle de eserlerini ziyaret etmeyi sürdüren Roma Katolikliğinin ve katolikliğin tuhaf hayaletini sürekli olumsuzlaması benim ilgi alanımda yer alıyor. Althusser'de olduğu üzere, Lefebvre'nin de "din" deyince belirli türden bir eklesioloji'yi* kastetmesi, aşağıda ele alacağım şekilde eserlerinde Kilise alametlerinin çeşitli anlamlarda "katoliklik" olarak tasarlanabilmesi durumları; işte bütün bunlar İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ve sonra Fransa'daki Marksist entelektüellerin özgül konumuna ve izledikleri yola işaret ediyor. Tıpkı Althusser gibi, onda da daha sonra reddedilecek olan derin bir dinsel bağlılık ve dinle ilgilendiği dönem söz konusu. Yine tıpkı Althusser gibi, Lefebvre de (başka şeyler yanı sıra) bir felsefeciydi ve uzun süre kalmasa da FKP'nin [Fransız Komünist Partisi] bir üyesiydi. Ancak Lefebvre'nin düşüncesi çok farklı bir yol izledi; mistisizm içermekteydi, hayatı boyunca Marx'ın eserlerindeki yabancılaşma temasına vurgu yaptı ve Marx'ın Hegelci yanını

1. Lefebvre 1991, s. 221.
* Kilise öğretileri incelemeleri. (ç.n.)

savundu. Oysa böyle bir yan tutuş Althusser tarafından sonuçta lanetlenmiş ve fakat Roma-Katolikler arasında bir tepki bulmuştu (bu tepkilerin çoğu da Lefebvre için hayal kırıklığı demekti). Aslında bütün ortak noktalarında, ikisi de tahterevallinin iki yanında oturmaktaydılar: Althusser'in yanında bilimsel, yaşlı Marx, Lefebvre'nin yanında ise esas düşüncesi yabancılaşma hakkında olan genç, hümanist Marx bulunmaktaydı.

Bireysel bir hayatın farazi bir uyumunda yatan tuzaktan kuşku duymama rağmen, Lefebvre'nin eserlerinin neredeyse tamamının bir anlamda otobiyografik olduğunu söylemeliyim. Bunlar arasında özellikle "olgun" Lefebvre'nin 1947'de yazdığı son derece etkili *Critique of Everyday Life* [Gündelik Hayatın Eleştirisi] kitabında yer alan "Fransız Kırsalında Bir Pazar Günü Tutulan Notlar"[2] adlı makalesi öne çıkıyor. İşte bu makale Lefebvre analizimde çok önemli bir yer tutacak. Bu bölümün çoğu yerinde bu makaleye ilişkin ayrıntılı bir yorum ve cevaplar sunmaktayım.

Burada karşılaştığımız din tartışması antik Yunanistan'a ve oradaki şenliklere dek uzanıyor ve ardından Pyrenées'teki küçük bir kır kilisesine odaklanıyor. Lefebvre bu makalesinde Kilise'nin sadece politika ve toplumda değil, özellikle kendi hayatında da neden bu denli etki yaratabildiğini bilmek istiyor. Makale, beni de, onun düşüncesindeki başka boyutları, ayrıntılı olarak Kilise'ye karşı yaptığı polemiği sarsacak gibi görünecek ve Kilise'ye olan bağlılığındaki çelişkileri sergileyecek tarzda, özellikle, yabancılaşma kavramı, kadınlar ve gündelik hayat hakkındaki görüşlerini dikkate almaya sevk edecekti. Ayrıca Lefebvre'nin heretik* konumlarına beslediği özel hoşnutluğu da dikkate alacağım; bunlar arasında başlangıçta inkâr etse de radikal olan mistisizmi, Jansenciliği ve Roma-Katolik teoloğu Maurice Blondel'den Aix-en-Provence Üniversitesi'nde aldığı teolojik eğitim de bulunuyor.

2. Lefebvre 1991, s. 201-27.

* Bu bölümde "dalalet" (heresy) yerine bundan böyle "aykırı düşünce" ve "heretik" kavramları kullanılacaktır. Türkçe'de (din düzleminde) tam karşılığı olmayan bu kavram (heresy) Hıristiyanlık'taki ortodoksi karşıtı olarak, yani dince kabul olunmuş inançlara aykırı düşünceler için kullanılır. (ç.n.)

Eşik

> Ve şimdi bir anlığına mezarlığıyla çevrili küçük bir köy kilisesine gidelim.[3]

İlk bakışta, Lefebvre'nin Kilise'yi reddedişi Althusser'inkinden daha kararlıdır, nefreti daha kalıcı ve zehirlidir. Lefebvre söz konusu olduğunda, Kilise –ve özel olarak kastettiği Roma-Katolik Kilisesi– kapitalizmin yabancılaştırmasıyla suç ortaklığı yapmaktadır. Ve yabancılaşmanın üstesinden gelinmesiyle, Kilise de burjuvazi ve kapitalizmin diğer kurumlarıyla birlikte süpürülüp atılmalıdır. Aşağıda yabancılaşma sorununa tekrar döneceğim, ancak burada bir süreliğine o tutkulu makale üzerinde biraz yoğunlaşayım. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden hemen sonra, ülkenin uzağında bir yerde olan doğduğu köy Navarrenx'in kilise bahçesindeyken ve kısa süreliğine kendi başınayken küçük bir deftere yazmış olmasını hayal etmek isterdim. Ancak "Notlar"da geçen şeyleri, aslında Paris'e döndükten sonra dikte ederek yazdırmış olmasından şüpheleniyorum. Parantez içindeki, "Onun [amatör bir ressam tarafından yıldızlarla süslenmiş olan kubbenin] Doğu'ya Kudüs'e ve gün doğumuna yönelik olup olmadığını kontrol etmeyi unuttum"[4] şeklindeki uyarısı, böyle düşünmeme yol açıyor.

Sonuçta ben de metnin biçimiyle, böyle bir okumanın gösterebileceği çeşitli ipuçlarıyla daha fazla ilgileniyorum; ancak önce, görünürdeki muhtevayı ve ardından da biçimsel soruları özetleyeyim. Argüman, ritim ve dengeyle, zengin şölenler ve kutlamalarla dolu köylü hayatının kırsal aşamalarından başlayıp hem mülkiyet (zengin toprak sahiplerinin yükselişi ve hâkimiyeti) hem Kilise'nin örgütlü dini anlamındaki farklılaşmanın felaket getirici etkilerine ulaşıyor. Kendileri olmaksızın daha iyi halde olabilecek bir arazideki ve toplumdaki yabancılar olarak, hem mülkiyet hem Kilise tedrici bir şekilde olsa bile daha sonraları gelmiş oluyorlar. Ancak Lefebvre'nin polemik fırtınası yoluna doğrudan şekilde dikilmiş olan, Kilise'dir. Kilise'nin Navarrenx gibi bir köylü cemaatindeki rolünü hicvettiği, alay ettiği ve bunun sır perdesini araladığı samimi sayfaların ardından, Lefebvre, gündelik hayattaki bu türden sürekli ve boğucu bir yabancılaşmaya verilecek tek cevabı Marksizm'in sağladığı şeklindeki argümanıyla konuyu bitiriyor.

3. Lefebvre 1991, s. 213.
4. Lefebvre 1991, s. 214.

Biçim sorunu bakımından ele aldığımızda; Lefebvre bir kez kiliseye girince, sanki inşa etmekte olduğu titiz argüman Kilise'ye beslediği tutkulu nefreti tehdit ediyor ya da sıklıkla olduğu üzere onun tarafından gömülmüş gibi oluyor. Bu anlarda, Lefebvre, esas argümanının hedefini unutuyor. Yabancılaşma sorununa ise sadece makalesinin sonunda geri dönüyor. Sayfalarında birinci tekil şahıs zamiri hüküm sürüyor[5] ve bu şekilde Kilise'ye karşı planlanmış isyanlarının bazılarını sayıp döküyor. Nihayet, polemiğinin yoğun koşturması da sonuç bölümündeki Marksizm savunusuyla sona erebiliyor. Marksizm'in tepkisinin vurgu biçimi ile ardından küçük kiliseye yapılan tur hakkındaki koşturan cümleler ve paragraflar (son üç paragraf eksik fakat anlaşılır cümlelerle dolu) arasındaki üslup karşıtlığının da anlatılacak kendi hikâyesi var. Bu sırada Marksizm ile Kilise artık daha fazla birbirine uzak duramıyorlar.

Aslında, muhteva konusunu bitirirken geri dönmek üzere bir süre daha biçim sorunu üzerinde duracağım, çünkü bana öyle geliyor ki, muhteva; Roma-Katolik Kilise ile sadece Marksizm'in boyun eğdirebileceği yabancılaşmanın başlıca unsuru olarak dinmetnin diğer alametleri birazcık daha keşfedilmeye koyuldukça, farklı bir ışık altında görünmeye başlıyor. Bu "notları" bir arada tutan bütün yapı, Lefebvre'nin ilk sayfalarda çok güçlü şekilde değer verdiği kırsal hayatın ve şenliklerin ritmi değil; tersine, Roma-Katolik Pazarı'nın ayinle ilgili ölçülü vuruşu, bütün makaleyi ahenkli kılan ince bir çizgi haline geliyor, aynı zamanda bu durum Lefebvre'nin düşünme ve yazma tarzında Kilise'nin kaçınılmaz mevcudiyetini de sergiliyor. Kilise bahçesinden başlayarak (izlenim ibadet töreni başlamadan önce kilisenin dışında oturmakta olan 44 yaşındaki Lefebvre'ye aittir), yaptığı tahayyülde aklına sırasıyla şunlar geliyor: Kırsal köylü hayatının örüntüleri, köyün kendisi, kilise bahçesi, kiliseye giriş, içeride karanlıkta atılan bir tur ve ardından dini tören ya da kilise çanının çalmasıyla birlikte ibadet edecek olanların yerel vaazı dinlemek üzere içeriye girmeye başladığı andaki ayin müziği ve ardından komünyon [duygu ortaklığı]. Cemaatle birlikte okunan duanın [litürji] yapısal uyumluluğu yanı sıra, başka bir doğrultudaki uyumluluk ise otobiyografik birey hakkında ve bu da Lukacs'ın *Theory of Novel*'da yazdığına çok benziyor: Kahramanın anlatısı, özellikle bireysel

5. Lefebvre 1991, s. 213-24.

bir hayatın uyumlu kronolojisi, çözülmekte olan bir dünyanın çaresiz parçalarını bir arada tutar. İşte Lefebvre'nin izini sürdüğü şey de hem kapitalizmin hem Roma-Katolik Kilisesi'nin örgütlü dininin çözücü etkisi. Bu bağlamda, otobiyografi, özellikle Kilise'den Marksizm'e giden yol, bütün her şeyi bir arada tutmaya çabalıyor. Örgütleyici, bir araya getirici ilkeler olarak, hem cemaat ile okunan dua hem otobiyografi birlikte işlerlik kazanıyor, ancak bunlar aynı zamanda anlatıdaki gerilimleri de meydana getiriyorlar. Çünkü Lefebvre'nin Kilise'den uzaklaşan kendi yolu, bütün yönlerden ateş ederek sürekli tehdit savuran hırslı eleştirisini kurguluyor. Ancak makaleyi bu denli büyüleyici kılan, kesinlikle bu iki özellik, cemaatle okunan dua ile otobiyografi arasındaki kıvılcımdır.

Metnin ayinle ilgili yapısının belirli bir katolikliğe ihanet içinde olduğunu daha önce belirtmiştim. Aynı şey metindeki belli noktalar için de geçerli, ki bunların başında kiliseden içeri girdiği kritik geçiş bölümü geliyor: "Ve şimdi kısa bir süreliğine küçük kiliseden içeri girelim."[6]

İşte bu "alçakgönüllü, sade eşiği" bütün sıcaklığının ağırlığıyla aktaracağım, çünkü bu aynı zamanda Lefebvre'nin argümanındaki bir eşiktir, vitesi geriye attığı bir mekâna geçiştir. Bir düzeyde, kilisedeki varoluşsal turun tamamı –New York şehrinde Certaeau'nun ya da Los Angeles'taki Bonventur'da Jameson'ın tekrarlayacağı bir yazım tarzı– bir dindarın Roma-Katolik Kilisesi'ne giriş şekli üzerine inşa edilmiş ve ardından bunu küçümsemiş olan bir tarzdır. Çünkü eşikteki duraksama, başlangıçtaki saygı ile eğilme, diz kırma, kutsal bir yere girmeden önce aceleyle haç çıkarma halidir. Ama Lefebvre için hiç de öyle değil: Duraksaması, içeri girdiğinde karşılaşacağı şey hakkındaki öfke, huzursuzluk, çocukluk anıları ve büyü hakkındaki önbilgidir.

> Kilisenin alçak gönüllü, sade eşiğinde bir nevi endişeye yakalanmış halde duraksıyorum. Orada ne bulacağımı biliyorum: Her birinin bir alamet haline gelerek sessiz çığlıklar attığı, yüzlerce nesneyle dolu girintileriyle, yankı yapan boş bir mekân. Ne tuhaf bir güç! Onların "anlamlarını" anlamakta yanılgıya düşemeyeceğimi biliyorum, çünkü bana yıllar önce açıklanmışlardı. Bu semboller karşısında gözlerinizi ve kulaklarınızı kapamanız imkânsızdır: Sizi meşgul ederler, ısrarlı ve sinsi şekilde ve daha da ötesi basitlikleri nedeniyle anında kafanızı kurcalamaya başlarlar. Halihazırda bir huzursuzluk

6. Lefebvre 1991, s. 201.

> duygusu, bastırılmış öfke, Hıristiyanlık tarafından şekillenmiş isteksiz fakat inatçı çocukluk ve gençlik anılarıyla karışmış haldedir... Ve bu bastırılmış öfkenin, gücün, "kutsal" nesnenin oluş halindeki büyüsünün başka bir yüzü olduğunu da biliyorum. Kendimi ondan kurtarmak imkânsız. Bana göre bu mekân asla herhangi bir mekânın tıpkısı gibi olamaz. Ancak kesinlikle bu karanlık duyguyu hissettiğimden ötürü, bunun karanlık sebeplerini de kavramaya başlayabilirim. Dolayısıyla umutsuz olmamalıyım, savaş devam ediyor...[7]

Lefebvre'ye göre, Kilise'nin olağanüstü nüfuzuyla savaşma imkânını veren, girişteki işte bu kararsızlığıdır. Ve mücadele Kilise'nin kendisi ve Fransız toplumu üzerindeki gücünün nedenlerini araştırmayı da içeriyor, bu nedenleri açıklığa kavuşturmak ne denli zor olursa olsun. Nitekim kendisi için pek bildik anlamlarla dopdolu olan Roma-Katolik Kilise binasının içindeki karman çorman nesnelerin anlamlı-sessiz çığlığı, hâlâ güçlerini, kendisi üzerindeki tuhaf güçlerini korumaktalar. Basitlikleri sayesinde, onun düşüncelerini ya da daha doğrusu duygularını doyurmaktalar. Onları ortadan kaldırmak, karalamak için ne denli çaba sarf ederse etsin, onların karşısında gözlerini ve kulaklarını kapatamıyor. Ancak olumsuzlama zincirine de dikkat edin: "Anlamakta yanılgıya düşemeyeceğimi biliyorum", "Kapamanız imkânsızdır"; "Kendimi ondan kurtarmak imkânsız", "Bana göre bu mekân asla herhangi bir mekânın tıpkısı gibi olamaz."[8] Yanılgıya düşemeyeceğim, imkânsız, asla: işte bunlar çok fazla protesto ettiği şeyi, sürekli olumsuz noktada basit fakat açıklayıcı olan kelimeler, her direnişi ise Kilise'nin kendi üzerindeki nüfuzunu kolayca kabul etme anlamına geliyor. Derinlemesine kazıyor ve bu antik binanın rutubetli nişlerinde ve köşelerinde, büyük bir zorlukla hem kendi duygularının hem bunların nedenlerinin karanlığını buluyor. Yüzeyde kalan anılarını temizlemek için büyük çaba harcamasına rağmen, ister istemez, kilisenin gizli girintilerinde karman çorman şekilde yüzlerce nesne artık bu anılarının bir alegorisi olarak yeniden ortaya çıkıyor. Ve baskı altına aldığı öfkesi de, Kilise'yi kabullendiği gerçeğini çabucak dile getiriyor, çünkü ancak ne nefretten ne sevgiden söz ettiği zaman, kendisini Kilise'den kurtarmış olduğunu gerçekten de söyleyebilecektir.

7. Lefebvre 1991, s. 213-14.
8. A.g.e.

Öte yandan Lefebvre de Kilise'nin nüfuzunu açıkça kabullendiği hakikaten serbest bir bölgeyi muhafaza ediyor. Gençliğindeki küçük köy kilisesindeki gezisini anlatmakla başlayan paragrafın tamamı, kilise mekânının ve ritüellerin hatırlattığı duygularda, duygusal tepki alanında kalıyor. Böylece Kilise'nin gücünün makul bir tasvirini sunmaya çabalarken, elinde olmadan da, tekrar hüküm sürmek üzere patlak veren duygusal tepkinin ne denli denetim altında olduğunu da gösteriyor: "Hah! Artık burada daha iyi ya da kesin bir şey var",[9] "Pazar sabahı",[10] "Bir dul! İşte bir dul!",[11] "Çocukluğumun küçümsenen parçası, seni tanıyorum! Ancak sırf bu küller imha olsun diye özgür olmak ne işkenceymiş!",[12] "Nasıl bir kombinasyon ama: büyü sanatı ile denetim sanatı";[13] "Ne kadar çocukça, basit ve derin bir ilahi mistifikasyon bu şey,"[14] "Rahatsız olmamalıyım",[15] "Ama hepsi ne kadar soğumuş ve ne kadar kurumuş gitmiş!",[16] "İnsanlığın bir karikatürü! Derin? İçerilerden? Hayır!"[17] Küçük kilisenin "eşiği" aynı zamanda bir bütün olarak argümanın da eşiğidir, çünkü buradan itibaren kilisenin loş iç kısmı, makul bir argümanın içereceğinden çok daha fazlasını açığa vurmaktadır.

Lefebvre böylece, Kilise'nin mirası, mekânları, sembolleri, duygusal itiraz hakkında yapacağım tartışmayı da epey kolaylaştırdı. Ancak yapamadığı şey, kendi düşüncesinde ve eylemlerinde tek başına Kilise'nin süregelen etkisi konusunda makul bir çözümleme sunmak. Tuhaf bir dengeleme hareketine girişiyor, Kilise'nin gücünü, özellikle kendi üzerindeki nüfuzunu ve aynı zamanda Kilise'ye karşı zehirli eleştirilerinin patlak vermesini araştırıyor. Ancak beni burada ilgilendiren, Lefebvre'nin kullandığı reddiye ve itiraz tarzları.

9. Lefebvre 1991, s. 214.
10. Lefebvre 1991, s. 218.
11. A.g.e.
12. Lefebvre 1991, s. 219.
13. Lefebvre 1991, s. 220.
14. Lefebvre 1991, s. 221.
15. A.g.e.
16. Lefebvre 1991, s. 222.
17. A.g.e.

Keşif

Eşik paragrafından ayrı olarak, küçük kilise binası mekânında bir hareket de var; Lefebvre bazen tur rehberi gibi davranıyor, bazen etnografyayla ilgili görüntülerde kültür eleştiricisi oluyor ve bazen de bildik bir şeyi yeniden ziyaret etmekte olan günlük tutan bir kimse rolünü üstleniyor. Makalede mekânla ilgili özellikler anlatılırken, Lefebvre'nin mekânsal uygulamalar, yani temsil mekânları ile mekân temsili arasında yaptığı ünlü çözümlemeye göre konuşmaktan kaçınılıyor; ancak bir süreliğine bu çözümlemeyi de dikkate alacağım. Daha doğrusu, burada beni ilgilendiren kullandığı dil; bu dile de şimdiye dek çeşitli biçimlerde işaret ettim. Birinci tekil şahıs anlatımı dışında, Lefebvre'nin kaleminden dökülen sıfatların ve isimlerin de kendi duygusal güçleri söz konusu: "boş, yankılanan bir mekân"; "gizlenmiş girintiler"; "ısrarlı, sinsi"; "karanlık"; "çaresiz"; "küçük ve karanlık"; "soluk aydınlık"; "kirli küçük bölmeler"; "küçük, karanlık, gizemli" ; "küflü ve gübreli toprak kokusu" ; "hantal"; "rengi gitmiş ve yıpranmış"; "bu gözyaşı vadisi boyunca yavaşça ilerleyen küçük insan aileleri"; "sefil sırlar"; "korkutucu derinlikler"; "dehşetler"; "endişeler", "kuruntular" ve "çaresizlik"; "korkmuş", "işkence görmüş", "kaygılar", "ıstıraplar" ve "zayıflık"; "insanlık dışı" ve "kurnazca"; "insan yoksulluğunun tarihi", "kitlesel insansızlaştırma"; "yaşayan canavar"; "kurnazca suskun manevralar"; "ikiyüzlülük, üç-yüzlülük"; "boş soyutlama"; "tehdit edici, otoriter"; "melankoli", "çocukça" ve "bir ayağı çukurda"; "tarifsiz şekilde yavan, tarifsiz şekilde kasvetli sakinlik"; "solgun"; "durağan" ve "sahte dindar alçakgönüllülük", "perişan", "dile getirilemez ölçüde sıkıcı barışçılık"; "rezil"; "değersiz barış"; "işkenceler" ve "öfke"; "yitirilen yanılsamalar" ve "sancılı yara izi"; "kaçınılmaz çöküş", "gözyaşlarına boğulmuş"; "kılık değiştirme"; "sır tutmalar" ve "biriktirilmiş tortular"; "çocukça" ve basit"; "mutlak filtre, barışın zehri ve masumiyetin kasvetli barışının yüklediği, hasta ettiği, zehirlediği"; "zihinsel işkence"; "küçük otorite"; "zayıf göğüs"; "anlamsız ağırlık"; "komik"; "soğuk" ve "kurumuş"; sonsuzluğun yavan sembolü"; "kasvet"; "insansızlaşan varlıklar"; "dostça" ve "müthiş"; "şüpheli"; "kolay" ve "komik"; "olağanüstü naif"; "kuru, donmuş bir teori" ve her zaman var olan rutubet ve kokusu.[18]

18. Lefebvre 1991, s. 213-23.

Herhangi birinin böyle bir listeyi tamamen okumasının zor olacağını tahmin ediyorum, ancak buna şöyle bir göz atsanız bile Lefebvre'nin tasvir kelimelerinin ağırlığı hakkında farklı bir izlenim edinebilirsiniz. Lefebvre Kilise hakkında konuşmak için tercih ettiği kelimelerin sınırlanmasından ötürü suçlanamaz. Kullandığı terimlerin zehri kiliseden taşıyor ve insanların, köylülerin ve çiftçilerin ve hatta kendi tepkilerinin ve isyanlarının üstüne akıyor. Bu terminolojik hamlede, kilisenin dışındaki banktan kalkıp kilisenin eşiğine bastığı ana kadar olan değişimlerden birisi, Kilise'ye yönelttiği aleni nefreti göstermeye ekleniyor.

Ancak Lefebvre artık kendini geriye doğru daha fazla zapt edemediğinde, zehir de belirli uzantılarda daha yoğunlaşıyor. Bütün bunlar metinde genellikle, en azından Kilise'nin hakkını teslim etmeye çabaladığında, Kilise'nin kendi üzerinde hâlâ güç sahibi olduğunu elinden geldiğince açıklamaya çabaladığında patlak veriyor. Ya da daha doğrusu, makalede iki gündem, gerilim halinde tutuluyor; bunlardan birisi Kilise'nin nasıl efsunladığını görmek, diğeri de kendisinin neye yeterince sahip olduğu ve Kilise'nin buna nerede imkân tanıdığı. Birinci gündem, eşiği geçtikten sonra ve kilisenin çanlarının çalmasıyla ve ibadetin başlamasıyla belirlenen sonraki geçişten önce, binanın içinde yapılan turu yapılandırıyor.[19]

Ve böylece, neticede bütün anlamlarıyla koşturan bir çağrışımla –Latincenin ve yerel lehçenin sesi, loş ışıkta ibadet için kullanılan eşyaların ve heykelciklerin görünümleri, Aziz Antoni'nin ayak başparmağına dokunan dudaklar, *İsa*'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarabın tadı, su buharı ve tütsü kokusu– Lefebvre, Kilise'nin albenisini ne denli sinsi olursa olsun arayıp buluyor. Bulunca da, alışıldık ve yabancı olanı, gizemli ve küflü olanı, egzotik ve olağan olanı, işte bütün bunları, kilise binasına girdiğinde aldığı kokuların karışımında saf halleriyle bir araya getiriyor.

Olağan [dünyevi] ve aşkın karışım sadece Lefebvre'nin küçük Katolik kilisesinde değil, aynı zamanda sağa sola dağıtılmış sanat eserlerinde ve birçok tuhaf ve ibadetle ilgili eşyalarda da var. Beceriksiz ama yaratıcı bir ressamın boyadığı, Tanrı'nın kozmik düzenine davet eden yıldızlarla bezenmiş mavi kenar süsü;[20] ya da

19. Lefebvre 1991, s. 214-18.
20. Lefebvre 1991, s. 214.

Kutsal Ruhu ya da güneşi akla getiren sönük çıplak orta lambası; ya da köylülerin hasta ineklerin kuyruklarından yanık birkaç kıl sundukları ve etraflarında yayılan rutubet lekeleriyle tehdit edilen kaba bir resimle çevrili küçük bir kilisedeki koruyucu azizler Blasius (inek) ve Roch (koyun); ya da Aziz Antoni'nin öpücüklerden ayak parmağı yıpranmış ve lekelenmiş küçük heykeli; ya da soğuk baba'nın tam tersine, "dişi bütünselliği" bir araya getirecek şekilde hem Anne hem Bakire olarak ve onun rolünü aracılardan biri şeklinde sınırlayan bilge ve düzenbaz teoloji olmasaydı büyük bir tanrıça olabilecek Meryem'in her yerde bulunması; ya da kutsal ailenin birleşmesi –iki Baba (birisi gerçek ve göksel, diğeri...), bir Anne ve bir Oğul– ve ziyaret ve saygı için gelen dünyevi aileler, işte böyle bir karışımı meydana getiriyor. Asla uzakta olmayan bir şekilde, gökyüzü ve dünya arasındaki çeşit çeşit bağlantıların gücünü pekiştirdiği hiciv de ikide bir ortaya çıkıyor. Lefebvre'nin kubbeye yapılmış yıldızlı kenar süsünün ya da güneş yerine konulmuş sönük lambanın tasvirinde aldığımız hicvin tadı, bizzat Tanrı'nın tasvirine dek uzanıyor. Uysal ve kardeşlik peşinde bir oğul tarafından uyumlu kılınan Baba'nın cezalandırıcı ve meşrulaşmış gücü ise, parantez içi bir cümlede, paramparça edilme tehdidine maruz kalıyor: ("Eh! Dinsel konuşmalarında ve papaz gazetelerinde, kutsanmış ekmekten kan gelmesi hakkında anlattıkları hikâyeler ve aniden ölümler ve beklenmedik görüşmeler hakkında söylenen sözler.)"[21]

Bütün bunların ortasında Lefebvre bir süreliğine kendisine hayranlıktan söz etme imkânı tanıyabiliyor, hayranlık duydukları arasında Meryem'in cezp edici isimleri (Cennetin Kapıları, Sabah Yıldızı, Fildişi Kulesi ve Dertlinin Tesellisi) ya da bu küçük sıradan binanın "bizlere" tarihin yanı sıra "dünya ve insanlık dramını özet olarak sunabilme"[22] kabiliyeti yer alıyor. Ancak bu ana dek kendisini açıkça sınırlamış bir haldeyken bile, ufak ironi bakışları ile hakaret de neredeyse iki sayfa süren bir paragrafta haykırıp duruyor.

"Ah Kilise, Ah Kutsal Kilise, senin kontrolünden kaçmayı nihayet becerdiğimde, senin gücünün nereden geldiğini kendime sordum" diye başlıyor.[23] Ve kendisini böyle telaş içinde, öfke ve

21. Lefebvre 1991, s. 216.
22. A.g.e.
23. A.g.e.

küçümsemeyle dışarı attığında, işte her neyse o olan komünizminde, bariz şekilde Kilise'ye hiç yer bırakmıyor: "Artık insan yabancılaşmasının korkutucu derinliklerini, korkutucu gerçekliğini görebiliyorum! Ah Kutsal Kilise, yüzyıllar boyunca her yanılsamayı, her kurguyu, her boş umudu, her ruhsal çöküntüyü kendinde toparladın ve biriktirdin."[24] Lefebvre'nin suçlamaları Kilise'yi mi hedef alıyor? Yani, Kilise'nin büyük ölçekli bir aldatma içinde olduğunu, her şeyi kendi yoluna sokup hiçbir şeyi boşa akıtmadığı bir toplayıcı pozisyon sunduğunu ve bu tür bir aldatma ve toplam aracılığıyla insanları hayatlarının her alanında kontrol etmeyi amaçladığını mı iddia ediyor?

Birinci ve üçüncü noktalar –aldatma ve kontrol– bakımından Lefebvre, Kilise'nin, bir dizi hile sayesinde üst üste yığdığı sırlar ve yalanlardan yaptığı sefil derlemeyle birlikte, üzerinde yer aldığı çizgiye yükleniyor. Özellikle din adamlarının, insanların hayatlarını kontrol etmek gibi nihai bir amacı olan büyük yalanlarını sürdürebilmek için "yirmi yüzyıllık tecrübeleriyle üst üste yığdıkları yeteneklerini"[25] uygulamalarına dikkat çekiyor. Doğumdan ölüme kadar hayat, dehşetlerin, endişelerin, umutların ve çaresizliklerin uzun bir koşusu haline geliyor; din adamları ise kuşku, korku ya da endişe içindeki insanların durumunu istismar ederek bu mesajı el altından kabul ettirmiş oluyorlar. Dünya tarihi bağlamındaki insanlık dramının büyük anlatısı, baskının ve baskı altına almanın bir ayini kılınıyor.

Bu noktalarda Lefebvre, Aydınlanma'nın hurafe ve kandırma hakkındaki eleştirisini tekrarlıyor ve ideoloji konusunda da Althusser'in kabul edilemez bulduğu bir konuma iyice yaklaşıyor. Althusser'e göre, ideoloji bireylerin varoluşlarının gerçek koşullarıyla kurdukları hayali ilişkileri temsil ediyor. Bu tanımdaki anahtar, "gerçek koşullardan" iki ayrılışın söz konusu olmasıdır: Temsili ve hayali ilişkiler. Althusser, ideolojinin, bir kimsenin var oluşunun gerçek koşulları hakkında düşünüşündeki hayali, tarz olduğu şeklindeki yanlış varsayıma karşı çıkmayı amaçlıyor. Bu düzlemde gerçeklikten ideolojiye geçmek için sadece bir aşama, bir adım var: İdeoloji, dolayısıyla, bir yanılsamadır, gerçekliğe (Tanrı'ya, adalete vb. inanmaya) tekabül etmez, ancak hakikaten gerçekliği ima eder. İşte Lefebvre de bu düzlemde işlem yapıyor

24. A.g.e.
25. Lefebvre 1991, s. 217.

gibi. Yorumun görevi demek ki kestirme yoldan yanılsamaya gitmek, ima edilen şeyleri toplamak ve gerçekliği bu hayali temsiliyet (tasarım) ardına yerleştirmektir. Althusser, çeşitli yorum türlerini tanımlıyor, mekanik (Tanrı, kralın ya da despotun hayali tasarımıdır) ve yorumsamacı (Kilise, Babalar, Feuerbach, Karl Barth vb.); bu türlerde gerçek kaynağın keşfedilmesi için ideolojinin hayali olarak tersine dönmesi, ayaklarının üstüne dikilmesini gerektiriyor.

İnsanların, kendi gerçek varoluş koşullarını temsil etmek için neden böyle şeyi, yani hayali bir yer değiştirmeyi yapma ihtiyacı duymalarının sebebine gelince, bu konuda iki standart cevap var: Birincisi, bir grup kinik din adamı ve despot, bu yalanları, insanların sanki Tanrı'ya hizmet ediyormuşçasına kendilerine hizmet etmesi için kurgulamışlardır. İkincisi, bu hayali tasarım insan yabancılaşmasının bir sonucudur (Feuerbach ve Marx): İnsanlar, bu yüzden, kendi gerçek hayatlarındaki böyle bir yabancılaşmayla baş edebilmek için, hayali ve yabancılaşmış bir dünya kurgularlar. Lefebvre her iki pozisyonu, kinik din adamlarını ve yabancılaşmayı aynı anda ele almaktan ötürü kendini suçlu gibi hissetmiş görünüyor. Daha sonra bir bütün olarak yabancılaşma sorununa, özellikle önceki bölümde Althusser'in yabancılaşma sorununu hem araçlar hem amaçlar bakımından çok fazla geçiştirdiği şeklindeki argümanım ışığında, tekrar döneceğim. Bu yüzden burada kinik-din adamı seçeneği üzerinde biraz durabilirim: Bu argümanda, dinsel bir metni ya da kurumu dinsel ya da yazar-çizer bir elit grubunun kendi ideolojik varsayımlarını ifade etmek için kullananlar tarafından üretilen bu tür malzemeler bulunuyor: Din adamları böylece dinsel kaygılarla belgeler üretecek, erkekler de erkeklerin çıkarları doğrultusunda belgeler üretecek, politik gruplar kendi propagandalarını ileri süreceklerdir. Lefebvre tehlikeli bir şekilde, Kilise'nin, bir klikten, yani kendi muhaliflerini ve/veya kitleleri kendilerini izlemek üzere kandırmayı amaçlayan bir grup ideolojik manipülatörden meydana geldiğini söyleyen bir pozisyona yaklaşıyor. Başka bir deyişle, dini ya da daha özel olarak Kilise'yi dolayımı olmayan bir ideoloji kertesi olarak, Althusser'in deyimini kullanırsak, herhangi bir dolayım olmaksızın, varoluşun gerçek koşullarının hayali bir tasarımı olarak kavrıyor.

Bana öyle geliyor ki, Lefebvre kendisini her açıdan suçlu hissediyor. Ve fakat Kilise'nin kinik bir manipülatörler kliği olarak ni-

telenmesi, sonuçta gerçekten ona gereken bir şey değil. Kilise'yle olan sorun, onun herhangi bir birey hakkında sahip olduğu toptan iddiada yatıyor: "Benden yana olmayan bana karşıdır" sözü, Hıristiyanlığı herhangi bir ötekinin dışlandığı bitmiş ve kapalı bir sistem yapan bir iddia haline geliyor. Halihazırda, bir süredir benim tartışmamda da olduğu üzere, biçimle başlayan herhangi bir çözümlemede muhteva geri dönmelidir. Başka bir deyişle, burada karşılaştığımız şey, kendi dönemlerinde benzeri olmayan devlet ideolojileri haline gelmiş büyük toplamlaştırıcı sistemler olarak Devlerin, Hıristiyanlığın ve Marksizm'in çarpışmasıdır.[26] Bu sayfalarda Lefebvre defalarca, toplamlaştırma stratejilerini çekip çıkarıyor: "Ah Kutsal Kilise, yüzyıllar boyunca her yanılsamayı, her kurguyu, her boş umudu, her ruhsal çöküntüyü kendinde toparladın ve biriktirdin. Bunları da kendi evlerinde değerli bir hasat gibi depoladın ve her neslin, her dönemin, her çağın insanları bunlara yeni bir şeyler kattılar."[27] Yukarıda tartıştığım hem kontrol hem aldatma stratejileri, büyük bir sünger gibi mümkün olan her pozisyonu emerek, bu toplamlaştırmanın görünümleri haline geliyor. Kilise'nin tanımı, demek ki, "insani olmayan şeyleri emme ve biriktirmedeki sınırsız yetenekten başka bir şey değildir."[28]

Öte yandan Lefebvre tek başına Hıristiyanlıktan değil Kilise'den, özellikle Roma-Katolik Kilisesi'nden söz ediyor. Navarrenx'teki köy kilisesi binasında yaptığı varoluşsal gezinin özgüllüğü hakkında ısrarlı olmayı sürdüreceğim: Burası, Fransız Roma-Katolik Kilisesi'dir. Ve Lefebvre bununla çelişkili bir ilişki içindedir. Bir yandan, Kilise'nin kendi üzerinde hâlâ sürdürmekte olan gücünün yarı-kabullenilmesi ve bu gücü izah etme ve reddetme ihtiyacı söz konusu; öte yandan, Kilise karşısında cevaplanmamış ve ödenmemiş borçları var. Bu borçların bazılarını sergileyeceğim.

Birincisi, Althusser'in durumunda olduğu gibi, Lefebvre de Roma-Katolik Kilisesi'nin evrensellik iddiasını reddetmeyi sürdürüyor: "Katolik" Kilise asıl olarak MS ilk yüzyıllarda dışlamadan ve bölünmeden değil, kapsamadan yana olandır. İlk Hıristiyan inancındaki "Kutsal Katolik Kilise", Aryanlar, Donatistler ve bütün tarzlarıyla Gnostikler gibi çeşitli heretik mezheplerin bün-

26. Lefebvre 1991, s. 216-18.
27. Lefebvre 1991, s. 216.
28. Lefebvre 1991, s. 217.

yesine girmesine karşı çıkmıştır. Ortodoks Kiliseleriyle Paskalya günü hakkındaki büyük ayrılık bile durumu açıklamaya yeter. Pek sıklıkla "Katolik Kilisesi"nin altını çizdiği varsayım, Evrensel Kilise konusundaki teolojik öğretidir, buna göre, bölünmeler ve mezhepler tam donanımlı bir halde hâlâ tek bir inanç altında birleşmiştir ve artık Dünya Kiliseler Konseyi'nde (birçok yıl boyunca Roma Katolikleri haricinde) somutlaşmaktadır. Ancak, Gramsci tartışmasında da ileri süreceğim üzere, Roma Katolik Kilisesi'nin katolikliğinin evrenselliği, ekümenizm [evrensel birlikçilik] değil de dışlamayla ilgilidir. Ve bu durum Lefebvre'nin polemiklerinde de sergileniyor, çünkü o da son derece özgül bir Roma Katolik Kilisesi'nin evrenselliğini varsayıyor.

İkincisi, Kilise'nin tükettikçe daha fazla büyüyen emici ve azgın bir canavar olarak tasviri, bütün olumsuzluğuyla hâlâ "katolikliği", mantıksal bakımdan en uç noktasına götüren bir kavram olarak öngörür. Üçüncüsü, Lefebvre, Hıristiyanlık hakkında değil Kilise hakkında konuşmaktadır. Bunun her ikisi de Hıristiyanlığın zorunlu kurumsal niteliği hakkında akıllıca bir gözlemdir, ancak bu aynı zamanda "Kilise dışında kurtuluş olamaz" şeklindeki geçmiş Roma-Katolik öğretisini ortadan kaldırmaz. Bu bakımdan, Kilise, insanlar üzerinde toptan bir iddiaya sahiptir: Katılmayı tercih ettiğiniz takdirde, biz de sizlerin tamamen boyun eğmenizi, itaat etmenizi ve dindar olmanızı isteriz. Dahası, bütün bunları zorlamayla değil de kendi *arzunuzla* yapacaksınız (yani Althusser'in de işaret ettiği gibi, bu da ideolojinin nihai başarısıdır). Son olarak ve bunun devamı olarak, Kilise'yi reddetmek sadece topyekûn bir reddediş şeklinde olabilir. Hiçbir yarım-önlem, dost kalma yönünde yapılmış hiçbir nazik vaat işe yaramaz; Lefebvre'ye göre ayrılık final olmalıdır ve ardında hiçbir geri dönüş imkânının olmadığı yakılmış bir dünya bırakılmalıdır. Ancak böyle yaparken Lefebvre hâlâ Kilise hakkındaki kendi algısı ve deneyimindeki "katolikliği" sürdürmektedir.

Bu senaryoda, Kilise, Marksizm'in yükselmekte olduğu sahneyi terk etmelidir: İnsanlıktan uzaklaşmanın ve yabancılaşmanın baş aktörü olarak Kilise, Marksizm'in vaat ettiği şekilde yabancılaşmanın alaşağı edilmesiyle birlikte, ortadan kalkacaktır. Lefebvre'ye göre ya hep ya hiç durumu söz konusu. Ve bu şekilde bir ölümün alametlerini de Marx'ın Roma-Katolik bağlılığında ve Louis Althusser için de tuhaf bir cezp ediciliği olan Katolik

Eylem'de görüyor. Herhangi bir kimseye isim vererek atıfta bulunmasa da Lefebvre'nin kastettiği belli. Lefebvre'ye göre Marx'ın üstlendiği şey, Kilise'nin denetim altına almak için harcadığı çabalar karşısında en kurnaz ve cüretkâr olanıdır: "Ve artık, dünün kölesini yarının efendisine dönüştürmeyi vaat ederek, insanlık davasını ele alacak kadar küstahlaştınız! Hayır. Hileniz son derece aşikâr ve her şeyin ötesinde görev de çok büyük."[29]

Aldatmaca ise şuradadır: Bütün polemiklerinde, Lefebvre'ye bağlı olanlar kesinlikle Katolik Sol'dan düşünürler, bunlar hem ondan yararlanmışlar hem de eserlerini eleştirmişlerdi. Aralarındaki savaş Marx'ın 1844 el yazmalarındaki hümanizm konusunda olmuştu; çünkü bu konu bir yanda Lefebvre ve işbirliği yaptığı Norbert Guterman gibi kişilerin, öte yanda da aralarında özellikle Gaston Fessard, Jean Daniélou ve Henri de Lubac'ın bulunduğu çeşitli Roma-Katolik düşünürlerinin ortak alanıydı.[30] Bu Roma-Katolik düşünürlerinden her biri, Lefebvre'nin Hegelci ve romantik Marksizm'ini hem kendilerine mal etmek hem de bununla mücadele etmek peşinde olmuşlardı. Bu konuda yayımlanan önemli metinler şunlar: 1934 yılında Lefebvre ve Guterman'ın yayımladığı Marx'ın gençlik dönemi yazılarından bir derleme olan *Morceaux choisis*[31] ve yine onların 1936 yılında yayımladığı ve mistifikasyon bağlamında yabancılaşma kavramını genişletmeyi amaçladıkları *La Conscience mystifiee.*[32] Zaten ikinci kitapta da Kilise'yle polemik yapılıyordu. Lefebvre ve Guterman, anti-hümanist olduğu için, mistikleşmiş bilincin ifadesi ve daha fazla mistikleşmenin bir sebebi olduğu için ve insan varlığının çelişkileri ve sorunları karşısında yanlış bir çözüm olduğu için Kilise'ye saldırıyorlardı. Buna karşılık Marksizm gerçek hümanizmdi ve "la force d'une religion... sans être une religion"[33] ["din olmaksızın... dinin sahip olduğu gücü"] sağlıyordu. Hıristiyanlığın vaadine karşılık Marksizm "homme total" ["bütün insanlık"] kavramını sunabilirdi, çünkü Hıristiyanlık ortadan kaldırılması gereken yabancılaşmanın bir parçası ve bölümüydü.

Fessard, Daniélou ve de Lubac'ın cevapları ise farklı şekillerde olmuştu. Fessard genç Marx'ın yeterince diyalektik olmadığı-

29. A.g.e.
30. Curtis 1997, özellikle: s. 151-84.
31. Lefebvre ve Guterman 1934.
32. Lefebvre ve Guterman 1936.
33. Lefebvre ve Guterman 1936, s. 58.

nı ileri sürmüş ve Lefebvre'nin argümanlarını kaba Marksizm'e karşı kullanmıştı; oysa Daniélou, Katolik düşünce ile Lefebvre ve Guterman'ın hümanist inancı arasında bir yol bulma peşindeydi. De Lubac ise farklı bir yol izlemiş, mutlak bir dünyevilik [temporalism] lehine ontolojik aşkınlıktan vazgeçmenin eksikliklerini vurgulamıştı; bu dünyeviliğin izlerini de geriye dönük olarak Marx'ın ateizmindeki ilk noktaya, *Feuerbach Üzerine Tezler*'ine dek sürmüştü. Her durumda, bu Roma-Katolik düşünürler Marksizm'de önemli bir değer bulmuşlar ve onun öngörülerini teolojiyle işbirliği haline getirmeyi amaçlamışlardı. Lefebvre sayesinde bu doğrultuda yapabildikleri, Lefebvre'yi bile dehşete düşürmüş ve onu bir parça şaşkına çevirmişti.

Lefebvre bu noktadan hangi yola sapacağı konusunda emin değildi, çünkü bir yandan bu durumun, yani Marksizm'in özgürleştirici güdüsü ile Kilise'nin kapsayıcı yalanını birleştirme çabasının, Kilise'nin felaketine yol açacak büyük bir çelişki olacağını ummaktaydı. Ancak böylesi çok ileri gitmiş bir hile sayılmaz mı? Öte yandan, Lefebvre Kilise'nin karşısına çıkan her şeyi adapte etmede, özümsemede ve dönüştürmede becerikli olduğunu da biliyordu. Başarısının sırrı işte bu bağdaştırmacı girişimiydi ve bu yüzden Lefebvre'nin elinden gelen tek şey bu konuyu bir soruyla kapatmaktı: "Öyleyse her makul mit ve boş soyutlamanın bu birikimi, herhangi bir halkın ya da herhangi bir ulusun hayatıyla belirli bir bağlantının erdeminden yoksun şekilde her zaman var olan her Devlet'in kusurlarını birleştiren bu olağanüstü aygıt ne olabilir?"[34] Başka bir deyişle, acaba Marksizm Kilise'nin yok oluşunu mu denetleyecekti, yoksa Kilise mi Marksizm'i özümseyecekti?

İbadet

Makalede ağır basan tema olan Kilise ile Marksizm arasındaki tartışmayı, bir süre sonra dönmek üzere şimdilik askıya alıyorum; çünkü Lefebvre'nin küçük kilise binasına girişinin ve orada oluşunun üçüncü bir aşaması var ve bu aşamada makul çözümlemesi ile polemiği birbiriyle çekişiyor. Titiz çözümlemesinin çoğunluğu, ibadet ayininin ya da aşai rabbani ayininin çağrısını kavramak için harcadığı çabada serpiştirilmiş bir ironi halini alıyor. İşte ben de,

34. Lefebvre 1991, s. 217-18.

Lefebvre'nin öfkesi sayesinde kendisini daha iyi hissettiği, yani ibadet edenlerin oraya vardıklarında yaptıkları zorunlu okumayı değerlendirmeden önce, bir süreliğine bu ironi üzerinde duracağım.

Peki belirgin şekilde Roma-Katolik ibadet biçimi olan ve yine de genel bir yapı olarak kabul edilen aşai rabbani ayinine ne olmuş yani? Duacılar, şarkı söylemek, vaaz, Komünyon, başka şeylerin değil de özellikle belirli eşyaların teolojik meşrulaştırması öne çıkarılarak bazı şeyleri almış ya da vermiş oluyor. Lefebvre bu kusurlu olayı bir trajediden daha fazlası ve daha azı şeklinde okuyabileceğimizi belirtiyor; bu trajedide başrol oyuncusu (papaz), seyirci (cemaat), koro ve sadece kendisini canlandıracak şekilde sahneye çıkacak olan kilise cemaatinin kurucusu ile kilise cemaati bulunmaktadır. Peki bu durumun trajediden daha fazlası nedir? Burada Lefebvre esrarengiz çağrıyı ve ayindeki çokyönlülüğü inceleyerek muhtemelen en kapsamlı bir değerlendirmeye imkân tanıyor: "Duygusuz ya da duyarsız denilemeyecek herhangi bir kimsenin seyrettiği, sadece görüntülerin akışı ve tarzı sayesinde idrak edebildiği, katılmaya zorlandığı, duygular tarafından teolojik anlamlar dünyasına bile sürüklendiği ne şiirsel drama ama!"[35] İşte bu çağrı, bir katedraldeki yüce bir ayinin haşmetinden bir kilise sırasının ve tepetaklak kürsünün bulunduğu en alt düzeyde bir ayine dek uzanan bir şekilde, bütün gizemiyle etkili oluyor. Peki bu durumun trajediden aşağı kalır yeri neresidir? Bir tiyatro oyunu için kullanılan alaycı bir dille Lefebvre, ayinin yüzyılların karışıklığı içinde yitip giden gücünü çarçur edecek her şeye değiniyor: Soyutlamalar, semboller, tavırlar, dil, hafiflememiş bir can sıkıntısında ibadeti batıran şeyin net ağırlığı.

Can sıkıntısı, özellikle vaaz boyunca kilise sırasında oturan kimsenin durumunun en özlü kısmıyla ilgili olsa gerek. Belki de devamındaki derin düşünceyi, Lefebvre'nin serbest çağrışım halindeki tefekkürü yanı sıra serpiştirdiği Latince ifadeleri en iyi şekilde okuma tarzı, ibadet ayinindeki, özellikle vaaz sırasındaki (yani Lefebvre'nin küçük kilisesinde yapılan ibadetin Fransızca olan tek bölümü) can sıkıntısıyla başa çıkmanın bir yolu olmaktadır. Çeşitli tetiklemeler Lefebvre'nin düşünce akışını başlatıyor, bunlar da kurnaz Yahudiler, mızraklar ve piyadeler, Judith ve Holofernes ile Dünya'nın bir derlemesinden oluşuyor. Ara sıra Lefebvre, dikkatsizliği nedeniyle kendisini de ayıplıyor: "Şşşş! Sus!

35. Lefebvre 1991, s. 220.

Saygısızlık yapmamalıyız. Dikkat et. Rahatsız edilmemeliyim."[36] Ancak bütün bunlar, vaazın sadece Roma-Katolik ayinine yol verdiği bir Komünyon için değil.

Ve burada ibadet konusunu bitirirken ve bir bütün olarak da argümanını bitirmeye yakın bir yerde Lefebvre nihayet başladığı teze, yani Kilise'nin kırsal şenlikleri kendisine mal etmesiyle yaratılan tedrici yabancılaşma konusuna geri dönüyor. Ancak makalesi hakkındaki çözümlememe tam ortasından, eşiği aşarak kiliseye girdiği ve argümanının başka bir aşamasına geçtiği andan başlamıştım. Benim değerlendirdiğim bölüm (Lefebvre'nin varoluşsal turu) makalesindeki argümanının tamamı bakımından pek anlamlı değil. Aslında yabancılaşmaya yaptığı atıflar dışında, buraya dek argümanın ilk aşamasıyla ilgili hiçbir bağlantı da kurulmuş değil. Ayinin, Komünyon'un zirvesinde yanlış olan şey nedir? Hayat, neşe, sıcaklık ve canlılık adına ne varsa, bunların hepsi yemeği tüketmiş oluyor. Lefebvre'ye göre uyduruk ve soyut olanın ötesinde hiçbir cemaat söz konusu değil. Komünyon ayinindekileri karakterize eden iç gözlem, sahte dindarlık, kasvet içinde özümseme, kuruluk ve soğukluk gibi özellikler hiç de şarabın ve biranın taştığı kupalardan içildiği, hiç tükenmeyen yiyeceklerin ve yiyip içmenin şehvetinin bulunduğu aynı ateşli oyun sahasında yer almıyor. Lefebvre ise Komünyon'un [Eucharist] aynen böyle olmasını, yani dans ayakkabılarının ve yiyip içen bir topluluğun katıldığı bir kutlama (Yunanca'daki *eucharistein* kelimesinin anlamı) olmasını arzuluyor: "Dolup taşan kupalar ve kutsanmış iri ekmek somunları nerede?" Ancak Hıristiyan, kutsal yemeğinde sistematik şekilde sağılmış olduğunu hissettiğinden, bunların hiçbirine sahip olamayacağını da biliyor.[37]

Arkeoloji

Komünyon ayininin en tepe noktasıyla ibadetin bitirilmesiyle birlikte Lefebvre'nin bu makaledeki esas argümanına ve uygun içerik uğrağına geri dönmüş oluyoruz. Kırsal, köylü topluluklarında antik Yunanistan ve Roma'ya dek uzanan bu uğrakta, büyük ölçüde, olağanüstü denge ve uyuma sahip tarım mevsimiyle belirlenmekte olan hayatın ve topluluğun ritmi var. Yüzyılların deneyimiyle bilenmiş halde, hayatın yıllık örüntüleri kendi et-

36. Lefebvre 1991, s. 221.
37. Lefebvre 1991, s. 222.

raflarındaki her şeyi belirleyen doğaya hem saygı duyuyor hem de ondan yetki alıyor. Lefebvre'yi ilgilendirdiği kadarıyla, çağdaş bir Fransız köyündeki hayat (bu makaleyi 1945'te yazmıştı) antik Yunanistan'dan bu yana pek değişmemişti.

Ya da daha doğrusu bu hayat, alçalmış ve yoksullaşmış halde ve Lefebvre'nin sosyal gizem adını vereceği sosyal farklılaşmanın ve örgütlü dinin yabancılaştırıcı etkilerini yüklenmiş halde asılı kalmış duruyor. Kırsal dengenin uzun erimli ütopik spekülasyonu ile Kilise'ye yönelmiş acımasız eleştiri arasına sıkışmış şekilde kaleme aldığı köy[38] hakkındaki birkaç sayfa, gerçekte bir bütün olarak makalenin zirvesini oluşturuyor. Kilise'yi hem anlamaya çalışan hem lanetleyen bölüm, yabancılaşmanın sebeplerini sunmaktaysa ve kır hayatıyla ilgili dengeyi hatırlatması yabancılaşmanın olmadığı bir durumu ileri sürmekteyse, demek ki köy de bu iki kısım arasında bir bağlantı sağlamaktadır. Aslında Lefebvre'nin burada yaptığı şey kendi önündeki köy hakkında kültürel ve ruhsal bir arkeoloji çalışmasını üstlenmek, hem kırsal Fransız köyünün çağrısının hem de onun tedrici gerilemesiyle başa çıkmaya çalışmanın peşinde olan ileriye ve geriye dönük izdüşümleri oluşturmak. Bu arkeolojik çabanın iki görünümü var. Birincisi eşitsiz gelişme anlayışına dayalı, ikincisi de kalıntılar ya da ayakta kalanlar teorisine. Eğer toplumsal ve kültürel gelişme eşit olmayan şekildeyse, eğer bazı kısımlar farklı bir yol izliyor ya da daha yavaş hareket ediyorsa, bu durumda seçilmiş bir çağdaş toplumsal formasyon ile geçmişe ait bir ya da birkaç formasyonu kıyaslamak mümkündür. Antik Yakındoğu ve *İncil* (ki buna ilişkin malzemeler benim en fazla bildiklerimdir) hakkındaki toplumsal-bilimsel değerlendirmelerde, "ilkel" toplumlar denilen toplumlardaki antropolojik araştırmalar, antik toplumlarla ilgili varsayımları geliştirmek ve [*İncil*'le ilgili] metinsel malzemelerin bazılarını anlamlı kılmak yönünde kullanılır. Ayakta kalanlar kavramı da buna sıkıca bağlıdır, bu kavramda çağdaş toplumların ilk toplumsal, politik ve kültürel pratikleri bulunabilir. Lefebvre'nin isimsiz köyünde, çok değer verdiği daha eski pratikler sosyal farklılaşmanın yarattığı yabancılaşma ve din tarafından tamamen yok edilmemiştir. Oraya ulaşabilmek için Lefebvre, altta yatan ideal topluluğu açığa çıkarmak amacıyla yabancılaşmanın çeşitli tabakalarını kaldırıyor: topluluk miti ve onun ölümü, şimdi yerini Noel'in aldığı, kışın

38. Lefebvre 1991, s. 210–13.

yapılan gündönümü şenliği, şimdi fazla neşe ve kutlamanın olmadığı Dionysius ve Hecate kalıntılarını taşıyan ilkbahar şenlikleri, fedakârlık ve merhametin "ruhsal" yatırımlar şeklinde aşağılık hale getirilmesi ve şimdi ölü ve anlamsız hale gelen antik tavırlar ve ritüeller.

Çağdaş biçimler altına yarı yarıya gömülü haldeki kalıntılar anlayışı Lefebvre'nin eserlerinde daha fazla fikir verici başka bir biçime de sahip. Bu fikrin kendisi ya şimdinin tabakalarındaki çeşitli noktalara saplanmış geçmişin kalıntılarına odaklanabiliyor ya da belirli bir üretim tarzıyla daha önceki parçalara ve kırıntılara işlenmiş dönüşümlere odaklanabiliyor. İşte bu ikinci perspektifte Lefebvre, Hıristiyanlık (ya da okültizm [doğaüstü güçlere inanma], spiritüalizm [ruhlara inanma], vejetaryenlik ya da belirli bir ahlaki kural) inancındaki ciddi bir inanç ile Apollo veya Venüs gibi Yunan tanrıları bakımından böyle bir ciddiyetin olmayışı arasındaki farklılıkları tartışmayı vurguluyor. Bunun istisnası da sanatçıların ve âşıkların, akıllarına Apollo ile Venüs'ü, Tanrı ya da *İsa* ya da Kutsal Ruh'un epey ötesinde getirmeleri. Peki, bunun sebebi? Farklı üretim tarzlarından birçok unsurun kapitalizm tarafından kendisine mal edildiği ve dönüştürüldüğü heterojen bir yol: "Kapitalist toplum, 'modern bir düzeye'[39] yükselttiği her türden modası geçmiş biçimi de kendisiyle birlikte getirir." Aslında, kapitalizmin biricikliği –ataerkil toplum ya da para ya da din ya da burjuvazinin müstakil evleri ve başka gerekli şeyler gibi– yeni kültürel ve ekonomik şeyleri icat etmesinde değil, zaten var olanları dönüştürmesinde ve birleştirmesinde yatıyor.

Başlı başına bir disiplin olarak kırsal sosyolojinin kurulmasında ilk atılımlardan bazılarını yapmış birisi olarak Lefebvre sosyoloji konusunda hiç de beceriksiz sayılamaz. Dinin gelişimiyle ilgili argümanları hakkında daha eleştirel olacağım, ancak bana öyle geliyor ki, bütün arkeolojik biçimiyle birlikte, kırsal dengenin tasviri gelecek için ütopik bir imkânla kıyaslandığında geçmişin imgesine daha az denk düşüyor. Lefebvre makalesini bitirirken Marksizm'i akla getirdiğinde, işte o zaman, tehlikeli şekilde romantik[40] ve geriye dönük kırsal tablo da, kendisini sosyalizmin bir versiyonu olarak kurgulamış oluyor. Başka bir deyişle, hayatın

39. Lefebvre 1991, s. 191.

40. Başka Marksistler romantizminden dolayı Lefebvre'yi azarlamayı alışkanlık haline getirmişlerdir (bkz. Lefebvre 1991, s. 54-5).

doluluğu, şenliklerin aşırı oldukları hallerde doğaya meydan okuma riski, bütün bunlar, ideal bir imgenin parçası haline geliyorlar; komünizm koşullarındaki ütopik bir imgeyle kıyaslandığında geçmişin bir resmi olma şanslarının daha az olduğunu da belirtmek istiyorum. Ve bu da Lefebvre'nin "ilkel komünizm"idir (gerçi daha çok feodal bir resme benzer), kapitalizmin yok oluşunda kendilerini tamamlama imkânına sahip olacak bir hayat tarzının kalıntılarıdır. Lefebvre burada, geçmişin ve geleceğin materyalleri arasında sürekli ütopik ipuçları aramak suretiyle, Bloch'un ütopik yorumsamasına yakınlaşıyor. Zenginlik ve mülkiyetin yıllık şenliklerde her zaman herkesten daha fazla cömert olmuş olan zengin toprak sahibinin ortaya çıkışıyla birliktedir ki, bölünme ve eşitsizlik de belirginleşmeye başlar: Farklılaşma başlangıçtaki farksızlık durumuna ağır basmaya başlar. Bunlar ise daha sonra kapitalizm olacak sürecin ilk aşamalarıdır, ancak burada Lefebvre'nin feodal toplumsal hiyerarşiyi mi yoksa kapitalizmin ilk alametlerini mi kastettiği açık değil. Ayırt etme sorunundan kaçınmak amacıyla antik Yunan'ı hatırlatmasıyla, ekonomi politiğin çok daha önceki uğraklarını akla getirmiş oluyor.

Bu noktada Lefebvre elini kaldıracak ve antik Yunanistan'a romantik ve ütopik imgesinden dolayı teşekkür edecektir. Nitekim *Introduction to Modernity*'de yine kendisine ait *The New Athens*'ten şu alıntıyı yapıyor:

> Atina demokrasisi, kölelik tarafından lekelenmiştir, eksik ama gerçektir, özgürlüğün sebebi ve sonucudur ve sadece bağımsızlıkla yok olmuştur. Atina, bir şehir devlet olarak, döneminin ne en önemli ne de en önemsiz gücüydü. Atina Cumhuriyeti güçlü İran Pers Devleti'yle denk olamazdı ancak Ege Denizi'ndeki ve Akdeniz'deki adalarda bulunan küçük şehirler ve limanlar karşısında üstünlük sağlamıştı. Etrafında ise, Atinalıların oluşturduğu ya da koruduğu birçok şehir kümelenmişti. Politik olarak ayakta durabilene dek ticaret, felsefe ve bilim alanlarında yoğunlaşabilmişlerdi. Fikirlerini ticaret aracılığıyla ve paralarını da mantıkları, yani aklın parası aracılığıyla tedavüle sokmuşlardı. Kendi güçlerinin erdemi sayesinde en büyük olmamışlarsa da (İskenderiye, ardından da Roma onları yenmişti), ruhlarının erdemi sayesinde güçlü olmuşlardı. Ruhsal büyüklük hakkındaki kavramlara (belirsiz şekilde de olsa) sahip olmamız muhtemelen onlar sayesindedir. Onları anlayabileceğimiz ölçüde, Atinalıların birbirleriyle olan ilişkileri, büyük bir enerji, canlılık ve cesaret gösterisiyle belirli bir kibarlığı ve pratik rasyonaliteyi birleştirmekteydi; kendi evlerinde hayatın keyfini nasıl çıkaracaklarını biliyorlarsa, aynı zamanda kendi şehirlerini korumayı da biliyorlardı ve kimi zaman aşırı şehircilikleri, ayıplanacak şiddet gibi olaylardan geri dur-

malarını da engellememişti ve bu durum güçlü olabilmek için gerekli olan inatçı iradelerini de yumuşatmamıştı. Bununla birlikte onların toplumsal hayatının büyüsüne kapıldıkça, gerçeği haşin tarzda sorgulayan cazibeleriyle başarılı şekilde birleştirdikleri kabahatleri ve kabalıkları da önemsizleşiyor. Peki modern dünyada, kendi ayakları üzerinde durabilecek olan ve cesaret ile kültürlülüğün birleştirilebileceği Yeni Atina ve Yeni Yunanistan için hiçbir yer yok mudur? Hayatta en iyi olanı bilebilecek anlamında dünyada en yetenekli olan bizim işçi sınıfımız değil midir? Fransa'nın kolayca aldatılamaz proleterleri, insanın sadece hayatta en iyi olanı elde etmek için yaşamadığını bilirler; yaşayabilmek için çalışılması gerektiğini ve daha iyi yaşamak için daha iyi çalışmak gerektiğini bilirler. Onların toplumsal pratikleri, 18. yüzyılın burjuva yeteneklerini geri getirecek gibi görünmektedir: mutluluk sanatı, zeki bir Epikürcülük, duygusal hoşnutluklar sanatı. Bu şekilde materyalist felsefeyi lanetleyemezler. Kendi toplumsal pratiklerini muazzam bir iyi nitelikle, akıllıca –tıpkı Yunanlılar gibi, aşırıya kaçmadan, zirveye çıkmadan– ve kendiliğinden şekilde öğrenmişlerdir. Her şeyin üstünde, onlara kahramanlık ya da üretkenlik ya da bilim ya da politik eylem gibi şeyler yüklememeliyiz: Başardıkları ve tutundukları şeyler neyse onlarla uzlaşacaklardır. Çünkü muhtemelen ihtirası, somut aklı yeniden kuracak olanlar da onlardır. Muhtemelen yitirilen uyumun sırrını, bireyleri yaşama sanatında eğitecek ve teknolojiyi kontrol edecek olan, megalo manyakların olmadığı ve devlerin olmadığı bir eğitimin sırrını, yani bireysel hayatın gerçekleşmesini amaçlayan şeyi de onlar yeniden keşfedecektir...[41]

İşte bu uzunlukta bir alıntı yaptım, çünkü Kilise tasviriyle oluşturduğu kontrast başka türlü keskin olamazdı. Bu ilk imge hakkında daha önceki kendi yorumu aslında her şeyi söylüyor: "Evet, bütün bunlar, bir rüyadır, o klasik mitin, Yeni Yunanistan mitinin romantik, ütopik bir versiyonudur."[42] Ancak Lefebvre aynı zamanda şunu da iddia ediyor: "Yunanistan, özgün kaynak, insanlığın imkânlarının tek idealini ve tek fikrini sunuyor."[43] Çünkü Lefebvre de, proletaryanın bir imgesi olarak, sınıf çelişkisinin gündelik mücadelelerinde uğrunda çaba sarf edilecek bir şey olarak Atina imgesi üzerinde durmayı isterdi.

Critique of Everyday Life'ta yer alan makalede, Lefebvre antik Yunanistan'ın biraz farklı bir görünümünü akla getiriyor; daha az romantik olmayan, daha az ütopik olmayan bir şekilde (her ne kadar nitelikli olsa da). Bu kez Atina pek de öyle kırsal manzaralara ve köylere, Kilise ve kapitalizmin acımasız eleştirisinden önce artık yitirilmiş olan ideal bir köken haline gelen farklılaşmamış pas-

41. Lefebvre 1995, s. 86-7; ayrıca bkz. s. 226-8.
42. Lefebvre 1995, s. 87.
43. Lefebvre 1995, s. 226.

toral şiire benzemiyor. Burada kullandığı ifadeler etkileyici: Kesin belgelerin yardımıyla "zihnimizde uygarlığın kaynağına, Yunan uygarlığının şafağına bir seyahat yapabiliriz" ve "işte bu kırsal hayatı gözümüzün önünde canlandırabiliriz."[44] Ve varsayımı da şudur: Böyle bir hayat, Yunanistan, Roma, ortaçağ ve kapitalist dönemlerde genellikle değişmemiş olarak kalmıştır. Elbette durum tam da böyle değildir, ancak yine de Lefebvre'yi bir süreliğine ütopik imgesi bakımından da izleyelim.[45]

Burada, kendilerini riskli bir geçim düzeyinde tutan bir doğal çevreyle yakın ve disiplinli bir uyum içinde yaşayan köylüleri buluyoruz (ancak toprak yüzeyinin ancak yüzde ikisinin insan eliyle değiştirilmemiş olduğu Avrupa'da bu doğal çevre esas olarak dönüştürülmüş sayılmaz mı?). Her zaman için en son mevsimin hasadının ne kadar olacağını belirleyen doğanın insafına kalmış olan böyle bir hayat bağlamında, Lefebvre ise, insanların bütün tedbirlerini rüzgâra savuracağı şenliklere yoğunlaşıyor. Yiyecek, alkol ve seks âleminin bedeli olarak kendilerini kışın insafına terk eden bu insanlar, titizlikle biriktirdikleri yiyecek ve içecekleri tek bir festival gününde tüketmiş olacaklar. Lefebvre, köy salaklığı karşısındaki en bariz baş eğişiyle (ki böyle bir şeyi kendi köyünde de tespit ediyor) doğayı bütün korkuları ve arzularıyla özünde neşeli bulan yoksul, kaba ve şen şakrak bir köylüler imgesi yaratıyor. Ama herhangi bir din olsaydı, doğa ve topluluğu birbirine bağlayan büyü ve ritüeller derlemesiyle ve gizemli güçler duygusuyla bu din de ayrılmaz şekilde doğaya bağlı olurdu.

Lefebvre, kırsal sosyolojinin gelişiminde öncü rolüne sahip eserini akla getirerek, meraların, ormanların ve tarıma elverişli arazilerin miktarından her yıl doğabilecek çocukların sayısına dek uzanacak şekilde, kırsal hayattaki disiplinli ve hassas bir dengeyi savunuyor. "Tarihin ancak ender anlarında ve yerlerinde [köylü hayatının] başarılı, mutlu, dengeli bir biçimi gerçekleştirebildiğini"[46] kabul etse bile, bu hayali kırsal hayatın yedi sayfa boyunca tasvirinden sonra böyle bir uzlaşmanın yerleştirilmesi daha etkileyici. Çünkü onun klasik Hegelci bir tarzda artık anlatacağı şeyler, başlangıçta hayatı sürdürmek ve kutlamak amacıyla kullanılan ritüellerden –kutsal biçim, sembol ve alamet–

44. Lefebvre 1991, s. 201.
45. Lefebvre 1995, s. 147-9.
46. Lefebvre 1991, s. 207.

dinin çekip çıkardığı soyutlamalar boyunca sosyal farklılaşma ve eşitsizlik tarafından yaratılan bu hassas dengenin bozulması.

Eğer kırsal bir aristokrasi ve ardında özel mülkiyetin yükselmesinin eşlik ettiği kırsal bir burjuvazi, toplumsal ilişkilerin şeyleştirilmesi yoluyla köylü topluluklarını dağıtmış ve tahrip etmişse, bu durumda, toplumsal gizemin ya da dinin gelişimi soyutlama aracılığıyla yabancılaşmanın başlıca biçimi haline gelir. İnsanlar arasındaki yaşanan ilişkiler soyutlanmış, bunların yerini örgütlü dinin işaretleri ve sembolleri almıştır. Bütün bunlarda *Yaratılış* 2-3'teki Düşüş'ü akla getiren daha derin bir anlatıya değinmeden edemeyeceğim; bu anlatıya Bloch, Benjamin ve Althusser de bağlıydılar. Burada insanları ideal bir doğa durumunda, kendileriyle ve etraflarındakilerle dengeli ve temas halinde buluyoruz; ta ki Aden Bahçesi'ne benzer bir durum, yeni ve yabancı inanç ve uygulamaların devreye girmesiyle yıkılana dek. Bunun istisnası ise Yaratılış anlatısında Lefebvre'nin kristaldeki çatlak, Altın Çağ'ın kurucusu olan ve bu çağdan daha az mükemmel olan, diye tanımlanabilecek argümanı hakkında bazı şeylerin sergilenmiş olmasıdır. Benzer şekilde, Aden Bahçesi'nin ortasında birisi iyiliğin ve kötülüğün bilgisinin ağacı ötekisi de hayat ağacı olan iki ağacın bulunması, Âdem ile Havva'nın bunlara dokunmasının yasak olması, bu yüzden de toplumsal farklılaşma ve dinin gelişmesi imkânının dengeli kırsal topluluk bünyesinde yatıyor olmasıdır.

Teknik ilerlemenin ve toplumsal farklılaşmanın eşzamanlı olarak artması, Lefebvre'nin oldukça sevecen şekilde tasvir ettiği şenlikler sisteminin içinde de yerleşik hale gelmişti. Topluluğa katılımın başlıca görünümü, kötü şanstan uzak durma, doğal ve insani verimliliğin sürekliliği, ödüller ve kurbanları içerir. Şenlikler geleceğe güvence oldu ve onu temin etti ve böylece vericinin cömertliği, ödülün büyüklüğü de daha büyük nimetlerin ardından geldi. Topluluğun zengin bir üyesinden gelen büyük bir şenlik ödülü [armağanı], topluluğun kendisine verilen bir ödül olarak görülebilirdi: "Böylece topluluğa verilen ödüller aracılığıyla, zengin olanlar (özel mülkiyet de farklılaşmışken) kendi zenginliklerini kabul edilebilir kılıyor ve bunu pekiştirebiliyorlardı."[47] İşte burada "Düşüş"ün bu bölümündeki paradoks yatıyor, çünkü topluluğun kendisini güçlendirme sürecinde giderek güçlü hale gelen toprak sahipleri de onu tahrip etmekteydiler.

47. Lefebvre 1991, s. 204.

Büyüden dine geçiş bakımından Lefebvre, sonraki biçimler karşısında ilk biçimleri değerli bularak sadece dinsel gelişimin evrimci modeline dayanmıyor, aynı zamanda bu durumu doğrudan şekilde toplumsal farklılaşmanın ortaya çıkışına da bağlıyor. Nitekim toplumsal süreç zengin ve güçlü bireylerin ortaya çıkışıyla engellenmiş olunca (yani artık onlar sanki topluluğun refahından sorumluymuş gibi görülünce) din de büyünün dışında gelişebiliyor, büyünün daha derin mantığını gerçekleştirmekle kalmıyor, onun yerini de alıyor:

> Toplumsal gizemin gelişiminin –yazarları ve aktörleri olmalarına rağmen insanların bilincinden firar eden gerçeklik– dinsel bir gizem haline gelmesi kaçınılmazdı ve din artık büyüyü tahrip etmeksizin kendisini ona aşırı şekilde dayatmaktaydı.[48]

İlk bakışta toplumsal farklılaşma ile dinin soyutlamaları arasındaki bağlantı tuhaf görünebilir. Çünkü Lefebvre'nin bariz şekilde anlattığı şey Avrupa'da kapitalizmin tedrici yükselişidir: Böylece toplumsal farklılaşma ticari hayatın metalaşmasının ve kültürel ve toplumsal ilişkilerin şeyleşmesinin bir görünümü olmaktadır. Ancak bunun ardından "din"in –ki bekleneceği üzere onun modeli Roma-Katolik Hıristiyanlığı'dır– toplumsal farklılaşma sürecinin tamamının bir parçası olarak belireceği şeklindeki argümanı ise saçmadır. Öte yandan Lefebvre, bu açıdan biraz daha temkinli sayılabilir, çünkü süreci bu açıklıkta kısıtlamayı istemez. Burada yapmaya çalıştığı şey, ağırlıkla Hegel'e dayanan ve çok fazla arzulanan kırsal dengeyi bozan daha genel bir süreci tanımlamak. Böylece toplumsal farklılaşma ve din, antik Yunanistan'da, kabile ortamlarında (şeflik düzeninin ortaya çıkması), feodalizm (krallar ve son derece tabakalaşmış toplum) ve kapitalizmde de ortaya çıkıyor.

Bana öyle geliyor ki, Lefebvre dinin başlangıçları teorisiyle kıyaslandığında toplumsal farklılaşma anlayışı sayesinde daha sağlam bir zemine basmış olmaktadır. Argümanını parçalara ayırmak daha kolay olacak: Yapılanmış din, mutlaka kendi öncüsü olan büyünün yerini almak zorunda değildir; gelişmemiş animizmden [canlıcılık] başlayarak mitsel kahramanlardan, çoktanrıcılıktan geçip tektanrıcılığa ulaşan evrimci bir yol yoktur; gündelik

48. Lefebvre 1991, s. 208.

somut deneyimlerden büyük dinlerin soyutlamalarına giden bir yol da yoktur; dinin toplumsal sebepleri basitçe toplumsal farklılaşmayla, özellikle Lefebvre'nin ileri sürdüğü dünyevi modelde, bağlantılı hale getirilemez. Ancak daha da ilginç olanı, kırsal toplulukların ütopik görüntüsündeki bu Düşüş anlatısının işlevidir. Böyle bir topluluğun Düşüş'ü gerekli bir anlatım aracıdır, hem *Yaratılış* [kitabı] hem Lefebvre'nin makalesi bakımından. *Yaratılış* [kitabı] yönünden pekâlâ ileri sürülebileceği üzere ve aynı şekilde Lefebvre için de geçerli olabileceği üzere, hiçbir şekilde bir anlatımız olmayacaksa, kefaretin hiçbir tarihi ya da aslında Marksizm imkânı söz konusu olmayacaksa, bu durumda Düşüş'ün meydana gelmesi gerekir.

Ve makalenin sonlarına doğru Marksizm'e ulaşılması Lefebvre açısından birçok işlevin tamamlanması demek oluyor. Zaten daha önce de, düzenli olarak sıralanmış bir şekilde Kilise'ye karşı öfkeli hücumun yer aldığını belirtmiştim. Lefebvre, "diyalektik yöntemin böyle bir kaosu gündeme getirebileceği şeyi özetlemek amacıyla, sorgulanan kaosun sadece Kilise tarafından sürdürülen yabancılaşma olmadığı, bunun aynı zamanda kendi öfkesi ve isyanları tarafından da yaratıldığı hakkında çok şey söylüyor. Dahası makalenin sonlarında Marksizm'in ortaya çıkması, bu "Notları" başlattığı ütopik kırsal uyum hakkındaki on sayfayı da anlamlı kılıyor. Önceki derin düşünceler, demek ki, yabancılaşmanın olmadığı, antagonizmin ve sınıf çatışmasının olmadığı toplumsal bir dünyanın imkânlarına göz atma çabası haline geliyor (olumsuzluklar ise böyle bir dünyayı tahayyül etmedeki zorlukların bir parçası oluyor). Ancak makalenin son sözlerinde, yani Lefebvre'nin açıkça "din" yerine Marksizm'i koyduğu bölümde, bu durum daha da ileri gidiyor: Gündelik hayatı, "en küçük, en gündelik ayrıntıdaki bir hayatı"[49] yeniden yaratmadaki olağanüstü zor görev yönündeki çabalar, ardından bunun "hayatın kendisine dair sorununu çözmesine"[50] imkân tanıması. Ya da biraz önce *La Conscience mystifiee*'den yaptığım alıntıyı tekrar edecek olursam, Marksizm "din olmaksızın... dinin sahip olduğu gücü"[51] sağlamış oluyor.

Burada, derin düşüncelerinin son nefesinde elimizde kalan ise büyük toplamlaştırıcı sistemlerin nihai çatışmasıdır:

49. Lefebvre 1991, s. 226.
50. Lefebvre 1991, s. 227.
51. Lefebvre ve Guterman 1936, s. 58.

> İnsan kültürü ve bilinci her zaferle, tarihin her geçmiş anıyla işbirliği halindedir. Din ise bunun tersine, insanın bütün çaresizliğini *biriktirir*. Hayata dair bir eleştiri sunar; o eleştiri de kendisidir: gerici [reaksiyoner], yıkıcı bir eleştiri. Marksizm, yeni insanın bilinci ve dünyanın yeni bilinci, hayata dair etkili, yapıcı bir eleştiri sunar. Ve bunu da sadece Marksizm yapar![52]

Lefebvre, şimdi artık açıktan ve muğlak şekilde "Katoliklik" dediği her şeyi tüketen bağdaştırmacılıkla ilgili önceki argümanını tekrarlıyor.[53] Dahası, bir yandan dogma çağrısı yaparken ve değişime direnir görünürken, bir hareket, toplumsal ve politik bir organizma olarak Kilise ise sadece böyle yapmakla kalmıyor, aynı zamanda gündelik hayata da nüfuz ediyor. Lefebvre'ye göre bu durum Kilise'nin en büyük gücünün bulunduğu yerdir ve aynı zamanda Marksizm'in en zor görevi de burada yatmaktadır. Lefebvre, gündelik hayat üzerindeki bu hâkimiyetin, hem çeşitli ritüellerin, anıtsal binaların, yaygın örgütlenmenin, hem finans, devlet gücü ve hatta soyut teorinin ve ayrıca ezberlenmiş psikolojik ve ahlaki tekniğin bir sonucu olduğunu belirtiyor. Bu konuda ben pek emin değilim, çünkü bu durum kinik papazların sinsi bir darbesini pek fazla öne çıkarıyor, ancak sanırım Lefebvre'nin "bir kimsenin doğrudan hayatındaki her tavırda, bu ne denli önemsiz olursa olsun, din mevcut olabilir"[54] derken izlediği yol daha iyi olacaktır.

Heretik Düşünceler

Aslında bana öyle geliyor ki, burada, gündelik hayat sorunu hakkında Lefebvre'nin eserlerindeki din konusunu daha olumlu okumanın başlangıçları yatıyor. Ve böyle bir okuma, demek istiyorum ki, teolojik düşüncenin belirli biçimlerinin sonsuz etkisinden ötürü mümkün oluyor. Burada "Bir Pazar Günü Tutulan Notlar" makalesindeki tartışmasını bitirirken başladığı heretik [aykırı] düşüncelerin bir derlemesine atıf ta bulunuyorum. Bunun devamında, öyleyse, Lefebvre'nin eserlerinden geri almayı istediğim din hakkındaki daha olumlu unsurlara geçmeden önce, işte bu heretik düşünceler hakkında konuşacağım.

Lefebvre'nin, Pazar notlarında Marx'a yakarıştan önceki yani sondan bir önceki yerde, Kilise'ye karşı çeşitli isyanlarından, Komünyon'un ve kendi tarzıyla ibadet töreninin bitirişindeki iş-

52. Lefebvre 1991, s. 227.
53. Lefebvre 1991, s. 224.
54. Lefebvre 1991, s. 225.

levinin tetiklediği düşüncelerden söz ediliyor. Ona göre, sınıflandırdığı heretik düşünceleri bir araya getirme arzusu, "*mistik temaları sürdürmenin* tam da başka bir yolu" olmaktaydı; bu da "en son inananlardan birisi"[55] hakkındaki bütün işaretleri sergilemekteydi. Başka bir deyişle, döneklik, [*İncil*'deki bir hikâyede geçen] hayatı ciddiye almayan kimse ve şeytanın kurnazlığı gibi Kilise'nin yarattığı birçok terime karşı çeşitli isyanları da, Kilise'nin kendi mantığının bir parçasıydı. Lefebvre'nin de öfke içinde kabul ettiği üzere, bundan kolayca kaçamazdınız.

Lefebvre'nin heretik düşünceleri yeğlemesi, bütün iddialarının tersine, isyankâr bir gençlikle geride bıraktığı bir şey değildi. Navarrenx'ten Notlar'da, Kutsal Ruh hakkındaki planlanmış heretik düşüncesini yazar; bu da "Kilise'yi torpilleyecek olan yıkılmaz, hazmı güç bir heretik düşüncedir".[56] Teslis'in bu göz ardı edilmiş üyesini seçmek suretiyle, tıpkı Meryem ya da *İsa* gibi yoğun ve yaygın bir kültü teşvik ederek Kutsal Ruh'un peygamberi olmayı planlamıştır. Sebebi de, nefret ve intikam alma yönündeki bastırılamaz arzudur. Bu durum bir parça Kilise adamı gibi olmaya yönelince, gözdesi olan antik Yunanistan'a geri dönmüş, kozmostaki döngüsel ölüm ve doğumun Dionysus [şarap ve bereket tanrısı ile ilgili] kutlamasının peşine düşmüş, bunu da tutku yoğunluğu bakımından Hıristiyanlığa epey baskın çıkan artık kapsamlı bir Nietzsche'ci ölçekte gerçekleştirmiştir. *İsa* ve Zerdüşt artık "insanüstü bir Kutlama"da özümsenecektir.[57]

Lefebvre yarım tedbirlerinden ötürü suçlanamaz. Bu heretik düşüncelerin onun delikanlılık dönemine ait olduğuna inanmamız gerekir, ancak Lefebvre bazı şeyleri biraz geçiştirmekte, bu tür şeyleri sadece karanlıkta gözlükle baktığı bir zamana yerleştirmeye çalışmaktadır. Oysa yazıları heretik düşüncelerin sürekli bir yığılmasını sergiliyor. Aslında hayatı boyunca keyif aldığı hemen hemen bütün imkânlar, benim de bu bölüm boyunca tercih ettiğim önemli makalesindeki imalarda ve kelime oyunlarında yatıyor. Dolayısıyla, bu imaların neler olabileceğini de görmemiz lazım.

İlk olarak, iki başkaldırısını –Kutsal Ruh kültü ve Dionysus Kutlaması– özetlemesi sırasında, geçerken, "Kilise tarihini incele-

55. Lefebvre 1991, s. 223.
56. A.g.e.
57. Lefebvre 1991, s. 224.

miş olduğuna" da değiniyor.[58] Aix-en-Provence Üniversitesi'nde hangi dönemde olduğunu ve modernist Roma-Katolik teoloğu Maurice Blondel'den aldığı eğitimi belirleyebilmek için yukarıdaki cümleyi tekrar değerlendireceğim. "Mistik temaları sürdürmek"[59] ifadesinde olduğu üzere, mistisizme tutkun olduğu bir dönem de söz konusuydu. Marx'ın gençlik yazılarını Fransızca'ya çevirirken yakından işbirliği yaptığı Norbert Guterman daha sonraları kabalacılık anlayışına yönelmişti. İkincisi esrarlı "Jansen'in"[60] ifadesi de, başka bir Fransız teoloğu olan Jean Calvin'le ortaklaşa paylaştığı teolojik konumdaki heretik tarihinden ayrı olarak, Lefebvre'nin kendi şehrinde bölgesel bir ağırlık da taşımaktaydı. Ve bu durumda, Kutsal Ruh heretik düşüncesi de 12. yüzyıl binyılcısı bir mistik olan ve MS 1260 yılında Ruh'un üçüncü tarihsel döneminin başlangıcını öngören Joachim de Fiore'yi de tekrarlamış olmaktadır.

Blondel

Kilise tarihini inceledim.[61]

Lefebvre, solunumla ilgili sağlık sorunları varken, Birinci Dünya Savaşı'nın soğuk, rutubetli Paris'ine, Aix-en-Provence'teki Katolik Üniversitesi'ne lisans öğrenimi görmek üzere gitti. Yıl 1928 idi, on yedi yaşındaydı ve Maurice Blondel de 57 yaşındaydı. Blondel 31 yıl daha yaşayacaktı ancak Lefebvre'nin onun hakkındaki izlenimi "*un petit chat très vieux* [çok yaşlı bir kedi yavrusu]"[62] şeklinde olmuştu. Blondel'in radikal ve muhalif bir teoloji geçmişi vardı, 1907 yılında Papa Pius X tarafından kınanmış olan Roma-Katolik Kilisesi'ndeki modernist hareketin bir parçasıydı. Shields'in de kaydettiği üzere Lefebvre, kendisini Paris'teki teknik ve mühendislik eğitiminden, bir bakıma heretik olsa da, tam dozda bir Roma-Katolik teolojisine yönelmiş halde bulmuştu.[63]

Özellikle Lefebvre Aix-en-Provence'teyken, Blondel'in en fazla ilgilendiği konu, Tanrı hakkındaki deneyim ve bilgide anahtar

58. Lefebvre 1991, s. 222.
59. Lefebvre 1991, s. 223.
60. A.g.e.
61. Lefebvre 1991, s. 222.
62. Lefebvre 1989 [1959], s. 359.
63. Shields 1999, s. 9. Maalesef Shields burada Blondel'in öğrettiği teolojinin niteliği hakkında bir bilgi vermiyor.

olarak irade sorununda yatıyordu. Daha sonraları (kısmen Kilise bünyesinde kalarak) teolojideki, özel olarak Tanrı'nın mevcudiyetinin rasyonel kanıtları bakımından soyut kavramlara ve metodolojik argümanlara daha fazla yer ayırmış olsa da, irade konusunda yaptığı vurguya da sadık kaldı. Ve bu tavrını, sertçe eleştirilen ve ilk eserlerinden olan *L'Action* (1893)[64] kitabında oluşturdu; bu kitapta eylemin felsefi çözümlemesi aracılığıyla insanın eylem temelinde asla tatmin olamayacağını ya da tamamlanmış sayılamayacağını, çünkü arzusunun asla sınırlı ve muhtemel bir iyilik sayesinde gerçekleşmeyeceğini ileri sürmekteydi. Tanrı'ya teolojik tarzda işaret eden de işte bu tamamlanmamışlık, yani insan iradesinin merkezindeki eksikliktir (burada Bloch'un ütopik argümanının tekrarlanmakta oluşu gözden kaçmamalı). İradeden çıkarılan argüman denilebilecek şeyde, Blondel, Tanrı'nın mevcudiyeti, özellikle Anselm'in* ontolojik kanıtları (Tanrı o'dur ki, ondan daha büyük bir şey düşünülemez) hakkındaki geleneksel argümanları değiştirmekteydi. İnayet (şükran) ile ilgili geleneksel argümanları yeniden şekillendiren Blondel, Tanrı'nın bir ilk ilke ve en son koşul olarak kendisini dayattığını ve bizim de sadece onu "tercih" edebileceğimizi ya da ona karşı çıkabileceğimizi ileri sürmekteydi. Tanrı'nın bu belirsiz ve deneyimsel doğrulanması, Tanrı hakkındaki herhangi bir bilginin koşuluydu. Blondel, determinizm ve özgür irade paradoksunu en uç noktasına taşımıştı: Bir yanda inayet kavramına yapılan vurgu onu Calvin ve Jansen'e yaklaştırmaktaydı; öte yanda Tanrı inayetini ne kadar dayatırsa, daha fazla irade devreye girmiş oluyordu.

Peki Blondel'in eserleri nasıl heretik oluyor? Blondel 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken, bir süreliğine Roma-Katolik Kilisesi'ndeki "Modernist Hareket"in parçası oldu. Kilise'nin tarihine ve teolojisine aşina olmayanlar için, Kilise bünyesindeki bir modernizm anlayışı tuhaf kaçabilir: Böyle bir şey teolojinin değil de kültürün, edebiyatın, mimarlığın vb. bir sorunu değil midir? Modernistler, hafif bir demokratik Kilise yönetimi esintisi yanı sıra, şimdilerde yerleşik hale gelen ve o sıralar Protestan akademisyenler arasında yaygın olan modern *İncil* incelemeleri ve teoloji yönelimlerini Roma-Katolik Kilisesi'ne taşımayı amaçlamışlardı.

64. Blondel 1984.

* 1093-1109 arasında başpiskoposluk yapmış bir İtalyan din adamı. (ç.n.)

Leo XIII tarafından dini işlerde fikir farkının hoş görülmesinden sonra, 1907 yılında Pius X tarafından suçlu bulunarak Alfred Loisy ve George Tyrell gibi bazı üyelerinin aforoz edilmesine, Friedrich von Hugel gibi başkalarının da Kilise yörüngesinin dışına çıkarılmasına ve bunların kitaplarının bazı vakitler yasak kitaplar listesine alınmasına rağmen, modernistlerin Kilise üzerinde uzun dönemde derin bir etkisi olmuştu. Bu etki gecikmiş şekilde olsa da, Vatican II tarafından da kabul edilmişti. Blondel ise, hareketten uzaklaşarak ve vurgu noktalarını değiştirerek daha ağır cezalardan kurtulabilmişti. Ancak modern felsefe ile tarihsel ve sosyal bilimler arasında daha sıkı karşılıklı ilişki, *İncil* araştırmalarında tarihsel-eleştirel yöntemlerin kullanılması, skolastik teolojinin entelektüalizmi karşısında pratik ve deneyime odaklanma ve tarihte ve bir kimsenin kişisel hayatında teolojik okuma gibi temel ilkelerini savunmayı sürdürdü. Lefebvre, öğretmenlik yapmasına izin verilmesine rağmen onun Kilise otoritelerinin yargılamalarıyla yüz yüze kalmaya devam ettiğini de kaydediyor.[65]

Blondel'in eserlerinde Kilise'den uzun süren çıkışında sancılar çeken genç bir Lefebvre'yi etkileyecek olan dört konu yer almaktaydı: İrade ve onun tamamlanmayışına yapılan vurgu, deneyim ve pratiğin önemi, eylem ihtiyacı ve Tanrı'nın talebinin bizler üzerindeki olmazsa olmaz mutlaklığı [ya mutlaklığı ya da mutlaklığı]. Blondel'in insan arzusunun, sınırlı şeylere odaklandığı sürece eksik kalacağı şeklindeki anlayışı, Bloch'un argümanını tekrarlamaktaydı. Bloch'un argümanı da şöyleydi: İnsan varoluşunun temel bir ütopik özelliği, hayatın asla tamamlanmış olmayacağıdır, her zaman yapmış olduğumuzdan daha fazlasını yapmayı arzularız, kendimizi aşmamız gerektiğini biliriz. Anlaşılacağı üzere hem Blondel'in hem Bloch'un argümanları bütünüyle teleolojiktir: Blondel'e göre iradenin bu arzusu Tanrı'ya işaret etmektedir, oysa Bloch'a göre, bu arzu henüz mevcut olmadığı haliyle komünizme yol açar. Lefebvre ise bir noktadan ötekine geçmek durumundaydı; ancak iradenin önemi, iradenin vurgulanması ve tamamlanması yönünde gerçekleşmemiş bir arzu anlamında kendi bireysel hayatının ve tarihin teleolojisini de muhafaza etmişti.

İkincisi Blondel'in Tanrı'nın varlığının skolastik kanıtlarına gösterdiği ilginin tamamı söz konusu olduğunda, bunlar Tanrı hakkında bir deneyim olmadan hiçbir anlam taşımaz. Böyle şey

65. Lefebvre 1989 [1959], s. 371.

için bir kimse ancak daha sonraları rasyonel ifadesini bulabileceği, adeta gelişmemiş ve belirsiz bir deneyim yaşar. Lefebvre bu bakımdan muhtemelen Blondel'in en ateşli öğrencilerinden birisiydi; gerçi o da bu türden deneyimsel ve genellikle görsel bir yaşama tarzından sapabilir ve Kilise'nin uzağında düşünürdü. Yazılı eserlerinin tamamında, okuyucu, çarmıha gerilmiş güneş[66] vizyonu ya da Lefebvre'nin doğa hakkındaki vizyonu gibi olağanüstü deneyimsel parçalarla sürekli karşılaşacak, bir yandan da okyanusun hâkimiyetine teslim olacaktır.[67] Üçüncüsü, Aix-en-Provence'de geçirdiği süre (1917-19) sonrasında Sorbonne'daki genç *Philosophes* [Filozoflar] grubuyla birlikte Lefebvre, felsefede tefekkür yerine eylemin önemini vurgulamak durumundaydı. Bergson ve Brunschvicg'in sıkıcı hâkimiyetine karşı ağızlarına gelen söylerken, bu gruptakiler her ikisinin dersinde şakalar ve haylazlıklar yapar, dersi bozarlardı; içki içerler, dans ederler, hırgür çıkarırlar, şiir yazarlar ve epey seks yaparlardı. Ve bu arada *Philosophies* adında bir dergi çıkarmışlardı. Bu dergide, belirgin şekilde romantik, Mesihçi ve mistik bir tonda, eski düzenin söyleyecek hiçbir şeyi kalmadığını savunan savaş sonrasının üslubuyla, her yöne ve her türden yaylım ateşine başlamışlardı.[68]

Ancak Lefebvre bakımından en güçlü miras şudur: ya/yahut şeklindeki mutlaklık, karşılıklı olarak birbirini dışlayan her iki kamp arasındaki büyük bölünme.[69] Blondel'in teolojisinde, Tanrı'ya karşı olmak ya da onu kabul etmek şeklindeki karar, inanç anlamında bir role sahiptir, bizlerin her birimizin alması gereken kişisel bir karardır, ama bu bakımdan o da kendisini aşırı ölçüde kurumsal Kilise'nin bir parçası olarak gösterir. Çünkü mutlak bir tercih anında Tanrı'yla yüz yüze gelen birey olarak inananın (ya da inanmayanın) görüntüsü, Kilise kurumunun aynı anda hem kendisini unutturmasındaki hem de sürekli mevcudiyetini iddia etmesindeki en emin yol değil midir? (Althusser'e göre elbette işte bu da ideolojinin başlıca ve örnek [başlatıcı] biçimidir.) Başka bir deyişle, bu karar hiçbir orta yolun bulunmadığı Kilise'ye karşı olma ya da ondan yana olma kararıdır. Gerçekte Blondel, hiyerar-

66. Lefebvre 1989 [1959], s. 252; Lefebvre 1995, s. 95-101.
67. Lefebvre 1995, s. 127-31.
68. Daha fazlası için bkz. Shields 1999, s. 12-13.
69. Lefebvre bunun Blondel'in aşk konusunda yaptığı vurgu olduğunu iddia eder (Lefebvre 1989 [1959], s. 360), ancak Blondel'in dersleriyle, sınıfta genç bir kadını ayartma çabasındaki başarısızlığını bağlantılı kılmış gibi görünmektedir.

şide kendi üstlerinden sert eleştiriler almıştı, sebebi de Kilise'nin elinin altına olmayan birey konusunda Protestanların yaptığı vurgudan çok söz eden bir konumda olmasıydı; ancak nihayet kendisi de belirgin şekilde Roma-Katolik bir felsefeciydi. Lefebvre ise, Kilise dışındaki kendi rüzgârlı yolunda inanç ve kurum arasındaki kopmaz bağlantıyı taşımayı sürdürecekti: Tanrı'ya karşı bir karar Kilise'ye karşı bir karardı ve tersi de doğruydu. Ve bu da ya büyüktü ya da büyüktü, hepsiydi ya da hiçbir şeydi.

Joachim De Fiore ve Mistisizm

> Kutsal Ruh'un bir peygamberi olarak, parlak kehanetimi Kilise'nin bağrına taşıyacaktım.[70]

Blondel'in gözetiminde yapılan öğrenim aynı zamanda çok farklı bir yöne, yani Fiore'li Joachim'in (ya da 'Flora', mistik) binyılcı mistisizmine çevrilmiş durumdaydı. Lefebvre tarafından bir bütün olarak Hegelci Marksizm'in ve diyalektiğin yeğlenmesinde, Fiore'nin Teslis prensibine ait tarih okumasının ayırt edici bir etkisi olduğunu ileri sürebilirim. Aslında bu sorunu Fiore'nin yaptığı bir ayrımın Lefebvre tarafından uygulanması ya da üçlemenin diyalektiği konusundaki tercihi ışığında daha ileri götürmem de mümkün. Fiore, Hukuk, Deneyim ve Ruh düzeni ya da Hukuk, İnanç ve Neşe düzeni arasında evrensel olarak uygulanabilir bir bölünmeden söz etmişti.[71] Ne var ki, şu anda daha ilginç olan şey, Fiore'nin tarih okumasının niteliği.

Calabria, Fiore'de kikatı kurallı kendi manastırında (MS 1196 yılında papalık onayını almıştır) başrahip olan Fiore'nin büyük periyodizasyonu, *Ordo conjugatorum* ile başlıyor, *Ordo clericorum*'dan geçtikten sonra *Ordo monachorum* ya da *contemplatium*'a ulaşıyordu. Hukuk hakkında olan birincisi, Baba'nın hâkimiyeti altında olan *Eski Ahit* dönemiydi, ikincisi Oğul'a ait olan, Şükran'ın (İnayet [Grace]) *Yeni Ahit* dönemiydi. Fiore'nin birlikte ele alacağı entelektüel araçlar akla geldiğinde sizlerin de tahmin edeceğiniz üzere, son dönem, Pentecost (Hıristiyanların Hamsin yortusu) ile başlamalıydı ve Ruh'un çağı olmak durumundaydı, Eski ve *Yeni Ahit*lerin devamı olarak (İznik Amentüsü'nün Batılı versiyonuyla

70. Lefebvre 1991, s. 223.

71. Mesela temsil mekânları, mekân temsilleri ve mekânsal pratik ya da temsil, temsil edilen ve temsil eden olarak... Ayrıntı için bkz. Shields 1999, s. 99, 109-26.

birlikte) Ruh'un çağı olmak durumundaydı.[72] Öte yandan Fiore, bu dönemin gerçekte MS 1260 civarında, yani kendi döneminden biraz sonra başlayabileceğini iddia etmekteydi. Bu çağ *Spiritualis Intellectus*'un özgürlüğünden birisi olacak, dünyayı dönüştürecek ve *Ecclesia Spiritualis*'i yani Ruh'un Kilisesi'ni ya da ruhsal Kilise'yi gündeme getirecekti.

Fiore'nin, Roma-Katolik Kilisesi tarafından hiçbir zaman açıkça lanetlenmemiş olan fikirlerinin Hıristiyanlık bünyesindeki etkileri çok derindir. Söz gelimi, bu fikirleri Reformcuların, kurumsal biçimleri dışındaki bütün inananları da içeren evrensel Kilise anlayışında bulabiliriz. Ve son dönem düşünceleri üzerinde Fiore'nin etkisini inceleyen çalışmalar yapılmasına ise hâlâ ihtiyaç var; bu çalışmalara Ernst Bloch'un Fiore'nin ütopik gündemini savunması, psikanaliz (özellikle Irigaray) ve Lefebvre'nin kendisi de dahil edilmeli. Lefebvre'nin, daha önce sözünü ettiğim Kutsal Ruh adlı isyankâr kültü (tarikatı) açıkça Fiore'nin üçüncü çağ hakkındaki beklentisinin bir takipçisidir. Dahası, Fiore'ye açıktan müteşekkir haldeyken, Lefebvre, komünist devrime giden yolu, hukuk, inanç ve ardından neşe döngüsündeki adımlar olarak yorumlamıştır. Hayatının sonuna dek neşeli bir devrim düşüncesini savunmuştur: "İnanç uğrağı ile neşe uğrağı arasında devrim için bir yer olacaktır. ...Marksizm... inanç hükümranlığından neşe hükümranlığına geçişte bir araçtı ya da isterseniz inanç hükümranlığından Ruh'un hükümranlığına geçiş diyebilirsiniz."[73] Böylece, devrimin belirtisinin zaten görülebildiği şenliklerin (festivallerin) devam eden büyüsü, toplu şamata, aşırılık ve yabancılaşmanın kutlamalarda devre dışı bırakılması ortaya çıkıyor. Başka bir deyişle, Lefebvre baskı, örgütlenme ve can sıkıntısının ağır eliyle festivalin üzerine binmiş olan Kilise'ye karşı teolojinin bir geleneğini kullanmaktaydı.

Ve sonra Fiore'nin çekiciliğinin bir parçası olan mistisizm de söz konusu ve bu da birçok bakımdan Lefebvre'nin Kilise'den ayrılıp Marksizm yoluna koyulmasındaki bir basınç hücresi. Fiore binyıllıkçıların* genel çizgisi boyunca ne ilkti ne de sonuncu, sadece bunlardan en etkili olanlarından birisiydi. Lefebvre, izlediği yolların üzerini örtmedeki bütün çabalarına rağmen mistisizm

72. "Baba ve Oğul'dan türeyen Kutsal Ruh'a inanırım." Ünlü "filioque" (ve Oğul) ibaresi, Doğulu (Ortodoks) ve Batılı (Katolik) Kiliseler arasındaki bölünmenin başlıca sebebiydi.

73. Lefebvre (1987) ile yapılan röportaj, alıntı yapılan yer: Shields 1999, s. 32.

* Mutlu gelecekçi, binyıllık barış ve refah dönemi, bu devrin geleceğine inanan kimse. (ç.n.)

ve bununla yakından bağlantılı romantizm, neşe ve Ruh yönünde bir ütopya arzusunu asla yok etmeyecek şekilde savunduğu Marksizm'in ayrılmaz bir parçası olmuştu. Kendisi ise *Philosophies* (1924-5) dergisinde ve bunun kısa dönemli devamı olan *L'Esprit* dergisinde (1926-27'deki iki sayısında) yazdığı mistik metinlerin ötesine geçmesinin, sadece 1927 yılında bazı makalelerinin yayımlandığı dönemde söz konusu olduğunu ileri sürmekteydi. Blondel'in deneyim ve irade, herhangi bir rasyonel açıklamadan önce Tanrı ile yüz yüze gelme hakkındaki yoğunlaşmasına sıkıca bağlı olarak, Lefebvre mistik yazılarında[74] sadece Fiore'den değil aynı zamanda Aix-en-Provence ve Sorbonne'dayken incelediği Pascal ve Nietzsche'den de yararlanmıştı. Kutsal Ruh kültü Fiore'ye ne denli borçluysa, "Bir Pazar Günü Tutulan Notlar" yazısındaki Dionysus gibi büyük isyanlar da işte bu Nietzsche'cilikten esinlenmiş mistisizme atıfta bulunmaktadır.

Jansen ve Albigenler

> Jansen'inkiler? Son derece kuru, müthiş ölçüde 18. yüzyıl küçük burjuvalığı ve can sıkıntısı söz konusu olduğunda onun *Augustinus*'u, *Summa Theologiae*'yi bile döver.[75]

Lefebvre'nin, Louvain'de öğretmenlik ve Ypres'te Piskoposluk yapmış olan 17. yüzyıl heretiklerinden Cornelius Otto Jansen'den (1585-1638) sürekli söz etmesi ve onu reddetmesi, eserlerinde çarpıcı notlar şeklinde yer alıyor. 1959'daki *Le Somme et le reste* adlı otobiyografisinde adeta kaçınılmaz ama sorunlu bir referans noktası olarak kendi annesini Jansenistler saflarına yerleştirir. Annesinin mistik tutkusunu kendisine de geçmiş bir şey olarak tespit ettiğine göre, bunu da Jansen'in kaderindeki katı determinizmi ve Püritenciliği elinden geldiğince harcama pahasına yapıyor demektir.[76]

Öte yandan, neşe, kutlama ve irade konusundaki vurgusu akla getirildiğinde Lefebvre'nin bir Jansenist olarak tanımlanması hayli zordur. Çünkü Jansenistler klasik olarak, Jansen'in Tanrı'nın inayeti karşı konulmaz olduğundan ve Tanrı'nın emirlerini yerine

74. Bu yazıların yayımlandığı yerler: *L'Esprit*: Lefebvre 1927b, Lefebvre 1927a, Lefebvre 1926b, Lefebvre 1926a.
75. Lefebvre 1991, s. 223.
76. Lefebvre 1989 [1959], s. 251, 259-66.

getirebilmek için bu inayetin mutlaka gerekli olduğundan, başka bir deyişle hiç kimsenin inayet olmaksızın hiçbir iyi şey yapamayacağından söz eden *Augustinus* (MS 1640) kitabında yer alan beş önermeyi izlerler. Dahası, Tanrı'nın karşı konulamaz inayeti ışığında insanlar, Tanrı'nın sadece bir kimsenin gündelik hayatını değil aynı zamanda himaye edilecek olanları belirlediği daha büyük bir takdiri ilahi düzeninin parçasıdırlar. Ancak Jansenistler de kalın kafalı kimseler değillerdi: Özgür irade ve inayet paradoksunu sürdürüyorlardı, bunu yaparken sadece Tanrı'nın inayetinin zorlayıcı olmadığını savunmuyorlardı, aynı zamanda doğaüstü determinizm yanı sıra doğal bir determinizmin olduğunu da söylüyorlardı. Determinizm ve takdiri ilahi terimlerini birbirinin yerine kullanmaktayım, ancak Jansenistler, onların ardından da Kalvinistler determinizmde içkin olan fatalizm [her şeyi kadere bağlama inancı] ile takdiri ilahiyi titizlikle birbirinden ayırmaktadırlar; fatalizm daha çok antik Yunanistan ve Roma'dan türetilmiş pagan bir kavramdır, takdiri ilahi ise fatalizmin çaresizliği yerine umut ve teşviki harekete geçirir. Jansenizm, Tanrı'nın inayetine doğru ve düzgün bir tepki olan katı bir ahlaki kuralı savunmaktaydı.

Jansenistler, kısmen Hollandalıların hoşgörüsü (ve Kalvinizm'e olan bağlılık) sayesinde asla tamamen yok edilemese de, Roma-Katolik Kilisesi tarafından sürek avına tabi tutulmuş ve soruşturulmuşlardı. 1653 yılında Innocent X'dan başlayıp 1713 yılında Ungenitus'un yazdığı resmi mektuba dek, papalar ve beyanları, Jansenistlerin dinden kaytarmalarının üstesinden gelmeyi amaçlamıştı. Rahibelerin yaşadığı Port-Royal Manastırı'nda peş peşe baş rahibelik yapan Jacqueline ve Agnès Arnauld adlı kız kardeşler ile bunların erkek kardeşi olan ve Aziz Cyrian'dan sonra Jansenizm'in önemli bir teoloğu olan Antoine Arnauld sayesinde yaygın bir etki kazanan Jansenizm, Lucien Goldmann'ın[77] kitapları aracılığıyla Marksist eleştiride de kendine bir yer edindi.

Lefebvre'nin çizdiği tabloda hemen hemen hiç görülmese bile, ben yine de onun Jansenizm'i reddedişinin fazla aceleci olup olmadığını da merak etmekteyim. Çünkü Jansen ve Aziz Cyrian, Lefebvre'nin güney Fransa'daki kendi bölgesindendiler, burası da, yerel Fransız politikaları bir yana Roma'nın dışsal iktidarını da kabul etmeyen uzun bir geçmişe sahipti. Nitekim, Lefebvre batı

77. Goldmann 1964.

Pyrenées'deki Albigen heretikliğinin ağır şekilde bastırılmasını anlatırken, Engizisyon'un belirgin başarısının görüldüğü, yani 1620 yılında Louis XIII'ün boyun eğdirilmiş kırsal kesimde gezinti yapma imkânına sahip olduğu dönem hakkında, şunları yazıyor:

> Bütün bunlar1610 ile 1620 arasında meydana geldi. Elbette bazı sonuçlara ve ters tepkilere de yol açtı. Louis XIII, şehirden şehre görkemli bir şekilde gezinirken, Bayonne yakınlarında iki kişi karşılaşmıştı: Jansenius ve Aziz Cyrian...[78]

Kendi düşüncesi ile Jansenist düşünce arasında uyum olmadığı şeklindeki bütün iddialarına rağmen, kendisini işte bu uyumsuz ve isyankâr Güneylilerle aynı safa yerleştirdiğine dikkat çekmeden edemeyeceğim.

Lefebvre'nin ayaklanmacı mirası uzun bir geçmişe dayanır, ancak bölgesel kimliğin ötesinde şeyler de var. Geçerli hâkim dili, yani Hıristiyan teolojisine ait dili kullanan Jansenistler, tıpkı Kalvinistler gibi, insan iradesinin görünen özgürlüğünün dışındaki güçler tarafından yaratılan belirlenme duygusunu anlaşılır şekilde açıklayabiliyorlardı. Bu bakımdan, Marksizm'in özgür irade ya da insan unsuru paradoksu ile insan eyleminin sosyal, ekonomik ve politik faktörler tarafından belirlenmesi şeklindeki tespitiyle derin bir bağlantı söz konusudur. Elbette Marx, Lefebvre'nin de hayatı boyunca savunduğu türden bir diyalektikten yanaydı; bu diyalektikte, politik ve ekonomik unsurlar, aynı zamanda doğada bulunan bütün unsurlar, ilk elde insanlar tarafından şekillendirilmekteydiler.

Bu adımı daha ileri götürmek ve Lefebvre'nin Albigenler hakkındaki yorumlarından seçme yapmak istiyorum. Albigenler Cathar'ların ("saf") Fransız koluydu, 12. ve 13. yüzyıllarda Almanya ve İtalya'da ortaya çıkmışlardı; Gnostikler ve Mani'ciler [Maniheizm mensupları] ile sıkı bağları bulunmaktaydı. Kilise'nin en berbat öfkesini harekete geçirerek, (Innocent III tarafından düzenlenen) vahşi bir Haçlı Seferi'yle yüz yüze geldiler ve Haçlılardan kaçabilen Albigenler de Engizisyon'un benzer vahşetinin içine düştüler. Albigenler katı bir düalizmi savunmaktaydılar: Maddi olan her şey şeytan işiydi ve dolayısıyla *İsa* da gerçek bir bedene

78. Lefebvre 1995, s. 60.

sahip olmamıştı. *İsa* gerçekte hayali bir bedene sahip olan melekti; ölüm karşısında ıstırap çekmemişti ve öldükten sonra da dirilmemişti. Dahası, *İsa* için yapılan ayinler de şeytan işiydi, çünkü bir bedene sahip olmayan bir kimsenin bedeni kutsanmış oluyordu. İşte bütün bunlar katı ahlaki bir kural gerektiriyor; buna göre asla evlenme olmuyor ya da hayvan ürünleri kullanılmıyor. Albigenler bütünüyle hayatın dışında değillerdi; grubu ayakta tutmak için en azından çocuk sahibi olmak gerektiğini fark etmişlerdi, bu yüzden iyi bir düalist tarzda şöyle ayrım yapmışlardı: Bir yanda bütün ahlaki yasalara uyan "mükemmel" vardı, öte yanda evlilik yapan ve nispeten normal hayatlar süren sıradan inananlar vardı. Bu iki kategori arasındaki farklılık ise *consolamentum*, yani eller üzerine yatırılmış olan Kutsal Ruh'un vaftiz edilmesiydi: mükemmel olan zaten *consolamentum*'a sahipti, oysa ölüm anı yaklaştığında [sıradan] inananları vaftiz etmek gerekirdi.

Lefebvre'ye göre, Albigen atalarının inançları, ne denli zahmetli ya da insanlıktan çıkarıcı olursa olsun, Hıristiyanlığın rahatsız edici gerçeğini sergilemekteydi:

> Bu, mükemmel bir ontolojinin, mükemmel şekilde mantıklı, mükemmel şekilde anlaşılabilir, mükemmel teorisidir. Resmi Hıristiyanlığa meydan okumuştu; bunu da onun sonuçlarını göstermek ve toplumsal bir biçim olarak işlev göstermesinde Kilise için esas olan uzlaşmaları reddetmek suretiyle yapmıştı. Resmi Hıristiyanlık bu meydan okuyuşu kavradı ve bunu anladığını hiç de belirsiz olmayan terimlerle açıklığa kavuşturdu.[79]

İşte bu hemen hemen Lacancı bir noktadır, yani Albigenler'in bariz aşırılığı, Hıristiyanlığa, kendi konumunun merkezindeki dayanılmaz gerçeği sergilemektedir. Hıristiyan teolojisinin sunduğu uzlaşmalardan ve uyumdan mahrum şekilde, paradoksların dengesi, şeytan ile Tanrı arasındaki dile getirilmeyen düalizmle, Albigenizm, sonuçlarından utanmadıkları radikal bir düalizm sunmaktaydı. Mantıksız ve savunulmaz olan sadece Hıristiyanlık değildi, aynı zamanda karşı çıktığı her şeyin, istenmeyen her şeyin şeytana mal edilmesiydi ve bu da aslında Kilise'nin şeytana ait bütün ahlaksızlıkları ve böylece zulmü kendisinde cisimleştirmesi demekti.

79. A.g.e.

Şeytan

> Birkaç ciltlik ve başlığı da *The Metamorphoses of the Devil* olan kapsamlı, ciddi ve sağlam belgelere dayalı bir eser yazacaktım.[80]

Albigenler Lefebvre'nin düşüncesinde oldukça doğrudan tarzda hakikaten iz bırakmışlardı. Ekümenizm sorununun diğer bir yanındaki mevcut aykırı [heretik] düşünceleri keşfetmiş birisi olarak Lefebvre, kendisine ait bir ya da iki heretik düşünce de geliştiriyor. Bunlar arasında belki de en eğlenceli olanı, *Introduction to Modernity* kitabında yer alan "Metamorphoses of the Devil"[81] [Şeytanın Başkalaşımı] başlıklı kısa makalesidir. Burada elbette Albigenlerin sade düalizmi kendini belli ediyor, ancak makalenin en olağanüstü bölümü bitişindeki kısa bilimkurgu hikâyesinde ortaya çıkıyor. Bu hikâyede *Teilhard de Chardin* adlı uzay gemisinin karşısına Omega gezegeni çıkar. Burada, birçok gezegende olduğundan farklı şekilde Tanrı başarılı bir kişidir. Bu gezegenin tarihinin kısa özetinde, Tanrı'nın ölümsüzlükten ve her şeyi bilmekten kaçındığı anlaşılmaktadır. Tanrı sınırlı ile sınırsız arasında bir yerde bulunur ve sadece güç sahibidir.

Bu gezegende Tanrı, Lefebvre'nin peşinde olduğu her şeyi kendisinde somutlaştırıyor: ebedi gençlik (Tanrı sadece yaşlandığında başka bir genç kişi olarak kendisini doğurmuş oluyor); Tanrı neşe doludur ve hayatın zevkini çıkarır; bütün erkekler ve kadınlar onu sever, "ancak ona dair fazla dindarlık beslemeden daha güzel bir tarzda severler"[82]; Tanrı hem erkek hem dişidir, çünkü gezegenin başlıca ayı onun üzerinden geçerken bütün herkesin cinsiyeti değişmektedir ve Tanrı dünyada olduğu şekilde bir gerici değil bir devrimcidir. Gerçekte gerici olan şeytandır, muhafazakârların lideridir. Din adamları, toprak sahipleri, aristokratlar, kapitalistler ve benzerleri karşısında Tanrı, devrimi başarıya ulaştırmasına rağmen, ölümsüzlük vaadiyle birlikte sorunlar da ortaya çıkmıştır. Artık iktidarda olanlar, yani Parti, ölümsüzlüğü ilk kez kendilerinin başardığına güvence vermiş ve böylece ebediyen iktidarda kalmışlardır. Onlar makamlarına iyice yerleşince de şeytan onların savunucusu olmuş ve ölümsüzler ile ölümlüler arasındaki savaşta Tanrı zaferi ancak devleti sönüm-

80. Lefebvre 1995, s. 56.
81. Lefebvre 1995, s. 56-64.
82. Lefebvre 1995, s. 63.

lendirerek, yani komünizmi kurumsallaştırarak, başka bir deyişle herkesi ölümsüz kılarak kazanabilmiştir. Tanrı da ister istemez bir ordu, bir polis gücü, bir kilise ve bir devleti bir araya getirmek zorunda kaldıktan sonra, şeytan, Tanrı ile yaptığı düelloda tüyler ürpertici bir sona ulaşmış ve intihar etmiştir.

Şunu kabul etmeliyim bu hikâyeyi okuduğum her seferinde kafam daha fazla karıştı. Buradaki can alıcı nokta, Albeginler'in yaratıcı heretikliklerinin Lefebvre'nin metamorfozlarında (başkalaşımlarında) gerçekleşme tarzıdır. Bunu okuduğum ilk seferinde, bana öyle geldi ki, şeytan ile Tanrı arasındaki rollerin tersine dönmesi, daha ötede bir tersine dönmeyi canlandırmaktadır; çünkü hikâyenin sonlarına doğru Tanrı, şeytan olarak başkalaşım göstermiştir; şeytanın intiharı da bu geçişe işaret etmektedir. Ancak daha sonra makalenin bütünlüğü bağlamında yaptığım başka bir okumada, Lefebvre'nin bütün aykırı düşüncelerin (heretikliklerin) bir heretikliği olarak Kilise karşısında şeytanın savunuculuğunu yapması, kendisine rağmen, Bloch'un pek sevilen bir tespitine dair bir farkındalığı ima etmektedir: Aslında Hıristiyanlık bünyesinde yıkıcı bir akım vardır; Tanrı'ya karşı isyan, ona saygı göstermeyi sağlayan aynı malzemeden ortaya çıkar. Bu düzlemde, hikâye de bir arzunun gerçekleşmesidir, çünkü Tanrı gerçekte hiçbir zaman Kilise'nin tarafında olmamıştır. Çünkü orası şeytanın yuvasının olduğu yerdir.

Din Üzerine: Lefebvre'ye Karşı Lefebvre Okuması

Devamında, en son ihtimali ele almak istiyorum ve bunu da Lefebvre'ye karşı kullanacağım. Sadece heretik düşünceleri tercih etmiş olmanın ötesinde (ki bundan dolayı FKP'de [Fransız Komünist Partisi] sıkıntıya düşecekti), Maurice Blondel, Joachim de Fiore ve Cornelius Otto Jansen'in, Lefebvre üzerindeki etkisi kendisinin tahayyül ettiğinden daha fazla gibi görünüyor. Ve bu etki, yaptığı polemiklere rağmen, çalışmalarında din hakkında daha olumlu okumalardaki ilk açılımdır. Elbette ben de, Lefebvre'yi kendisine karşı okuma ihtiyacı duymaktayım; bunu yaparken, ortaya birçok fikir atan ve hepsini de geliştirme imkânı olmayan bir yazarda daha bariz olan belirli çelişkileri istismar edeceğim. Ancak, Lefebvre gibi kararlı bir diyalektik düşünür açısından, çelişkilere odaklanmak kendisinin de oldukça tercih ettiği bir yöntemden yararlanmaktır.

Lefebvre'nin görünürdeki [sözde] din, teorisi epey kolay bir şekilde özetlenebilir: Din, kendisini daha hayati bir büyü üzerine eklemekte ve onun hayatını sıkıp dışarı çıkarmaktadır; din sonsuz ölçüde senkretistiktir*; başka her şeyin değişir göründüğü çağlar boyunca kendini sürdürürken çok sayıda inancı, mitleri ve pratikleri de özümser ve dönüştürür; temel olarak yabancılaştırıcıdır, insanların kendilerini buldukları aşağılık konumların başlıca sebebi ve sonucudur ve din, kesinlikle gündelik hayatta tuttuğu yer sayesinde dikkat çekici ölçüde inatçıdır ve süreklidir. Lefebvre'nin kelimeleriyle söylersek, "din, hayatın doğrudan, dolaysız, olumsuz, yıkıcı, sürekli ve hünerli bir eleştirisinden başka bir şey değildir; kendisine de gerçekte olan olmadığı görüntüsünü verecek denli hünerlidir."[83] Lefebvre'ye göre, böyle bir din "aşırı baskılayıcı toplum" olarak karakterize edilebilir ve Roma-Katolikliği'nin baskılayıcılık görevinde hata yaptığı yerde onun yerini Protestancılık çok daha etkili bir şekilde doldurur.[84]

Yine de, Lefebvre diyalektik bir düşünürdür ve kendisine rağmen din hakkında daha diyalektik bir anlayışa yer bırakmaktadır. Nitekim, dinler, teolojik ya da metafizik projeler, erkeği kendisiyle, insanı doğayla, bireyi de sosyal olanla uzlaştırma yönündeki *otantik* çabalardı. Eylemler biçiminde ve bir tarz arayışında, hem içsel uyumlarını hem de bu çabalar sayesinde hayatın içine girmeyi gerçekleştirdiler. Dinsel şevk ve bir Tanrı'ya olan inanç, insan unsurlarındaki birliğe sembolik bir ifade kazandırdı ve bu birliği insanın dışına yansıttı.

> Ne var ki, gerçekte tam da ideolojinin, bu birliği uyumlu bir doktrin olarak ve bir yaşam tarzını keşfederek yaratmak olduğu anda, ideoloji aynı zamanda iyi ve kötü, günah ve kefaret, Tanrı ve şeytan biçiminde, içsel bölünmeyi de sürdürmektedir. Kurum olarak din, toplumsal bir birliği kutsal olan ile dünyevi olanı birbirinden ayırarak ve baskı kurarak sağlamaktadır.[85]

Devamında gelen bu diyalektik konusunda, Lefebvre'nin izini sürdüğü çelişkilerin her iki yönüne vurgu yaparak ilerleyeceğim. Bu iki yön: otantik ve baskıcı, insan ile doğa, birey ile toplum ara-

* Senkretizm: Birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmaya çalışan felsefe sistemi. (ç.n.)

83. Lefebvre 1991, s. 252.
84. Lefebvre 1971, s. 145-7.
85. Lefebvre 1991, s. 73.

sında uzlaşmadaki samimi çaba, aynı zamanda günah ve kefaret gibi teolojik kategorilerde yer alan bu tür bölünmelerin sürekliliği. Birçok bakımdan Lefebvre, Levi-Strauss'un etkili teorisine yaklaşmış oluyor; Marx'tan esinlenen bu teoride, ister din, ister edebiyat ya da ne olursa olsun çeşitli kültürel ürünler, gerçek toplumsal çelişkilerin sembolik çözümleri olarak işlev görüyorlar. Dahası, çelişkiyi sembolik düzlemde –Tanrı, bir parça edebiyat, felsefi bir sistem vb.– çözme çabası gerçekte, Lefebvre'nin teolojide merkezi öneme sahip olarak tanımladığı yeni gerilimler dizisinin tamamındaki çözme çabasını da sergiliyor.

Bana öyle geliyor ki, Lefebvre'nin Kilise'ye dair düşüncesinde üç alan var ve bunlar tamamen baskı ve yabancılaşma güçleri yanında kaydedilmiyor. Birincisi, gündelik hayat sorunu; ikincisi derinlemesine orijinal ve etkili başka bir kavramda, yani mekânın üretiminde bulunabilir ve üçüncüsü de Lefebvre'nin, kesinlikle Kilise bünyesinde kendi başlarına olan kadınlara yönelik öfkesinde yer alabilir.

Gündelik Hayat

Bir düzlemde, "Bir Pazar Günü Tutulan Notlar" makalesinin tamamı dinin sadece kendi hayatındaki ve hatta Fransa kırsal kesiminin hayatındaki rolünü kavrama çabasını içermekle kalmıyor, aynı zamanda dinin gündelik hayata, hayattaki dünyevi, sıradan olaylara ve eylemlere sızmasını da içeriyor. Ve burada onunla uzlaşmamam mümkün değil; birçok bakımlardan gündelik hayatın bu şekilde içine işlemesi ve belirlenmesi, yani Hıristiyanlığın çeşitli biçimlerinin sürekli olarak insanların günahkârlığını vurgulaması (ve sadece birkaç çeşidinin doğuştan iyi bir insan doğasından söz etmesi), ister papaza ister doğrudan Tanrı'ya olsun, günah çıkarma ihtiyacı, günah çıkarma ve affedilme talebi şeklinde bir ön hamle olmaksızın Tanrı'ya ulaşmanın imkânsızlığı ve benim de çok iyi bildiğim üzere Kalvinizm'de insanların kendi başlarına herhangi anlamda iyi bir şey yapmalarının bütünüyle imkânsız olması, onların topyekûn günahkârlığı ve Tanrı'nın inayetine mutlak şekilde güvenmeleri, Tanrı'nın da bizlere herhangi bir şey yapmaya ihtiyaç duymaması, ancak inayetinden dolayı böyle yapması (ancak bu "heretik anlayış" da Lefebvre'yi cezbeden Jansenizm'in bir karakteristiğidir).

Dinsel terimler bağlamında gündelik hayatın inşası Lefebvre'ye göre birçok düzlemde meydana gelir. Makro bir düzlemde, insanların yaşadığı birçok ortamı belirleyen küresel, kapsamlı bir yapı vardır. Mikro düzlemde Kilise'nin ritüelleri ve inançlar, dikkat çekmeyecek şekilde insan bedeni ve aklı tarafından içselleştirilmiştir. Dahası, söz konusu hayırsever modeli, yani en derin sırlarınızı ve kaygılarınızı emanet edebileceğiniz birisi, birçok bakımdan "dinleyen, anlayan, nasihat eden, kınayan ya da 'affeden' papaz"[86] figürüne dayandırılır. Ve yine başka bir düzlemde, Kilise'nin tek başına telif hakkını elinde tuttuğu ahlaki kodların, hayatın ve ölümün bilinç eşiğine ait anlarında nasıl davranılacağı, telkinlerin davranışlar üzerindeki sürekli kılavuzluğunu tanımlar. Kısacası, günün her anında "bir tutum... davranış tarzı... törensellik, bir şeyi yapış izlenimi"[87] sağlar.

Yine de, gündelik hayat ve dinle ilgili kavrayış ilk önce Roma-Katolik Kilisesi'nin özgüllüğüyle mümkün hale gelmiş olsa bile –Lefebvre, Kilise'nin doğumdan ölüme dek kendi hanesine yazdığı özgül kerteleri de (okul, spor, sosyal yardımlaşma, küstah mürtedlerle bağlantılar) bunlara ekleyebilirdi– bu durum ayrıca Kilise'nin gündelik hayattaki rolüne ilişkin değerlendirmesindeki başlıca eksikliğin de kaynağını oluşturuyor. Lefebvre, sürekli şekilde gündelik hayatın hâkimiyetini dışarıdan yapılan bir dayatma olarak, dışsal bir kurumun kendi davranış kodlarını ve karşılıklı etkileşimlerini üstü kapalı şekilde insanlara kabul ettirmesi olarak sunuyor. Etkileyici bir cümlesinde yazdığı üzere, Kilise, "*gündelik hayata nüfuz eder*".[88] Bizzat insanların Kilise'yi neyse o hale getirdiği gibi bariz bir noktadan ayrı olarak, Kilise'yi bir bakıma dışsal bir şey olarak görmedeki ısrarın nedeni sadece politik muhalefet ve aşağılama amacı değil, aynı zamanda Roma-Katolik Kilisesi'nin niteliğinden dolayıdır. Özellikle Fransa'da, Roma'nın hâkimiyetine karşı sürdürdüğü uzun geçmişe sahip muhalefetiyle birlikte, Roma-Katolik Kilisesi her zaman yerel kilise çevrelerine ve bir kimsenin gündelik hayatına kendisini dışarıdan dayatan bir şey olagelmiştir. Lefebvre'yi, benim (Althusser'i izleyerek) pek de etkilenmediğim bir şeye sevk eden şeyin tamamı ise, kinik olsunlar ya da olmasınlar rahip kadrolarıdır ve bunların da Kilise'nin çıkarları uğruna inananları maniple etmesidir.

86. Lefebvre 1991, s. 225.
87. Lefebvre 1991, s. 226.
88. Lefebvre 1991, s. 225.

Öte yandan gündelik hayatın yabancı bir işgali resminin bütünlüğünde kaymaların olduğu bazı anlar da vardır.

> Bir cenaze geçerkenki ritüel tavrı, hakaret sözleri, ayrılırken söylediğimiz "Allahaısmarladık", bir arzu, selamlaşırken ya da teşekkür ederken söylenen hayırlı bir söz; *işte bütün bu tür gündelik tavırlar hâlâ sihir ve dinin bizlerde yarattığı sonuçlardır; bunlar hakikaten dinseldir ya da potansiyel açıdan böyledir.* Ve sonunda dinin sırrının, gücünün yattığı yer de burasıdır.
> Bu yolla dinin bizi kandırdığı yanılsama (yani cemaat hakkında, eylem gücü hakkında verilen ve sürekli bozulan beyhude sözler) gündelik hayatlarımızdaki her eylemle birlikte yeniden doğmaya yatkındır. *Başka bir düzlemde tıpkı ekonomik fetişizmin,* sosyal yapıdan habersiz bir bireyin, bir metaa dönüşmüş olan insan emeğinin ürününü satın almak için bozuk para ya da kâğıt para kullandığı her bir anda *yeniden canlandırılmasında olduğu gibi.*[89]

Bana göre, burada gündelik hayatta dinin bu denli fazla yer alabilmesinin yoluna dair en kafa karıştırıcı bir ima yatıyor. İtalik olarak yazdığım cümlede noktalı virgülün önemli bir işlevi var. Noktalı virgülün sol tarafı şöyle: Bazılarının hiç kuşkusuz epey Roma-Katolik ve Fransız özellikler taşıdığı gündelik tavırların bir listesinin ardından, Lefebvre bunların "sihir ve dinin bizlerde yarattığı sonuçlar" olduğunu söylemeye koyuluyor ki, bunu ben sihir ve dinden "türetilmiş" şeklinde okuyorum; din ise daha canlı bir sihir karşısında boğucu ve yabancılaştırıcı inanç ve pratikleri üst üste bindirmiş oluyor. Burada bunlar çok daha yalın bir düzlemde işlerlik kazanmış görünüyorlar. Ve bu düzlemde, gündelik hayatımızın büyük kısmının kaçınılmaz olarak dinsel ve sihirsel olduğu, bunun da uzun ve yarı-unutulmuş dinsel örüntülerden ve pratiklerden türediği şeklindeki ifade hakkında, içkin olarak olumsuz hiçbir şey yok. Bir anlığına daha ileri bir noktaya atlayacağım, çünkü alıntı yaptığı ilk bölümün son cümlesinde Lefebvre şöyle yazıyor: "Ve sonunda dinin sırrının, gücünün yattığı yer de burasıdır."[90] Söz konusu olan hastaneler, okullar, sosyal yardımlaşmalar gibi modern kurumlar hakkındaki bilinen argümanların ya da bilimler ve beşeriyetler hakkındaki *İncil* araştırmalarının ve teolojinin imkân sağlayan gücünün ötesinde bir durum. Buna karşılık Lefebvre'ye göre, dinin en güçlü olduğu hal, gündelik hayattaki pratiklerde bulunuyor.

89. Lefebvre 1991, s. 226; italikler bana ait.
90. Lefebvre 1991, s. 226.

Peki noktalı virgülün sağ tarafındaki sözler ne anlama geliyor? Burada Lefebvre belli belirsiz bir fiske vuruyor ve bastığı bu düğmeyle bize aniden argümanının diğer yönünü cisimleştiriyor. Din, makalesinde acı bir dille savunduğu üzere, artık vahşice ya da sinsice dışarıdan dayatılmış bir şey değildir. Tersine, bu eylemler dinseldir ve "potansiyel açıdan böyledir".[91] Benim kafamı karıştıran işte bu "potansiyel açıdan böyledir" ibaresi, çünkü şimdi artık dinden türetilmiş gündelik tavırlarla değil, potansiyel olarak dinsel tavırlarla karşı karşıyayız. Başka bir deyişle, sihirle ilgili argümana, yani belirli eylemlerin doğa içindeki insanların karşılıklı olarak çeşitli ilişkilerinde sihirsel bir önem üstlendiği şeklindeki argümana geri dönmüş oluyoruz. Bu alıntıdaki farklılık şuradadır ki, Lefebvre burada sihir değil din hakkında konuşuyor. Bu bir dil sürçmesi mi? Şayet böyleyse, bu da önemli. Çünkü kastedilen, insanlar birbirleriyle ve doğayla karşılıklı etkileşim içinde olduğu sürece, belirli bir eylemin –bir selamlaşma ya da lanetleme ya da arzu ya da umut– potansiyel açıdan dinsel olmayacağı, ne denli ufak ya da önemsiz olursa olsun kendilerini belirli dinsel gözlem ve ritüel biçimlerinde açığa vurmayacağı bir an asla yaşanmayacaktır.

Böyle bir argümanın tehlikesi, insanların doğuştan dinsel ya da maneviyatçı olduğu şeklindeki banal ve anlamsız konuma gelinmesiyle sonuçlanmasıdır. Oysa burada çok daha fazla ileri giden bir durum var ve Lefebvre de zaten bunun ipucunu "potansiyel açıdan böyledir" diye vermiştir. Ancak geçerken neye temas ettiğini görebilmek için, alıntı yaptığım ikinci paragrafa, özellikle ekonomik fetişizm ile kıyaslamaya bakmak gerekiyor. Ve burada beni ilgilendiren şey de, yeniden canlanma ve yeniden doğmuş olma kavramı ya da daha doğrusu figürüdür. Dinin yanılsaması "gündelik hayatlarımızdaki yeniden doğmaya yatkındır".[92] Lefebvre kendi ağzından bu noktayı canlandırmış oluyor, çünkü yeniden doğmuş olmak kavramının *İsa*'nın [*İncil*'deki] *Yuhanna* 3: 3'te yer alan Nikodemus'a seslenişinden kaçınması mümkün değil: "Doğrusu ve doğrusu sana derim: Bir kimse yeniden [yukarıdan] doğmadıkça, Tanrı'nın melekûtunu [krallığını] göremez." Lefebvre'nin bu sözleri hiçbir kasıt gütmeden yorumlaması ise şöyle: Bir kimsenin gündelik hayatındaki her eylemiyle dini yeni-

91. A.g.e.
92. A.g.e.

den yaratmaktan kaçınamazsınız. Din bireysel olarak ya da topluca ne ölçüde ölü, unutulmuş ya da reddedilmiş olursa olsun, her gün milyonlarca kez yeniden doğmaktadır.

Bazı gizlenmiş ancak hiç durmadan kendini yeniden diriltme yeteneği dışında, Lefebvre, dinin neden yeniden doğmaya yatkın olduğuna işaret etmiyor. Bu da ekonomik kıyaslamanın devreye girdiği yer: Argümanın verili cılız biçimlerine bağlı olmaksızın, kıyaslamanın kendisi eksiksizdir. Bir kimsenin parayla bir meta satın aldığı her bir durumda "ekonomik fetişizm yeniden canlanır."[93] Bu kez Lefebvre "yeniden doğma" sözünü "yeniden canlanma" ile değiştiriyor ve bunu yaparken de yeniden doğuş hakkındaki en önemli Hıristiyan kategorisini akla getiriyor. Şimdi, her gün, dinin ve ekonomik fetişizmin sayısız kere yeniden canlandığı bir durumla karşı karşıyayız. Elbette bağlantı şöyle: Hem din hem ekonomik fetişizm (terimin kendisi zaten din incelemelerinden kaynaklanıyor), Lefebvre'nin çalışmalarındaki yabancılaşma biçimleridir, ancak ekonomik fetişizmin bazı doğuştan yatkınlığa göre yeniden canlandığını ileri sürmek kolay değil. Tersine, ekonomik fetişizmin en yakın ihtimali, sosyal ve kültürel karşılıklı etkileşim örüntüsünün mevcudiyetiyle birlikte farklı ekonomi politik sistemlerinin varlığına dayanır. Bu bağlam ise "sosyal yapıdan habersiz" sözünün dahil edilmesidir.[94] Şeyleşme teorisi (Lukacs), özellikle kapitalizm koşullarında insan hayatında doygunluk yaratan şeyleşme kavramı ya da benzer ekonomik sistemin kurucu bir özelliği olarak piyasa (Jameson) konuları hakkında pek fazla vakit harcamayı istemiyorum, ancak sorun şuradaki tam da düşünme, eylemde bulunma ve karşılıklı etkileşim içinde olma tarzlarımız, bu örüntüler olmaksızın işlerlik kazanamazlar, öyle ki, başka türlüsünü düşünmek dahi mümkün değildir. Aynı durum (Lefebvre'nin "tam olarak" sözündeki gibi bütün gücüyle) din bakımından da söz konusu, din de artık ayırt edici bir kültürel, kurumsal, sosyal ve sıklıkla da ekonomik bir biçime bürünür. İstisnası şudur ki, psikolojik, entelektüel, felsefi, yargısal ve politik ayrımlar yanı sıra bu tür ayrımlar yapmak, dinin hâkim olduğu dönemlere yabancı bir şeyleşmiş düşünce örüntüsünün parçasıdır. Başka bir deyişle, belirli zamanlarda (burada aklıma tartışmalı Asyatik üretim tarzı ya da feodalizm geliyor), din, dü-

93. A.g.e.
94. A.g.e.

şünmek ya da var olmak bir yana, yokluğunda insanların birbirleriyle etkileşime girme imkânının olamayacağı bir insan kültürü dilidir.[95] Bana öyle geliyor ki, Lefebvre'nin gündelik hayattaki dinin gücü ve kudretiyle ilgili argümanını sadece bu yoldan kavramak mümkün. Demek ki, onun gündelik düzlemde sürekliliğine de şaşmamak gerekir.

Mekân

Lefebvre'nin yazılarında daha olumlu bir din okumasındaki ikinci nokta mekânla ilgilidir. Burada küçük kiliseyi yeniden ziyaret etmek ve kilise binasının kadınlaşmış mekânını değerlendirmek üzere eşiği yeniden aşmadan önce, Lefebvre'nin *The Production of Space* adlı kitabına kafa yormak üzere, kilise bahçesinde bir süre oturmak istiyorum.

Ancak bunu yapmadan önce, Lefebvre'nin "çarmıha gerilmiş güneş" imajına da bir süreliğine takılıp kalmalıyım. Lefebvre'ye göre, dinin yıkıcı ve boğucu niteliğinin en güçlü imajı, işte bu ünlü çarmıha gerilmiş güneşle birlikte ortaya çıkıyor. Elbette bu bir Kelt haçıdır, çemberi üstüne eklenmiş bir Hıristiyan haçı vardır ve Fransa ile İskoçya gibi Kelt bölgelerinde hâlâ bulunmaktadır. Lefebvre hep var olan otobiyografik yazılarının akışı içinde, gençlik dönemlerinde bile Pyrenées'deki birçok dörtyol ağzından birisinde böyle bir haçın altında nasıl oturduğundan ve manzara karşısında nasıl etkilendiğinden söz ederken şunları hatırlar: "Birdenbire ayaklarımın üstünde yükseldim ve başımın üzerindeki haça baktım: 'Güneşi çarmıha germişler! Güneşi çarmıha germişler!' Ve o yerden, o şeyden dehşetler içinde kaçtım."[96] Lefebvre çarmıha gerilmiş güneşi hayatta, özellikle kişisel düzeyde keyifli olabilecek ne varsa, Hıristiyanlığın bunlar üzerindeki baskıcı etkisi olarak okumak suretiyle, güneşi, altında olduğu yükün zincirlerinden kurtarmak, baskıları kaldırmak ve Hıristiyanlığı sorumlu tutmak peşindeydi. Ona göre, güneş, Hıristiyanlık öncesi pagan dinsel ve sosyal hayatının, Hıristiyanlık tarafından sistematik şekilde bastırılan hoşluk dolu kendiliğinden hayatın simgesiydi.[97]

95. Ya da başka bir yerde söylediği şekilde şöyle: "Teolojik inanç ölüdür, metafizik akıl ölüdür. Ve fakat yaşamaya devam ederler, -delice, saçma şekilde- yeni bir hayat üstlenirler, çünkü kendilerinin ortaya çıktıkları durum ve insani çelişkiler çözülmüş değildir. Şimdi bu çelişkiler düşünce alanında değil gündelik hayattadır (Lefebvre 1991, s. 141).
96. Lefebvre 1989 [1959], s. 252.
97. Lefebvre 1989 [1959], s. 252-3; Lefebvre 1995, s. 95-101.

Kendi akrabaları olan o bölge insanları, Tanrı'nın oğlu yerine güneşi çarmıha germe gibi affedilmez bir suç işlemişler, böylece ibadet, bağnazlık ve gençliğine hükmetmiş olan cinsellikle ilgili bütün sağlıksız iğrençlikleri değil de, hayatın canlı ve antik büyüsünü imha etmişlerdi. Lefebvre bu yazısına şöyle devam ediyordu: "Bu türden bir karşılaşmayı bir 'kritik an' olarak adlandırmayı isterdim. Bütün hayatımı etkilemişti... O günden itibaren ya da daha doğrusu o kritik andan itibaren Hıristiyanlığı yargılamaya başladım."[98] Çarmıha gerilmiş güneşin, memleketi için duyduğu nefreti (öyle ki, oraya ancak hayatının son yıllarında dönebilecektir) kırsal sosyoloji çalışmalarındaki öncülük rolüne dönüştürmesine imkân tanıdığını söylüyor. Buna karşılık "Bir Pazar Günü Yazılan Notlar"da, tutku karışımı ve titiz argümanıyla birlikte, işte o nefret ve büyülenmenin karmaşıklıkları da dile getiriliyor.

Öyleyse Lefebvre'nin yapmak istediği, güneşi prangalarından kurtarmak, isterseniz, onu mezarın öteki yanında, yani bu durumda, güneşin yasaklanmış olduğu karanlık ve rutubetli köy kilisesinin öteki yanında, yeniden canlandırmaktır. Tıpkı Eflatun'un ünlü mağara alegorisindeki gibi Lefebvre de ibadet edenleri karanlık kilisenin dışına çıkarıp, dışarıdaki güneşin içine yönlendirmeyi arzulamış olmalıydı. Ama bütün bunlarla ilgili sorun, mağaranın güneşten çok daha fazla ilginç olmasıdır, çünkü herkesi dışarıdaki güneşe doğru yöneltme arzusu, kendisine ait ünlü ve usta işi mekân çözümlemesine karşı tırmanışa geçmektedir. Bu yüzden işte bu mekânsal pratik diyalektiğinin, mekân temsillerinin ve temsil mekânlarının, loş köy kilisesinde yapılan ikinci gezide ne anlama geldiğine bakmamız gerekecek. Özetle aktaracak olursak, Lefebvre'nin mekân diyalektiği aşağıda ayrımları yapıyor:

1. Mekânsal pratik, üretim ve yeniden üretim ile her toplumsal formasyonun karakteristiği olan belirli yerleşimleri ve mekânsal düzenlemeleri kapsıyor. Mekânsal pratik sürekliliği ve belli ölçüde uyumu güvence altına alıyor. Toplumsal mekân bağlamında ve verili bir toplumun her üyesinin bu mekânla ilişkisi anlamında, bu uyum güvenceli bir *uzmanlaşma* düzeyi ile özgül bir *performans* düzeyini kastediyor. Bu ise sağduyu modundaki algılanan [*perçu*] mekândır.
2. Mekânın temsili [*représentations de l'espace*]: Üretim ilişkilerine ve bu ilişkilerin dayattığı "düzen"e bağlı olan ve böylece bilgiye, işaretlere,

98. Lefebvre 1989 [1959], s. 253.

kodlara ve "cephesel" ilişkilere bağlı olan mekân hakkındaki söylemler, çözümleme alanları, tasarım ve planlama. Başka bir deyişle, mekân kavramı (tasarlanmış alan) [*l'espace conçu*].

3. Temsil mekânları [*espaces de la représentation*]: Planların ve tanımların ardındaki daha derin önvarsayımlar. Kodlanmış, yeniden kodlanmış ve kodları çözülmüş halde, bu mekânlar, toplumsal hayatın ve aynı zamanda sanatın gizli ya da yeraltındaki yanıyla bağlantılı karmaşık sembolizmleri somutlaştırırlar. Toplumsal düzenlerin ve toplumsal düşünce kategorilerinin kısmen gizlenmiş eleştirilerini sunarlar ve bedenler, estetik, toplumsal cinsiyet ve benzerleri aracılığıyla meydana gelebilirler. Diyalektiğin üçüncü parçası olarak, yaşanılan bir mekân olarak [*l'espace vécu*], toplumsal hayatın yeni bir mekânlaşmasının yeni, ütopik imkânlarının tarihsel tortuları ya da belirtileri olarak sunum yaparlar.[99]

Lefebvre'nin Kilise'ye yönelik düşmanlığı akılda tutulduğunda, köy kilisesinin birinci ve ikinci kategorilere denk düştüğü tahmin edilebilir. Ancak bu durumda, haç karşısında güneşe verdiği değer gerçeğiyle başka bir şeyi kastetmektedir; çünkü gün ışığı denli aşikâr ve cepheden şekilde ve belirgin halde mekânın sunumu olan güneş değil de nedir? İşte bu da kiliseyi bir temsil mekânı kılacaktır. Ancak, kiliseye girmeden önce, bu şemada önemli bulduğum bir noktayı, yani *cephesel ve saklı*, aşikâr ve örtük üretim ilişkilerini vurgulamama izin verin. Çünkü bu nokta Lefebvre'nin –ilk okumada tuhaf gelse de– mekân temsili ile temsil mekânları arasındaki ayrımında kilit özelliği taşıyor. Her üretim tarzı özgül sosyal mekânlar yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda her tarz özgül türde bir üretim ilişkilerine sahip oluyor (sınıf anlamında insan kaynaklarının örgütlenmesi, işbölümü vb.). Burada söz konusu olan şey, bu üretim ilişkilerinin mekânsal olarak nasıl işlerlik kazandığı. Bu durumun izini sürebilmek amacıyla Lefebvre, diyalektik materyalizminin bütün karmaşıklığını akla getiriyor. Kapitalizm koşullarında üretimin yeniden üretimi ve sosyal ilişkileri arasındaki karşılıklı etkileşim bakımından üç tip tanımlıyor: Biyolojik yeniden üretim, işgücünün yeniden üretimi ve üretimin sosyal ilişkilerinin yeniden üretimi. Karşılıklı etkileşim halindeki bu üç düzeyin her biri sembolik olarak sergileniyorlar, aynı anda gösteriliyor ve yerleri değiştiriliyor, yani gizleniyorlar. Böyle bir sembolik sistem, ön planda ve gizli, aşikâr ve bastırılmış halde hem orasının dışında olan hem olmayan üretim ilişkileriyle bir-

99. Lefebvre 1991b, s. 33, 245.

likte işlerlik kazanıyor. Aşikâr olan tip anıtlar, kamusal sanat ve binalar, özellikle devlet ve büyük şirket binaları biçiminde görülüyor: Bu da mekânın temsil alanıdır, üretim ilişkilerinin cephesel, bariz düğüm noktasıdır. Daha örtük ve gizli çeşitleme olan temsil mekânlarının gölgede kalmış alanı ise dik başlı ve farklı tarzlarda temsil eden saklanmış, üzeri örtülmüş mekânlarla ilgilidir. Örtük ve açık, gizli ve belirgin anlayışı elbette tarihsel süreçte önem taşıyan Marksist sınıf çelişkisi algısından kaynaklanır. Ve bu da Lefebvre'nin sınıf ve sınıf çelişkisi tarafından belirlenen üretim ilişkileri alanına yerleştirdiği karşıtlıktan başka bir şey değildir. Büyük anıtlar ve etkileyici binalar ve iktidarın belirgin işaretlerinde olduğu gibi, ön plandaki, cephesel sınıf da, baskı altına alınan, yere serilen ve sömürülen sınıf karşısında dimdik ayaktadır. Lefebvre'nin getirdiği yenilik ise bu durumu üretim ilişkilerinin, sınıf ilişkilerinin sembolik alanında genişletmesi.

Peki ama bu durumun Kilise, özel olarak da Navarrenx'teki köy kilisesi bakımından taşıdığı anlam nedir? İlk olarak burası köyün en önemli yeri, algılanan mekânsal pratiğin bir parçası. Öte yandan burası mekânın temsili bakımından da çok önemlidir ya da en azından Lefebvre, onu böyle bir alanda muhafaza etmeyi arzulamaktadır.[100] Mimarisindeki bariz örüntüler, ne denli mütevazı olurlarla olsunlar, gerçek şudur ki, işte orada Roma-Katolik Kilisesi'ne ait daha geniş küresel ağın, kodlar ve bilgiler dizisinin (teoloji, doktrin ve *İncil*) bütünüyle olan kopmaz ilişkisinin bir parçası yer alır; köy kilisesinin her köşesi alametlerle doludur ve bütün bunlar köy kilisesini açıkça mekân temsiline yerleştirir. Lefebvre, kilise binasının daha geniş bir ağ içindeki yeri hakkındaki kendi iddialarını şöyle tanımlıyor: Kozmosun akla getirilmesi, Bakire, Oğul, Yusuf ve bizzat Tanrı'nın oluşturduğu kutsal aile; cennet, dünya ve ölüm diyarı arasındaki bağlantı, aşırı sembolizmiyle aşai rabbani ayini ve insan hayatı, tarih ve evren hakkında her şeyi söyleme yeteneği. Sonunda, onun cephesel mekân kontrolünün en emin alameti de, Lefebvre'nin binanın her yerinde, insanlarında ve ritüellerinde okuduğu ezici yabancılaşma oluyor. Lefebvre, Kilise'nin dayattığı ve Kilise'nin yerel bir ifadesi olarak duran düzenle ilgilendiği ölçüde, onun doğayla birlikte, en azından kendi ideal kırsal topluluk büyüsünde keşfettiği kişiliksizleştirici, ezici sembiyozunu tespit ediyor.

100. Lefebvre 1991b, s. 45.

Ancak, eşikte duraksadıktan sonra kiliseye girdiğimizde, bir bakıma farklı bir resim ortaya çıkıyor. Aslında devamında gelen tasvir, küçük bir köy kilisesinden çok, bir katedral hakkındaki özellikleri taşıyor.[101] Buna karşılık, köy kilisesinin giriş kısmı "boş, yankılanan bir mekân, yüzlerce nesneyle tıka basa dolu gizli girintilere sahip."[102] "Küçük, karanlık, gizemli, bir nevi mağara gibi",[103] rutubet ve tütsü kokusuyla dopdolu. Adeta kendisini kurtaracak bir yer gibi gelen daha derin bir girintide "öküz ve koyunların küçük koruyucu azizleri"[104] olan ve kurnaz köylülerin yardımlarını her ikisine kaydettikleri Aziz Blasius ve Aziz Roch'un küçük heykelciklerini buluyor. Hatta aşai rabbani ayini bile mümkün olduğunca basit, "sadece esas öğelerine indirgenmiş halde, büyük Org çalmıyor, müziğin hafif teması ve kıllı zangoç da yok."[105] Lefebvre'nin kendisi de, daha önce yazdığım üzere, Roma Katolikliği'nin gücünün işte bu dünyevi gündelik gerçeklikler ile Tanrı'nın aşkın gücünü birbirine bağlamakta yattığını ileri sürüyor. Ancak kilisenin içerisinin karanlık, mağara benzeri tasviri, kendisinin de burasını başka yerlerde şifreli bir mekân olarak tasvir etme çabasına rağmen, önleyemediği başka bir yöne çekiyor; bu yön de Kilise'nin ölüm üzerindeki kontrolüdür. Ve bu da temsil mekânlarının örtük, gizli boyutudur.[106] Lefebvre'nin tasviri, zeminsiz bir mekâna doğru kaymış oluyor; burası ışığın filtrelenmesiyle loşça aydınlatılmış rutubetli ve girintili bir mekân. Tarihsel kalıntılar her dönemece ve köşeye yığılmış haldeler. Her şeyin ötesinde, köyün bir parçası olduğundan kilise de köyde yaşayan ve kiliseye giden köylülerin canlı mekânıyla bütünleşmiştir. Hatta kiliseye gitmeyenler bile aynı tarzda hesaba katılır: "Harman makinesinin hırıltıları giderek daha yüksek sesle duyulur, ses aniden kesilir ve yeniden başlar. Tanrısızlar bu kutsal günde de çalışmaktadır."[107]

Ancak burası hakikaten temsil mekânı, örtük ve gizli olanın alanı olsaydı, aynı zamanda Lefebvre bakımından muhtemel bir yıkıcılık ve devrim kaynağı sayılmaz mıydı? Gizli ve yeral-

101. Lefebvre 1991b, s. 257-61, 266-7, 369.
102. Lefebvre 1991, s. 213.
103. Lefebvre 1991, s. 214.
104. A.g.e.
105. Lefebvre 1991, s. 219.
106. Lefebvre 1991, s. 254-6.
107. Lefebvre 1991, s. 218.

tında olan, toplumsal düzeni eleştiren bu küçük köy kilisesinin mekânında aynı zamanda Hıristiyanlığın çok daha eleştirel ve politik biçimi olması ihtimali de ortaya çıkar. Lefebvre, sonunda Marksist din eleştirisinin daha geleneksel biçimine bağlanmış olduğundan, bunu pek sorun haline getirmiyor. Mistifikasyon olarak baskıcı, yabancılaştırıcı ideolojinin başlıca biçiminde başka bir ihtimalin keyfini çıkarmıyor. Ve fakat, kendi mekân teorisi başka bir yöne işaret ediyor.

Kadınlar

Bana öyle geliyor ki, kendisine rağmen, Kilise'ye karşı yaptığı polemik, köy kilisesinin işte bu öteki, canlı boyutunu unutturamıyor. Burada bana düşen şey ise, Lefebvre'nin din eleştirisinin tam ortasına mevcut sosyal ilişkilerin bir eleştirisini ve ütopik yeniden-mekânsallaştırma imkânlarını yerleştirip yerleştirmemek gibi görünüyor. Fakat, birincisi, kilise binasının içerisi Lefebvre'nin yazılarında hem cinselleştirilmiş hem dişileştirilmiştir. Paragraf boyunca delip girmedeki erkek cinsel imgesinin gözden kaçması mümkün değil: Lefebvre giriş kısmında oyalanıyor, bunu da sırf beklenen delmenin keyfini artırmak için yapıyor; içerisinin sahip olduğu korkuyu, çekiciliği ve baştan çıkarmayı pekâlâ bilerek yapıyor. Küf kokularıyla dolu küçük, karanlık, rutubetli kilise, bir düzeyde vajina ve rahim işlevini görüyor, bunun içerisini de kendi penisi birçok kereler girdiği için çok iyi biliyor (ve ben de burada Navarrenx'teki kilise hakkında ve onun seks yaptığı birçok kadın hakkında konuşmuş oluyorum). Fakat, kaba bir alegori düzeyinde kalmak yerine ya da hatta bunları Roma-Katolik Kilisesi'nin seksten alınan keyfi bastırmasına karşı yapılan bir polemik olarak okumak yerine (cinsel zevk verici keyifli şeylerin ya da yemek, içmek ve Hıristiyanlık öncesindeki kırsal festivallerdeki seksin hepsinin kökü, bütün bunları donuk ve sıkıcı hale getiren Kilise tarafından kurutulmuştur), burada, mekânın temsilinin özel olarak kadınlar bağlamında hem cisimleşmesi hem cinselleşmesi ihtimali üzerinde durmak istiyorum.

Kadınsı papaz ve kiliseye ibadet etmek için giren insanlar yanı sıra Lefebvre iki kişinin daha ayrıntılı tasvirlerini sunuyor; dul bir kadın ile dindar [istekli] bir genç kız. Papazın kendisi de, ayinle birlikte Kilise'nin güvenli bir temsilcisine dönüştüğü haldeyken,

gündelik hayatında "kız kardeşinin baskısı altındadır".[108] Köyün bir yerlisidir, "silik bir görünüşe, soluk bir yüze" sahiptir; "köyde pek az otoritesi olan utangaç bir adamdır".[109] İbadet edenlerin çoğunluğunu kadınlar oluşturur, böyle bir duruma da Roma-Katolik ya da başka türden olsun herhangi bir kır kilisesinde rastlanabilir: "Yaşlı kadınlar... kurnaz, sabırsız, yaramaz çocuklar, Pazar giysilerinin gösterişini yapmak üzere gelmiş dükkâncı kızları, ancak bir ya da iki erkek."[110] Ev halleriyle ilgili olarak kadınların çoğu kocalarına büyük tavizler vermişler ve bu sayede Pazar ibadeti de kadınların kendi aralarında birlikte olabilmeleri için bir fırsat haline gelebilmiştir. Kiliseye pek az erkek gelir ve geldiklerinde de küçük bir grup olarak kilisenin arka sıralarında otururlar: "Bir yanda kadınlar loncası vardır. Öte yanda, daha uzakta, kapıya yakın bir yerde erkekler. Onlar en son gelenlerdir ve ilk olarak terk edenlerdir."[111] Din böylece büyük ölçüde kadınların alanı haline gelir, gösteriye devam eden erkekler için de rahatsızlık yaratır.

Aynı zamanda Lefebvre de bu durumdan rahatsızdır. Bazı sebeplerle, siyahlar giymiş dul kadın ve ciddi genç kız, öfkesini tetiklemiştir. Siyahlar içindeki dul kadın Pazar sabahı ibadete gelen ilk kişidir:

> Soğuk taş döşemede siyah bir şekil kayıp gidiyor, elbisesindeki kıvrımlar tamamen hareketsiz. Bir dul! Evet, o bir dul! Onun hakkındaki her şey buna işaret ediyor. Dile getirilmez ölçüde yavan, dile getirilmez şekilde kasvetli bir sükûnet tombul yüzünü doldurmuş, soluk yanaklarının dibine yerleşmiş. Şişman ve gergin halde ses çıkarmadan kayarak yürüyor. *Kesinlikle bu sükûneti durağanlaştıran hiçbir şey yok. Kesinlikle o zaten bir dul olarak doğmuştur.* Kilise için çok yararlı olduğunu söylüyorlar; burayı süpürmeye geliyor, süslemeleriyle ilgileniyor, kurumuş çiçeklerin yerine kucak dolusu tazelerini koyuyor; alçakgönüllülüğüyle ve geri planda duruşuyla kendinden geçmiş; çöpleri çıplak elleriyle topluyor; bu kutsal evin bir hizmetçisi olmuş; ne var ki, sahte dindar alçakgönüllülüğünün altında kim bilir nasıl bir gurur gizlidir ki![112]

Burası, Kilise tarafından üretilen yabancılaşmanın derin bir alameti olarak okunabilir, peki ama isim takmaya neden ihtiyaç duyuluyor? Dile getirilemez ölçüde yavan, kasvetli sükûnet, tom-

108. Lefebvre 1991, s. 222.
109. A.g.e.
110. Lefebvre 1991, s. 218-19.
111. Lefebvre 1991, s. 219.
112. Lefebvre 1991, s. 218; italikler bana ait.

bul yüz, solgun yanaklar, şişman, gergin ve durgunlaştırıcı: Burada Lefebvre'nin işaret etmek istediğinin ötesine giden bir aşırı yüklenme var. Bir düzeyde, elbette, daha önce de izini sürdüğüm bir öfke patlaması söz konusu; bu durumda Lefebvre, bazı ülser giderici huysuzluklar uğruna kendi argümanını unutuyor. Ancak italik yazdığım kelimelerle kastettiği şey, burada başka bir şeyin meydana geldiğidir ve bu da küçük köy kilisesini vajinal ve rahim benzeri bir "içerisine" dönüştürerek, onun mekânının cinselleştirilmesi hakkındaki gözlemimle ilgili. Aslında dul kadın, asla öyle değildi: her zaman bir dul olagelmişti, çünkü onun sükûnetini "bozabilecek" hiçbir fırsatı olmamıştı. Öylesine nüfuz edilemez, öylesine erişilemezdi ki, hayalet gibi kayıp yürümekteydi, Lefebvre de ilk gördüğünde onun cinsiyetini tanımlayamamıştı.

Lefebvre'nin ürktüğü şey nedir? Dul kadın cinsel bakımdan iğrenç midir? Onu ürküten kadının sahte alçakgönüllülüğü müdür? Kilisenin seksi kabahatli bulup baskı altına alması mıdır? Ya da kadının diklenerek seksten keyif alma konusundaki yeteneksizliği midir (tekrarlanan "sükûnet" kelimesine dikkat edin)? Bütün bu soruların cevabı olumludur elbette, ancak ben aynı zamanda erkeklerle karşılıklı ilişkiye geçmeyi kabul etmeyenin kadın olduğunu da söylemek istiyorum, yani kadın bir bakıma Lefebvre gibi, bir erkeğin erişiminin dışında kalıyor. Lefebvre'nin yapabileceği tek şey böylece kadına, Kilise'yle ilgilenmek dışında yapacak başka şeyi olmayan kurumuş bir dul rolünün özelliğini atfetmek oluyor.

Lefebvre'nin dul tasviri, ister Kilise'ye ait kodlar olsun ister Lefebvre gibi birisinin cinsel kodları olsun, mekân temsillerinin açık, denetleyici kodlar karşısında bir bütün olarak direnişi ima ediyor. Başka bir deyişle o kadın acımasız gün ışığı karşısında her şeyinden vazgeçmeyecektir. Ancak üstlendiği görevleri de gözden kaçırmayın: süpürmek, süslemek, çiçeklerin bakımı, çöpleri toplamak. Bütün bunlar, ev işlerinin birer uzantısı, yani kendi ev mekânlarında verdikleri radikal tavizler nedeniyle kadınların zaten yapmakta oldukları işler. Lefebvre'nin bütün küçümsemelerine rağmen bu ev işleri, ev mekânının köy kilisesine doğru bir uzantısı ya da Kilise'nin dişileşmiş bir ev alanı kılınması olarak okunabilir. Sonunda, gelinen nokta benzerdir.

Lefebvre'nin rahatsızlığı başka bir kadına da ulaşıyor, bu kez bu kadın genç ve dindar [istekli] olanı:

> Burada, jestlerle tatmin olmayan inançlarını bir nesne gibi ateşli şekilde kavrayan, gerçekten inanan kaç insan vardır? Muhtemelen, oturduğu sandalyede bütün vücudu gerili ve öne eğilmiş halde büyülenmiş şekilde büyük *İsa*'ya, onun yaralarından çıkan kanla lekelenmiş pembe bedenine bakmakta olan şu genç kız mı? Kızın gözlerinde ise, yüzündeki barışçıllığına, halihazırda dile getirilemeyen sıkıcı barışçıllığına zıt, bir nevi çılgınlık da var. *Başka kimse, bir dul ya da ebedi bir bakire olmayı durdurabilir mi?* Dünyevi ve ahretteki, gelecekteki masumca kendinden emin haliyle, Baba'nın kollarında küçük bir ruh olarak, çoban değneğinin altındaki küçük bir kuzu olarak gerçek bir inanandaki bu barışı elde edebilmek için bu genç kız, neleri kurban edebilir? Rezilce, barış için savaşmamış haliyle; hangi yoksunluklar ve çelişkiler var olursa olsun, bunlar sükûnetle göz ardı edilmiş, küçümsenmiştir; çocukluk uzatılmış ve hatta işlenmiştir, prematüre bir yok oluş; seni tanıdım işte, çocukluğumun değersiz parçası![113]

Bu kez Lefebvre, genç bakirenin tasvirini bitirene dek zehrini hemen bırakmıyor, yani önce Kilise'nin teşvik ettiği sahte barış ve inanç ile öfke diyalektiğinin duygusal tuzağı hakkında bir tirada başlıyor. Bazı bakımlardan, görüntü biraz daha sempatiktir. Peki bunun nedeni Lefebvre'nin orada olması, sırf kendi inancını reddetmesindeki bitmez tükenmez öfkeyle yüzleşebilmek için bu "barışı", bu inancı ve bağlılığı yaşamış olması mıdır? Genç kadın için samimi bir şeyler tasvir ediyor gibi bir izlenim yaratıyor; bunun ise, duldaki aşikâr şekilde sahte alçakgönüllülüğün tersine ne denli içi boş olduğunu hissetmesine önem vermiyor. Genç kadının deneyimleyebileceği tek tutku, *İsa*'ya olan bağlılığıdır. Bu durumda bile genç kadın, siyahlar içindeki itici dulun ciddiyetten uzak yanını oluşturuyor: O, eğitilmekte olan bir duldur ya da daha doğrusu ebedi bir bakiredir. Lefebvre, birbiri ardına bize iki bakire imgesi sunmuştu, birisi seksi geride bırakmıştı, öteki ise seksi ebediyen reddetmekteydi. Her iki durumda da, bu kadınlar erkekler için elverişli değildirler. İlgi alanları ve dikkatleri başka yerlere dönüktür.

Burada yapılan bariz hamle ise bizzat Meryem'dir, yani Bakire ile Anne'nin yekvücut olması. Ancak Lefebvre'nin azıcık sempati emaresi gösterse bile kabul edilemez bulduğu genç kadın tasviri ile Kierkegaard'ın kendisinden kısa bir süre önce yazdığı kitabındaki benzer bir bölümünü kıyaslamalıyım. Burada Lefebvre, Kierkegaard'ın *Journal*'indeki endişeyi okuyor. Bu endişe bireysel burjuva hayatı ve onun çıkmazlarının kurduğu tuzakla ilgili.

113. Lefebvre 1991, s. 219; italikler bana ait.

İnancın sağladığı bu aşikâr birliktelik ise bu bireyi endişeyle daha fazla kapana kıstırıyor. Bunu da "olduğu kadarıyla, yani burjuvazi tarafından yapıldığı kadarıyla gündelik hayat ile bir insanın bütün gücüyle gerçekten talep ettiği, dilendiği ve ağlaştığı hayat arasındaki çelişki olarak" ortaya çıkarıyor.[114] Ne denli içi boş ve saçma olursa olsun, Kierkegaard'ın inancı, kapitalist toplumda özellikle gündelik hayat düzlemindeki hayatın gerçekliği karşısında bir protesto biçimine bürünüyor. Çünkü inancın denenmiş bir cevap olarak ele alındığı insan çelişkileri çözülmüş değildir, inanç da, ne denli ölmüş olursa olsun, bir çözüm olmayı sürdürür. Lefebvre, Marx'ın "dinin sadece insanlar için afyonlu bir ilaç değil aynı zamanda dinsel inancın denenmiş [attempted] bir çare olarak görüldüğü sömürü ve yabancılaşma koşullarına karşı bir protesto olduğu" şeklindeki ünlü tanımı bağlamında Kierkegaard'ı okuyor. Ancak Lefebvre, Marx'ı da, artık Marx'ın şifreli yorumlarına daha tam ve özgül açıklama getirmekte olan Kierkegaard bağlamında okumuş oluyor.

Ne var ki sorun şurada yatıyor: Lefebvre kendisine ait öfke dolu genç adam imgesini bitirene dek sözünü etmediği Kierkegaard'ın gündelik burjuva hayatının eleştirisi ve protestosu olarak dinsel inanca yüklediği belirgin rolü, kilisedeki ateşli genç kadın için gündeme getirmiyor. Genç kadının hayattaki konumuyla, kırsal bir topluluktaki genç bir kadın için geçerli sınırlı seçeneklerle, ne denli sorunlu olursa olsuna dinsel inancın ve bağlılığın ve bekâretin tek seçenek olduğu bir düzlemde bir erkeğin evdeki bakıcısı ve hizmetçisi olma yönündeki arzulanmayan yolla ilgili hiçbir çözümleme yok.

Kilisedeki kadınların Lefebvre'yi terk ettiği yeri görmeden önce kısa bir süreliğine tekrar Meryem'e döneyim. Sunağın sağ tarafında Madonna görüntüsüyle yüz yüze geldiğinde Meryem'e atfettiği satırlarda, metnin geri kalan kısımlarında dökmeyi sürdürdüğü zehrin adeta içini boşaltıyor. Kilise hiyerarşisi için Meryem'e bağlılığın yarattığı iki şıklı güç bir durumu hatırlatıyor: "Oluşum (ya da yeniden canlanma) sürecindeki büyük tanrıça, oysa ihtiyatlı bir teoloji sayesinde bir aracı mertebesine indirgenmiş, ama bütün arzuları, en fazla desteği, en fazla duayı cezbeden de yine odur."[115] En yoğun dindarlığın ve dünya dışı iletişimin bir

114. Lefebvre 1991, s. 140.
115. Lefebvre 1991, s. 215.

nesnesi olarak genç kadının, müesses hiyerarşiyi tehdit etmesin diye, ana gösterinin biraz sağ yanındaki bir yere, bir vitrine titizlikle kilitlenmesi lazım. Ancak Roma-Katolik Kilisesi bünyesinde Meryem'i hem emniyet vanası hem de yıkıcılık için bir potansiyel olarak gören ortak yolda çok daha fazla koşturmak istemiyorum. Elbette bu doğrudur, ama başka seçenekleri olmayan dindar kadınlar için bir odaklanma noktası olarak Meryem'e olan bağlılığı uygun bir yere yerleştirmeye imkân tanıyan bir reform gündemini savunmanın ötesine de götürmez.

Siyahlar içindeki dul ve kendini adamış genç kadınla uyumlu halde Meryem'in yaptığı da, Lefebvre'nin köy kilisesinin tuhaf şekilde dişileşmiş bir mekân olduğunu güvence altına almaktır. Ve bana öyle geliyor ki, Lefebvre'nin bu binadaki üçüncü mekânsal kategorisinde, temsil mekânıyla birlikte, onun bir kilise binasından beklenecek şekilde kontrol etme ve açık yön göstermedeki (mekânın temsili) daha gürültücü çabasının gizli eleştirisinde iyi bir doz tutturulmuştur. Bu eleştiri hem cisimleşmekte hem cinselleşmektedir ve geçmişin tortusuyla ağırlaşmış olmasına rağmen, aynı zamanda safları sıklaşmış halleriyle kadınlar anlayışına dayanan muhtemel bir yeniden mekânsallaşmaya bakış da söz konusudur.

Sonuç

Yukarıdakilerin hepsi, Lefebvre'nin yazıları kendisine karşı okunduğunda, bunların din açısından daha olumlu bir role nasıl imkân tanıdığını göstermesi yönünde katedilen bir nevi uzun bir yoldur. Bana öyle geliyor ki, Lefebvre'nin mekân hakkındaki son derece etkili çözümlemesini ve devrimci vaat ve eylemin mahalli olarak üçüncü kategoriye, yani temsil mekânlarına verdiği değeri izlediğimizde, Navarrenx'teki köy kilisesi de bu tür mekânlardan biri haline geliyor. Yahut da, tekil olandan genel olana gidildiğinde, Hıristiyanlık pekâlâ kendi bünyesinde kazara yıkıcı ve devrimci bir potansiyel içerebiliyor. Elbette daha sonraki bölümlerde tespit edeceğimiz üzere Ernst Bloch ve Slavoj Žižek de böyle düşünüyor. Ancak Žižek ya da Bloch'un *İncil*'e odaklanmalarından farklı olarak, Lefebvre'nin övdüğüm argümanı, *İncil* ile pek az bağlantısı olacak halde, bütünüyle özel düzlemde Roma Katolikliği'nden kaynaklanıyor. Ve bu özgüllük, Lefebvre'nin kilisedeki varoluşsal

gezisindeki gerçekten her anındaki yabancılığını, benim gözümde daha keskin şekilde sergilemiş oluyor. Lefebvre'nin, böyle bir gezinin kilise binasının paradigmatik bir örneğini sağladığı şeklindeki varsayımının tersine, burasının sahip olduğu Roma-Katolik nitelik, temsil mekânını açığa çıkarmış oluyor.

Ancak burada böyle bir temsil mekânı stratejisine, yani tarihsel tortudan yola çıkıp, diyalektik bakımdan zikzaklı bir yoldan yeni olana bir göz atmaya gidişteki ütopik bir mekânsallaştırma arayışına tekrar döneyim. Bu durumun Lefebvre'nin kilise binasının tasviriyle ortaya çıktığını söylemiştim: Ezici polemiğe rağmen, Kilise, alay edilenlerin belirli vaatlere döndüğü bir temsil mekânı oluyor. Fakat bu da Lefebvre'nin başlangıçtaki kırsal uyum imgesini açığa çıkarma yönündeki bütün çabasının yaslandığı bir okuma yöntemi değil mi? Başka bir deyişle, ben sadece Lefebvre'nin makaledeki kendi yaklaşımını izlemiş oldum.

Bölüm Beş:
Antonio Gramsci'nin Ekümenizmi

... hem Parti hem Din dünya görüşü biçimleridir...[1]

Sadece Lefebvre'nin Pyrenée'lerini aşıp İspanya'ya doğru değil, Alpleri de aşıp İtalya'ya doğru yol alarak, engellenemez şekilde Roma'ya gitgide yaklaşmaktayız. Althusser ve Lefebvre[2] açısından bu dağlar Roma-Katolik Kilisesi'nin özgüllüğünü görmelerine bir engel teşkil eder gibi görülebilirse, bu durumda Gramsci'nin Papalığa olan yakınlığı da böyle bir özgüllüğü daha keskin şekilde ortaya koyabilir demektir. Kilise'nin doğrudan gücü ne denli belirgin olursa, onun evrensel görünümü o denli azalır. Nitekim durum tersine dönecek ve Antonio Gramsci Roma-Katolik Kilisesi'nin özgül niteliği karşısında daha tepkisel olacaktır. Gramsci, "Katolik" kelimesine kıyasla "Roma" kelimesini çok daha yoğun kullanmaktadır.

Dolayısıyla Gramsci'nin Katolikliği, düşüncesindeki farkına varmadan sahip olduğu evrenselliğinde değil de, yine düşüncesindeki derin ekümenizminde [evrensel birlikçilik] açıkça sergilenir. Ekümenizm deyince, ekümenik hareketten başlayıp "bütün dünya" demek olan Yunanca *oecumene* kelimesinin derin anlamına uzanan bir şeyi kastediyorum. Bu anlamda Gramsci bütünüyle ekümeniktir; bu özelliği ister ekümenik hareket içinde yatsın, ister geçiş teorisi, polemiklerin reddiyesi, küresel bir politik örgütlenmenin modeli olarak Roma-Katolik Kilisesi'ne duyduğu ilgide, Protestanlar ve onların Reformculuğundan büyülenmesin-

1. Gramsci 1995, s. 115.
2. Althusser and Balibar 1970.

de ve "öteki dinlere" gösterdiği ilgide görülen doyumsuz merakında yatsın, böyledir. Nihayet bu bölümde yer alan ekümenizm Gramsci'nin, dinden ve Kilise'den komünizm için dersler çıkarma yönündeki derin arzusuna da işaret eder. Şunu iddia edeceğim ki, Gramsci'nin kaleminde ekümenizm, Althusser ve Lefebvre'de genellikle farkına varılmayan bir evrenselcilik olmanın ötesinde daha yararlı bir kavramdır.

Gramsci'nin kapsama alanı o denli geniş ki, ona ait kavramların hepsinin ya da çoğunun Roma-Katolik Kilisesi'ne dayandığını ileri sürecek bir aptallık yapmam. Ancak, komünizm ve parti için imkânları araştırırken, Kilise'nin onun yazılarına özel olarak damgasını vurduğu da görülüyor. Bu imkânlar, bu bölümde ele alınan, özellikle dört alanda söz konusu; yani, ekümenizm, küresel bir Kilise'nin politikaları, entelektüel [aydın] ve nihayet Gramsci'nin Reformculuğun ahlaki ve entelektüel reformlarından aldığı şekliyle komünist değişim için geçerli imkânlar. Bu etkilerden ayrı olarak, bu metinlerde tuhaf bir dünyaya da girmiş oluyorum. Cenova, Calvin'in *Institutes of the Christian Religion* kitabı, Dort'lu Synod, John Knox ve bu rengârenk ekibin geri kalanıyla dopdolu olan benim Kuzey-Avrupa Kalvinci mirasım, Papa ile Vatikan'ın eylemleriyle şiddetli şekilde belirlenen gündelik hayat tarzından etkileniyor. Kendi payına Gramsci ise Leo XIII, Piux IX ya da X ya da XI., Benedict XV ya da Gregory XVI ya da *Mirari vos* (1832), *Singulari nos* (1834), *Rerum Novarum* (1891), *Syllabus Errorum* (1864) gibi Papa'nın Katolik piskoposlara gönderdiği genelgeler hakkında, bunlar adeta gündelik bilginin birer parçasıymış gibi konuşabiliyor. Ondaki bu varsayılan bilgiden, benim payıma düşen ise, İtalyan dinsel politikalarının içine gömülmeyi gerektiriyor.

Kilise'yi değerlendirirken Althusser ve Lefebvre'nin sergiledikleri müphem tutkuya kıyasla Gramsci'nin yazıları polemikten uzak görünüyor. Ara sıra yaptığı iğneleyici yorumların ve birkaç saldırının dışında,[3] Gramsci İtalyan toplumunda Kilise'nin tuttu-

3. Bunlardan sadece beş adet buldum: "Katoliklik büyük ölçüde köylüler, sakatlar, yaşlılar ve kadınlar tarafından savunulan bir hurafeye indirgenmiştir. Bugün felsefede Kilise'nin ağırlığı nedir? Thomas'cılığın aydınlar arasında öne çıktığı hangi ülke vardır? Ve toplumsal bakımdan konuşursak, Kilise toplumsal eylemleri yönetmek ve yönlendirmek için otoritesini nerede kullanmıştır?" (Gramsci 1995, s. 44) Ve bunun ardından bir başkası: "Modern çağda Kilise'nin kendisini güçlendirmek için kullandığı en önemli tedbirlerden birisi, çocuklarının yedi yaşındayken ilk kez Kilise cemaatine katılmaları için aileler üzerinde dayattığı yaptırımdır. Cemaate ilk katılış sırasındaki törensel tuzakların yedi yaşında çocuklar üzerindeki –hem tek başına bir aile olayı hem toplu bir olay olarak– psikolojik etkisini ve ne türden bir dehşet kaynağı ola-

ğu kaçınılmaz yerle ilgili teolojik sorunlar ile politik, sosyal, ahlaki bakımdan karmaşık bir ağı kavrayabilmeyi hedefleyen ölçülü bir çözümleme sunuyor. Bu durum kısmen onun bitmez tükenmez merakından kaynaklanıyor. Araştırma ve inceleme için gerekli bir kitabın ya da bir makalenin "en önemli" ya da "vazgeçilmez" bir şey olduğunu çeşitli kereler yazacaktı; o makale de genellikle *Civiltà Cattolica* ya da *Nuova Antologia* adlı Cizvit dergilerindendi (ki bu da daha fazla araştırma yapabilmek için pek az umudun olduğu berbat sağlık, kötü yiyecek ve yetersiz giysilerin olduğu cezaevi koşullarındaki ütopik bir tavırdı). Ancak Gramsci, Roma-Katolik Kilisesi komünizmin yeniden değerlendirilmesi bakımından önem taşıyan özellikler sergilediğinden ötürü büyülenmiş haldeydi; bu özellikler de Katolik Eylem ya da entelektüeller "kastı" ya da bütünleşmeciler, modernistler ve Cizvitler arasındaki içsel mücadeleler gibi bazı önemli alanlarda gözlemlenmekteydi.

Gramsci'nin yazılarında, bu bölümde odaklanacağım dört alan var. Birincisi, Komünist Parti'nin resmi ateizmi karşısında Gramsci'nin ekümenik harekete gösterdiği ilgi, dinden dönme sorunu, din propagandası yapmak ve dinin tanımı; bütün bu konular onun ekümenizmine doğrudan hitap etmiş oluyor. Dahası, bana öyle geliyor ki, onun derinlemesine kafa yorduğu konular (Roma-Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısı, politik statüsü ve mekanizmaları, konkordatolar [devlet ile yaptığı anlaşmalar], iç tartışmaları, Katolik Eylem ve Kilise'nin başlangıçta önemli bir

---

cağını ve dolayısıyla Kilise'ye bağlılık haline geleceğini anlamak kolaydır. Bu tören, bir çocuk düşünme yetisini kazanır kazanmaz onun aklına 'gölge düşürecek'tir. Demek ki çocuğun aklı üzerindeki bu vaktinden önce gündeme gelen mistisizmin zararlı etkileri konusunda endişe duyan ailelerin bu tedbire direnmeleri de anlaşılır bir şeydir; Kilise'nin bu karşı koyuşun üstesinden gelmek için neden mücadele ettiği görülebilir" (Gramsci 1996, s. 316-17; ancak şunla da karşılaştırın: Gramsci 1994b, Cilt 2, s. 49). Üçüncüsü: "Papalığın Katolik piskoposlara gönderdiği genelgelerin eleştirel-edebi incelemesi. Bunların yüzde doksanı tuhaf, genelleyici alıntıları içeren ıvır zıvır şeylerdir ve amaçları da her vesileyle *İncil* hikâyelerinden başlayıp günümüze dek getirmek suretiyle Kilise'yle ilgili öğretinin sürekliliğini kurmaktır. Vatikan bütün düzenlemeler hakkında sağlam bir alıntılar dosyası muhafaza ediyor olmalı. Böylece piskoposlara gönderilen bir genelge derleneceği zaman, gerekli dozlar dikkate alınarak, *İncil* kitaplarındaki hikâyelerden, Kilise Babaları'ndan ve birçok eski papalık genelgesinden alıntılar yapılarak konuya girilir" (Gramsci 1995, s. 100-1). Dördüncüsü: "Katolik 'sosyal düşüncesi'nin değeri mutlak şekilde akademiktir: Edilgen beklentilerin belirli dinsel haleti ruhiye çeşitlerini sürdürmeyi hedeflemiş ideolojik bir afyon bileşeni olarak incelenmeli ve çözümlenmelidir" (Gramsci 1996, s. 274). Nihayet: "Dinsel duygu hiçbir çıktısı olmayan bu garip tutkulardan, bu içgüdüsel, içe dönük akıl yürütmelerden yaratılır. Ve her birimizin kanında işte bu duygunun bazı izleri, bazı titreşimleri pusuya yatar ve hatta böyle bir şey benliğin bu aşağılık belirtilerine hükmetmede başarılı olanlar için bile geçerlidir; aşağılık diyorum, çünkü bunlar mutlak şekilde içgüdüseldirler, yalnızca denetimsiz dürtülerdir" (Gramsci 1994a, s. 14).

oyuncu olarak yer aldığı küresel hareketteki olayların karmaşıklıkları) Marx'ın *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [*Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire'i*] kitabında rastladığımız karmaşık analize benziyor. Kısacası, İtalya'daki Roma Katolik Kilisesi, dünyevi ve politik bir kurum olarak Kilise'deki entrikaların belirgin farklılıklarını sergiliyor.

Üçüncüsü, Roma-Katolik Kilisesi hakkındaki bu metinler Gramsci'nin temel kavramlarından birisine, yani organik aydın kavramına başka bir anlam yükletiyor. Din adamlarına gösterdiği ilgi, bölgeden bölgeye görülen farklılıklar, din adamlarının bir orta sınıf olmaktan çıkıp aydınlar "kast"ına geçişleri, Kilise'nin davasını ilerletmek amacıyla sergiledikleri ahlaki ve entelektüel çalışmalar, Gramsci'nin organik aydın olarak tanımlamaya koyulduğu şeyin önemli bir dilimini oluşturuyor.

Nihayet tamamen farklı bir renge bürünen başka bir kavram ise, komünist devrimin merkezi bir özelliği olan ahlaki ve politik reformdur; bu konudaki istisna Gramsci'nin böyle bir reform için öngördüğü modelin Protestan Reformculuğu olmasıdır. Aslında Gramsci tarafından hararetle savunulan Luther ve Calvin Reformcularıyla karşılaştığımdaki derin şaşkınlığı da dile getirmek isterim. Kısacası, Gramsci, Reformcuların Kuzey Avrupa'ya kültür, politika, ekonomi ve sosyal örgütlenme alanlarında derinlemesine işlemiş oldukları büyük ölçekli dönüşümün, İtalya ve başka yerlerdeki komünist devrim için bir paradigma sunduğunu ileri sürüyor. Bu, toplumun her düzeyinde kendi yolunu açacak bir toplumsal değişme için model olabilecek yegâne şeylerden bir tanesi. Gramsci'ye göre, gerçekleştiği haliyle kıyaslanabilir bir İtalyan Reformculuğu'na yol açmış olan programıyla Machiavelli de "İtalyan Luther'i" haline geliyor. Sadece bu kadar da değil: Machiavelli, özellikle "Yeni Prens" kavramıyla, İtalyan Komünist Partisi'nin önündeki imkânlar bakımından bir kaynak oluşturuyor.

Bu durumda Gramsci'nin yazıları sadece tamamen Kilise'yle ilgili değil, bu yazılar, kendi politikaları ve düşüncesi hakkındaki (burada ekümenizm olarak anlaşılması gereken) Katolikliğinin derinliğini de sergiliyor. Bu yazılar daha gelişkin bir Marksist din çözümlemesinin neye benzemesi gerektiğinin de olağanüstü bir örneği olarak işlerlik kazanıyorlar. Bu konuda istisna olan durum ise, derin düşüncelerinin bölük pörçük parçalar ve kırıntılar halinde, konuların sıralanışının bile, tıpkı bir dağ bisikletindeki gibi,

yaşanan sıçramalarla paragraflara dağılmış halde ifade edilmesi. Bu düşünceler farklı yönlerde akıp gidiyor, birbiri üzerine biniyorlar, bir düşünce ancak kısa ve özlü notlar halinde, *Civiltà Cattolica*'daki bir makaleler dizisi hakkındaki yorumlar olarak dile getiriliyorken, daha derinlemesine bir düşünce ortaya konulana dek de çelişkiliymiş gibi dahi anlaşılabiliyor. İşte bu yüzdendir ki, "din" hakkındaki bu türden paragrafları, yani hem *Further Selections from the Prison Notebooks*[4] hem de Joseph Buttigieg[5] tarafından çevrilen ve yayımlanan ilk beş defterdeki yazıları derinlemesine okudum.

Ekümenizm

Gramsci'nin ekümenik harekete, yani çeşitli Protestan ve Ortodoks Hıristiyan Kiliseleri koalisyonuna duyduğu ilgiyle başlıyorum. Özgün bir tarzda şöyle yazıyor: "Hıristiyan Kiliselerin birliği sorunu, azami bir dikkat ve titiz bir incelemeyi hak eden, savaş sonrasının müthiş bir olgusudur."[6] Gramsci'nin bu hareket odaklanmasının nedeni, bir yanıyla, en belirgin haliyle artık Dünya Kiliseler Konseyi'nde cisimleşmiş bu hareketin tek başına ayrı bir Kilise olarak kalmasını değil de, parçalanmasını sağlamak üzere Protestancılık eğiliminin üstesinden gelmeyi hedeflemesi, bir yanıyla da Roma-Katoliklerinin (tek "katolik" Kilise olduğu varsayımıyla) ekümenik hareketten titizlikle kaçınmış olmasıdır. Bu tür bir reddiyeden ortaya çıkan paradoks ise "katolik" kavramının bir dışlama aracı haline gelmesidir.

Gramsci "katoliklik" paradoksuna bu tarzda ulaşmıyor, ancak Roma-Katolik Kilisesi'nin ekümenik harekette gördüğü tehdit hakkındaki yorumlarını ben bu şekilde okuyorum. Protestan ve Ortodoks Kiliselerinin ittifakı, "kendi üstünlüğünden vazgeçmesini sağlamak üzere Katolikliği kuşatmak"[7] amacıyla birleşik bir cephe yaratma çabası olarak algılanmaktaydı. Ve Roma'nın heretikleri ve hizipçileri yutma yeteneğini tehdit eden de işte bu birliktelikti. Buna karşılık, Eylül 1928'de Roma Katolikleri, Milano'da "Gerçek Dinsel Birlik" teması üzerine bir sosyal etkinlik haftası örgütlemişlerdi. İşte "Katolikliğin" derin çelişkisi de bu noktada

4. Gramsci 1995.
5. Gramsci 1992 ve Gramsci 1996.
6. Gramsci 1996, s. 282.
7. A.g.e.

ortaya çıkıyor, çünkü evrensel bir Kilise olma iddiası, tek bir Kilise olma iddiasını içeriyor. Aslında sadece Papa tarafından çağrılabilen ekümenik bir konseyin geleneksel kategorisi olarak Roma Katolik Kilisesi sadece bu Kilise ile kısıtlanmış oluyor. Evrensel Kilise'nin bütün inananların oluşturduğu, gözle görülmez bir varlık olduğu şeklindeki Protestan öğretisi karşısında, Roma-Katolik pozisyonu ise kopmaz şekilde dünyevi esaslı kuruma bağlı halde. Ancak Roma-Katoliklerinin bu içsel tutarlılığı –yani sadece tek bir katolik Kilise olabilmesi– "katoliklik" kavramının sadece dışlama yoluyla işlerlik kazanabileceği bir paradoksa yol açıyor. Burada tek bir kurum düşüncesi, kapsayıcı olana karşı çıkıyor ve bu da Roma'daki Kilise'nin ortak dönemin ilk yıllarındaki "Katolik" Kilise şeklindeki ilk değerlendirmesine geri dönmüş oluyor. Bu iddia sadece bağlarını koparmış olan Ortodoks Kiliselere karşı değil aynı zamanda Donatistler, Gnostikler ve Mani'ciler gibi çeşitli grupları dışlamak amacıyla da ileri sürülmüştü; Augustine de daha önce Mani'cilik mensubuydu ve sonra eski akıl hocasına karşı "Katolik" Kilise'yi savunmuştu. Roma Katolikleri tuzağa düşmüşlerdi: Diğer Kiliselerle eşit koşullarda ekümenik harekete dahil olmayı kabul edemezlerdi, çünkü böyle bir şey geçerli tek Hıristiyan Kilise olma iddialarından vazgeçmelerini gerektirecekti. Ve yine, dahil olunca, sadece, ekümenik hareketteki Kiliselerin, Roma'nın Hıristiyan birliğiyle ilgilenmediği şeklindeki suçlamalarıyla değil, gerçekte kendilerinin hariç tutulan bir kurum olduğu suçlamalarıyla da yüz yüze geleceklerdi.[8]

Peki Gramsci derinlemesine düşüncelerinde hem Hıristiyan Kiliseleri hem komünizm bakımından, böyle bir paradokstan yan çizmiş mi oluyor? Buradaki hile, tek bir partinin, belirli pozisyonları paylaşabileceği öteki partileri dışlayabilecek bir pozisyondan kaçınmaktır. Gramsci de, cezaevine girmeden önce, İtalyan Komünist Partisi'nin kurulması öncesinde çeşitli Sol biçimlere karşı kendi kavgasını vermişti, ancak ben yine de *Prison Notebooks* [Cezaevi Defterleri] kitabında sürekli olarak olup bitenden dersler çıkarma ve muhtemel birliktelikler yaratma peşinde olduğunu ileri sürmek istiyorum. Sadece Kilise'ye karşı besledikleri küçümseme duygusunu sınırlamakla yetinen Althusser ve Lefebvre'den belirgin şekilde farklı olan şudur ki, Gramsci polemik ihtiyacı duymuyor. Yukarıda da söylediğim üzere, bu vizyon genişliği-

8. Gramsci 1996, s. 386-7.

ni Gramsci'nin kendi *ekümenizm*ine bağlamak istiyorum. Bu da, Althusser'in Kilise ile komünizm arasında bir ittifak yaratma yönündeki ilk çabalarını andırıyor, ancak ondan daha derin. Gramsci'ye göre ekümenizmin değeri, çeşitli komünist partiler için ortaya çıkardığı sınırlamalar ve imkânlarda yatıyor.

Ekümenik hareket hakkındaki böyle bir tespitin ilk adımı, dışlayıcı değil kapsayıcı olan alternatif bir "katoliklik" kavramını, politikada ittifaklara ve herkese eşit haklar tanıyan bir federasyonun kurulmasına imkân tanıyan bir anlayışa yerleştirmek. Ve Gramsci de bunu Nathan Söderblom'ın konumunda buluyor. Söderblom, İsveçli bir Lutherci piskopos, mukayeseli dinler konusunda akademisyen, Nobel Barış Ödülü sahibi ve ekümenik hareketin kurucularından birisi. Söderblom'a göre, "evanjelik bir Katolikliğin" nişanesi, "*İsa*'ya doğrudan bağlılık" ve daha fazlası değil.[9] Gramsci eski Roma Katolik Profesör Friedrich Heiler'ın da, şifreli bir dille "pan-Hıristiyanlığın bazı başarıları olduğu" şeklindeki yorumuyla, aynı sonuca ulaştığını kaydediyor.[10]

Ancak ekümenik hareketle ilgili şifreli yorumlarının etkilerini araştırmak üzere Gramsci'yi biraz daha didiklememiz lazım. Söderblom'un beyanının belirli içeriğinin özellikle, birkaç yıl boyunca benim de fark ettiğim kurtarıcı figürler (bu kitapta daha sonraki Adorno'ya ilgili bölüme bakınız) hakkındaki bitmez tükenmez bir kuşku ışığında sorgulanması gerekse de, onun geldiği noktadaki başarı, katoliklik ile tekillik arasındaki karşılıklı ilişkiyi yeniden şekillendirmesinde yatıyor. Kilise'nin tekil kurumu artık kapsayıcı bir birlik haline geliyor, hâlâ tekil bir beyan ve tekil bir figür tarafından bir arada tutuluyor. Bir açıdan, elbette buradaki sınırlar yer değiştirmiştir (Yahudiler ve Müslümanlar, sözgelimi, kabul edilirken zor bir dönem geçirecektir; gerçi *İsa*'ya sınırlı ölçüde değer verilmesinin bile yeterli olacağı düşünülebilir), ancak Hıristiyanlığın kendi bağlamında, katolikliğin tanımı artık dışlama değil kapsamadır.

Gramsci'nin büyük merakı sadece Protestanların onun yumuşak karnı olmasından değil, esas olarak bu konunun derin politik etkilerinden kaynaklanıyor. Burada ilk kez, insanlık tarihinde küreselleşme hareketine karşı en eski bir meydan okuyuşla karşı karşıyayız. Bu karşı koyuş da kesinlikle işte o küresel "Katolik"

9. Gramsci 1996, s. 132.
10. A.g.e.; bkz. Gramsci 1992, s. 354-5.

Kilise'den dışlanmış ya da bağlarını koparmış Kiliseler tarafından yapılıyor. Gramsci'yi şunu sorarken gözlerimin önüne getirebiliyorum: Bunun sayesinde benzer bir politikayı geliştirmek nasıl mümkün olabilir? Sadece sol partilerin ortak bir cephesi şeklinde değil, kendi evrenselleştirici mantığı anlamında komünist bir parti de üyelik kartını mümkün olduğunca çok insana dağıtabilmelidir.

Ayrıca Gramsci'yi başka bir faktör, yani Protestanların hizipçi eğilimi de ikna ediyor. İlk okuyuşta bunun sadece Protestanlık hakkındaki Roma-Katolik eleştirisinin (kopuşu sürdürmesinden ve hâlâ yeni mezhepler oluşturmasından ötürü gerçek bir Kilise olamayacağı eleştirisinin) bir tekrarı olduğu sanılabiliyor. Fakat Gramsci'nin ilgisini çeken yön epey politik bir nitelikte. Sol'un da parçalanma konusunda benzer eğilimler sergilediği akla getirildiğinde (Leninistler, Troçkistler, Maoistler, anarşistler, Bombalar değil Yiyecek vb. akımlar) sorun artık politik ittifaklar noktasına taşınıyor. Peki, ekümenik hareket, "kitlesel örgütlenme ve merkezileşme" ile Roma-Katolik Kilisesi'nin "tek yönetimi"nden alınan alternatif bir model sunabilir mi?[11] Muhtelif heretikleri ve hizipçileri dağıtmak ve yutmak yerine, eşit koşullarda işlerlik gösteren, birisinin ötekileri yutmak ve ötekiler üzerinde hâkimiyet kurmak tavrında olmadığı çeşitli konumlara yer var mıdır?

Ekümenizm belirgin şekilde Hıristiyan bir olgu olarak Gramsci'nin en güçlü tarafını oluşturuyor, ancak merak içindeki satırları gerçekten de Hıristiyan âleminin düzensiz kıyılarında dolanıp duruyor ve bu da hem ülkeler (Hindistan, Çin vb.) hem dinsel (Yahudilik, Hinduizm, İslamiyet) yönde gerçekleşiyor. Burada tutunma noktalarından pek emin değil, çünkü elinin altında sadece *Civiltà Cattolica* ve *Nuova Antologia* dergilerinin dağınık parçaları var. Gramsci'nin dağınık notları arasından dinden dönme sorununu ele alacağım.[12]

Gramsci'nin ekümenik harekete ilişkin büyük merakı hakkında daha önce yaptığım tartışmada, bundaki çeşitli görünüşleri öne çıkarmıştım (aşırı parçalanma, Roma-Katolik Kilisesi'nin meydan okuması, terimi yeniden tanımlamak suretiyle "kato-

11. Gramsci 1996, s. 386.

12. Çin üzerine olan uzun bir not (Gramsci 1996, s. 285-92) gibi diğer notlar, din konusuna sadece dolaylı olarak değiniyor; Japonya ve İslamiyet dini ve kültürü hakkında, aydınları anlamak amacıyla bir bilgi listesine yer veren Japonya (Gramsci 1996, s. 305-8) ve İslamiyet (Gramsci 1996, s. 344-6) üzerine olan notlar da öyle.

liklik" paradoksunun kenarından geçme), ancak bunlar arasında bir konudan uzak durdum, bu da din propagandası bakımından ekümenik hareketin yenilenmiş yeteneği. Bu sorun aynı zamanda Hindistan ya da Çin gibi ülkelerdeki din hakkındaki çeşitli notlarda ortaya çıkıyor. Her iki durum, yani ekümenik hareket ve Avrupa dışındaki farklı dinsel sistemlerin karşı karşıya gelmesi, dinden dönme konusuna dönüşüyor.

Hindistan hakkındaki malzemelerle başlayabilirim. Gramsci kısaca Upadhyaya Brahmabandhav ile Sadhu Sundar Singh'ten söz ediyor; bunlardan ilki eski bir Roma-Katolik dönmesi, diğeri de bir Protestan. Hindistan'daki Hıristiyan misyonerlikleri, Kore, Afrika ya da Pasifik Adalarıyla kıyaslandığında asla belirgin bir başarı elde edememişti. Hem Brahmabandhav hem Singh, Vatikan'ın eleştirisine maruz kalmıştı. Brahmabandhav'ın durumunda, söz konusu olan pek öyle homeopatik yaklaşımı, yani Hinduizm'i Roma-Katolik haline getirmek üzere onun çeşitli görünümlerini kendi bünyesinde dönüştürme arzusu değildi; Roma'nın öfkesine asıl ateşli milliyetçiliği yol açmıştı. Gandi'nin izleyicisi olan Singh ise Roma-Katolikliğine değil de Protestanlığa dönmek suretiyle günahların en büyüğünü işlemişti. Singh hakkındaki bu ayrıntılar gerçekte Gramsci tarafından verilmemiştir, çünkü o yalnızca isminden ve *Civiltà Cattolica* dergisinde onunla ilgili makalelerden söz etmekteydi. Zaten her ikisi hakkındaki kendi yorumlarım da Gramsci'ninkilerin ötesine geçiyor, böylece sorun da bizzat Gramsci'nin sunduğu çözümleme değil de, onun bu insanlardan ve dinden dönme konusundan neden dolayı söz ettiğinde yatıyor. Öyle görünüyor ki, Gramsci'nin ilgisini çeken nokta, dinden dönme konusu ve sürecinde, kapsamlı ve büyük ölçüde farklı bir inanç sisteminden diğerine geçiştir.

Öte yandan Gramsci bizleri din propagandasıyla ilgili tahminde bulunmaya terk etmiyor. Herhangi bir çözümleme özelliği taşımayan Brahmabandhav ve Singh üzerine tuttuğu şifreli notlar, Hindistan'daki aydınların din değiştirmesi hakkındaki daha kabul görmüş değerlendirme karşısında gündeme geliyor. Daha sonra göreceğimiz üzere, Gramsci'nin aydınlara dair anahtar kategorisi, çeşitli dinsel geleneklerdeki din profesyonelleri olarak oynadıkları rol olmaksızın anlaşılamaz. Bu örnekte, sorun Hindistan aydınlarının Hıristiyanlığa direnişlerinde yatıyor. Gramsci, dinden

dönmenin aşağı kastlarla sınırlı olduğu gözlemini yapıyor.[13] Ancak Roma-Katolikleri söz konusu olduğu ölçüde, bu süreç sorunun tam ortasına yerleşmiş olmuyor. Bu türden bir din değiştirme çok küçük ölçekte ve bölük pörçük düzlemde; Papa'nın istediği ise kitlesel ölçekte din değiştirme ve bunun gerçekleşmesi için de ilk önce aydınların kazanılması gerekiyor.

Hindistan'daki dinden dönmeler hakkında derinlemesine düşünüşündeki dolaysızlık bakımından Gramsci, bu tür sorunlarda Papa'nın kurnazlığına ve topyekûn din değişimi sağlamak üzere Cizvitlerin Hindistan toplumunu ve dinini anlamak için kullandığı yöntemlere oldukça hayranlık besler. Kısa süre sonra bireysel ya da küçük ölçekte din değiştirme sorununa tekrar döneceğim, ancak Gramsci'nin burada yaptığı şey, dinden dönme ve Hıristiyan hayatı konusunda Roma-Katolik yaklaşımının kurucu özelliğini seçip almasıdır.

Böyle bir misyonerlik faaliyetinin amaçlarından birisi, Roma-Katolik toplumlarında çocuk yetiştirmekle ilgili. Bir kimsenin hayatı Roma Katolikliğinin mitleri, dili ve sinaptik örüntüleriyle doygun hale getirilirse, bu durumda bu kimsenin inanmaktan başka seçeneği kalmaz. Başka bir dünya mümkün değildir. Sadece Hıristiyanlığın sorgulanmaksızın kültürel hâkimiyet kurduğu bir dünyanın özelliği olarak değil (ki Gramsci 1848 yılını geçirmiş bir Roma-Katolik Kilisesi'nin ihtiyacının, kendi çıkarlarına hizmet eden kendi siyasi partisini kurmak olduğuna işaret edecektir), bu toplumsal, kültürel ve dinsel doygunluk ve kuşatma, okulları, spor ve kültürel örgütlenmeleri ve benzerleri aracılığıyla günümüz Katoliklerinin de gündeminin bir parçasını oluşturuyor.

Her kişinin doğduğu andan itibaren böyle kapsayıcı bir kuşatmanın içine alınmadığı bir ortama aktarıldığında da, işte bu derinlemesine mantık aynı kalır; farkı ise artık geriye bir adım atmış olmasıdır. Misyonerlik faaliyeti, sosyal ve kültürel ortamın tamamının Roma-Katolik hale dönüştürülmesi süreci olur. Bu nedenle, Cizvitler "yok etmek ya da asimile etmek amacıyla kültürel ve ahlaki hegemonyaya dair örgütlenmeleri daha iyi kavrayabilecek şekilde bu [Hintli] aydınların düşünme tarzları ve ideolojileri hakkında tam bir bilgi" edinme peşindedirler.[14] Onlarınki sadece

13. Gramsci 1995, s. 123-4.
14. Gramsci 1995, s. 123.

soyut entelektüel bir egzersiz değil "somut pratik hedefleri" olan türdendir.[15]

Gramsci'nin burada keşfettiği model, tahrif edilmiş olsa da, kolektif bir modeldir. Sonunda, aydınların liderliğine bel bağlar şekilde dinden dönme anlayışından süzülmüş olmaktadır. Yine şunu sormam lazım: Gramsci açısından din propagandasının ve dinden dönmenin önemi nedir? Artık bunun cevabı oldukça belirgin: Komünist hareket kendisine ait bir din propagandası biçimini nasıl geliştirebilir? Burada, Marksizm ile Hıristiyanlık ya da daha geniş anlamıyla din ile komünizm arasındaki analoji her ikisinin zararına olmaktan çok, lehine işlerlik kazanıyor. Çünkü Marksizm de yüce bir politik programı üyeleri için cazip hale getirme peşinde değil mi? Politik bakımdan da bir "dinden dönme" biçimi meydana gelmiyor mu?

Ve kullandığı dil de, Hindistan'daki Cizvitlerin misyonerlik faaliyetlerine dönük belirgin politik ilgisine işaret ediyor. Hindistan toplumunu dönüştürmek amacıyla onun "kültürel ve ahlaki hegemonyası"nın yapısını kavrama ihtiyacından ayrı olarak, Papa'nın kendisi de din değiştirme makinesinin kurnaz bir operatörü oluyor:

> Papa köylü-halk kitlelerinin kültürel reform mekanizmasını, birçok laik sol unsurdan daha iyi biliyor: Şunu da biliyor ki, büyük bir kitle çok küçük ölçeklerde din değiştirmez, ancak süreci hızlandırmak için, ya büyük kitlelerin doğal liderlerini, bir başka deyişle aydınları ele geçirmek ya da yeni türden bir aydınlar grubu oluşturmak, bu şekilde de yerli piskoposlar yaratmaktır.[16]

Çok fazla zahmete girmeksizin burada artık Gramsci'nin devrimci süreçte parti yanı sıra organik ya da demokratik aydınlara biçtiği rolün klasik oluşumunu görebiliriz. Şu istisnayla ki, buradaki şoke edici tespit böyle bir süreçte "birçok laik solcu unsurdan" daha fazla bilen bir unsur olarak Papa'yı tanımlamış olması. Sebebi de "birçok laik solcu unsur" sözünü dayatması değil. Sebebi, bu stratejiyi olup bitenin farkına varmayan bir Papa'ya dayatması da değil; tersine Gramsci'nin Roma-Katoliklerinden, kitlesel dinden dönüşlerdeki geçmişteki kalıplardan ve kapsamlı dinden dönüş programlarından tecrübe edinme arzusudur.

15. A.g.e.
16. A.g.e.

Öyleyse Papa da farkında olmadan bir devrimci mi? Pek öyle değil, çünkü Gramsci'yi bu noktaya kadar taşıyan şey, gerçekten ilk küresel örgütlenmeden öğrenilmesi gereken ders. Dinden dönmeyle ilgili Gramsci'nin söyleyebileceğinin hepsi bundan ibaret olsaydı, bu durumda o da hakikaten uç noktasındaki bir "katolikliği" sadece Roma Katolikliğindeki özgül anlamıyla sınırlı şekilde ele almakla suçlanabilirdi: yani farkında olmadan, bu Kilise'nin izlediği yolların aslında başka hiçbir seçeneğe tahammül edemeyen monolitik anlamdaki bir evrensellik olduğunun varsayılması.

Gramsci gerçekte ekümenik hareketteki başka bir dinden dönme modelini de keşfediyor, ancak bu konuya gelmeden önce, onun yorumlarını ilk elde ortaya çıkaran Hindistan'daki durum hakkında yorum yapmak ve ardından küçük ölçekte dinden dönmenin ihmal edilen unsurunu değerlendirmek istiyorum. Birinci nokta hakkında, bunun önemini sonradan anlama gibi bir avantaja sahibim: Hindistan'daki günümüz Hıristiyanlarının çoğunluğu aşağı kastlardandır, özellikle *dalits* kastındadır ya da yerli insanlardandır. Gramsci de dinden dönenlerin çoğunluğunun aşağı kastlardan olduğunu kaydediyor. Bu durumun çok küçük ölçeklerde olduğunu yazıyor, ancak Hindistan'da Hıristiyanlığın sahip olduğu cazibe, onun *dalits* kastındakilere kast sisteminin dışına çıkabilme, bunu en azından dinsel anlamda sağlayabilme imkânı tanımasında yatıyor. Birçok Hıristiyan misyonundaki Brahma rahiplerinin hoşlanmadığı çerçeveyi de *İncil* metinleri oluşturmaktaydı: *İsa*'da "Ne Yahudi ne de Yunanlı vardır, ne kul ne de azatlı vardır, ne de erkek ve dişi vardır" (Galatyalılar 3: 28). Şimdi, bu sözler kendi içinde sorunlu olsa bile, bunun Hindistan'da kast karşıtı bir mesaj olarak kullanımı, en güçlü şekliyle *dalits* kastı ve diğer aşağı kastlar arasında yankı bulmaktaydı. Hindistan'ın toplam nüfusunun büyüklüğü dikkate alındığında, buradaki çok az orandaki Hıristiyanlar bile, Hıristiyan Kilisesi'ni bütün dallarıyla dünyadaki en büyük Kiliselerden birisi haline getirmektedir. Gramsci'nin dikkate almadığı nokta ise böyle bir ahlaki ve entelektüel reformun kitleler eliyle aşağıdan başlayarak meydana gelebileceği ihtimalidir.

Öte yandan Gramsci'nin göz ardı ettiği ikinci unsur, küçük ölçekteki din değiştirme sorunudur. Aslında bana göre akla gelen en yakın dinden dönme modeli tamamen bireyselleşmiş olanıdır ve kişisel dönüşüm ile bağlılığı gerektiren Protestan türüdür.

Böyle bir modelin tuzağı ise, yukarıda Roma Katoliklerini değerlendirirken dikkate aldığım başka bir boyutunu inkâr etmesi. Bu boyut, dinden dönmenin herhangi bir tanımlanabilir uğrağının mevcut olmaması, bir kimsenin şu ya da başka şekilde her zaman bir inanan olduğu duygusudur. Yine de, benim yapabildiğimin hepsi, iki ideal tipi kurgulamak: kişisel düzlemde dinden dönmenin yarattığı şok ve her zaman için inanç sahibi olmuş olmak şeklindeki kolektif duygu; çünkü çok sayıda insanın hissettiği haliyle dinden dönmedeki kişisel an, inanç sahibi olmak anlamını taşıyan şeyin ideolojik yapısının bir parçasıdır. İşte o an kendisini kurgulamıştır, uzun bir oluşum süreci tarafından deneyim ve sözel anlatıların bilinen örüntüleriyle tıka basa doyurulmuştur. Dolayısıyla dinden dönme kolektif bir deneyimdir, kiliselerin sosyal ve kültürel makyajının bir parçasıdır.

Fakat dinin başat özelliği olmadığında, uzun bir gelenek olmadığında, günah çıkarma ve Kilise'ye kabul töreni sırasında resmileştirilen ve törenselleştirilen böyle bir bağlılık için kurumsal ve kültürel matris olmadığında ne olur? Bu soru "dönekleri" kazanma peşinde olan komünist parti ya da Hıristiyan Kilisesi gibi dinsel bir örgüt bakımından da geçerli. Yapıların sonuçta inancı koşullandıracağı beklentisiyle, bunlar dayatılabilir, bu doğrultuda işe aydınları kazanmakla ve kitlesel inisiyatiflerle başlanabilir (Roma-Katolik yaklaşımı) ya da *İncil* hikâyeleri öğretildikten sonra insanları tek tek Kilise'ye kabul ederek "ruhları" kazanmak amaçlanabilir (bu da Protestanların tercih ettiği yöntem). Gelecekteki bazı toplumlarda, komünizmin kültürel ve politik hâkimiyetinin bağlılığı daha kolay hale getireceği umulabilir, ancak insanları –dinden dönme ya da ruhsal dönüşüm için– bağlanmaya, sadakate yönlendirme durumunda, sonuç olarak, bir inanç sisteminden başkasına geçişte, komünist parti nasıl bir ilerleme kaydedecektir?

Buraya dek Gramsci'nin Hindistan'daki Roma-Katolik modeli üzerine nasıl kafa yorduğuyla ilgilendim. Fakat ipucunu verdiği başka bir seçenek daha var ve burada onun dinden dönme ya da din propagandası yapmanın öteki boyutuna, yani ekümenik harekete yeniden dönüyorum. Gramsci, hareketin amacının sadece birlik olmadığını, bunun yanı sıra, yalnızca İngiliz ve Amerikan Kiliselerinin karakteristiği olan "din propagandası gücü"nün[17] de

17. Gramsci 1996, s. 386.

kabulü olduğunu söylüyor.[18] Budizm ve İslamiyet dahil, dünyadaki yayılmacı birkaç dinden biri olan Hıristiyanlık normal olarak mensubiyet için etnik, dilsel ve coğrafi sınırların olmamasıyla karakterize edilir. Çıta epey aşağıya çekilmiştir ve inancını itiraf eden herhangi bir kimseye kapısını açmaktadır. Ancak Gramsci'nin işaret ettiği nokta da zekicedir, çünkü sömürge dönemindeki yaygın misyonerlik çabalarında, İngiltere yanı sıra sadece İspanya ve Fransa gibi çeşitli Roma-Katolik ülkeler ve ardından Amerikan Protestanları ısrarlı şekilde sömürgelerine misyonerler göndermekteydiler. Orta Avustralya'daki Lutherci misyonlar gibi istisnalar da vardı, ancak münferit Protestan mezhepleri tarafından gönderilen zorlayıcı misyonerler yanı sıra ilk düzenli ekümenik yapılar misyonerlik örgütlenmelerinin kendileriydi. Gramsci bu noktaya değil de, örneğin, yeryüzünün her tarafında genellikle Kilise'ye ikame edilen örgütlenme olarak bilinen Londra Misyonerlik Topluluğu'nun rolüne işaret ediyor. Bu topluluk, İngiltere, İskoçya ve Galler'deki bütün Protestan Kiliselerinden ve aynı zamanda örgütün çeşitli yöneticilerinden misyonerler görevlendirmek suretiyle, ortaya çıkmaya başlayan ekümenik hareket için bir model oluşturmuştu. Gramsci'nin önceden görmesi mümkün olmayan şey, ekümenik hareketin eski sömürge merkezleri ile misyoner faaliyetinin hedefleri arasında meydana getirebileceği değişimdi. Sonuçta, din propagandası hakkında bir moratoryum çağrısı yapma ve Üçüncü Dünya denilen sömürge merkezleri dışında da daha fazla Hıristiyan bulunabileceği şeklindeki kendi gündeminin tamamını yeniden oluşturma sürecinde bu ülkelerin de Dünya Kiliseler Konseyi'nin birer üyesi olabilmesi, sadece zaman meselesiydi.

Peki ama ekümenik hareket, yani Protestan ve Ortodoks Kiliselerin bir birliği Roma-Katolikliğinin dinden dönme modeline nasıl bir seçenek sunacak? Bu durum parçalanmış Sol grupların daha fazla insanı kendilerine katılmasına ikna etmek için birleşik bir cephe oluşturmalarına pek benzemiyor, ancak "farklı Hıristiyan mezheplerinin hepsinin eşit haklara sahip olduğu federasyon"[19] modeli kendi başına din propagandasını başlatan bir model değil, tersine bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Herkesin tam olarak durduğu yerde olmasına imkân tanıyan

18. Gramsci 1992, s. 354.
19. Gramsci 1996, s. 282.

aşırı bir liberal çoğulculuk hissi uyandırıldığında, sadece komünizme bağlılık için değil, böyle bir federasyonun da, herhangi bir zamanda mevcut olması bir yana, evvela bir araya getirilmesini gerektiren derin bir değişimin göz ardı edilmesi söz konusu.

Roma-Katolik Kilisesi'nin monolitik yapısıyla kıyaslandığında, ekümenik hareket, hiç olmazsa örtük şekilde din propagandası için alternatif bir model sunabiliyor ve Gramsci de bunun sonuçlarıyla ilgileniyor. Ahlaki ve kültürel liderlere, yani (dinsel) aydınlara odaklanmanın sağlayacağı birkaç damlalık etki yerine, Gramsci, din propagandasının, sistem kendisini süreç içinde ne denli dönüştürürse dönüştürsün, farklı olanları çiğneyip özümsemeyerek kendi sistemine katma biçimini değil de, çeşitli vurguların ve geleneklerin kendi özgül özerkliklerinden vazgeçmeksizin var olmayı sürdürebilecekleri farklı bir federasyon türü olabileceğinin ipuçlarını veriyor.

Politika: Vatikan'ın "On Sekizinci Brumaire"i

> "İdeoloji" ya da doktrinin, yapay ve mekanik olarak üzerimize yapışmış bir şey olduğu sanılmamalı... tersine bu, kesintisiz bir mücadele olarak, tarihsel olarak üretilmiş bir şeydir.[20]

Althusser, Lefebvre ve Eagleton'dan farklı olarak, Gramsci'nin dinsel bağlılık yaşadığı bir döneminin hiç olmadığı görülür; gençlik dönemindeki tutkuları, erişkin yaşlara geldiğinde sönüp gitmiştir. Memleketi olan Sardunya'da Kilise'nin gündelik hayata nüfuzuna rağmen, Gramsci her zaman dindarlar cemaatinin dışında kalmış, kendisini de "Aziz'lerin dilindeki gizeme nüfuz etme yeteneğinin inayetiyle kutsanmamış"[21] çılgın birisi olarak tanımlamıştır. Gramsci'nin kendisini böyle dışarıda birisi olarak kabul eden görüşünün ışığında sorulacak soru şudur: Peki Kilise'nin bu iç işleyişiyle neden bu denli ilgilenmektedir? En uzun ve en gelişkin başlıklar kesinlikle şu konularla ilgilidir: Katolik Eylem, Kilise kongreleri, çeşitli konkordatolar, Papalık genelgeleri, İtalyan siyaseti ve kilise-devlet ilişkilerindeki bitmez tükenmez çekişmeler. Ve bir kimse Kilise tarihinin ayrıntılı incelemeleriyle belli bir kötü niyetle ilgilenmediği sürece, ben de bunlara şöyle bir göz atma

20. Gramsci 1996, s. 56.
21. Gramsci 1995, s. 54.

eğiliminde olur, daha lezzetli parçalar için masayı temizlemeyi tercih ederdim. Ancak burada da bazı lezzetli lokmalar bulunuyor, gerçi bunlar da hiç beklenmedik yerlerdeler. Burada benim ilgilendiğim şey, Roma-Katolik Kilisesi'nin üç boyutunda yer alıyor: Katolik Eylem, modernistler, bütünleşmeciler ve Cizvitler arasındaki iç kavgalar ve Kilise'nin politik müttefikleri.

Roma-Katolik Kilisesi'nin iç çelişkilerinin ve ardından politikasının ve sosyal politikasının, özellikle bariz şekilde oportünistçe kurduğu kafa karıştırıcı ittifaklarının Gramsci'nin değerlendirmesi üzerindeki yansımasına geçmeden önce, bir süreliğine Katolik Eylem'in içine sızacağım. Gramsci, Althusser gibi bir zamanlar mensubu olmasından ötürü değil, Katolik Eylem kendisine komünist partinin niteliği ve pratiği üzerine kafa yorma imkânı verdiği için bu konuyla derinlemesine ilgileniyor.

Katolik Eylem

Katolik Eylem Gramsci'yi defalarca kendisine çekiyor, ancak bu, Althusser'in Fransa'sından aşina olduğumuz Katolik Eylem'den farklı bir şey (gerçi Gramsci bunun Fransız kolunun daha nitelikli ve örgütlü olduğunu da düşünüyor).[22] Karakteristik bir içgörü olarak Gramsci, Althusser için de cazip olan ve yaygın şekilde tanınan Katolik Eylem'in aslında bütünüyle Pius XI (1922-39) tarafından gerçekleştirilen bir yeniden-örgütlenme olduğuna işaret ediyor. Ayrıca, Althusser'in de sürüklenmiş olduğu türden faaliyetlerden söz ediyor, gerçi İtalya'da bunlar pek, işçi, öğrenci vb. birlikleri şeklinde olmuyor (ancak daha sonra Fransa'da da Roma-Katolik Kilisesi bu örgütlenmeleri dağıtmıştı) ve daha çok enstitüler [inziva yerleri] ya da Ignatius Loyola modeline uygun "dışa kapalı ruhsal uygulamalar" biçimini alıyor. Kendisini adamış işçilerin oluşturduğu bir çekirdek etrafında inşa edilmiş halde, bu enstitüler işçi sınıfı içinden giderek artan sayıdan dininde dönmüş olanlara, dine karşı "olumsuz ya da en azından pasif ya da kuşkucu ve umursamaz"[23] durumda olanlara manevi bakımdan etkin şekilde telkinde bulunma peşindeydi. Bütün bunlar 20. yüzyılın başlangıcında meydana gelmişti. Ancak Gramsci, tespitini daha da gerilere götürüyor: 1789 Fransız Devrimi'nin geçmişi olsa da, en önemli dönüm noktası 1848 yılında Avrupa'yı sarsan

22. Gramsci 1995, s. 105.
23. Gramsci 1996, s. 385 ve 386; bkz. Gramsci 1995, s. 48.

devrimlerdi. Lukács tarihsel romanın ölüm anı olarak 1848 yılını, yani burjuvazinin ilk kez örgütlü ve militan bir grup olarak işçi sınıfıyla karşılaştığı ve kendi yeni ortaya çıkışını dahi alelacele unutmaya başladığı o yılı görüyorsa, Gramsci de benzer bir ânı Roma-Katolik Kilisesi için tespit etmektedir. İlk kez, Kilise kendisini desteklemek için özgül bir siyasi partiye ihtiyaç duymuştu: Ve bu süreç şöyle devam ediyordu:

> Her ulusal Katolik Eylem büyüdüğü ve kitlesel bir örgüt olduğu ölçüde, yönelimleri örgütün iç ihtiyaçları tarafından dikte edilen gerçek ve tam bir politik parti haline gelmeye yatkın olur.[24]

1848 yılı, Kilise açısından varsayılan ve sorgulanmayan bir evrensel hâkimiyet pozisyonundan kendisini savunmak zorunda kaldığı bir pozisyona geçişe işaret eder.

> 1848'den önce Katolikliğe başkaldırmış az çok kısa ömürlü partilerin ve tek başına bireylerin oluşumuna tanık olundu, oysa 1848'den sonra Katoliklik ve Kilise, kendilerini savunmak ve mümkün olduğunca az zemin kaybetmek amacıyla tamamen kendilerine ait bir partiye sahip olmak "zorunda" kaldılar. Artık herhangi bir düşünce ya da eylem tarzını biliyormuşçasına konuşamıyorlardı (bunun istisnası resmi olarak tersinin söz konusu olmasıydı, çünkü Kilise asla bu gidişatın geriye dönülmez olduğunu kabul edemezdi).[25]

1848'den önceki Hıristiyan ve daha özgülünde Roma-Katolik bir dünya görüşünün yalın yaygınlığı, aşılamayan ufku, bütünüyle seküler ya da artık daha sıklıkla post-seküler denilen bir dünyada tahayyül etmek zordur. Bir analoji olarak Gramsci, intihar karşıtı bir partinin imkânsızlığını düşünmemizi önerir. Evrensel bir varsayım ya da hayatın gerekli öncülü verili bir durum olarak alındığında, kendisini intihar pratiğine karşı konumlandıran bir partiye hiç ihtiyaç duyulmayacaktır. Sadece hayat artık sorgulanmayan bir varsayım olmaktan çıktığında işte böyle bir partiye ihtiyaç duyulacaktır.

---

24. Gramsci 1995, s. 108.
25. Gramsci 1995, s. 29; bkz. Gramsci 1992, s. 223-4. "Katolik Eylem, Katolik dininin tarihinde yeni bir çağın başlangıcına işaret etti; bu an da, her şeyi kucaklayıcı [totaliter] bir kavrayıştan (kendi bütünlüğündeki bir toplumun dünyayı topyekûn kavrayışı şeklindeki ikili anlamıyla) hareketle kısmi (ki bunun da ikili bir anlamı vardı) ve kendisine ait bir partiye sahip olmak zorunda olduğu zamandı" (Gramsci 1995, s. 34). Ayrıca bkz. Gramsci 1995, s. 36; Gramsci 1995, s. 43-4.

Gramsci, Katolik Eylem'in 1848'den önceki karmakarışık öncülerini araştırmaya koyuluyor. Katolik Eylem'e teorik bir temel sağlayan ve ilk Katolik modernist olan Lamennais'in çelişkili etkisinden başlıyor ve neo-Guelphizm'e,[26] Sanfedista'lara,[27] solcu liberal-demokratik ve burjuva Eylem Partisi'ne ve Ansiklopediciler ile Fransız Devrimi'nin düşüncelerine karşı savaşmak için kurulan ve yeni gelişmeye başlayan Roma-Katolik dergilerine[28] dek uzanıyor. Peki ama Kilise'nin pozisyonunda böyle bir değişime 1848 yılındaki hangi olay yol açmıştır? Muhafazakâr liberalizmin ve burjuvazinin benzer zaferi sayesinde aynı anda hem yeni yükselmekte olan komünistler ezilmiş hem de Kilise'nin hâkim konumu elinden alınmıştır. Burjuvazinin daha eski bir düzen ile kendi ortaya çıkışının ilk perdesini sahnelemekte olan burjuvazideki bu iki kola ayrılışı aşağıda ele alacağım; ancak bunun anlamı şudur ki İtalya'daki Kilise karşıtlığı, Kilise'ye karşı genellikle askeri düzlemde verilen mücadele, işte bunların hepsi bütün sahayı silip süpüren ("dünya yanı sıra belirli bir politik akımın bir kavrayışı olarak anlaşılan"[29]) sağcı bir liberalizmle sonuçlanmıştır ve bu sonuç da işçi sınıfının ilk örgütlü hareketinin dehşet ve vahşetle bastırılmasıyla birleşmiştir. Kilise söz konusu olduğu müddetçe, Althusser'in yaptığı tartışmalarda da Kilise karşısında burjuvazinin kazandığı zaferin sonucunun, Kilise'nin hâkim ideolojik devlet aygıtı olmaktan eğitim aygıtı olmaya geçiş olduğunu, liberal değerlerin ve kültürün başlıca telkin mevzisi haline geldiğini görürüz. Ya da Gramsci'nin *Yirminci Defter*'de aşağıdaki sözlerinde olduğu üzere:

> Savaş alanını ve silahları belirleyen artık Kilise değildi; tersine kendisine düşmanları ya da geneldeki umursamazlık tarafından dayatılan araziyi kabul etmek ve düşmanlarının cephaneliğinden ödünç aldığı silahlardan (politik kitle örgütleri) yararlanmak durumundaydı.[30]

26. Neo-Guelphistler, milliyetçi ve Avusturya karşıtıydılar, dönemin (1848-9) tuhaf karmaşası içinde, hem ortaçağ Kilisesi'ne geri dönüş hem de Papa'nın İtalyan devletlerinin konfederasyonunu bir araya getirmesi için mücadele etmekteydiler.
27. Ya da, tıpkı neo-Guelphistler gibi Santa Fede, yani "Kutsal İnanç" militanları, bunlar da İtalya'nın başına politik ve dinsel lider olarak Papa'nın geçmesiyle birlikte Avusturya'dan bağımsız olmayı istemekteydiler (bkz. Gramsci 1995, s. 35-9).
28. Gramsci 1995, s. 35-9.
29. Gramsci 1995, s. 29.
30. Gramsci 1995, s. 34.

Başka bir deyişle, Katolik Eylem Restorasyon'un imkânsızlığından ve Ancien Régime'e geri dönüşün imkânsızlığından dolayı ortaya çıktı.

Katolik Eylem'in *İsa* dönemindeki hareketlerden kaynaklandığını söyleyen Roma-Katolik tarihçileriyle[31] yaptığı polemikten ayrı olarak (bu durumda, Katolik Eylem grubunun ilk liderinin de *İsa* olması gerekmez miydi?), bana öyle geliyor ki, Gramsci'nin argümanının kendi komünist parti teorisi bakımından belirgin etkileri söz konusu. Kilise örneğinde argüman geçmişe yöneliktir, Kilise "gerekli ve evrensel öncülünü" bir kez yitirince, bunu kabul etmeye yanaşmasa da, kendi çıkarlarını koruyan bir partiye ihtiyaç duyar hale gelmiştir. Geçici düzeni tersine çevirdiğimizde, yani tam da birisinin kendi üstünlüğünü yitirdiği ve ötekinin de hegemonya için mücadeleye giriştiği noktada, bir süreliğine, işçi sınıfı ve kitleler, kendi çıkarlarına eşlik etmesi, çok sayıda işçi davası uğruna mücadele etmesi için komünist partiye ihtiyaç duyarlar. Ancak bütün bunlar sadece geçici önlemlerdir, kimi zaman partinin uzun dönemli amaçlarıyla derin gerilimler yaratırlar. Komünizm toplum ve kültürün gerekli ve evrensel bir öncülü haline gelince, bu durumda partiye artık gerek duyulmayacaktır, parti hiçbir savunma gerektirmeyen yeni hâkim dünya görüşü içinde eriyip yok olacaktır.

Bu da elbette Marksist-Leninist parti teorisinin ve proletaryanın geçici diktatörlüğünün Gramsci'nin kendi tarzındaki bir versiyonu. Gramsci'nin Katolik Eylem'in işlevine dair kavrayışının artık tarihsel bakımdan tersine dönmüş böyle bir teori sayesinde mümkün kılındığı konusunda ya da Katolik Eylem'in partinin işlevine belirgin bir kavrayış sağladığı konusunda pek emin değilim. Şu farkla ki, buradaki ikilik, Marksizm ile din, özellikle Hıristiyanlık, onun Kilise'si, kutsal metinleri ve din adamları arasına bir mesafe koymadığımız sürece, yanlış bir şeydir. Bunun etkilerinin gerisinde kalmak yerine, daha ilerletmeyi tercih ediyorum, bunu yaparken de şunu iddia edeceğim: İşte tam da bu benzerlik nedeniyledir ki, Marksizm dediğini yapacak ölçüde bir cazibeye ve güce sahiptir. Benzer şekilde Hıristiyanlık gibi bir din de sadece insan hayatıyla ya da hatta biyolojik bir bireyin ömür süresinden önce ve sonra meydana gelen bir şeyle ilgili değil aynı zamanda tarihin ve toplumun yaygın akışı boyunca insanın, hem

31. Gramsci 1995, s. 36.

küresel hem evrensel niteliğinin tuttuğu yer hakkında tamamlanmış bir anlatı sunar; dolayısıyla aynı zamanda Marksizm de benzer genişlikte ve derinlikte bir anlatı sunabilmektedir. Ya da Gramsci'nin sözleriyle: "Sosyalizm bir hayatın toplu bir vizyonudur: kendi felsefesine, kendi inancına, kendi ahlakına sahiptir."[32]

Bana öyle geliyor ki, farklı bir parti olarak komünist partiyle kıyaslanabilirliği ve işçi kitleleriyle olan işlevi hakkındaki Katolik Eylem çözümlemesinin işlerlik kazandığı düzlem burasıdır. Ve bu kavrayışının Marksist tahminlerden mi yoksa Kilise incelemelerinden mi kaynaklanmış olduğunun sonuçta pek önem taşımamasının sebebi de budur, çünkü her ikisi de, aynı bölge için mücadele ederken birbirini tüketmek yerine birbirinden güç almaktadır.

Katolik Eylem'in komünist partinin imkânlarının anlaşılması için potansiyel kaynakları sağladığı şeklindeki hatırlatmam, Gramsci'nin hem Katolik Eylem'in bölgesel çeşitlilikleri[33] hem de kongreler hakkında olan her şeye kafa yoruşu boyunca da geçerli. Önce ikinci konuya, yani Gramsci'nin *Yirminci Defter*'deki[34] ilk uzun girişinin geri kalanını ayırdığı konuya odaklanayım. Zaten bir süredir bunun izini sürmekteyim. Başlangıç olarak, "beyaz" kongreleri, yani Roma-Katolik ulusal kongreleri, sendikaları ve Halk Partisi'ni tartışırken, Katolik Eylem'in bu nispeten demokratik kolları ile yüzyıllar boyunca kendi anti-demokratik becerilerini keskinleştirmiş olan Kilise hiyerarşisi arasındaki bir çelişkiyi tanımlıyor. Gramsci'nin de işaret ettiği üzere, Roma-Katolik Kilisesi uygun şekilde kontrol edilebilecek ölçüde bir miktar demokrasi çizgisini tercih etmekteydi ve böylesi de Katolik Eylem'in yapısından kaynaklanan potansiyel bir popülist yıkıcılıktan ve sonuçta Vatikan'ın kapılarına kadar gelen bir tehditten daha iyiydi.

Ancak Katolik Eylem'in çeşitli dallarıyla ilişkili bu gözlem, daha sonra, daha fazla kafa yorma gerektirecek gibi görünen bir dizi konuya ve soruna yöneliyor: konferansların gündemi, liderlerinin seçimi, kongrelerin toplumsal bileşimi ile bir bütün olarak hareket arasındaki ilişkiler, erişkinler ve gençlik, alt örgütlerin

32. Gramsci 1994a, s. 37.
33. Almanya için daha fazla ayrıntı hakkında bkz. (Gramsci 1995, s. 108; Gramsci 1992, s. 267-8; Gramsci 1996, s. 284-5; Gramsci 1996, s. 317), Avusturya için (Gramsci 1995, s. 108), Fransa için (Gramsci 1995, s. 105-6; Gramsci 1996, s. 275; Gramsci 1996, s. 281) ve ABD için (Gramsci 1996, s. 316; Gramsci 1995, s. 110-12).
34. Gramsci 1992, s. 122-4.

ve yan kuruluşların rolü, basın, tarım sorunu, politik merkez ile sendikalar arasındaki ilişkiler, vb. sonunda Gramsci, gazetecilik dönemindeki basın konusunu uzun uzadıya tartışıyor. Fakat burada bu notlar ve konularda ilgimi çeken nokta, bunların özel olarak Katolik Eylem ve onun kongreleriyle başlamakta oluşu, ancak, parlamentodaki tartışmalarla ilgili röportaja ulaştığımızda, Gramsci bizatihi siyasi partilerden söz ediyor. Sözgelimi:

> Bir partinin doktrini ve homojenliği aynı zamanda aşağıdaki ölçütlerle sınanabilir: başka eğilimlerle ya da kamuoyu denilen organlarla işbirliğindeki parti üyelerinin tercih ettiği yönelimler nelerdir?[35]

Ve ilk noktalara geri döndüğümüzde, şunların aslını öğrenmek zorlaşacaktır: Acaba Gramsci aslında (belli noktalarda yaptığı üzere) Katolik Eylem ve onun sendika ile parlamento kollarından mı söz ediyor ya da herhangi bir parti, özellikle komünist parti ve onun kongrelerinin işlevleri hakkında notlar alıp önerilerde de mi bulunuyor? Kendimi ilk örneklerden birisiyle sınırlı tutacağım:

> Gündem, bir kongre ile sonraki arasındaki mecburen dikkat çekmiş olan somut sorunlardan ve gelecek perspektiflerinden ve aynı zamanda genel kanaat akımlarının oluştuğu ve etrafında hiziplerin bir araya geldiği doktrin konularından kaynaklanmalıdır.[36]

Şunu da hatırlatmak isterim ki, Gramsci'deki Katolik Eylem, genel kategori olarak parti ve komünist parti arasında ayrım yapmadaki bu yetersizlik, Katolik Eylem'de ilk olarak 1848'de söz konusu olan değişimle ilgili yukarıda işaret ettiğim konunun başka bir boyutudur. Başka bir deyişle, Katolik Eylem'in ayrıntılı çalışmaları, onun çeşitli kolları ve aşikâr şekilde dünyevi haldeki kongreler sorunu, bütün bunlar, komünist partinin işlerliği hakkında kafa yormayı mümkün kılıyor. Bu ise sadece daha güçlü olması gereken bir noktanın zayıf bir versiyonu: Gramsci, Katolik Eylem'i yakından gözlemlemeyi sürdürerek komünist partinin işlerliğini güçlendirmeyi amaçlıyor, çünkü sonuçta o da, topyekûn sosyal, ideolojik ve politik gündemiyle benzer bir harekettir. Ve bu durum çok daha belirgin şekilde Gramsci'nin fark etmediği anlarda

35. Gramsci 1995, s. 33.
36. Gramsci 1995, s. 31.

ortaya çıkıyor, bu durumda, Katolik Eylem'e dair yaptığı dikkatsiz gözlemlerdeki yalpalamalar ve daha iyi kongre düzenlenmesine dair ipuçları örnek gösterilebilir.

İçsel Çatışma: *Bütünleşmeciler, Cizvitler ve Modernistler*

Gramsci'nin, Katolik Eylem'in dolambaçlı yollarını izleme çabasıyla, bütünleşmeciler [integralists], modernistler ve Cizvitler arasındaki mücadeleler hakkındaki yorumları da kıyaslanabilir. Kilise'nin kalın taş duvarlarının iç kısmında, teolojik tartışmaların entrikalı dokusu, Gramsci açısından aynı zamanda epey politiktir. Nitekim, bütünleşmeciler, ılımlılar (Cizvitler) ve modernistler arasındaki farklılıklar ona göre hegemonya ve merkezileşmiş yönetim için mücadelenin politik sorunlarına dair merak uyandırıcı bir soruşturma halini almaktadır. Katolik Eylem politik parti olarak ilgisini çekerken, Kilise'nin iç mücadeleleri, Kilise'nin politik programına dair bu türden çatışmaların etkilerini kavrayış imkânı sağlıyor.

Çelişkileri tasvir etmeden önce, bu çelişkiler hakkındaki en önemli değerlendirme olarak neyin ele alınabileceğiyle başlayacağım. Üç grubun çeşitli ittifaklarından ve faaliyetlerinden söz ettikten sonra Gramsci şöyle yazıyor:

> Bütün bunlar gösteriyor ki, Kilise'nin yapıştırıcı gücü genel olarak sanıldığı kadar fazla değildir, bunun sebebi de sadece dindarlar kitlesindeki mutlak dinsel ya da Kilise'yle ilgili sorunlar karşısında artan umursamazlığın yüzeysel ve aşikâr şekilde ideolojik homojenliğe atfettiği pek az nispi değer kazandırması değil, aynı zamanda çok daha ciddi bir olgu olarak Kilise merkezinin, alanı Kilise'nin kendi bünyesindeki bilinçli mücadeleye angaje olmuş örgütlü güçlerden bütünüyle temizlemedeki yetersizliğidir.[37]

Tek Kilise, tek Din, tek Tanrı konusundaki birleşik cephe izlenimi, bunun kesinlikle bir cephe olmasından başka bir şey değil. Gramsci, "Kilise merkezi"nin örgütlü içsel çatışmayla başa çıkmasındaki yetersizliğine kıyasla, dindarlar arasındaki birlik hakkındaki kayıtsızlığa daha az yer ayırıyor. Bana göre, bu son nokta Gramsci'nin modernistler, bütünleşmeciler ve Cizvitler arasındaki kavgalara gösterdiği ilgi bakımından anahtar niteliğine sahip: Kilise bünyesindeki derin politik mücadeleler onun politik bir ör-

37. Gramsci 1995, s. 78.

gütlenme olarak etkinliğini zayıflatıyor. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğim, ancak önce bu üç grup hakkında biraz kafa yormak gerekiyor.

Bu üç grubu politik bir yelpazede, modernistlerden bütünleşmecilere doğru soldan sağa doğru karakterize etmek kolay olacaktır. Ancak Gramsci, bu yanlışlığa düşmüyor, çünkü modernistler, Lefebvre'de de gördüğümüz üzere sadece liberallerdi. Modernistler gecikmiş bir halde Roma-Katoliklerinin pek de öyle modern olmayan bir düşünceyle temas kurmasıyla ilgilenirken (ki bu da Protestanların belli bir süre, çatışma ve öfke dolu şekilde de olsa, azimle peşinde oldukları bir şeydi) aslında umutsuzca Kilise'nin birazcık ilerici olmasını istemekteydiler. Modernistleri günümüzde okurken, onların statükon'un ana akım destekçileri haline geldiklerini görürüz. Başka bir deyişle, onlar eski iyi liberallerdi.

Lefebvre'yle ilgili bölümde yazdığım Roma-Katolik modernizmi hakkındaki kısa özeti burada tekrarlamayacağım, ancak şunu söylemekte fayda var ki, Gramsci, bir an dışında, modernizmi Roma-Katolik Kilisesi bünyesinde, örtük ve kavgacı işlemlerle dopdolu farklı bir hareket olarak ele almaya epey yatkın.[38] Bu bakımdan sadece Papa'nın Katolik piskoposlara gönderdiği çeşitli genelgeler ve Kilise belgelerindeki modernizm tasvirleriyle meşgul oluyor; bu belgeler de iyi örgütlenmiş ve uyumlu bir hareket izlenimi veriyorlar. Bu da bir parça ilk Hıristiyan Kilise'sindeki heretiklerle ilgili bilgiyi, çeşitli heretiklik avcılarının kaleme aldığı polemik metinlerine dayandırmaya benziyor. Modernistler söz konusu olduğunda, böyle bir hareketin herhangi bir büyük anlamı yoktu, ama bunun yerine çok sayıda biçimin ve Alfred Loisy, George Tyrell, Friedrich von Hugel ve İtalyan Ernesto Buonaiuti (1907'de yayımlanan *Il programma dei modernisti*'nin yazarı, İngilizce'ye Tyrell ve A. Leslie Lilly tarafından çevrildi) gibi çok sayıda önemli ismin yer aldığı ortak bir gündem vardı. Gramsci'nin, hiçbir anlamda önemli bir şahsiyet olmayan Joseph Turmel'e gösterdiği ilgi, Turmel'in herhangi bir teolojik derinliğe sahip olmasında değil de, daha çok bütünleşmecilerle olan gizli pratiklerinin benzerliği tarafından belirlenmiş gibi görünüyor.[39]

38. Gramsci 1995, s. 78; Gramsci 1995, s. 95.

39. Turmel'in adının kötüye çıkması sırf şu sebepleydi: Yirmi yıl boyunca, 1908-29 arasında, birçok takma isimle makaleler ve kitaplar yazmış, her seferinde kendisini defalarca çürütmüş ve tekrar başka bir isimle yazmıştı, bu işi de sırf şans eseri tespit edilene ve aforoz edilene dek sürdürmüştü (bkz. Gramsci 1995, s. 94-7).

Modernistlerin tersine bütünleşmeciler son derece örgütlüydüler; Gramsci belli bir şaşkınlıkla birçok örnekten söz ediyor: Şifreler (Papa, örneğin, "Baroness Micheline" diye anılıyor), gizli işaretler, kan davaları, ithamlar, dedikodu, iftira, kara çalmalar, İtalya'daki Umberto Benigni ve Fransa'daki Cardinal Billot gibi yeraltı komplolarının liderleri hakkında skandal yazılar ve broşürler.[40] Hedefleri de çoğunlukla Cizvitler olmaktaydı çünkü bunlar Pius XI Papalığında Vatikan'da güçlüydüler, ayrıca modernistler de hedefleri arasındaydı, çünkü bunları da genellikle Cizvitlerle aynı kefeye koyarlardı. Ve bütünleşmecilerin gündemi ise şöyleydi: Piux X ile birlikte öne çıkmış haldeyken, *Syllabus Errorum*'dan hoşlanırlardı (bunu ben de severim, ama farklı nedenlerle), neredeyse Jansenci bir anlayışla "büyük bir ahlaki ve dinsel titizlik"[41] içindeydiler ve Kilise'yi dümdüz, dar ve sapmayan bir yolda tutma peşindeydiler. Charles Maurras'ın faşist yanlısı Action Française'siyle yakın temas halindeki bütünleşmeciler, öngörülemez bir hata girmişlerdi, Katolik Eylem'in ve Fransa'daki politik halk partisinin etkinliği karşısında bir tehdit oluşturuyorlardı. Pius XI Action Française'ye karşı tavır aldığında rüzgâr Cizvitlere dönmüş oldu, çünkü bu aşırı ateist Maurras'a[42] destek olmak ölümcül bir hata anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, bütünleşmeciler sayesinde nispeten sağcı olan Cizvitler[43] adeta Kilise'nin ılımlı bir merkez partisi haline geldiler, artık "sadece felçliler için tipik özellik sayılan bir katılığın erdemiyle bir arada tutulabilen biçimci ve mutlakıyetçi bir mumyalaşmış şekle"[44] bürünmüşlerdi.

Ancak burada tekrar modernistlere dönmeliyim. Onlar daha entrikacı ve esrarengiz, özellikle Gramsci'nin *On Dördüncü Defter*'indeki elli ikinci başlıkta yer alan zekice gözlemlerinde böyle. Modernizmi, daha sonra Turmel'in de en uçtaki bir örneği haline geldiği gizli bir hareket olarak değerlendirme eğiliminin tersine, Gramsci burada onların "karmaşık ve çokyüzlü bir hareket"[45] olduğu şeklindeki gözlemiyle, modernistlerin düşmanlarının onlar

40. Gramsci 1995, s. 77-9; Gramsci 1995, s. 82; Gramsci 1995, s. 86-8.
41. Gramsci 1995, s. 77.
42. Gramsci 1995, s. 80-94; Gramsci 1992, s. 155-61; Gramsci 1992, s. 194-5; Gramsci 1996, s. 278; Gramsci 1996, s. 391.
43. Gramsci'nin Cizvitlere özel bir sempatisi yoktur: "Cizvitçilik, putperestlikle kıyaslandığında bir ilerlemedir, ancak çağdaş uygarlığın gelişimi önünde de bir engeldir" (Gramsci 1992, s. 195).
44. Gramsci 1995, s. 83.
45. Gramsci 1995, s. 97.

hakkında dedikleri ile kendi dedikleri arasında bir ayrım yapıyor. Devamında gelen ayrım ise en önemlisi: Modernizm hem politik-sosyal bir görünüm hem bilimsel-dinsel bir görünüm olarak anlaşılabilir. İkincisiyle başlayacağım: Burada Gramsci *İncil*'in ve *İncil* hakkında genel olarak tarihsel eleştiricilik (sözel ve yazılı kaynaklarının araştırılması ve bir araya getirilmesi) denilen şeyin ve teoloji ile dogmanın ve bunun da özellikle teolojik eğilimi olanının sahiplenilmesini kast ediyor. Bunların her ikisi de o dönemin Protestan Kiliselerini silip süpürüyordu, tartışılıyordu ve bu tartışmalar genellikle "liberalizm" yaftası altında toplanıyordu ve modernistler de böyle bir liberalizmin Roma-Katolikliğini istilasının neredeyse vaktinin geçtiğine inanıyorlardı.

Ancak Gramsci'ye göre modernizmin "bilimsel-dinsel" tarafı onun keskin yönünü oluşturmuyor. Tersine, genellikle reformist sosyalizmin ılımlı biçimlerine yatkın olan liberal eğilimleri sayesinde modernistler, aristokrat ve genellikle faşist bağlantılara ve yönelimlere sahip bütünleşmecilerin öfkesini tetiklemişlerdi. Kısacası, politik bakımdan, modernistler Kilise'nin halk sınıflarına ait olmasını tercih ederlerdi ve bütünleşmeciler de işte buna tahammül edemiyordu.

Kendi başına alındığında, ideolojik ile politik ya da Gramsci'nin dediği şekliyle bilimsel-dinsel ile politik-sosyal arasındaki ayrım hiç de şaşırtıcı değil. Roma-Katolik Kilisesi'nin (ya da hatta herhangi bir başka Hıristiyan Kilisesi'nin) teolojik tartışmalarındaki politik ve toplumsal boyutları gözlemleyen ilk kişi de Gramsci olmamalı. Modernizmin teolojik değil de politik yönüne yapılan vurgunun Gramsci'nin kendi Marksizm'inde de bir geri planı var, ancak ayrım yapmasındaki asıl neden, başka konularda da zaten sözünü ettiğim üzere, komünizmin niteliği, faaliyeti ve sorunları bağlamında Kilise'yi mümkün bir model olarak ele alma arzusunda bulunabilir.

Önceki tartışmada altı çizilen konu ilk işaret ettiğim noktaydı; yani Gramsci'nin modernistler, bütünleşmeciler ve Cizvitler arasındaki çatışmalara gösterdiği ilginin, Kilise gibi bir örgütlenmedeki bu türden derin çatışmaların zayıflatıcı etkisinin izini sürmedeki belirgin bir politik dürtü taşımaktan kaynaklanmasıydı. Burada en azından iki etmen daha eklemek durumundayım; hegemonya için verilen savaş ile böyle bir küresel örgütlenmenin yönetimindeki sorunlar.

İlk noktayla ilgili olarak Gramsci; modernistler, bütünleşmeciler ve Cizvitler hakkında, bunların "Katolikliğin üç 'organik' eğilimini temsil ettiğini, yani Roma Kilisesi'nde hegemonya için mücadele eden güçler olduğunu..."[46] yazıyor. Gramsci'ye göre hegemonya sadece hem zor hem rıza kullanılarak sağlanan bir ideolojik hâkimiyet mekanizması değil, bundan daha önemlisi, devrim sürecini teorize etmek için geliştirilmiş olan bir kavramdır. Ayrıca, genellikle aydınlarla bağlantılı ele alınan "organik" bir birey de teori ve pratiğin diyalektiğinde basitçe halk sınıflarıyla bütünsel olarak bağlantılı bir kimse sayılamaz. "Organik" kavramı kendisiyle birlikte devrimci bir ısrarı da taşımaktadır, bu da hegemonya mücadelesini kazanmak için ileriye bakmaktır. Roma-Katolik Kilisesi söz konusu olduğunda, örgütlenme bünyesindeki hegemonya mücadelesi hem bir bütün olarak toplum içindeki daha kapsamlı politik mücadelelerin bir mikrokozmosudur hem de partinin niteliği ve geleceği hakkında yapılan bu tür tartışmaların öneminin bir işaretidir.

Yönetim sorunlarına dair ikinci nokta da bununla yakından ilişkili:

> Burada kaydedilmesi önemli nokta şudur ki bunların üçü de –modernizm, Cizvit'çilik ve bütünleşmecilik– daraltılmış dinsel tanımların ötesine giden anlamlar taşırlar: Roma Kilisesi tarafından kurulmuş "uluslararası mutlak imparatorluk" bünyesindeki "partiler"dir ve genellikle tamamen dünyevi nitelik taşıyan, "yönetim" ["*dominio*"] sorunları olan sorunlarda dinsel biçim taslamaktan kaçınamazlar.[47]

"Dinsel biçim taslamak" ibaresi, Gramsci'nin Roma Katoliklerine ilgi duyma nedenlerini açığa vurduğu bir paragrafta epey önem taşıyor. Tek küresel örgütlenme olarak ya da daha doğrudan ifadeyle kapitalizmden daha uzun bir geçmişe sahip ilk uluslararası küresel imparatorluk olarak uluslararası yönetimin niteliği bakımından dayanıklı tek modeli de sunmuş oluyor.

O kadar ki, Kilise'nin ayrı bir politik partisi olan Katolik Eylem hakkında bile Gramsci "gönüllü* Katolik Enternasyonel"den[48] söz edebiliyor. Burada Gramsci, Cemiyeti Akvam oturumları sırasın-

46. Gramsci 1995, s. 80; bkz. Gramsci 1996, s. 269.
47. Gramsci 1995, s. 99.
* Burada "gönüllü" kelimesi, "lay" karşılığı kullanıldı; bu kelime aslında "rahip olmayan, kilisede resmi görevi olmayan" ya da "amatör" anlamına geliyor. (ç.n.)
48. Gramsci 1995, s. 105.

da dünyanın dört bir yanından gelmiş Roma Katoliklerinin uluslararası sorunları tartışmak üzere yaptıkları toplantılara işaret ediyor. Fransa'da Union Catholique d'Études Internationales'in himayesi altında düzenlenen bu "Uluslararası Katolik Haftası" Vatikan'dan ayrı olarak faaliyet gösterirken "dünya çapında Katolikler arasında somut düşünce birliğinin yaratılmasına"[49] katkıda bulunuyor. Benzer şekilde bu toplantılar popüler siyasi partilerin parlamenter bakımdan karşılıklı etkileşimleri bağlamında, aynı zamanda bütün bölgesel çeşitlemeleriyle mutlak anlamda siyasi sorunları dinsel biçimde temsil eden Kilise bünyesindeki organik hegemonya mücadeleleri bakımından işlev görüyor.[50] Ve bütün bunlar partilerin kendi mücadelelerini, bir nevi denetim altında sürdürmelerinde merkezi hükümetin önemini, hiçbir hareket sahası kalmaksızın katı bir konuma tıkılmaktan kaçınma ihtiyacını ve aydınlarla ilgili bölümde tartışacağım üzere, seküler politikada kendi gündemini etkilemek amacıyla Kilise tarafından kullanılan politik stratejileri içeriyor.

Şaşkınlık mı? Dışsal İttifaklar

Ancak Roma-Katolik Kilisesi'nin siyasi partisi olarak Katolik Eylem'e gösterdiği bütün ilgide, küresel politikaların uygulanması için yapılan iç tartışmalardan aldığı bütün derslerde, Kilise ile komünizm arasındaki bütün açık ve yazılmamış kıyaslamalarda Gramsci, hâlâ bunlar arasında bazı adeta aşılmaz bölünmeler tespit ediyor. Nitekim, Roma Katolikliği ile komünizm arasındaki kitlelerin bağlılığı üzerine olan çatışmada, özellikle Katolik sendikalar aracılığıyla Kilise'nin işçi sınıfındaki "dönekliğin" üstesinden gelme çabalarında Gramsci, Kilise'nin yoksulluk hakkındaki resmi pozisyonunu dört noktada özetliyor:

1. Özel mülkiyet, özellikle topraktaki özel mülkiyet, ağır vergilendirme yoluyla bile ihlal edilemeyen bir "doğal hak"tır ve yoksul köylülere tazminat ödenerek yapılan toprak dağılımıyla ilgili Hıristiyan-demokrat eğilimli siyasi programları ve aynı zamanda mali öğretileri de köklerini bu ilkeden alır.
2. Yoksul kendi nasibine düşene rıza göstermelidir, çünkü sınıf farklılıkları ve servetin dağılımı Tanrı tarafından düzenlenmiştir ve bunlara karşı çaba göstermek ve ortadan kaldırmaya çalışmak dine aykırıdır.

49. A.g.e.
50. Gramsci 1995, s. 104-5.

3. Sadaka vermek bir Hıristiyanlık görevidir ve yoksulluğun mevcudiyeti anlamına gelmektedir.
4. Toplumsal sorun ekonomik değil de her şeyden önce ahlaki ve dinsel bir sorundur ve Hıristiyan hayırseverliği ve ahlakın gerekleri ile dinin yargıları sayesinde çözülebilir.[51]

Gerçi Gramsci, "Papalık genelgelerine ve yetkili belgelere" dayalı "en yaygın kanaatleri" özetlediğini yazıyor[52] ama bu dört nokta Leo XIII'ün işçilerin durumunu ele almayı amaçlayan ve Roma-Katolik sosyal öğretisine esas oluşturan ünlü Papalık genelgesi *Rerum Novarum*'un (1891) kısa bir yorumu olarak okunabilir. Bu da Roma Katolik öğretisinin özünü kapitalizmin ortaya çıkışına ve etkilerine indirgiyor. Çağdaş sorunlarla onları lanetleyerek değil de yüzleşerek başa çıkma çabası kendi başına bir yeniliktir, ancak bu çaba bütünüyle muhafazakârlaşarak sona eriyor: Toplum aileyle birlikte ortaya çıkar, özel mülkiyet Tanrı tarafından bahşedilmiş bir haktır ve sosyalizmin özel mülkiyetin statüsünü sorgulaması yanlış bir şeydir. Belki de öne sürülen en "ilerici" düşünce adil ücret konusundaki anlayıştır; yani adil ücretin "ücreti kazananı makul ve kanaatkâr bir rahatlıkta destekleyecek miktarda olması yeterlidir". Ancak "işçi" aile sahibi bir erkektir, evde kalan karısı tarafından da bakımı üstlenilmiştir.

Böylece, kendisini teolojik ölçütlere yerleştirerek komünizm ile kapitalizm arasında üçüncü bir yol olmasıyla övülen ve uzun geçmişe sahip Roma-Katolik denilen toplumsal düşünce, bizatihi liberalizmin bir çeşitlemesine dönüşmüş oluyor ve bu şekilde anti-sosyalist gündemin bir aleti haline geliyor. Özel mülkiyetin ihlal edilemezliği Kilise'nin kendi çıkarına hizmet eden bir gündem maddesi olarak okunabilir, ancak bu aynı zamanda liberal toplumsal öğretinin de bir temel taşıdır.

Öte yanda Gramsci'nin defterlerini cazip kılan noktalardan birisi de çeşitli açılardan kafa yorarken, oturduğu sandalyeyi de değiştirmesi. Ve defterlerin üslubun yarattığı dalgalar arasında ortaya çıkan birçok boşluk oluştuğundan, okuyucu buralardan içeri girebiliyor ve kendisini Gramsci'ye bağlayabiliyor. Böylece Gramsci'nin Roma-Katolik Kilisesi'nin sosyal politikasını açıktan lanetlemesi, Kilise'nin çeşitli politik ittifaklarını kavramak için harcanan daha büyük bir çabanın parçası haline geliyor. Yukarıda

51. Gramsci 1995, s. 35; bkz. Gramsci 1992, s. 100.
52. Gramsci 1995, s. 35.

alıntıladığım özet ışığında, Roma-Katolik Kilisesi'nin sosyalistlere karşı defalarca liberallerin tarafını tuttuğu beklentisi oluşabilir. Ne var ki, Kilise, bir ittifaktan diğerine kaymaya epey yatkın, onun pozisyonu belli bir anda kararlı şekilde anti-sosyalist olarak okunabilirken başka bir anda da kararlı şekilde anti-liberal bir hal alabiliyor.

Uç noktalardan birisiyle, yani İtalyan Faşist hükümeti ile İtalya'daki Roma-Katolik Kilisesi arasındaki uyumla başlayayım. Kilise ile devlet arasındaki anlaşma üzerine özellikle ilk ve ortaokullardaki eğitimin yorumuyla ilgili bir tartışmada Gramsci, Kilise ile devletin kesişme noktasının izini sürüyor, bu noktada "devlet böylece *dininin Katolik dini olduğunu açıkça itiraf ediyor.*"[53] Bunun Roma-Katolik Kilisesi'nin yorumu olduğu fark etmiyor (bulgu niteliğindeki "Katolik dini" kavramını izaha artık pek gerek olmuyor); ya da tersine Kilise, Faşistleri Kilise, açısından daha tercih edilebilir kılabilmek için kendisini bütün tutumlarıyla şekillendirecek kıvırtmalara girişebileceğinden ötürü bu konu büyük ölçüde önem taşıyor. Devletin bu doğrultuda istekli olması ise Konkordato metninde [Kilise ile devlet arasındaki anlaşma] ve Albertine Kanunu'nda ortaya çıkıyor. Bu kanun 1848 yılında Savoylu Kral Carlo Alberto tarafından çıkarılan bir kraliyet fermanıdır (bu ferman 1861 yılında anayasa olmuş, 1948 yılında İtalya Cumhuriyeti'nin kuruluşuna dek devam etmiştir,); bu fermanda Roma-Katolik Kilisesi'nin öğretileri ilk eğitimin "temeli ve taçlandırıcı parçası" olarak kabul ediliyor.[54]

Başka örneklerde de, sosyalist kazanımların önüne geçmek amacıyla liberal güçlerin tarafını tutması dışında, Faşistlerle yapılan koalisyonla tutarlı bir halde, Papa sosyalizmi ölümcül bir düşman olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu konuda Gramsci'nin, 1871 tarihli *non expedit* [uygun değil] kararnamesinin 1904 yılında terk edilmesi hakkındaki kafa karıştırıcı anlatısı söz konusu, bu kararnameye göre Roma Katoliklerinin ulusal seçimlere katılması yasaklanmaktaydı. Burada Gramsci, Papa'daki zihniyet deği-

53. Gramsci 1996, s. 329.

54. Gramsci 1995, s. 74-5. Gramsci, Peder Mario Barbera'nın Civiltà Cattolica'da yazdığı bir makaleden alıntı yapıyor; burada Roma-Katoliklerinin "temeli ve taçlandırıcı parçası" ifadesini kendi yararlarına yanlış yorumladıkları söyleniyor. Bu ifadeyi, 1923 yılında ilköğretimden ortaöğretime geçildiğinde felsefenin dinden daha fazla önem kazandığı bir milli eğitim sistemi reformu yapan Mussolini'nin eğitim bakanı Hegelci Giovanni Gentile gibi değil de aşikâr anlamıyla ele alan Roma-Katolikleri, 1929 yılındaki Konkordato'da yer alan ortaöğretimde Roma-Katolikliğin öğretilmesi ihtiyacını vurgulayabilmişlerdi.

şikliğindeki hesabı açıklıyor. Bu değişimi sağlayan ise önde gelen liberal politikacılardan Gianforte Suardi'dir ve o da Bergamo'daki belediye seçimlerinde liberaller ile Roma Katolikleri arasındaki ittifakı oluşturmuştur. Suardi adına avukat Bonomi'nin tebelleş olduğu Pius X tarafından dehşet içinde resmedilmiş kızıl zafer ve ardından Kilise'ye yönelecek saldırıdan ayrı olarak ve onun "kendi vicdanınızın dikte ettiklerini izleyin" ve "Papa hiçbir şey söylemeyecek"[55] şeklindeki beyanlarından ayrı olarak, burada benim ilgimi çeken şey Kilise bünyesindeki sözde "ilerici" güçlerin, yani ulusal seçimlere katılmaktan yana olanların aslında sosyalistler karşısında saf tutma tarzlarıdır.

Ancak Roma Katolikleri ile liberaller arasındaki doğal kesişim noktalarının belirgin olmasına rağmen, öyle görülüyor ki, sanki Papa, böyle bir ittifakın varsaydığından biraz daha fazla ikna edici olanını istemektedir. Başka bir yerde liberallerde "uzlaşılmaz düşmanlar"[56] olarak söz ediyor, çünkü liberaller Belçika devriminde Hollanda Kralı I. William'a karşı Roma Katolikleriyle birlikte olmuşlardı. Yaptığım "uzlaşılmaz düşmanlar" alıntısı, *Civiltà Cattolica*'nın I. William ve Belçika'daki Roma-Katolik Kilisesi hakkında belirli bir Terlinden bölümünden yaptığı alıntıdan Gramsci'nin yaptığı alıntı ve bundan benim yaptığım alıntı olarak dört kez yer değiştirmiş oluyor, dolayısıyla bu kanaatin Gramsci bakımından orijinal olduğunu söylemek pek kolay değil. Sanki Roma Katolikleri ve burjuva liberallerinin en iyi dostlar olması zormuş gibi görünüyor. Elbette öyle değil, çünkü Katolik Eylem'in Kilise'nin politik partisi olmasını sağlayacak şekilde, Kilise'nin varsayılan ve sorgulanmayan kültürel hâkimiyetini alaşağı edenler liberaller değil miydi? Ancak yine de belirli koşullarda, bu ölümcül düşmanlar başka bir tehlikenin üstesinden gelebilmek uğruna güçlerini birleştireceklerdi: Belçika'da I. William'ın Kalvinci baskısının söz konusu olduğu şartlarda, 1904 yılındaki İtalyan seçimlerinde sosyalistler, liberaller ve Roma Katolikleri için hiç hevesli değillerdi.

Roma Katolikleri belirli anlarda liberallerle birleşeceklerdir, ancak sosyalistlerle de ortak bir cephe oluşturacaklar mıdır? Şeytan ile derin mavi deniz arasında kalmış halde Kilise, aslında böyle bir ittifakı destekleyebilirdi, diye yazıyor Gramsci; buna örnek

55. Gramsci 1996, s. 27-9, 305.
56. Gramsci 1995, s. 49.

olarak Roma Katolik işçilerinin patronlar tarafından şiddetle bastırıldığı durumları gösteriyor. Fransa Roubaix-Tourcoing bölgesindeki (Lille Başpiskoposu'nun yetki alanındaki) çatışmayla ilgili Konsey'in Kutsal Delegasyonu tarafından yapılan tam yargı davası hakkındaki yorumunda Gramsci "bunun, Katolik işçilerin ve sendikaların ekonomik sorunlarda sosyalist işçiler ve sendikalarla bile birleşik bir cephe oluşturabilmeleri hakkını onayladığını" ve bu durumun da "radikal sosyalistler ve Genel Emek Konfederasyonu [General Confederation of Labor] ile kurulan *detant* ilişkisinin işareti"[57] olduğunu yazıyor.

Gramsci, İtalya ve Belçika'daki liberallerden çok, belirgin şekilde Fransa'daki sosyalistlerle ittifakla ilgileniyor, çünkü bu durum Roma Katoliklerinin öntanımlı halde anti-sosyalist olmadıklarını gösteriyor. Ancak burada Kilise'nin değişen ittifaklarını nasıl anlamalı? Oldukça kesin bir ipucu, Gramsci, Belçika devriminde Roma Katoliklerinin ve liberallerin yaptığı silahlı ayaklanmayı tartışırken ortaya çıkıyor. Bu ittifakı gözlemlediği aynı paragrafta, silahlı ayaklanmanın, özellikle "Kilise ve Vatikan'ın ayrıcalıklarının sınırlanması ve baskı altına alınması şeklindeki aşırı durumlarda"[58] hoşgörülebilir olduğuna dikkat çekiyor. Calvin de böyle bir noktaya gelebilirdi ve bunu da Romalılar 12:1'deki şu ağır sözlere rağmen yapardı: "Herkesin yönetici otoritelere tabi olmasına imkân verin, çünkü Tanrı'dan başka hiçbir otorite yoktur ve var olanlar da Tanrı tarafından kurumsallaştırılmıştır".

Roma-Katolik Kilisesi'ni esas olarak anti-liberal ya da anti-sosyalist olarak görmenin değil de, onun ittifaklarındaki değişimlerin anahtarı Kilise'nin kendi çıkarlarında yatıyor. Nitekim, Gramsci başka bir yerde, Roma-Katolik sosyal politikasının derme çatma, kendine özgü ve tutarsız niteliğini kavrama çabasını şöyle yazıyor:

> Modern dünyadaki Kilise'yi iyi bir şekilde kavrayabilmek için, onun sadece kendi belirli kurumsal (Kilise'nin Kilise olarak, dinsel bir örgütlenme olarak) özgürlüklerini savunmak üzere mücadeleye hazırlıklı olduğunu fark etmesi gerekir; başka bir deyişle ilan ettiği imtiyazlar kendi ilahi özünün mirasıdır.[59]

57. Gramsci 1992, s. 353.
58. Gramsci 1995, s. 49.
59. Gramsci 1996, s. 274.

Gramsci bu noktada "Katolik 'sosyal düşüncesi'.. edilgen beklentinin belirli dinsel ruh durumu çeşitlerini sürdürmeyi amaçlayan ideolojik bir uyuşturucu bileşen olarak incelenmeli ve çözümlenmelidir"[60] sözleriyle bu düşünceyi çabucak reddetme eğiliminde; ancak Roma-Katolik Kilisesi'nin sadece anti-sosyalist olduğunu ya da onun gündeminin her zaman muhafazakâr liberalizmle ve hatta düpedüz gericilikle aynı olmadığını kabul etmesi de söz konusu. Beklenileceği üzere, Kilise'nin yaptığı, kendi çıkarları ve zenginliği bağlamında davranmaktır. Ve bu çıkarlar da, tuhaf şekilde saf haliyle politik ve hatta dünyevi değildir.

Kendisi için bu şekilde dikkatli olmanın başlıca örneği Pius IX (1846-78) ile Leo XIII (1878-1903) arasındaki farktır: Birincisi, kendi yönetimi boyunca Roma Katoliklerinin çoğunun yaşadıkları yeni oluşum halindeki çeşitli ulus-devletlerdeki gündelik sivil ve politik hayatta giderek yabancılaştıklarını söylerken, bütün muhafazakârlığına rağmen Leo XIII örneğin, Alman Roma Katoliklerini Bismarck ile uzlaşmaya ve *Kulturkampf*'ı sona erdirmeye, ayrıca Fransız Roma Katoliklerini de Cumhuriyet saflarına geçmeye ve Bourbon monarşisinin restorasyonu hakkında besledikleri beyhude umutlarını terk etmeye teşvik etmiştir.[61] Sosyal ve politik cephelerdeki bütün bariz farklılıklarına rağmen hem Pius IX hem Leo XIII örneklerinde, onların nihai amacı Roma-Katolik Kilisesi için en iyi olarak neyi hissediyorlarsa onu yapmaktı. Elbette "en iyi" olanın neyi içerdiği ise değişken yorum ve uygulamalar sorunudur. Ortaya çıkan şuydu ki, Leo XIII ikisi arasında en ilerici olanı gibi görünüyordu ve birçok Roma Katolik, hâlâ Pius IX dönemini, benim belki de en tercih ettiğim ifadeyle *Syllabus Errorum*, yani Roma-Katolik Kilisesi tarihinin en aşağı noktası olmasından dolayı sorumlu tutarlar. Böylece kendi noktama da dolambaçlı yoldan ulaşmış oluyorum: Gramsci'nin, Roma-Katolik Kilisesi'nin değişen politik ve sosyal siyasetlerinin her zaman Kilise'nin çıkarları doğrultusunda olduğu şeklindeki gözlemini Kilise'nin bir eleştirisi olarak okumak yerine, bunun kesinlikle Kilise'nin yapması gereken şeyin farkına varılması olduğunu söylemek lazım.

Başka bir deyişle, kararları, beyanları ve eylemleri öyle görünse bile Kilise yapısal olarak gerici ve muhafazakâr değildir. En temel

60. A.g.e.
61. Gramsci 1996, s. 282–3

motivasyonu bakımından komünist parti de bundan hiç farklı olmayacaktır ya da olmamalıdır. Tamamen açık şekilde partinin kendi çıkarı da işçi sınıfı –Gramsci'ye göre kitleler ya da *populo*- ve işçi sınıfının sömürüldüğü koşulları alaşağı edecek olan devrimdedir. Kilise'nin sosyal siyasetinin çelişkili ve kendine özgü görünmesinde olduğu üzere, komünist partinin politik ve sosyal stratejisi de böyle olacaktır, yeter ki onun birincil motivasyonu ve "kendi çıkarı" da belirgin olsun. Öğrenilmesi gereken ders, partinin kendi birincil hedefi hilafına davranmamasıdır.

Aydınlar

Buraya dek, Gramsci'nin Roma-Katolik politikalarının sır dolu sapa yollarında yaptığı kafa karıştırıcı keşiflerinde altı çizilmesi gereken motivasyonun, isterse Katolik Eylem'dekiler olsun, içsel çelişkilerden ya da dışsal ittifaklardan öğrenebileceği muhtemel ipuçlarında yattığını ileri sürdüm. Ancak Gramsci, aynı zamanda Protestanlar, özellikle ekümenik hareket tarafından da büyülenmiştir. Protestanlara ve onların Reformasyon'una bu bölümün kapanış bölümünde tekrar döneceğim, ama önce Gramsci'nin din adamları, aydınlar [entelektüeller] "kastı" hakkındaki olağanüstü değerlendirmelerini ele almalıyım.

Hegemonya kavramı yanı sıra Gramsci'nin çalışmalarında belki de en yaygın etkiye sahip kategori, organik ya da demokratik aydın [entelektüel] olmuştur. Bu durum kısmen, Gramsci'nin defterlerinin İngilizce çevirileri için seçmeler yapan Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith'in verdiği kararlardan kaynaklanıyor. Altını çizerek ortaya konulduğunda, organik aydın, yaptığı çalışmalarla kitlelerin gündelik hayatları ve politikalarıyla bütünleşmiş bir kimsedir. Gramsci'ye göre Lenin, sadece yoğun bir pratiğin ortasında teoriyle uğraşan büyük modeldir. Ancak Hoare ve Nowell Smith tarafından yapılan ilk basımda, Gramsci'nin din adamları üzerine kafa yorması, bunun yanı sıra Çin,[62] Japonya[63] ve İslam[64] ülkelerindeki dinsel aydınlar hakkında aldığı uzun notlar, sadece organik aydın düşüncesi bakımından değil, Gramsci'nin bizatihi aydın kavramı hakkındaki daha eksiksiz değerlendirmesi de öne çıkmıyor.

62. Gramsci 1996, s. 285-92.
63. Gramsci 1996, s. 305-8.
64. Gramsci 1996, s. 344-6.

Sanki onun aydınlarla ilgili teziymiş gibi yanlış bir işleve sahip olan bir gözlemle başlayayım. ABD[65] hakkındaki çok özgül bir yorumunda şöyle yazıyordu: "Bütün kiliselerin din adamlarının belli durumlarda, yani normal bir partinin ve böyle bir partinin yayım organının olmaması nedeniyle, kamuoyu gibi işlev görmesi ortaya çıkıyor."[66]

Gramsci sadece bir politik parti türü ya da daha doğrusu bir politik partiymiş gibi davranan Katolik Eylem'i değil, doğrudan kiliseleri anlamak istiyor. Söz konusu olan, Kilise'nin partiyle benzer olması değil fakat "normal bir partinin yokluğunda" Kilise'nin kendisinin bir politik parti haline geldiği durumlar. Ve Gramsci, tek bir Kilise'den, yani Katolik Eylem'i tartışmasındaki odak noktası olan Roma-Katolik Kilisesi'nden değil ABD'deki çeşitli kiliselerden ve mezheplerden söz ediyor. Onu ilgilendiren şey, bu kiliselerin –Federal Kiliseler Konseyi ve Kiliselerarası Dünya Hareketi gibi– çeşitli ekümenik yapılar oluşturabilme tarzı ve özellikle politik sorunlar üzerine tek bir ses olarak konuşabilmeleri. Bunun devamında, tefsir etmekte olduğum alıntıdaki esas ilginç noktayı, yani din adamlarını öne çıkaracağım.

Gramsci'ye göre demek ki, bütün din adamı türleri –papaz, papaz yardımcısı, vaiz, pastör vb.– sadece aydın olmakla kalmıyorlar, aynı zamanda tam olarak parti olmayan bir partinin yayım organı ve kamuoyu da oluyorlar. Elbette din adamları her zaman çeşitli kiliselerin aydınları, özellikle kilise öğretmenleri ve doktorları olmuşlardır. Çok sık olarak bu aydınların çalışmaları evlerle sınırlı kalır, kilise bünyesindeki aşamalara hapsolmuş haldedir. Gramsci bu aydınlarla ilgilense bile (bunu aşağıda göreceğiz) onun dikkatini çekmiş olanlar kiliselerin; grevler, sınıf çatışmaları, hükümet politikaları vb konularında beyanda bulunmasını ve tavır almasını mümkün kılanlardır. Burada benim ilgilendiğim nokta da, kesinlikle din adamlarının ya da en azından Kilise bünyesinde politik yorum yapmakla görevli komitelerin ve bireylerin,

65. ABD Gramsci'nin kafasını karıştırıyor: "Amerika, hem kültürel hem politik bir unsur olarak Katolikliğin mevcut durumunu incelemek bakımından ilginç bir ülkedir" (Gramsci 1996, s. 316).
66. Gramsci 1992, s. 163. Joseph Buttigieg'in yararlı dipnotları Gramsci'nin şifreli metinlerindeki bazı boşlukları dolduruyor. Gramsci burada Philip 1927'yi referans gösteriyor ve Buttigieg de Gramsci'nin kiliselerin 1910'larda ve 20'lerdeki grevleri, sekiz saatlik işgünü kampanyalarını desteklemesi ve bunlar hakkında açıkça görüş beyan etmesi üzerine yorum yaptığını söylüyor. Bu destekler tek tek rahiplerden ve vaizlerden başlayıp Protestan Kiliseleri Sanayi Komitesi, Kiliseler Federal Konseyi ve Kiliselerarası Dünya Hareketi gibi kurumlara uzanıyor. Bkz. Gramsci 1992, s. 454.

Gramsci'nin tercihi olan organik ya da demokratik aydınlara en yakın düşecek şekilde yayım organı ya da kamuoyu olarak işlev gördüğü zamanlardır.

Bu örneği seçmemin sebebi ise, Kilise aydınları hakkındaki tartışmayı başlatmak; çünkü bu hem çağdaş bir tartışma hem de Gramsci'nin İtalya'daki Roma-Katolik Kilisesi hakkındaki derinlemesine düşüncelerinin alışıldık alanının dışında yer alıyor. İkinci duruma, Gramsci'nin Kilise üzerine yaptığı yorumlarda birçok kez rastlanıyor, ancak o da din adamlarının tarihsel işlevine, özellikle ortaçağlardakine, modern dünyadaki aydınların yeri ve rolünün öncüleri olarak bakmayı tercih ediyor.

Ancak Gramsci, özellikle aydınlar gibi bir sorun hakkında belirsiz kıyaslamalar yapacak birisi değil. Ve bu yüzden gözlemlerini şöyle tanımlıyor:

> Acaba bir "sınıf-kastı" olarak din adamlığı üzerine organik bir inceleme var mıdır? Bana öyle geliyor ki, böyle bir şey insanlığın tarihsel ve entelektüel gelişiminde dinin işlevi hakkında yapılması gereken bütün çalışmaların bir başlangıcı ve bir koşulu olarak vazgeçilmez olacaktır. Çeşitli dönemlerde ve ülkelerde Kilise'nin ve din adamlarının hukuki ve de facto durumu, onun yönetici sınıflarla ve devletle olan kesin ilişkileri.[67]

Bu alıntıdaki uyarıcı ses, birçok tarafa, özelikle sosyal ve sınıfsal çözümlemeye ve tarihe yönelik; ancak ben Gramsci'nin çözümlemesindeki iki boyutla ilgileniyorum. Birincisi halihazırda mevcut ve verili sınıf farklılıklarında, din adamlığını yerleştirmeyi amaçladığı nokta; ikincisi feodalizmden başlayıp ardından imalar yoluyla din adamlığının sosyal durumunun çarpıcı şekilde değiştiği yere dek, din adamlarını farklı bir sınıf olarak ele alması.

Gramsci'nin çeşitli yorumlarını kabaca kronolojik bir sırada düzenleyeceğim, çünkü böylesi onun "kast" ve "sınıf" kavramlarını kullanmasını daha anlamlı hale getiriyor. Gramsci'nin yüklediği anlamda din adamlarının "kast" oldukları en alt çizgi, onların bir sınıf olarak var olabilme koşullarının geride kaldığı ve fakat kalıntısal bir statüyü sürdürdükleri zamandır. Gramsci biraz daha geçmişi, özellikle ortaçağları araştırmaya koyulunca, vurgu çok açık şekilde ortaçağ sınıf hiyerarşisindeki bir sınıf olarak bizatihi din adamlığına yapılıyor. Öte yandan bu noktaya ulaşabilmek için, Gramsci, ilk önce bir din adamlığı örgütlenmesi olarak Kilise ile

67. Gramsci 1992, s. 234.

bir inanç örgütlenmesi olarak Kilise arasında ayrım yapıyor.[68] Bu ikinci işlevi bakımından Kilise, politik, ahlaki ve dinsel ilkelerden oluşan bir yapı geliştirmiştir; bu yapı da bir din adamları örgütü olarak Kilise'nin çıkarlarıyla derin bir gerilime dahil olmuştur. Böylece Gramsci, Kilise'nin dünyevi ve ruhani alanları arasındaki eski ayrım üzerinde yeniden çalışmaya koyulmuş oluyor: Ruhani olan dinsel ve ahlaki inanç ve kurallar olarak ele alındığında, bu durumda dünyevi olan da din adamlarının işte o "sınıf-kast" alanı haline geliyor. Yeniden kullandığı bu ayrım sayesinde, din adamları ile alt feodal sınıflar, özellikle köylüler arasındaki yakın bağları değerlendirmesi mümkün oluyor. Fakat bu da ancak diyalektik bir tarzda söz konusu: alt sınıfların desteklenmesi, Kilise'nin ahlaki-dinsel ilkelerinin değil onun din adamlığı şeklindeki ekonomik statüsünün bir sonucuydu. Yani, farklı bir feodal sınıf olarak din adamlığı kendi ekonomik çıkarlarını, etkisini azaltmaya girişen diğer sınıflara karşı korumayı amaçlıyordu; bu şekilde, Kilise de diğer sınıflara karşı bir ittifak olarak, kendi nüfuzunu sürdürmesine ve genişletmesine imkân tanıdığı sürece köylülere destek veriyordu. Ancak bu ittifak kendi gerilimleri nedeniyle kaygı vericiydi, çünkü ahlaki ve dinsel ilkeler Kilise'nin ekonomik çıkarlarına da ters düşüyordu. Buna karşın, diye devam ediyor Gramsci, bir feodal sınıf olarak din adamları da, kral ve asiller kadar köylüleri sömürmekteydi. Dinsel ve ekonomik çıkarlar arasındaki bu içsel çelişki böylece kendisini Fransız Devrimi'nde gerçekleştirmiş oldu; bu devrimin ilkeleri "kesinlikle din adamlarının feodal düzenine muhalefet eden inançlı bir cemaatin ilkeleriydi."[69] Din adamları bu durumda ikili bir oyun oynamaktaydılar: kendi statülerini geliştirmek amacıyla diğer sınıflara karşı köylüleri savundular ve fakat aynı zamanda kral ile asillerle bir ittifak sürdürerek köylüleri eski tabi konumlarında tutmayı da amaçladılar. İşte bu ikinci ittifak, Fransız Devrimi'nde gerçekleşen inançlı cemaatin ahlaki ve dinsel ilkelerine ve ardından Protestan Reformculuğuna meydan okudu ve bunu parçalamaya girişti. Bir sınıf olarak din adamları ile inananların örgütlenmesi arasındaki, yani çoban ile sürü arasındaki çatlama, zaten derin bir çelişkinin tezahürü olmaktayken, heretik düşünce ve mezhepçilik biçimine büründü.[70]

68. Gramsci 1992, s. 213.
69. A.g.e.
70. Gramsci 1992, s. 101-2; SCW: s. 192.

Bu içsel çelişkinin mantığı bütünüyle olumlu görülmesin diye, yani Fransız Devrimi ve Rönesans böyle anlaşılmasın diye, Gramsci ayrıca Kilise mülkiyetinin ulusal liberalizm tarafından yıkılmasının, Rönesans ve Devrim'in mirasının zararlı bir sonucu olduğuna da işaret ediyor. Nitekim Kilise, köylüleri ve başkalarını sömürmüş olsa bile, aynı zamanda hayırseverlik, halk kültürü, yardım hizmetleri ve benzerleri için imkân sağlıyordu ve bunlar da Kilise'nin mal varlıklarının yerini "çok daha asalakça olan"[71] mülkiyet biçimlerinin almasıyla yok olmuştu. Tamamen kinik açıdan yapılan bir okuma Kilise'nin sırf köylüleri sömürebilmek uğruna onları hayatta tutmaya ihtiyacı olduğunu, ancak bunun Kilise'nin ardından gelen kapitalist ilişkilerin umurunda olmadığını ileri sürebilir. Oysa ben bu durumun Gramsci'nin ortaçağ Kilisesi'nde izini sürdüğü çelişkilerin başka bir belirtisi olduğunu ileri süreceğim. Kilise'nin bütün hurafelerinin ve yolsuzluklarının kökünü kurutma yönündeki bütün iyi niyetleriyle birlikte, onun yerini alan şey çok daha kötü bir durumdur: azıcık bir hafifletmeyle birlikte gelen mutlak sömürü.

Gramsci'nin ortaçağ Kilisesi ve onun mirası hakkında yaptığı çözümlemeyle kastettiği şey iki boyutludur: Kilise'nin iç gerilimini laikleştiren Fransız Devrimi, kendi başına Reformasyon'un daha olgun bir versiyonudur ve Kilise'nin sınıf gerilimleri bünyesinde belirli bir diyalektik mantığa sahiptir. İkincisi, bu durum Gramsci'nin Kilise'nin sınıf niteliği ile ideolojik, yani dinsel ve ahlaki işlevi arasında bir ayrım yapmasına imkân tanıyor. Onun ilgisini çeken nokta, pek öyle Kilise öğretisinin içeriği değil de sınıf ittifakının niteliği. Çünkü peşinde olduğu şey, düşünceleri kendi sınıfıyla çatışmalı olmayan aydınlar sınıfsal kesimi; ancak bu kesimin de klasik teori-praksis diyalektiğinde o sınıfın militanlarının pratiğine kılavuzluk eden ve yansıtan unsurları. Dolayısıyla din adamları aydınlar ile işçi sınıfı arasındaki bağlantıların –ortaçağ terimleriyle, köylüler ile din adamları arasındaki ittifakın– modelini ve öncüsünü sunmuş oluyor.

Kapitalizm koşullarında aydınlar olarak din adamlarına Gramsci'nin gösterdiği ilginin benzer bir motivasyondan kaynaklandığı konusunda kuşkuluyum: bu aydınlar nasıl oluyor da özellikle ekonomi politik bağlamında oldukça farklı bir durumda insanlarla böyle yakın bir temas kurabiliyorlar? Ancak (Defter

71. Gramsci 1996, s. 76.

On Altı'nın on birinci uzun maddesindeki) kapitalizm konusuna ulaştığımızda ise, din adamlığı bir sınıf olmaktan çıkıp, kendi ayırt edici kimliğiyle bir "kast" haline gelmektedir. Başka bir deyişle, din adamlığı, artık sadece gerileyen değil aynı zamanda kendisini tercih edecekler bakımından ileriyi de kapsayacak şekilde ortaya çıkmak suretiyle, feodal sınıf düzenlemelerinin bir kalıntısı olmaktadır.

Ve en önemli sorun da eğitim olarak ortaya çıkıyor. Bu noktada Althusser'i devreye sokacak olursam, ideolojik aygıt olarak din ya da Kilise yerini eğitimin almasının, burjuvazinin zaferinin bir nişanesi olduğunu görebiliriz. Gramsci bu değişimi 1848 yılının kültür ve ideolojisindeki sismik kopuşlar olarak tanımlıyor. Aslında Gramsci'ye göre böyle bir kopuş imkânı Kilise'nin iç çelişkilerinde yatıyor: İnancın cemaati olmak ile Reformasyon'un ve Rönesans'ın mantığını açığa çıkaran bir ortaçağ sınıf olarak din adamları olmak arasındaki çelişki. İnançlı cemaatin değerlerini hayata geçirme bakımından Reformasyon ve Rönesans, 1848 devrimlerinde ve Kilise ile kutsal olanın sözde geçerliliğinin sona ermesiyle zirve noktalarına ulaştılar.

Eğitim, özellikle seküler (yani hem laikleşmiş hem seküler anlamında, *laico*) ve dinsel aydınlar arasındaki çatışmada muharebe alanı haline geliyor; birinciler önceden hâkim olan ama artık geçmişin kalıntısı bir sınıf haline gelen aydınlar üzerinde kendi iradelerini dayatmayı amaçlıyorlar. Peki söz konusu eserde Gramsci bu hayati eğitim konusunu nasıl yorumluyor? Bunu tam da Kilise ile devlet arasındaki bir mücadele anlamında yapıyor. Bu mücadelenin tamamı da Vatikan ile Avrupa'nın ulus devletleri arasındaki çeşitli konkordatolar [Kilise ile devlet arasındaki anlaşmalar] üzerindeki daha süreğen düşünceden kaynaklanıyor. Konkordatoların önemli bir özelliği, Kilise'yle ilgili imtiyazın farklı bir biçimde geri dönüşüdür. Kültür ve eğitim üzerindeki din adamlarının ortaçağ hâkimiyetinin yıkılmasının ışığında (daha önce tartıştığım "Kilise'nin dünyayı kavrayışı ile sahici gerçeklik arasındaki kafa karıştırıcı bağlar"[72]) konkordatolarda, bir vakitler din adamlarının çantada keklik saydığı ve çoğu da politik nitelikte olan imtiyazlar artık sınırlı sayıda, devlet adına kabul ediliyor ve tanınıyor. Ancak burada Gramsci'nin din adamlarından söz ederken "yurttaşlar kastı" ya da "aydınlar kastı" demiş olması nedeniyle de benim kafam karışıyor.

72. Gramsci 1996, s. 221; bkz. Gramsci 1995, s. 63.

Gramsci, kast-aydınları ile seküler aydınlar arasında ayrım yapıyor. Bunların her ikisi de hâkimiyet uğruna "el altından ve çıkarcılığa dayanan bir mücadeleye"[73] bel bağlamış haldeler; birincisi yitirmiş olduğu imtiyazlarını yeniden canlandırmak ve bunlara tutunmak çabasındayken, ötekisi de ilk elde din adamlarını yerinden eden programı sürdürüyor. Gramsci'nin eğitimdeki seküler ve din adamı aydınlar arasındaki "işbölümü" hakkındaki kafa karıştırıcı çözümlemesinin ayrıntıları, Roma-Katolik üniversitelerinin kuruluşunun devam etmekte olduğu bir yerde, son derece önem taşımayı sürdürüyor. Ancak ben aynı zamanda onun çözümlemesinde işlerlik kazanan kategorilerle, özellikle işbölümüyle ilgilenmekteyim; çünkü burada aydınların ya farklı sınıflar ya da daha doğrusu onun "kast" terimiyle ifade ettiği alt-gruplar veya sınıf kesimleri olduğu ileri sürülüyor.

Böylece biraz daha ayrıntıya girebiliriz ve ardından da çözümleme kategorilerine geçebiliriz. İtalya'da İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ilk ve ortaöğretimdeki eğitim görevi Roma-Katolik Kilisesi'ne bırakılmıştı, devlet ise seküler üniversitelerdeki üçüncü düzeydeki eğitimi üstlenmekteydi. Çeşitli ulus-devletlerde bu hikâye sadece düzey bakımından farklılık gösteriyordu, ancak her durumda Roma-Katolik Kilisesi kendi okullarını yönetme hakkı için mücadele vermekteydi. Elbette Protestanlar da, özellikle gençlerin zihinlerini kazanma yarışında, aynı şeyi yapmışlardı.

Althusser'in çeşitli eğitim düzeyleri hakkındaki sınıf çözümlemesini andıran tarzda, Gramsci de üniversitenin, yönetici sınıfın ve bunun yanı sıra yönetim mekanizmalarına özümsenmek üzere başka sınıflardan seçilmiş olanların bir mekânı olduğuna işaret ediyor. İlk ve ortaokullardaki dogmatik eğitim yerine, modern eleştirel düşünceye ancak üçüncü eğitim düzeyinde [üniversitelerde] erişebilmek mümkün. Çünkü bu ilk iki düzeyde eğitim alabilenler –küçük burjuvazi ve halk sınıfları- için yeterli sayılan, sadece sınırlı ve nispeten eleştirel olmayan bir eğitim. Çünkü insanlar bu şekilde, bir şeyleri bir araya getirebilmek ve ekonomideki renkleri koordine edebilmek doğrultusunda düşünmek yerine kolları ve bedenleriyle daha fazla işe yarayabilecekler.

Gramsci Kutsal Kalp Üniversitesi'ni değerlendirmeye geçmeden önce, incelikli ve kaynağı belirsiz bir değişimi de gerçekleştirmiş oluyor. Seküler aydınlar karşısında yer alan "kast-aydınları"

73. A.g.e.

ile başlamıştı, ancak süreç içinde okullara ve üniversitelere ulaşıyor. Bir kast olarak din adamları eğitimciler ve aydınlar olarak buralarda tamamen kapı dışına itilmişlerdir, küçük burjuvazinin ve işçi sınıfının bir parçası haline gelmiş gibidirler. Ama tam da öyle değil: Gerçekte, din adamları kastı, enerjilerinin çoğunu bu sınıflarda öğretim ve eğitim yaparak harcıyorlar. Ve çeşitli sınıflardan, ister küçük burjuvaziden, ister işçi sınıfından, ister aristokrat kalıntılarından türetilen ve sayıları ne denli çok olursa olsun, teolojik eğitim süreci, toplumdan kopma ve uzaklaşma, Kilise'ye karşı –maddi ve manevi– yükümlülükler ve papazlığa tayin edilme törenleri, onların mevcut sınıf yapılarının tam olarak bir parçası olmayan tuhaf bir gruba katıldıklarının teminatı oluyor.

Gramsci şunu iddia ediyor: Sorun, sadece din adamlarına açık mesleklerin ya da "kariyerlerin" sayısındaki azalma değil, aynı zamanda din adamlığı saflarına katılanların "entelektüel bakımdan ikinci derecede"[74] olmuş olmasıydı. Dahası, manastırların kısıtlamaları, oradaki adayların eğitiminin genellikle eksik ve kısmi olduğu, onları alt seviyelerdeki işlerden başka bir şey için donanımlı hale getiremediği anlamını taşıyordu. Peki ama Gramsci 1920'ler ve 1930'lardaki İtalya'dan mı yoksa Batı dünyasının bütün ülkelerindeki kiliselerin mevcut durumundan mı söz ediyor? Durum bütünüyle pek tanıdık: papazlık ya da rahiplik için genellikle psikolojik sıkıntıları olan adaylarla, düşük ücretli öğretmenlerle çalışan, elverişsiz kütüphanelere sahip ve gerekli teknik teçhizattan acınacak derecede yoksun halde büyük ölçüde standart altında eğitim vermeye çalışan nakit sıkıntısı içindeki ilahiyat okulları ya da manastırlar.

20. yüzyılın ilk yıllarındaki İtalya söz konusu olduğu sürece, düşük ücret sorunları, ilk ve ortaokullarda öğretimin alt düzeyde entelektüel bir meslek oluşun getirdiği sınırlamalar, ayrıca öğretmen eğitimine ve ardından doğrudan öğretime kadınların akın etmiş olması, papazların seküler üniversitelerde okumasına yol açmıştı; böylece kendilerine devlette iş bulma imkânı tanıyan bir diploma sahibi olabiliyorlar, önce bu işleri papazlık maaşlarına takviye olarak kullanıyor ve sonra Kilise'yi tamamen terk ediyorlardı. Mesleki sınırlamalar ve düşük ücretlerden ayrı olarak Gramsci, aynı zamanda "Kilise'yle ilgili olanlardan daha az bo-

74. Gramsci 1996, s. 223; bkz. Gramsci 1995, s. 65.

ğucu ve dar çevrelerle"[75] temas kurmanın etkisinden de söz ediyor. Böyle bir durumun yarattığı kriz –Kilise'nin "otomatik olarak yenilgiye uğramak üzere olması"[76]– aynı zamanda farklı bir kast olarak din adamlığının çözülmesi ve onun nispeten daha yeni kapitalist sınıf yapıları tarafından özümsenmesi demekti. Bu noktada ben Gramsci'nin daha da ötesine geçmiş oluyorum: Gramsci ise bu durumu, aristokrat Roma-Katolik ailelerine dayanan eski stratejisine başvurmaksızın Kilise'nin kendi saflarından yönetici sınıf üyelerini yaratma yetersizliği bağlamında ele alıyor.

Zihnindeki Kilise'nin gündemiyle birlikte farklı bir sınıf kesimi olarak din adamlığının restorasyonunun tam ortasında yer aldığı bu duruma bir çare bulmak amacıyla Gramsci bu tür kurumlardan ilki olan Kutsal Kalp Üniversitesi'nin (ki buna "Roma-Katolik" nitelemesini eklemeye pek ihtiyaç duymuyorum) öneminden söz ediyor. Bu uzun bölümde Kilise'nin iktidarı ve etkisi hakkındaki sınırlama ve kendi geleceğini güvenceye almadaki araçlar üzerine daha sonra hatırlattıklarına rağmen, Gramsci, Kilise'ye ve onun aydınlarına duyduğu gizli hayranlıktan kaçınamıyor. Bana öyle geliyor ki, Katolik Eylem hakkında ileri sürdüklerimde olduğu üzere, Gramsci'nin din adamlarına, yani içinde yer aldığı kültür ve toplumla tam olarak uyumlu olmayan farklı aydınlar kastına gösterdiği bu ilgi, komünist parti ve onun aydınları hakkındaki çalışmasını inşa etmek üzere çeşitli eleştirel modeller hakkında yaptığı araştırmalarından kaynaklanıyor.

Devamı gelecek olan Roma-Katolik üniversitelerinin ilki olan Milano'daki Kutsal Kalp Üniversitesi, kuruluşundan üç yıl sonra, 1924 yılında Mussolini'nin faşist hükümeti tarafından tanınmıştı. Gramsci söz konusu olduğunda, bunun etkileri daha geniş ve kapsamlıdır: Roma-Katolik üniversiteleri mevcut üniversitelerin seküler tek tipliğini parçalayacaktır; böyle yaparak, diyalektik olarak, seküler üniversitelere giden öğrenciler bakımından bir kesinti oluşturarak, bunun karşısında da eğitimin her düzeyinde sürekli bir akış sağlayacaklardır; her şeyin üstünde, Gramsci'yi asıl ilgilendiren nokta Roma-Katolik üniversitelerini bu denli sarsılmaz kılan merkezi plan ile amacın tekliğidir.

Seküler ve liberal kültürün yapısal olarak umutsuz ve çoklu biçimi, özellikle onun eğitim politikası yerine, tek zihniyetli

75. Gramsci 1995, s. 66.
76. Gramsci 1996, s. 223; bkz. Gramsci 1995, s. 66.

Kilise'nin desteklediği kendi üniversiteleriyle birlikte "kast" kısa sürede seküler rakiplerini devre dışı bırakacaktır. Roma-Katolik üniversitelerinde çeşitli faktörler bir araya gelmektedir: "benzeri uzun yıllar boyunca görülmemiş olacak şekilde seküler-dinsel bir kültürün [*cultura laico-religiosa*] yoğunlaşması";[77] seküler kültür karşısında Kilise'nin örgütsel etkinliğinin epey üstün olması; bütün ağırlığıyla üniversitelerin ardında yer alan Kilise'nin homojen yapısı.

Her ne kadar Gramsci, çoğulculuk ve seküler kültürün nispi özellikleri ile Roma-Katolik Kilisesi'nin zoraki tekdüzeliği arasında kaldığında birincisini tercih edebileceğini ileri sürse de, ikincisine de hayranlık duymaktan kaçınamıyor. Çünkü sözünü ettiği seküler kültürün sözde "özgürlükleri" Rusya hakkında yazacak denli fazla değildi. Hatta gerekirse, iktidardaki faşistler Kilise'den daha az hoşgörülü olabilirdi ve Gramsci'yi bu noktaya getiren şeyin de Kilise'nin gündemdeki başlıca konuyu, yani kendi çıkarını ve gelişimini teslim etmeksizin faşistlere karşı politik hamle yapabileceği gerçeği olduğundan kuşkuluyum.

Ancak entelektüel faaliyetin bütün bu muhkem yoğunlaşması sadece Kilise'nin restorasyonu ve hatta din adamlarının korunması için söz konusu değil. Üniversitelerin "yönetici sınıflar için okullar" olduğu verili bir durum olarak alındığında, Roma-Katolik üniversiteleri de "yönetici sınıfa kabul edilmek üzere alt sınıflardaki en zeki ve yetenekli bireylerin seçilmesi için gerekli mekanizmalar"[78] haline gelecektir. Ve hâlâ Roma-Katolik Kilisesi'nde büyük ölçüde aristokrasi kalıntılarının oğulları hüküm sürse de, Gramsci, bunu bünyesindeki yönetici sınıf hakkında düşünmüyor. Kilise papaz yetiştirmenin daha ötesinde arzulara sahip: bütünüyle Roma-Katolik kültürünün telkinlerine açık sıradan insanlar ve ayrıca epey kültürlü ve zeki olanlar da "kardinal ya da başpiskopos olmak yerine üniversite profesörleri ve üstdüzey yöneticiler olarak Kilise'nin daha değerli aksesuvarları"[79] haline geleceklerdir.

Peki, Gramsci burada, o tuhaf kastın, din adamlarının yaygın bir komplosunu açığa çıkararak Kilise'yle ilgili bir dedektiflik mi yapıyor? Bana göre, din adamlarını aydınlar olarak eleştirse

77. Gramsci 1996, s. 222; bkz. Gramsci 1995, s. 64.
78. Gramsci 1996, s. 222; bkz. Gramsci 1995, s. 65.
79. Gramsci 1995, s. 67; ayrıca bkz. Gramsci 1996, s. 224.

bile onun çok daha ilginç bir gündemi var. Gramsci'nin ufkunda hiç de öyle ince ayarlı döneklikler yer almıyor. Söz gelimi, 1929 felsefe konferansı üzerinde yorumda bulunurken, bu aydınlar kastının neo-skolastikliği restore etme niyetlerinde, "kendi düşmanlarının" bilimsel doğruculuk ve dürüstlük peşinde olmalarını bir "zayıflık [ya da naiflik]"[80] olarak ele alışlarının, aslında kendi pozisyonlarını çürütme etkisi yarattığını fark etmediklerini söylüyor.

Öte yandan, kast-aydınlarına çok fazla zemin kaptırmış görünen seküler aydınları da azarlıyor. Konkordatolar –tek bir devlet bünyesinde iki egemen yapı arasında yurttaşlarla ilgili yapılan sözleşmeler– aracılığıyla seküler aydınlar, kendi mücadelelerinin dışarıdan verilen türden olduğunun farkına varıp devletin hayati faaliyeti ve hayatından koparak bunlarla temaslarını yitirmişlerdir. Ya da, Gramsci'nin sözleriyle, "kültürel keskin nişancıların soyut polemikleri"[81] devletin etik niteliğini tanımlamamaktadır: oysa bu devletin yasaması tarafından tanımlanır. Gramsci'nin aklına gelen durumlarda, etkili yasama konkordatolarla ilgili olanıdır, yani üniter devleti ikiye bölen, bireyler –Roma Katolikleri- grubunun tamamını devletin yasalarının arzulanan etkisini reddetmekte ya da en azından sınırlamakta özgür kılan bir yasamadır. Şunu belirtmekte yarar var: Gramsci "bu yasaların etkinliğinden"[82] söz ediyor, yasaların kendilerinden değil; bu yasalara da Roma Katolikleri itaat etmeye mecburlar. Gramsci'nin buradaki eleştirisi güç bela kazanılmış bazı haklardan vazgeçtikleri için seküler aydınlara yönelmiş oluyor. Yukarıda gördüğümüz üzere, 1848 yılı Kilise'nin sözde kültürel hâkimiyetinden feragat etmesi ve liberalizmin uzun ve zorlu bir mücadeleden zaferle çıkması bakımından önemli bir tarih sayılıyorsa, bu durumda, konkordatolarda liberal aydınların ve eğitimcilerin kabul edilmesi de Roma-Katolik ayrıcalığına verilmiş bir dizi toplu taviz anlamına geliyordur. Sonuçta, Gramsci, seküler aydınlara elbette din adamlarından daha fazla sempati besliyor, ancak angaje olmuş ve bağlanmış aydınlarla ilgili aşırı kaygısı ışığında yürekler acısı diye tespit ettiği şey, böyle bir rolden tam da seküler aydınların vazgeçmiş oluşudur.

80. Gramsci 1996, s. 224; bkz. Gramsci 1995, s. 67.
81. Gramsci 1996, s. 221; bkz. Gramsci 1995, s. 63.
82. A.g.e.

Gramsci'nin istemediği şey ise devletin, Kilise lehine "kendi kültüründe aktif, sürekli olarak aktif bir merkez"[83] olmaktan vazgeçmesidir. Bu bakımdan, seküler aydınlar sadece daha büyük bir sorunun parçasından başka bir şey değiller. Gramsci, faşistlere duyduğu derin karşıtlığa rağmen, Roma-Katolik Kilisesi'nin ezici seküler gücüne bir geri dönüşü görmek istemiyor. Felsefi argümanlar, teorik çürütmeler ve benzerleri, Kilise ve onun aydınları karşısında yeterli olmuyor ve onları sınırlamıyor: Böyle bir şeyi ise sadece "toplumun tamamında insani güçlerin" gündelik "yüceltilmesi" sağlayabilir.[84]

Ancak yine de aydınları tartışırken din adamlarının da üzerini çizmiyor, bütün eleştirilerine rağmen organik aydının rolünü, yani şunları araştırıyor: bu aydınlar "kast"ının sınıftan kopuşu ya da sınıfsal uyumsuzluğu; üniversitenin eksik bir parça olarak işlev gördüğü Kilise'nin eğitim programındaki tekyönlü zihniyet; çağdaş siyaset üzerinde doğrudan etki sahibi olabilmek yönündeki ayırt edici politikası ve yeteneği ve nihayet, "Katolik hücre" anlayışının tamamı.

Bu konular üzerinde pek fazla oyalanmak istemiyorum. Yarı-tarafsız kast ya da sınıf kesimi halindeki din adamları, mevcut sınıflardan ne kadar türemiş olsalar bile, bazı bakımlardan komünist parti ve onun aydınlarının görünümüyle benzerlikler taşıyorlar. Çünkü onlar da kapitalizmin sınıf yapısıyla belirgin şekilde uyumlu değiller; din adamlarından farklılık şurada ki, komünist aydınlar kalıntılarla değil beklentilerle ilgileniyorlar, adeta meydan okunamayan bir hâkimiyetin yer aldığı eski bir döneme değil de gelecekteki komünist bir topluma doğru bakıyorlar.

Kilise "demokrasisi" hakkındaki herhangi bir anlayış ise belirgin şekilde paternalist bir anlamda işlerlik kazanıyor. Gramsci'yi ilgilendiren de şöyle bir olgu:

> Bir köylünün ya da bir zanaatkârın oğlu bir kardinal ve bir Papa olabilir; yeter ki, zeki, yetenekli ve kendisinin Kilise yapılanması tarafından özümsenmesi karşısında yeterince mülayim olsun ve Kilise'nin ekip halinde çalışma ruhuna, muhafazakâr ruhuna ve şimdiki olduğu kadar gelecekteki çıkarlarına da bağlı olsun.[85]

83. Gramsci 1995, s. 68.
84. Gramsci 1996, s. 224; bkz. Gramsci 1995, s. 68.
85. Gramsci 1996, s. 222; bkz. Gramsci 1995, s. 65.

Gramsci birçok vesileyle, Kilise'nin eğitim enerjisini yoğunlaştırdığı kesimlerin kesinlikle fukaralar ve yönetici sınıfların dışında olanlar olduğundan söz ediyor. İşte bu sınıf tam da komünistlerin yönelmesi gereken sınıf değil mi? Bu nedenle, bana öyle geliyor ki, Gramsci önemli ölçüde Kilise'nin çalışma tarzıyla ilgileniyor. Ve böylece Kilise'nin kendi yararı hakkındaki tek ilgi konusu üzerine gözlemleri iki yön taşıyor: Bir yandan, böyle bir yapılanmanın kapalı ortamı hakkındaki bir eleştirisini okuyabiliyorum, ancak öte yandan Kilise'nin dile getirir gibi olduğu birleşik amaç konusunda da bir hayranlık söz konusu. Bu türden bir birleşik programı gerçekleştirme araçları Kilise açısından farklı olsa da (Kilise, parti kongrelerindeki canlı tartışmalar gibi değil de yukarıdan aşağıya dikte ediyor), Gramsci, aynı zamanda böyle bir birleşik cepheyi komünist parti için de arzuluyor.

Bu üç özelliğin (din adamlarının tarafsız niteliği, "demokrasi" ve Kilise'nin tek olma özelliği) yanı sıra Gramsci'nin kafasını en fazla karıştıran şey Kilise'nin politik bağlantı mekanizmaları ve Katolik "hücre" kavramı. İlki bakımından Roma-Katolik üniversitelerine giriş, ilköğretimden başlayarak üniversite öğrenimine dek sürecek şekilde uzun bir seçilme ve eğitim süreci yaratacaktır; bu süreç de halihazırda papazlık ve Kilise önderliğinden adapte edilmiş olacaktır. Özelinde, Kilise "en yoksul sınıfların en yetenekli gençlerini"[86] öne çıkarır ve onları yönetici-sınıf rolleri doğrultusunda eğitir; bu arada Roma-Katolik Kilisesi'ne derin bir sadakat beslemelerini de sağlar. Başka bir deyişle, Kilise açık politik faaliyeti boyunca, kendi "partisi" yani Katolik Eylem ve ayrıca başka politik partiler aracılığıyla, kesinlikle yeni bir aydın tipiyle yönetici kademelere sızma mekanizmasına da sahiptir. Din adamlarının parçası olan ve bu rolü üstlenerek çalışan eski anlamıyla bir kast-aydını şeklinde değil de, en derin bağlılığı Kilise ile olan sıradan [lay (laik)] bir aydın olduğundan, onun çıkarları için çalışır. İşte bu, Gramsci'nin komünist parti için arzuladığı bir aydın tipi değil midir? Parti ve halkla yakın bağı olan, politik, kültürel, entelektüel ve ekonomik önderliğiyle ve gündelik hayatıyla meşguliyetin parçası olan bir aydın tipi; yani bu tür dünyevi [sıradan] amaçlardan (Croce gibi) kendisini "azade" kılan ilgisiz ve yalnız aydın tipi değil.[87]

86. Gramsci 1996, s. 223; bkz. Gramsci 1995, s. 67.

87. Gramsci yazarken hâlâ hayatta olan ve kendi kuşağının en önemli idealist filozoflarından birisi olan Croce'den hem büyük ölçüde etkilenmiş hem de onun pozisyonunu derinlemesine eleştirmiştir. Bkz. Fontana 1993 ve Gramsci 1995, s. 326-475.

Sonra "hücre" imajı var. En az bir keresinde Gramsci, bunu İtalyan toplumundaki Roma-Katolik üniversitelerinden söz etmek için kullanıyor: "Okullardaki yeni durum, kendi pozisyonlarını sadece Kilise'ye borçlu olan sıradan [lay] bireylerin seküler yönetici sınıf hücrelerine dahil edilmesini mümkün kılıyor ve bu hücreler de giderek artan şekilde kendilerini pekiştiriyorlar."[88] Bunu Brechtvari yabancılaştırma etkisi olarak adlandırabilirim; çünkü Gramsci burada Latin Amerika'nın üs cemaatlerinden ya da 1960'lar İngiltere'sindeki gibi ve başka yerlerdeki Roma-Katolik Solu'ndan söz etmiyor. Bundan böyle hakkında konuştuğu artık Vatikan'dır, yani olağanüstü azimli erkeklerin hiyerarşik kulübündeki anafor. Ve fakat, eğitimde Kilise'nin yeni programı hakkında sunduğu imaj, yani ilköğretimden üniversite düzeyine kadar devam eden süreç, yönetici sınıfa sızan devrimci hücrelere dairdir. İhtiyacımız olan tek şey Fransa'ya ait olanlar ve becerilerdir. Emirleri altındaki hükümetin bütün yetenekleriyle yönetici sınıflar gibi düşünebilir ve konuşabilirler, ancak o sınıfın seküler değerlerine sadakatleri söz konusu olmayacaktır. Yoksul bir geçmişten gelen ve Kilise'ye nihai bir sadakate sahip olan bu hücreler, giderek artan güç ve sayıyla, hükümetin seküler temelinin altını oyma peşindedirler. Yine, bana öyle geliyor ki, Gramsci burada sadece kelime oyunu yapmıyor. Tersine, Roma-Katolik Kilisesi'nin kullandığı yöntemleri, komünist parti faaliyeti ve sızma hareketi bakımından mümkün türler olarak cazip buluyor.

Roma-Katolik Kilisesi "hücreleri"nin işlevi, kast aydınının ya da din adamlarının oldukça kapsayıcı bir resmini elden çıkarmış oluyor, şu farkla ki, bu durumda aydın artık din adamı değil fakat sıradan [laik] bir kimsedir. Başından beri, Gramsci'nin sadece epey arzuladığı organik aydınla uyuşum içinde olmayı amaçlamadığını, birçok bakımdan Kilise aydınlarının niteliği ve işlevine gösterdiği ayrıntılı ilginin muhtemel modeller arayışının bir parçası olduğunu ileri sürdüm. Ve bu rolü doldurduğunu düşündüğüm konular, Roma-Katolik Kilisesi'nin kapsayıcı eğitim ve sosyal programı, onun yoksul kitlelere odaklanmış olması, yönetici sınıflara sızma yeteneği ve kendi çıkarı doğrultusunda en iyi olanı yapmadaki değişmeyen odaklanışı. Gramsci her zaman için, Kilise'nin kendi gündeminin neredeyse her noktasıyla uzlaşmazlık içinde olacaktır, ancak onun yararlı görmeyi sürdürdüğü şey Kilise'nin kullandığı araçlardır.

88. Gramsci 1996, s. 223; bkz. Gramsci 1995, s. 66.

Defter Dört'ün bu uzun elli üçüncü paragrafını tartışmaya, Gramsci'nin feodalizmde bir sınıf olan din adamlığının kapitalizmin çok farklı ortamında artık aynı şekilde işlev görmeyeceğini değerlendiriş tarzının izini sürme arzusuyla başladım. Bunu yaparken ayrıca onun merkezi kavramlarından birisi olan aydın kavramının etkilerini de araştırma peşindeydim. Ancak sınıf çözümlemesi düzeyinde ortaya çıkan şeyi belirleyen, kapitalizmdeki din adamlarının durumunu tartışırken Gramsci'nin "sınıf" yerine "kast" terimini tercih etmesi oldu. Karşımızda duran, feodalizmden arta kalan bir sınıf kalıntısıdır ve beklenmedik bir uyumu sürdürmektedir. Hatta gerektiğinde din adamlarının bir sınıf kesimi olduğu dahi söylenebilir, ancak bu durumda bile pek ötesine gidemeyiz; çünkü Gramsci'nin de ünlü Güney sorunu tartışmasında kaydettiği üzere, Kuzeyli'ler köylülerden gelmekteyken, Güney'dekiler eski aristokrasiden türemişlerdir.[89] Başka bir deyişle: öyleyse, hangi sınıfın kesimidirler? Daha doğrusu, din adamları bakımından ilginç olan şey, böyle bir sınıf kalıntısının, bir kastın halkla, Gramsci'nin tercih ettiği şekliyle kitlelerle derinden bağlı kalabilmesi ve fakat kapitalizmin mevcut sınıf ve ekonomik yapılarından yarı-bağımsız halde olabilmesidir. Başka bir deyişle, doğaüstü ya da aşkın bir âleme başvurmaksızın Gramsci'nin kafası şu konuda karışıyor: Bir kimsenin kendi "kast"ı nasıl olur da her zaman çok farklı bir geleceğe göz dikmiş haldeyken mevcut yapıların uzağında işlerlik kazanabilir. Nitekim, din adamlığı tam da bir kalıntı olması sayesinde, sadece şimdiyi de tekrarlamayan bir tarzda ve ileriye bakabilecek şekilde, bir nevi başka bir şeyi de ucundan gösterebiliyor. Onların geriye dönük olmaları, farklı bir gelecek beklentisini mümkün kılan şeyle temas halinde olmamaları olgusudur. Yani birçok bakımdan kendilerine ait olan ve "bu dünya hakkında" olmayan bir gündeme göre davranmaktadırlar.

Sonuç olarak, bir "kast" halinde geçmişten gelen statüleri, din adamlarının, Raymond Williams'ın terimleriyle ifade edersek, yükselen bir grup olarak çalışmalarına imkân tanıyorsa, bu du-

89. Gramsci 1992, s. 163; Gramsci ve Hoare 1978, Cilt 2, s. 455-6; Gramsci 1994a, s. 329. Kuzeylilerin daha çok köylülerden ya da zanaa kârlardan olması genel bir durum olduğunda, yani kitlelere daha yakın ve bu yüzden kitleler tara ından saygı görmeleri söz konusu olduğunda, Güneyli din adamları da bunların daha uzağına düşmüş demektir. Toprak ağaları, tefeciler ve kadınlara ve paraya düşkün kimseler olarak köylüler söz konusu olduğu sürece de, kendi bölgelerinden gelmiş olan papazlar bakımından, en azından bu durumu telafi edecek (aileler, seçim hakları ve bir kadınla açıktan yaşayacakları evlilik haya ları gibi) bir ortam söz konusu olmaktadır.

rumda, böyle bir şeyi eğitim aracılığıyla da yapabilirler; kendiliğinden şekilde Kilise aracılığıyla değil. Gramsci'nin eğitim konusuna ağırlık vermesi, Althusser'in daha kapsamlı şekilde sürdüreceği türden bir şeydir, yani feodalizmden kapitalizme geçilirken burjuvazi tarafından eğitimin Kilise'nin elinde çekilip alınmasıdır. Ancak din adamlarının yapabilecekleri şey, akıllarında ayırt edici politik amaçlarını tutmak suretiyle ve kendi programlarını sürdürebilmek uğruna, eğitim sistemi bağlamında iş görmeleridir.

Reformasyon

> Luther ve Reformasyon, bütün modern felsefenin ve uygarlığın başlangıcında yer alır.[90]

Gramsci'nin Kilise'ye yönelik merakındaki en büyük sürpriz belki de onun Protestan Reformasyon'u karşısındaki bitmez tükenmez büyülenmesi. Defalarca, kendisinin neden Alpler'in kuzeyinde doğmadığı, Luther'in Saksonya'sına ya da Calvin'in Cenova'yı toplumsal bakımdan topyekûn yeniden inşa edişine daha yakın olmayışından ötürü üzüldüğü duygusuna kapıldım. İçgüdüsel olarak ağır ve kavgacı Alman'ın cazibesini ve Calvin'in keskin zekâsını kavrayabilirim, ancak genlerinde Roma Katolikliği yerleşik olan Sardunyalı Gramsci, Reformcuları neden çekici bulsun ki?

İtalya ile Avrupa'nın geri kalan kısmındaki Rönesans'a ve yanı sıra bununla ilgili Fransız ve Alman felsefesindeki gelişmelere yönelik sevgisine karşın, sorun "bu reformların yalnızca üst sınıflara ve genellikle yalnızca aydınlara temas etmekte"[91] oluşunda yatıyor. Gramsci'nin ilgisini İtalya çekiyor ve Kuzey Avrupalıları Rönesans'tan sonraki gelişmeler, Luthercilik ve Kalvincilik nedeniyle kıskanıyor. İtalya'da bulabildiği tek şey ise yarım başlangıçlar ve yanlış yönlerdeki çabalar; bunların örnekleri arasında 19. yüzyıl ortalarında David Lazzaretti'nin "kabaca sosyalist düsturların iyi bir dozuyla zaman içinde yitip gitmiş dinsel öğretiler ile insanın ahlaki kefareti hakkındaki genel referansların karışımı"[92] şeklindeki çabaları yer alıyor.

Buna karşılık Reformasyon toplumun tamamını ayağa kaldırdı ve tamamen dönüştürdü: "İtalya'da halk kitlelerini kapsayacak hiç-

90. Gramsci 1994b, Cilt 1, s. 365.
91. Gramsci 1996, s. 244.
92. Gramsci 1995, s. 54; bkz. Gramsci 1996, s. 18-20.

bir entelektüel ve ahlaki reform asla meydana gelmedi".[93] Gramsci bakımından "Entelektüel ve ahlaki reform", seküler olgunluğuna Fransız Devrimi'yle ulaşacak reformun bir modeli olarak Protestan Reformasyon'u için bir kod olmaktaydı.[94] Bu ifadeyi de doğrudan Ernst Renan'ın aynı adı taşıyan ve Protestan Reformasyon'unun Fransız toplumunun dönüşümü için bir paradigması sayıldığı kitabından alıyordu. Fakat terimlerin üçüncü bir karşılıklı değişimi söz konusu; bu kez, komünist devrimle birlikte entelektüel ve ahlaki reform olarak Protestan Reformasyon'unun soluk kesici sıralaması; ya da daha doğrusu en son büyük Avrupa kitlesel hareketinden alınan özgül ders gündeme geliyor: "Bu yüzden tarihsel maddecilik dünyanın bir kavranılışı olarak sadece totaliter değil aynı zamanda toplumun tamamının en derin köklerine nüfuz edecek niteliğiyle bu işleve sahip olacaktır ya da olabilir."[95]

İşte bu olağanüstü hamlenin izini sürmeye devam edeceğim; Protestanların tarafını tutacak şekilde yaptığı hakemliğine bakıp, kendi önerisiyle ilgili bazı sorunların olup olmadığını sorgulayacağım. Gramsci defalarca Protestanlar ile Katolikleri karşı karşıya getiriyor ve Roma Katolikleri de bu kıyaslamada pek iyi bir yer tutmuyor. Kuşkusuz Protestanlar, özellikle ABD'de, zarar görmemiş halleriyle ortaya çıkmış olmuyorlar, ancak Gramsci'nin tercihi de, özellikle İtalya'da arzuladığı bir Reformasyon ışığında tuhaf bir notada ses veriyor. Bunun devamında, İtalya'daki, yani Vatikan'ın kendi yurdundaki Karşıt Reformasyon'un zararlı etkileri üzerindeki derin düşüncelerini ele alacağım ve ardından Roma Katolikleri ile Protestanlar arasında yaptığı doğrudan kıyaslamalara geçeceğim.

Karşıt-Reformasyon ve Reformasyon

Papa IX. Pius'un (1864) *Syllabus Errorum*'undaki, aralarında Protestancılık, panteizm, rasyonalizm, Kilise ile devletin ayrılması, liberalizm ve komünizm gibi başlıkların yer aldığı kötü üne sahip sekiz hata listesine benzer şekilde, Gramsci de Karşıt-Reformasyon'un hatalarını ve yanlış adımlarını sıraladığı kendi listesini oluşturuyor. İtalya'daki bütün parıltılar ve ihtimaller hak-

93. Gramsci 1996, s. 243. Ayrıca bkz: "Lutherci Reformasyon ve Kalvincilik popüler bir kültür yarattı ve ancak sonraki dönemlerde daha üst bir kültür yaratabildiler; İtalyan reformcuları büyük tarihsel başarılar anlamında steril bir haldeydiler" (Gramsci 1996, s. 142; ayrıca bkz. Gramsci 1994b, Cilt 1, s. 365).

94. Gramsci 1996, s. 213.

95. Gramsci 1996, s. 244.

kında, Rönesans'ın ilk kıpırtıları ve feodalizmin geride kalması hakkında ve Karşıt-Reformasyon denilen şeyin gerici değil de, çağlar boyunca süren reformlar dizisi içinde bir şey olduğuna dair bütün çabalar hakkında,[96] Gramsci, sadece şöyle bir gözlemde bulunuyor: "Karşıt-Reformasyon entelektüel gelişimi bastırdı".[97]

İtalya söz konusu olduğunda Gramsci hiçbir yere ulaşmayacak türden iki gelişimi tespit ediyor: Bunlardan birisi, Leon Battista Alberti ile onun, başlıca ilgisi gerisinde ne yattığı pek umurunda olmayan yerel topluluğa dönük henüz oluşum halindeki burjuva bireyi hakkında ve diğeri de Kilise'yi "zararlı bir ulusal sorun"[98] olarak gören ve Gramsci'nin gözdesi olan Machiavelli hakkında. Bana kalsaydı bunları politik gelişimler olarak tasvir ederdim, ancak Gramsci'nin kaygısı, özellikle Machiavelli'yle ilgili olanı, kuzeyindeki uzak ülkelerde yaşanan, Avrupalı toplumların her düzeyine ulaşan benzer bir kıtasal değişimi yaşamada İtalya'nın neden başarılı olamadığı hakkındaydı.

Bilim'e gelince: *Syllabus Errorum*'unda, IX. Piux da pekâlâ listesine modern fiziği katabilirdi. Galileo'nun *Syllabus*'ta neden yer almadığı bir merak konusudur, çünkü Vatikan açısından hâlâ bir felaket olarak görülmekteydi, üzerindeki lanet ise ancak 20. yüzyılın sonlarında ilerici bir düşünce anında kaldırılabildi. Ve Gramsci de, dehşet ve zevk karmaşası içinde, kendi döneminde sürmekte olan Galileo masalından söz ediyor.

Birçokları yanı sıra Gramsci'nin de Galileo'nun 1633'teki yargılanmasını[99] yapan kardinal olarak gördüğü Roberto Bellarmino (1542-1621) 29 Haziran 1930 tarihinde nihayet azizler listesine alınmış ve 1931 yılında Evrensel Kilise'nin Doktor'u olarak ilan edilmişti; bu tarih ise Mussolini'nin iktidara gelmesinin hemen sonrasıydı ve Gramsci de hapisteydi.[100] Azizler listesine alınma durumunun büyük ölçüde Kilise bünyesindeki iç kavga ortamından Cizvitlerin zaferle çıkmasına,[101] Bellarmino'nun, şeytanın avukatı olarak tanınan mecburi mucize yanı sıra, daha sonra İn-

96. Gramsci 1995, s. 24.
97. Gramsci 1996, s. 338.
98. Gramsci 1996, s. 338.
99. Bu şaşırtıcı hikâye pek de kesin değil. Bellarmino 1616'daki Kopernik karşıtı kararnameden sonra Galileo'yla görüşme yapmış gibi görünüyor, ancak bu da sanki Galileo lehine ancak onunla görüştükten sonra tanıklık yapmış demek oluyor, en azından Galileo'ya inandığımız takdirde, böyle demek lazım.
100. Gramsci 1995, s. 21.
101. Gramsci 1995, s. 102-3.

giltere Kralı I. James olacak olan İskoçyalı VI. James gibi aleyhte konuşan kimseler karşısında Katolikliği savunmasına bağlı olmasına rağmen, Gramsci, Galileo davasının tamamını Karşıt-Reformasyon'un İtalya'daki bilimsel gelişmeyi engelleme tarzının oldukça çıkarcı bir örneği olarak görüyor. Ve Kilise disiplinine uymamış bir kimse olsa bile, etkili şekilde İtalya'dan da sürgün edilmiştir. Buna karşılık: "Protestan ülkelerinde ya da Kilise'nin İtalya'dakinden daha güçsüz olduğu yerlerde bilim gelişmiştir."[102]

Ve Endeks, yani yayımlanması ve okunması Roma-Katolik Kilisesi tarafından yasaklanmış kitaplar listesi var. Ancak tam da Endeks'e duyulan ihtiyaç, Kilise'nin üstünlüğü karşısındaki başka bir meydan okumayı sergiliyor. Gerçekte Galileo'nun kitaplarına getirilen yasak birçok bakımdan bu işin doruğunu oluşturmaktaydı: "Galileo'nun lanetlenmesinde İtalyan Rönesans'ı aydınlar arasında bile sona ermiş oldu."[103] Fransızların Endeks'e direnmelerine, İtalyan yazarlarının eserlerinin sansürlenmeden Almanya, Fransa ve Hollanda'da yayımlanmasına rağmen, Endeks'in tek başına İtalya'daki etkinliği bu bölgede Rönesans'ın rüzgârının giderek azalması anlamına geldi. Yapmaya alışık olduğu haliyle, Gramsci, Machiavelli'nin eserlerinin tamamının en son 1554 yılında görülebildiğini de kaydediyor.

Karşıt-Reformasyon'un entelektüel bakımdan yarattığı boğucu ortam hakkında bu kadarı fazla bile. Gramsci'nin Protestanlar ile Roma-Katolikleri arasında yaptığı kıyaslamanın izleri tuhaf yolları takip ederek devam ediyor, fetişizmden başlayıp afyon ve kumardan geçerek inayetin merkezi kategorisine, Reformasyon'un ideolojik savaş alanına ulaşıyor.

Fetişizm ile başlayayım. Ekonomik ya da psikanalitik anlamda değil de, belirgin şekilde politik anlamda fetişizme bir tanım koyabilme çabasındaki Gramsci, bir bakıma deneme olarak, bu kavramın Roma-Katolik Kilisesi'nden türemiş olduğu düşüncesini ileri sürüyor:

> Böyle bir şeyin Kilise'de meydana gelmesi doğaldır, çünkü en azından İtalya'da Vatikan'ın yüzyıllardır iç demokrasinin herhangi bir izini ve dinsel faaliyete inananların müdahalesini yok etmek için harcadığı emek bütünüyle başarılı olmuş ve bu tarz düşünme artık inananların ikinci bir niteliği haline gelmiştir.[104]

102. Gramsci 1995, s. 20-1.
103. Gramsci 1995, s. 22.
104. Gramsci 1995, s. 15.

Freud'un cinsel fetişizm kavramına değil de, daha çok Marx'ın meta fetişizmi kavramına yakın şekilde Gramsci'nin açıkça politik dayanağı şunu ileri sürmektir: Politik bir yapı ya da kolektif bir organizma –diyelim ki bu devlet, ulus ya da politik parti olsun– insanlar tarafından kendi ilgi alanları ya da faaliyetleri dışında bir şey olarak değerlendirildiğinde, bu durumda artık bir fetiş, herhangi bir gerçek mevcudiyeti olmayan bir hayalet haline gelirler. Yani, gerçekten de söz konusu grubun üyesi olan insanlar, bu grubu, Marx'ın metasına çok benzer şekilde, bir nevi kendi dışlarında bir oluşum olarak düşündüklerinde, bir fetişle karşı karşıyayız demektir. Ve bu fetişizmin başlıca örneği de özellikle İtalya'daki Roma-Katolik Kilisesi'nin ta kendisidir. Bu durumda Tanrı, en azından Roma Katoliklerinin gözünde, aynı fetişizmin bir uzantısı, "kolektif organizmanın bir soyutlaması"[105] haline gelir.

Peki Protestanların durumuna ne demeli? Etkin bir rıza yönündeki Roma-Katolik arzusunun tersine, bireyin yöneticiler tarafından temsil edildiği şekliyle bütünle özdeşleşmesinin, bir başka deyişle, herhangi bir iç demokrasinin bütünüyle namevcut olmasının; işte bütün bunların tersine, Protestan Kiliseleri böyle bir demokrasi ihtiyacı, yani "aşağıdan gelecek herhangi biçimdeki müdahale Kilise'yi bölecek olsa bile"[106] inananlar tarafından böyle bir katılım üzerine inşa edilmiştir. Roma-Katoliklerinin birlik arzusundan nefret edilmesi, Protestan Kiliselerindeki bütün inananların katılımı ve gerçek anlamda düşünce farklılığı, varoluşlarında hayati bir öneme sahiptir.

Artık bekleneceği üzere Protestanlar kendilerini hakikaten daha iyi bir konumda bulurlar. Hatta Alman Kardinal Cusa'lı Nicholas (1401-64) gibi öncülerin bile onlar üzerinde tercih edilebilir bir parıltısı mevcuttur. Reformasyon'dan önceki bir reformcu olarak, Papa'nın Kilise konseylerine tabi olmasını, bölünmüş Kilise'de birlik olmasını öneren ve ortak kutsal kitap esasına dayalı şekilde İslamiyet hakkında bir görüşe sahip birisiydi ve olduğu haliyle gerekli bir Rönesans-insanı imajını da tamamlamak üzere, sonsuzluk kavramını da önermiş ve modern felsefenin kurucu şahsiyetlerinden birisi olmuştu. Gramsci sadece verili bir durumdan söz etmiyor; tersine Cusa hakkındaki topyekûn heyecanı, Rönesans Kardinali'nin burnunu sürtme eğilimiyle yüz yüze gel-

105. A.g.e.
106. Gramsci 1995, s. 16.

diğinde uçup gidiyor (1929 yılına ait bir *Nuova Antologia* dergisi üzerine yorum yapıyor). Ve ardından elbette şöyle bir tespit var: "Lutherci Reformasyon'un Cusa'nın reform faaliyetinin başarısızlığa uğraması yüzünden patlak verdiğini söylemek adil olacaktır; yani Kilise'nin kendisine içeriden reform yapma kabiliyeti olmayışı yüzünden."[107]

Roma Katolikleri ile Protestanlar arasında kıyaslamaya sürekli geri dönme eğiliminde olan Gramsci, ara sıra teolojik gözlem yapma konusunda da isteksiz sayılmaz, gerçi bunu da karakteristik dolambaçlı tarzıyla gerçekleştiriyor. En azından benim çeşitli defter başlıklarından çekip çıkarmayı istediğim bazı bağlantılarla, Gramsci afyon ve kumar tartışmasından doğrudan inayet sorununa geçiyor. Defter On Altı'daki merak uyandıran bir başlıkta, Marx'ın "halkın afyonu" deyişi üzerinde kafa yoruyor. Marx'ın Balzac'la ilgili ünlü ilgisini öne çıkararak Balzac'a ait olan ve piyangoyu kasteden "yoksulun afyonu" deyişinin Marx'ın dini "halkın afyonu"[108] olarak karakterize etmesinin yolunu açtığını savunuyor. Elbette burada bir bahisçi gibi dinin popüler kavramını saygın şekilde çıplak hale getiren Pascal'ın da aracılığı söz konusu ("şayet Tanrı yoksa dert değil, ancak var ise, bu durumda inanmak da faydalı olmaz mı?").[109] Gramsci'nin bu tür ayrıntılı etimolojik spekülasyonu yeğlemiş olmasından ayrı olarak burada beni ilgilendiren şey, bu başlığın sonlarına doğru yer alan yorumlar. Bahse girme konusundaki İtalyan tutkusundan söz ettikten sonra şöyle diyor:

> Bunun ötesinde piyango ve din arasında yakın bir ilişki de var; kazananlar, "seçilmiş" olanın ya da bir Aziz ya da Meryem'in inayetini alanın kim olduğunu gösteriyor. Protestanların kendi ahlaki biçimiyle kapitalist girişimin ruhunu sağlayan aktivist inayet kavramı ile sıradan Katolik insanlarına özgü "beş para etmez" [*lazzaronesca*] inayet kavramı kıyaslanabilir. Anglosakson ülkelerine müşterek bahisleri geri getiren İrlanda'nın rolü ile Reformasyon'un ruhunu temsil eden *Manchester Guardian* gibi gazetelerin Protestolarına bir bakın.[110]

Bu şifreli derin düşüncelerini pek ileriye götürmeden önce kendi kendisini de ele veriyor: Azizler ve Meryem belirgin şe-

107. Gramsci 1996, s. 311.
108. Gramsci 1995, s. 55-8.
109. A.g.e.
110. Gramsci 1995, s. 58.

kilde Roma-Katolik değiller mi? Aynı zamanda Protestanlar da kumar oynamaz mı? Hayır, oynamazlar. Ve sonunda bu durum onların inayet kavramıyla ilişkili, yani kaderin yarattığı özgül paradoksla... Roma-Katolik bir dinginciliğin ya da "beş para etmez" bir inayet anlayışının Kalvinci bilinçliliği daha güçlü şekilde işgal etmesi beklenebilir; ancak Kalvinciler, kendilerini sonucu bilinmeyen bir piyangoya teslim etmiş haldeyken, Tanrı'nın inayeti üzerine kumar oynamazlar. Seçilmeye ait olduklarını açık seçik biçimde bilirler ve dolayısıyla hassasiyetle, iyi ve zor işlerle ve keşişlere ait erdemleri laikleştirme yoluyla o inayete yanıt verme yükünü taşırlar.

Bana öyle geliyor ki, Gramsci, inayet sorunu hakkında Protestanlar ile Roma Katolikleri arasındaki farklılıkların işareti olan bazı şeylerden haberdar. Bu ise Roma Katoliklerin hiç de homo sapiens'in daha aşağıdaki alt türleri olduklarından ya da tembel olduklarından ve kazançlarını çarçur etmekten kendilerini alamadıklarından dolayı değil,[111] Kilise'nin bütün kartları elinde tuttuğu ve bireyin bu inayet nedeniyle Kilise'ye bağımlı ve belirsizlik içinde kaldığı inayet teolojisiyle uyumlu olmasındandır ve böylece böyle bir inayet teolojisinin dinginciliğe ve fatalizme yakın olmasındandır.

Bütün titizliğine rağmen Gramsci, paldır küldür etimolojik alana giriyor (aslında başka bir hayatta onu sabırlı bir filolog olarak resmedebilirim), Marx'ın "halkın afyonu" sözüne Roma Katolikliğinin bir nitelemesi şeklinde dönemeç aldırıyor. Başlangıçta Pascal aracılığıyla ileri sürdüğü bahisçi ve kumar oynamak argümanında, doğrudan din üzerinde derinlemesine düşünebilmek için kendi İtalyan ortamının bir parçası olan Roma Katolikliği hakkındaki bilgisinden yararlanıyor. Ama bunun ardından kendisini daha ileri taşıyor, Protestanlar ile yaptığı kıyaslamada özel olarak Roma Katoliklerinin bahisçiler, lotaryacılar ve kumar hakkındaki önceki tartışmalarının nasıl ortaya çıktığını göstermiş oluyor.

Gramsci, Reformasyon'un belki de en önemli konusu olan inayet sorununa tekrar dönüyor: "İnayet öğretisi tarihi Katolikliğin ve Hıristiyanlığın farklı tarihsel dönemleri ve farklı ülkeleri

111. Bu da 30 Mart 2003 tarihli *Melbourne Age* gazetesinden: "Los Angeles'taki bir okuldan Katolik rahibeler bağışları izlemeye aldılar ve altı kazanandan tam 200 bin ABD doları kazandılar. Rahibe Mary 'Kimileri buna şans diyebilir, ben lütuf diyorum' dedi."

nasıl adapte ettiğinin incelenmesinde ilginç olabilir."[112] Yukarıda tartıştığım Roma-Katolik Kilisesi'nin bünyesindeki çeşitli akımlardan ayrı olarak Gramsci Jansencilik'in inayet anlayışındaki Kalvinci konuma geçiyor; Jansencilik sonradan heretiklik olarak aşağılanan Roma-Katolik bir versiyon haline gelmişti. Gerçekte, kendisine rağmen, Jansencilerin bölgesel ve heretik cazibesine kapılmaktan kendisini alıkoyamayan Lefebvre gibi, Gramsci de Jansen'de, Kalvincilere ve daha genelinde Protestanlara daha yakın ve etik bakımdan da Cizvitlerden bir parça daha iyi ve baskı altına alınmış Reformcu'nun birçok özelliğini buluyor:

> Pascal'ın "bahisçi" hakkındaki dinsel sorunla ilgili formülasyonuna asıl itiraz, bir kimsenin "entelektüel dürüstlüğü"nden kaynaklanıyor. Hatırladığım kadarıyla "bahisçi" kavramının bütünüyle Jansenci etikten daha fazla Cizvitlere yakın olduğu, epeyce "tüccar bakışı" olduğu vb. görülecektir.[113]

Peki Kalvincilik'teki durum nedir? Weber ile en ufak bir bağ kurmaksızın, hem Calvin'in inayet öğretisindeki paradoksu hem onun ABD'de aynı anda hem gerçekleşmesi hem de tasfiyesi durumunu Alman ve Fransız kaynaklardan[114] alıyor. Nitekim Luther'in "yasa ile değil hukuk ile" ve ayrıca "inanç aracılığıyla inayet tarafından meşrulaştırma" şeklindeki nihai mantığını ana hatlarıyla ortaya koyarken, Calvin, insanların kendi araçlarıyla hiçbir iyi iş üretemeyeceklerini ileri sürmüştü. Bizler, Kalvinciliğin de başlangıç noktası saydığı ilk günah yüzünden bütünüyle baştan çıkmış haldeyizdir. Dolayısıyla tamamen Tanrı'nın merhametine, inayetine kalmış durumdayız; o da bizi ya da hiç olmazsa bazılarımızı korumak üzere *İsa*'yı göndermeyi bahşetmiştir (günahlarımızı *İsa*'nın çekerek ödemesi, sınırlı bir kefaret anlamında). Başka hiçbir araç sayesinde değil, ancak onun aracılığıyla kurtarılmamız mümkündür: İnayet tamamen Tanrı'ya aittir ve hiçbir şekilde kazanılamaz.

Kalvinciliğin paradoksu, dinginciliğe, kendi dönemi için Tanrı'nın inayetini bekleyerek, herhangi bir insan eyleminin beyhudeliği önünde tevekküle yol açmayışıdır. Tersine, insanların iyi işler yapmak suretiyle Tanrı'nın inayetine cevap vermeleri ge-

112. Gramsci 1992, s. 163.
113. Gramsci 1995, s. 59.
114. Özel olarak, Kurt Kaser'in Reformasyon hakkındaki kitabının çevirisi, Kaser 1927 ve Philip 1927.

rektiği konusundaki ısrarları sayesinde –ki bu iyi işler artık sadece Tanrı'nın inayetinin işaretleridir, inayet kazanmanın araçları değildir– Kalvinciler herkesten daha sıkı çalışırlar. Kalvinciler bu yüzden, başkaları yanı sına Hollandalıların da defalarca sergilediği üzere, kâr edinmek uğruna dinsel vicdanı bir yana koymaya istekli en iyi kapitalistler olurlar. Gramsci'nin Kalvinciliğe duyduğu hayranlığı paylaştığımı da kabul etmeliyim; çünkü bu, teolojinin kaçınılmaz dilinin içine atılmış feodalizmin uzun alacakaranlığında kutsanmış haliyle, tarihsel materyalizmin önemli bir öncüsü olarak görülebilir. Gramsci'nin ilgisinin bir kısmının Kalvinciliğin Marksizm'e olan yakınlığında yattığını ileri sürmek istiyorum, ki bu da artık ontolojik olarak aşkın değil de dünyevi referans noktasıyla birlikte yeniden donatılmış bir Kalvincilik olarak okunabilir.

Öte yandan Gramsci'nin gözdesi olan örnek, inayet paradoksunun kendisine tam olarak işlerlik kazandığı ABD'dir. Şu istisnayla ki, Weber'in de pekâlâ iddia edeceği üzere, burada Kalvinciliğin dinsel boyutu geride kalma aşamasındadır. Kapitalizm kültürü içinde erimiş, "sokaktaki bir din"* biçimine bürünmüştür. Ancak tam da tasfiyesi sayesinde Kalvincilik adeta dinin nihai demokratik bir biçimi olarak görüldüğünde, onun inayet öğretisinin içsel tutarlılığı başka bir paradoksu ortaya çıkarıyor: Kader [predestination]. Calvin'e göre inayet, karşı konulamaz ve sınırsız olabilir, ancak *İsa*'nın ölümüyle sağlanan kefaret sadece seçilmiş olanla sınırlıdır. Dahası, kurtarılması gerekenlerin kaderi dünyanın yaratılışından çok önce belirlenmiştir. Tıpkı lanetlenmiş olanlar gibi. Tanrı'nın inayeti, başka bir deyişle, seçilmiş olanla sınırlanmıştır, yani kurtarılmaları kaderleri olanlarla...

Burada Gramsci'nin "Rotary kulübünün dini"ne[115] dalışından farklı bir hat tutturdum, bunun sebebi, tıpkı onun gibi, sadece Rotary kulübüne tahammül edemeyişim değil. Kader [anlayışının] Kalvinciliğe demokratik olmayan bir nitelik verdiği, bir sanayi elitinin, seçkin bir aristokrasinin bir öğretisi kıldığı şeklindeki değerlendirmenin belli bir mantığı olsa bile, bu değerlendirme seçilenin rolünün Tanrı'nın inayetini kendisiyle sınırlamak değil, kimin seçilmiş olduğunu kimin olmadığını asla bilemeyeceğinizden ötürü, bu inayeti herkes için geçerli kılmak olduğu şeklindeki

* Laik (lay). (ç.n.)

115. Gramsci 1992, s. 163.

seçim öğretisinin öbür yüzünü göz ardı ediyor. Elbette, kendilerinin lanetlenmişlerden yana olduğunu, Calvin'in haklı olduğunu, ancak bunu gözden kaçırdıklarını kabul eden hiçbir Kalvinci'ye rastlamadım. Ancak bana öyle geliyor ki, kader kavramı, Tanrı Krallığında çalışırken asla yorulmaması gereken seçilmişlerin gelişkin partisine yönelik ilgi, aynı zamanda Marksizm'deki partinin rolü ve parti kavramının bir öncüsü olarak işlev görüyor.

Kalvinciliğin paradokslarını didiklemeden ayrı olarak, Gramsci'yi büyüleyen başka ne vardı? Gördüğümüz üzere, Protestan Reformasyon'u kitleleri esastan farklı sosyal, entelektüel, politik ve ekonomik pratiklerde mobilize etmiş olan az sayıdaki hareketlerden bir tanesidir. Ve bu durum da kesinlikle Gramsci'nin İtalya'daki komünist partiye, bir bakıma farklı bir damarda da olsa, yaptırmayı amaçladığı bir şeydir. Bu yüzden de Machiavelli'ye büyük ilgi duyuyor.

İtalyan *Luther*'i

Ne var ki, Machiavelli'ye ulaşabilmek için, önce İtalya'daki durum üzerinde bir kez daha durmayı tercih edeceğim. Ve böylece Gramsci'nin İtalya'daki Karşıt-Reformasyon'un zararlı etkileriyle ilgili argümanının özel olarak orijinal olmadığı ortaya çıkacak. Çünkü bu argüman, İtalya'nın politik zayıflığının, ulus-devletinin istikrarsızlığının bütün boyutlarıyla bir Protestan Reformasyon'unun eksikliğine bağlı olduğu şeklinde başkalarının da ileri sürdüğü argümanın bir tekrarı. Ve İtalya'daki belirli çevrelerde popüler olan bu argüman, Gramsci'nin Ernst Renan, Sorel ve bizzat Proudhon'un eserlerinde izini sürdüğü Protestan Reformasyon'unun daha geniş değerlendirmesinin özgül bir biçimi.[116] Şu farkla ki, söz konusu argüman, Rönesans ile Fransız Devrimi arasındaki dönemde Fransa'da ilk kez geliştirilmiştir. Her durumda, entelektüel ve ahlaki reform için modelin Protestan türünden olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonunda Gramsci de Katolik gericiliğinin bu kalın örtüsü altında bunalan, Avrupa'nın durgun sularında donuklaşan bir İtalya görüntüsünde takılıp kalmayacaktır. Tersine Vatikan, kendisini, toplumdaki çaresizlik içinde direndiği inançlı kesimlerdeki çok küçük ölçekli değişikliklerle, reform için çaba dizilerinin tama-

116. Gramsci 1995, s. 25-6.

mına karşı çeşitli artçı kuvvet eylemleriyle savaşırken bulacaktır. Mümkün olduğunca fazla tehdidi tanımlayabilme yönündeki karakteristik bir çabasında Gramsci de "İtalya'daki dinsel sorun"daki en önemli faktörleri şöyle tanımlıyor:

> Hem Ortodoks ve Cizvit Katoliklikten daha liberal dinsel biçimlere geçişte hem günah çıkarma kampından kaçıp dünyayı daha modern bir algılayış olarak entelektüel ve ahlaki reform hareketlerini ortaya çıkaran, gerçek ve etkili olan [faktör]; aydın gruplarının gerekli bir entelektüel ve ahlaki reforma yönelik farklılaşan tavırları [faktörü].[117]

İtalya söz konusu olduğunda, reform, Risorgimento* döneminde seküler liberalizm ile liberal Katolikliğin karışımını; 1870 ile 1900 arasındaki dönemde bir yanda pozitivizm ve demokratik ve Masonik Kilise karşıtlığı karışımını; ve ardından Birinci Dünya Savaşı'na kadar modernizm ve idealist felsefeyi; 1929 Konkordato'suna** kadar Katoliklerin politik örgütlenmesini; ve nihayet Konkordato'nun sonuçlarının çözümünü içeren bir yol izlemiştir. Bunları yazdığı günlerde Gramsci yeni türden bir Kilise karşıtlığı ile kendisi de bir parça Protestanlığın tadını taşıyan din adamları dışındaki kesimlere*** ait dinsel sorulara yönelik büyük ilginin kesişme noktasını görmektedir.

Burada Gramsci'nin tartışmasını başka kelimelerle dile getirdim; bunun sebebi de sadece bu tartışmanın onun bir model olarak ele aldığı Protestan Reformasyon'u ile İtalya'da meydana gelmekte olan sürekli reform arasındaki farklılığı açığa çıkarmış olmasıydı. Bunun anahtarı da şu cümlesinde yatıyor: "Katoliklik bünyesinde pek çok şeyin değişmekte olduğu yadsınamaz ve Kilise hiyerarşisi de bu bakımdan paniğe kapılmıştır, çünkü Kilise bu moleküler dönüşümleri denetlemeye muktedir değildir."[118] Aynı zamanda Gramsci, artımlı değişimden daha ötesinin peşindedir. Böyle bir değişim yerine, kendisinin kullanmadığı bir terimle ifade edecek olursak, bir kütlenin bütüne ait [molar] bir değişimini de istiyor, yani kültürü, toplumu ve ekonomiyi esastan yeniden şekillendirecek ölçüde mevcut düzenin –kapitalizmin– eksiksiz ve topyekûn devrilmesini. Ve bir kereliğine de olsa İtalya ente-

117. Gramsci 1995, s. 27.
* "Yeniden Doğuş". 19. yüzyılda İtalya'nın birleşmesine yol açan politik ve askeri hareket. (ç.n.)
** Papa ile hükümet arasında yapılan antlaşma. (ç.n.)
*** "Lality", laikliğe. (ç.n.)
118. A.g.e.

lektüel reformasyonunu Croce'ye[119] atfetse de, İtalyan modeli için asıl tercihi Machiavelli'dir.

Gramsci ile Machiavelli arasındaki ilişkinin tamamını göz önüne almak istemesem de (ki böyle bir şeyi Fontana'nın yararlı kitabı karşılıyor),[120] Gramsci de hakikaten onu "İtalyan Luther'i" olarak karşımıza dikiyor. Kendisi Reformasyon'a toplumun tam da kitleler aracılığıyla tüm düzeylerinde yaşadığı en son büyük dönüşüm olarak bakarken, onun İtalyan Luther'i ise Reformasyon'dan farklılaşan bir boyutu muhafaza ediyor: Din, Yeni Prens'in devletinin hizmetinde olmalıdır.[121] Yine de bu durum nihayet hegemonya sorununu, yani Gramsci'ci kategoriler arasında en klişeleşmiş olanını derinlemesine ele almaya gerek duyacağım anlamına geliyor.

Gramsci Machiavelli'nin kılavuzlarını, "modern Prens" adını verdiği şeye uygularken seçicidir, ancak burada iki temel nokta bulunuyor. Birincisi modern Prens'in "entelektüel ve ahlaki reformun mutlaka ama mutlaka sözcüsü ve örgütleyicisi"[122] olması gereken din ya da dünya görüş reformu ihtiyacıdır. Bu din reformu, arzusu daha iyi ve yüksek bir uygarlık biçimi olan milli-halkçı kolektif irade için temel sağlayacaktır. Ahlaki ve entelektüel reformun reçetesi ise bütün dünyaya Protestan Reformasyon'unun gündeminden bakmaktadır, şu farkla ki, bu reformun ikinci nokta ışığında okunması gerekir. İkinci nokta ise "modern Prens'in aynı zamanda örgütleyicisi ve aktif bir ifadecisi olduğu milli-halkçı kolektif bir iradenin oluşumu"dur.[123] Doğrudan bir "mit-prensi" olarak Prens'in sahip olduğu konum onu bu yeni kolektifin ilk nişanesi kılmaktadır, bu da en güçlü biçimini politik partiden almaktadır, "yani bu tekil parti, farklı zamanlarda ve çeşitli ülkelerin farklı içilişkilerinde, yeni tip bir Devlet'i kurmayı amaçlar (ve kendisi de rasyonel ve tarihsel bakımdan bu amaç için kurulmuştur)".[124] Gramsci'ye göre, *Prens* kitabına yazdığı heyecan verici sonuç bölümünde yer aldığı üzere, tıpkı Machiavelli'nin kendi yolunu açıkladığı insanların cisimleşmiş halini alması gibi, böyle bir politik mit de ancak ideoloji, yani partinin gerisindeki ve içeriğindeki politik programın itici gücü haline gelebildiği takdirde kendisini gerçekleştirebilir.

119. Gramsci ve Hoare 1978, s. 460.
120. Fontana 1993.
121. Gramsci 1996, s. 378.
122. Gramsci 1957, s. 139; bkz. Gramsci 1996, s. 150-1.
123. Gramsci 1957, s. 140.
124. Gramsci 1957, s. 146; bkz. Gramsci 1996, s. 152; Gramsci 1996, s. 382.

Şayet din, toplumsal değişimi getirmek amacıyla "modern Prens" tarafından kullanılmak üzere entelektüel ve ahlaki reformun hayati bir özelliği olarak kabul edilirse, bu durumda din Gramsci'nin hegemonya kavramının da büyük ölçüde bir parçası oluyor. İki tarafı da kesen haliyle teori, sadece hâkim ideolojik konumu sürdürmenin güçlüğünden değil, aynı zamanda devrimci dönüşümün araçları hakkında da konuşmuş oluyor. Birinci durumda, Marx'ın yorumuyla, bir çağın yönetici düşüncelerini sürekli olarak yeniden değerlendirmek gerekir: Yönetici düşünceler olarak bir nevi hafif konumlarına tutunmaya çalışmalarını güvenceye almak amacıyla, sürekli yeni yolların bulunması gerekir. Bu kadarı zaten epey biliniyor ve terimin tekrarlanan popüler kullanımını şekillendiriyor: düşünceler, ulus-devlet, milliyetçilik ve yurtseverlik değeri, rekabet değeri, özel mülkiyetin ihlal edilemezliği ve birey olarak insan (ki adli sistemin büyük bir bölümü kendisini bunlara adamıştır), toplumsal örgütlenmede ve yeniden üretimde çekirdek ailenin temel rolü, çalışmada emek gücünü satmak suretiyle özsaygının üretilmesi, herhangi bir şeyi satışa sunabilme hakkı vb. gibi inançlar ve duygular; işte bunlar pek de öyle defalarca yeniden değerlendirilmesi gereken mücadelenin başlıkları olan veriler değildirler. Demek ki, hegemonya sürekli olarak istikrarsızdır, sınıf çatışmasının başlıca bölgesidir, muhalefet ve hoşnutsuzlukla mücadele ihtiyacıdır.

Hegemonyanın çelişkili niteliği Gramsci'yi tekrar hegemonya değerlendirmesinde zor ve rıza kavramlarına ihtiyaç duyulmasına geri götürecektir. Rıza söz konusu olduğu ölçüde Gramsci, esas olarak rıza ve ikna sayesinde işlerlik kazanan entelektüel ve ahlaki liderliğe [*direzione*] işaret ediyor. Nitekim baskın bir hegemonya, "normal" oldukları varsayılan, insanlar tarafından genelgeçer yaşam tarzı olarak kabul edilen bir dizi özgül kültürel varsayımların, inançların, yaşam tarzlarının vb.lerinin eklemlenmesi ve yaygınlaşmasıyla işlerlik kazanır. Burada aydınlar, ideoloji, kültür, felsefe, din, hukuk ve politikanın "örgütleyicileri" olarak hegemonya düşüncesinde ve işleminde merkezi bir önem taşırlar. Hegemonya herhangi bir toplumsal ve politik formasyona derinlemesine işler, çünkü bilgi ve değer yapıları, toplumun süzülerek biçim ve anlam kazandığı filtreler kesinlikle yönetici sınıf ya da parti tarafından inşa edilmiş ve sürdürülmüş olanlardır. Aydınlar, işte bu "kültür örgütlenmesi" sayesinde yönetici sınıfın değerlerini genelleştirerek, yönetici ve tabi gruplar ve sınıflar arasında

aracılık yaparlar. Aydın yanı sıra Gramsci'nin sürekli ilgisini çeken liderlik olgusu, böylece, belirli bir sınıf kendi düşüncelerini genel olarak benimsenmiş bir dünya anlayışına dönüştürdüğünde ortaya çıkar. Fontana'nın da yazdığı üzere, "Hegemonya böylece, hâkim toplumsal grupların, aydınlar tarafından onaylanmış ve eklemlenmiş şekilde karşılıklı olarak birbirini güçlendiren ve iç içe geçmiş düşüncelerin karmaşık bir ağını içermek suretiyle sürmekte olan toplumsal düzeni meşrulaştıran bir 'sürekli rıza' sistemini inşa ettiği bir araç olarak ifade edilir."[125]

Ve amaç da böyle bir durumun komünizme nasıl dönüşebileceğini göstermektir: Hegemonya hem çözümlemenin hem devrimin bir aracıdır. Ancak bu da yeni Prens'in, yeni devletin inşasında hiçbir rakibe, hiçbir muhalif hegemonyaya tahammül etmemesi gerektiği anlamına gelir. Rıza ise zor kullanımıyla birlikte olmalıdır, bunlar hegemonyanın iki yanıdır. Din bu nedenle, kalın harflerle yazılmış entelektüel ve ahlaki liderlik [*direzione*] başlığı altında yer alarak, rızanın önemli bir bileşenini oluşturur. Özellikle uzlaşmaz gruplar üzerindeki hâkimiyet (istibdat) ya da baskı rejimi [*dominio*], sorunun kaçınılmaz öbür yüzüdür. Buna karşılık, önderlik eden grubun içinde yer alanlar rıza yoluyla ittifak ve işbirliği halindedirler:

> Toplumsal bir grubun üstünlüğü kendisini iki yoldan dile getirir: "hâkimiyet" olarak ve "entelektüel ve ahlaki liderlik" olarak. Toplumsal bir grup, "tasfiye" etmek veyahut silahlı güç bile kullanarak kendisine tabi kılmak istediği uzlaşmaz gruplar üzerinde hâkimdir ve onun birlikte olduğu ya da ittifak yaptığı gruplara göre yönetilir.[126]

Liderliğin rıza ve zor kullanımı şeklindeki bu iki unsuru Machiavelli'nin İki Cinsli Yaratığı'nda şöyle ortaya çıkar:

> Öyleyse rekabet etmek için iki yol bulunduğunu bilmek durumundasınız: birisi yasaları kullanmak, diğeri ise güç kullanmak. Birincisi insanlar için ikincisi hayvanlar için uygundur; ancak ilki genellikle etkisiz kaldığından sonrakine de başvurulmalıdır. Dolayısıyla bir yönetici düzgün şekilde insani araçları kullanmanın yanı sıra hayvanları nasıl örnek alacağını da iyi bilmelidir. Bu siyaset antik yazarlar tarafından yöneticilere mecazi olarak öğretilmişti: onlar bize Aşil'in ve bir antik yöneticinin Şiron* adlı iki cinsli

125. Fontana 1993, s. 140.
126. Gramsci, alıntı yapılan yer: Fontana 1993, s. 141.
* İnsan başlı at vücutlu mitolojik şahsiyet. (ç.n.)

yaratığa, onun tarafından titizlikle yetiştirilmek üzere nasıl güvendiklerini anlatırlar. Yarı-hayvan ve yarı-insan şeklinde bir akıl hocasına sahip olmak, bir yöneticinin her iki özelliği de kullanmaya ihtiyacı olduğuna ve bunlardan birisi olmayınca ötekinin de etkisiz olduğuna işaret eder.[127]

Gramsci bu paragrafı şöyle yorumluyor:

> Kararlaştırılması ve geliştirilmesi gereken bir başka nokta ise politik eylem ve devlet hayatındaki "çift perspektif" hakkındadır. Çifte perspektifin en ilkelinden en karmaşığına uzanacak şekilde sunulabileceği çeşitli düzeyler vardır; ancak bunlar teorik bakımdan iki temel düzeye indirgenebilir, bu düzeyler de Machiavelli'vari İki Cinsli Yaratık'ın çifte niteliğine, yani vahşi ve insani, zor ve rıza, otorite ve hegemonya, şiddet ve uygarlık, bireysel aşama ve evrensel aşama ("Kilise" ve "Devlet"), ajitasyon ve propaganda, taktikler ve strateji vb. olgulara tekabül ederler.[128]

Zor ve rızanın karışımı olarak ideal şahsiyet, *İbrani Ahiti*'ndeki Musa, nam-diğer "silahlı peygamber" şahsiyetidir. Machiavelli'ye göre "bütün silahlı peygamberler kazanırken, silahsız olanları kaybederler."[129] Bir kez daha Protestan Reformasyon'unun son derece dinsel niteliği –yukarıdaki alıntı bağlamındaki "Kilise" ile "Devlet"– sorununa ve bunun Gramsci'ye dayattığı sorunlara geri dönmüş oluyoruz.

Sorunun Gramsci metinlerine girme yolunun, daha önce değerlendirdiğim gibi, onun Kilise-devlet konkordatoları analizi üzerinden gerçekleştiğini belirtmek istiyorum. Sonunda özel olarak konkordatolar tarafından etkilenmiş değil; çünkü bunlar, devletin egemenliğine[130] ya da birisi ruhani ve diğeri dünyevi olan aynı devlet[131] bünyesinde iki eşit egemenliğe yönelik bir müdahale olarak devlet bünyesinde esastan bir bölünme yaratıyor-

127. Machiavelli 1988, s. 61.

128. Gramsci 1957, s. 161. Ayrıca bkz.,: 'Guicciardini'nin bir devlet için mutlaka gerekli olduğunu ileri sürdüğü iki şey şunlar: Silahlar ve din. Onun bu formülü çeşitli şekillerde daha az çarpıcı formüllere tercüme edilebilir: zor ve rıza, zor kullanma ve ikna, devlet ve Kilise, politik toplum ve sivil toplum, politika ve ahlak (Croce'nin etik-politik tarihi), hukuk [*dritto*] ve özgürlük, düzen ve disiplin ya da özgürlükçü bir tat taşıyan muhakemeyle, şiddet ve hile. Her durumda, Rönesans'ın politik kavranılışında din rıza idi, Kilise de sivil toplumdu, kendine ait bir aygıta sahip olmayan yönetici grubun hegemonik aygıtıydı, başka bir deyişle, kendine ait kültürel ve entelektüel bir örgütlenmeye sahip değildi, ancak evrensel Kilise örgütlenmesinin böyle olmasına inanmaktaydı. Kendimizi ortaçağların dışında görebileceğimiz tek neden, dinin açıkça 'instrumentum regni' [krallığın aracı] olarak anlaşılması ve çözümlenmesi gerçeğidir" (Gramsci 1995, s. 17).

129. Machiavelli 1988, b. 21.

130. Gramsci 1996, s. 220; bkz.,Gramsci 1995, s. 61.

131. Gramsci 1996, s. 330.

lar. Ancak, partinin yeni "Prens"inde ve özellikle yeni bir devletin inşasında zor ile rızanın birliğine olan ihtiyaç üzerine yaptığı yorumlar ışığında, bu durum böyle bir inşa için [uygun] bir formülü pek sağlayacak gibi görünmüyor. Gramsci'nin ilgi alanları buradaki Roma-Katolik Kilisesi'nin özgüllüklerinin daha derinine yöneliyor; çünkü yeni toplum dışında ister dinsel ister başka türlü olsun, amaçlara dönük herhangi bir sadakat istikrarsızlığa ve nihai yenilgiye sebep olacaktır. Ya da bunu başka bir anahtar terimle ifade edersek, komünist partinin işleyişinde çok önemli olan hegemonya da göz ardı edilecek ve işlemez hale getirilecektir.

Dolayısıyla Gramsci, konkordatolarda kurtarıcı bir özellik görmüyor. Bunlar "modern devletin kapitülasyonunu [şartlı olarak teslim olmasını]"[132] oluşturuyor; konkordato, devletin yine konkordatonun niteliği sayesinde üstün olarak kabul ettiği Vatikan'ın dışsal egemenliğini kabul ederek "modern devletin egemenliğinin özerk karakterini esastan bozuyor".[133] 11 Şubat 1929 tarihinde Vatikan ile İtalyan faşist hükümeti arasında yapılan konkordatodan alınan çeşitli örnekler sadece devletin böyle bir kapitülasyonunu sergiliyor: Roma Katolikleri için, devletin yaptıklarını geçersiz kılan evlilik yasaları; Kilise'nin suçlamasına maruz kalan rahiplerin kamu görevlerinden alıkonulması; Kilise'ye dair ayrıcalıkları ortadan kaldıran yasaların iptali; ve rahiplik ve çeşitli görevler için kadro devşirme zeminleri olarak işlev gören birçok ilk ve ortaokul dahil Kilise okullarından devletin tamamen dışlanması.[134] Dahası, Gramsci, Vatikan'ın mali işlerinin ve devletin ona verdiği sürekli desteğinin uzandığı boyutlar ve örneğin, devletin Papalık Devletlerinin eski durumlarına dönmek için herhangi bir talepte bulunmaktan feragat etmeleri karşılığında 1.75 milyar liretlik tazminat ödemesi durumundaki şaşkınlığını gizlemiyor.[135]

Konkordatolara karşı çeşitli itirazları özetleme konusuna kendime epey imkân tanıdım, bunu da kısmen itirazların ne denli kapsamlı olduğunu göstermek amacıyla yaptım; ancak çoğu kez de amacım daha derin soruları ortaya atmaktı. Gramsci'ye göre, niçin devlet uğruna savaşacak denli böylesi bir değer taşıyor? Gramsci nihayet İtalya'nın faşist hükümeti ile Vatikan arasındaki konkordato hakkında yazıyor, aynı zamanda Üçüncü Reich ile

132. Gramsci 1996, s. 220; bkz. Gramsci 1995, s. 61.
133. Gramsci 1996, s. 220; bkz. Gramsci 1995, s. 62.
134. Gramsci 1995, s. 71.
135. Gramsci 1995, s. 68-70; bkz. PN 224-5.

olan bir tanesine de değiniyor. Gramsci'ye göre komünist partinin politik faaliyeti için devlet ve onun özerkliği çok önem taşıyor. Devlet eninde sonunda komünizm koşullarında sönümlenecek olsa bile ve komünizm büyük ölçüde uluslararası bir hareket olsa bile, devlet iktidara gelmenin hayati bir kaldıracıdır, onun özerkliği kısa dönemdeki komünist devletin egemenliğini güvence altına alır. Ancak Gramsci'nin modern devletin egemenliğini savunması, ayrıca rıza ve zorun birliği olarak ve yeni devletin zahmetle kazanılan birliğini kolayca vazgeçilmeyecek bir şey olarak gören Machiavelli'nin geliştirdiği şekliyle, kendi hegemonya kavramlarının mantıksal bir sonucu da oluyor. Bunların hepsi ise hâlâ son derece önemli, çünkü düzenleme akımı günümüzdeki herhangi bir ekonomik ve politik tartışmada devletin geçerliliğini ileri sürerken, Michael Hardt ve Antonio Negri gibi başkaları da artık devletin konumunun, özellikle kapitalizm koşullarındaki ulusdevletin, "İmparatorluk"un[136] yaşadığı yeni değişim karşısında azaldığını ileri sürüyorlar.

Sonuç

Gramsci bana kocaman ve nefis bir şölen sunmuş oldu. Ekümenik hareketten başlayarak Machiavelli'ye uzanan ilgi konularının gözden geçirilmesi, baskın şekilde politik bir nitelik taşıyan din sorununa ayırt edici bir bakış sağlıyor. Gramsci'nin yukarıda izini sürdüğüm yazılarındaki her iki boyuta açıkça politik bir gündemi yerleştirmek için bunları sündürmemize gerek yok; yani ekümenizmi ve sadece bazı şeylerin artık nasıl olduğunu anlama dürtüsü değil, fakat özellikle bizatihi komünist partinin, işte o küresel kurumun, Roma-Katolik Kilisesi'nin imkânlarının ve sınırlarının, kazançlarının ve ters giden işlerinin değerlendirmesinden hangi dersleri ve kılavuz çizgilerini çıkarabilmesi söz konusu. Çünkü, sonuçta, komünistler de işçilerin ve köylülerin kalplerini ve ruhlarını kazanmak uğruna Roma-Katolikleriyle yarışmaktaydılar.[137] Şayet, Althusser ve Lefebvre'yle birlikte, Gramsci'de de, onların yazılarındaki "katoliklik", ne denli habersizce olursa olsun, Roma-Katolik Kilisesi'nin varsayılan tekil evrenselliğiyle kıyaslanabilir bir tarzda ortaya çıkmışsa, işte bu katoliklik belirgin şekilde ekümenik bir renge bürünmektedir. Gramsci'nin de Alt-

136. Boyer 1990 ve Hardt and Negri 2000.
137. Gramsci and Hoare 1978, s. 141, 316, 396.

husser ve Lefebvre ile benzer bir örüntüye girdiği belirli noktaları özellikle tanımladım. Ve aynı zamanda, materyalist bir felsefenin taleplerinden yola çıkıp, gündelik hayat sorununa doğru koşturarak, Althusser ve Lefebvre ile birlikte, böyle evrenselleştirici bir katolikliğin toplamlaştırıcı bir yaklaşımın temin edebileceği belirgin kazançlarının olduğunu ileri sürdüm. Öte yandan, bu durum aynı zamanda bir kimsenin kendi dinsel bağlamının özgül niteliğini yansıtma dezavantajına da sahip; bu da bizatihi düşünce kategorilerine, böyle bir şablonun pek de uygun düşmediği küresel bir sahne üzerinden nüfuz ediyor. İşte burası da Gramsci'nin ekümenizminin, Lefebvre'nin örtük şekilde heretik olanları yeğlediği yerden çekip çıkararak, bizi daha ileriye taşıdığı yerdir. Çünkü kendi tanımında katolikliğin Roma-Katolikliği kavramında varsaydığı tekillik etrafında izleyen yollarda, Roma Kilisesi'nin kendi tanımında varsayılan katolikliğin varsaydığı dışlama sürecini sürüncemede bırakmada, Gramsci, heretik arayışından çok ittifak arayışıyla dışlayıcı olmak yerine içselleştirici olan bir katoliklikle birlikte, öteki tarafta ortaya çıkıyor.

Bölüm Altı:
Terry Eagleton'ın Dönmesi

Eagleton Roma-Katolik köklerine dönmüştür (şayet bu köklerini terk etmiş sayılırsa tabii). Yahut da yeni milenyum başlangıcındaki dedikodulara inanılırsa böyle denilebilir. Elbette bu durum da yeniden keşfedilen İrlandalılık ile tutarlı. Çünkü İrlandalılık öyle bir şeydir ki, kültürel bir Roma Katolikliğini, en kararlı seküler ve ateist İrlandalı entelektüeller bile, kendisi de duraklamayla vakit geçiren kültürel bir makine olmaksızın kesintiye uğratamazlar (gerçi Perry Anderson bu duruma yanıt olarak kendi münzevi Protestan İrlandalı geleneğini gösterebilir).[1] Eagleton'ın İrlandalı Roma-Katolik geçmişinin sansürlü bir versiyonu, onun hatıralarındaki aldatıcı kısımlarda bulunabilir. Bu hatıraları *The Gatekeeper* [Kapıcı] (2001) kitabında yer alıyor; bu belgeye bu bölümde daha sonra geri döneceğim. Çünkü tıpkı otobiyografilerini yazmış olan Althusser ve Lefebvre'de ve hatta Gramsci'nin hapishane defterlerinde olduğu üzere (oto) biyografiden uzak durmam mümkün değil.

Ancak benim derdim pek de biyografiyle değil. Eagleton'ın teolojik yazılarındaki eleştirel angajmandan ayrı olarak, onun Sol'un ihtiyacı olan şeyin, çok sıradan şekilde bulunabilecek kaba karikatürler ve çabucak reddetmeler yerine, teolojik gelenekten kaynaklanan bazı argümanlarla birlikte daha sofistike bir angajman olduğu şeklindeki argümanına odaklanacağım. Her ne kadar böyle bir angajman kısmen analitik bir derinliğe ihtiyaç duysa da, daha kapsamlı bir felsefi kelime haznesi ya da Aydınlanma'dan

1. Anderson böyle bir sözü, Duke Üniversitesi'nde 24-7 Nisan 2003 tarihinde Fredric Jameson onuruna yapılan "Ütopyanı Geleceği" konferansındaki bir tartışmada hakikaten söylemişti.

sömürgeciliğe dek söz konusu olan her şeyde kötülenen bir Avrupa'nın bazı unsurlarının canlanması bakımından, tıpkı Bloch ve Žižek'te olduğu üzere Eagleton'ın özgül gündemi de Sol'un özellikle kargaşa ve bölünme döneminde aslında teolojiden ders alabileceği şeklindedir. Diğer Katolik Marksistler karşısında Eagleton hiç mazeret göstermeksizin teolojinin ve argümanlarının sofistike içeriğini kabul ediyor. İşte benim ilgilendiğim nokta da, Eagleton'ın teolojik pozisyonlarının geçerliliği ya da geçersizliğiyle birlikte, o içerik olacak.

Eagleton söz konusu olduğunda teoloji, yayımlanmış eserlerinin kapsamını şekillendiriyor. *The New Left Church* (1966), *The Body as Language: Outline of a 'New Left' Theology* (1970), *'Slant' Manifesto* (1966) ve *Slant*'te yer alan bir dizi makaledeki sözde teolog, otuz yıldan fazla bir süreliğine, yeniden ortaya çıkmak üzere kayboluyor ve yeniden ortaya çıkışı da, dünyanın önde gelen Sol eleştirilerinden birisinin yer aldığı *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (2003) kitabı ardından gerçekleşiyor. Sürekliliklerin ve kesikliklerin izini sürerek, argümanları değerlendirerek ve materyalist bir teoloji konusunda benim araştırmama Eagleton'ın katkılarını hedefleyerek bundan sonra söyleyeceklerimin odak noktasını bu metinler oluşturuyor. Ancak hem *The Gatekeeper* (2002) hem *Figures of Dissent* (2003) kitaplarında da teolojinin bol miktarda öğeleri yer alıyor ve aşağıda bu metinler de kendilerini sıkça gösterecek.

Eagleton'ın yazılarındaki üç bölge benim argümanım bakımından önem taşıyor. İlk olarak, politikaları gibi üslubuyla da ünlü olan bir yazar ve eleştirmen için ve sürekli şekilde başkalarının üslupları hakkında yorumlar yapan birisi için, üslup konusundan kaçınmak kolay değil. Hırçınlık ölçüsünde esprili, gülünç olanı gören bir göze sahip birisi olarak, Oscar Wilde'ın Dublin heykeline verilen yerel isimden ("Quare on the Square" [Meydandaki Homoseksüel] ya da "Fag on the Crag" [Yalçın Kayalıktaki Homoseksüel]) başlayıp bir dağ gezisi sırasında saçları tutuşan L. A. Richards'a kadar, politik konularını bir biri ardına gelen iğnelemelerle işleyen, defalarca küstahlık sergileyen Eagleton, birçoğumuzun erişemediği bir kolaylıkla yazan yazar gibi görünüyor. Ve eserlerinin hacmi ve kapsamı –oyunlar, romanlar, birahaneler için yazılmış şiirler, bir seyahat kitabı, gazeteci kitabı değerlendirmeleri ve elbette, eleştiriler– hiçbir engeli olmayan, yazma eyle-

minin keyfini çıkaran bir yazarı yansıtıyor gibi görünüyor. Yine de, teoloji hakkındaki ilk kitaplarından olan *The New Left Church* ve *The Body as Language* kitaplarında daha sonraki çalışmalarındaki üslup yeteneğinin hiçbirisi yok. Özellikle edebiyat ve teorik malzemelerin tamamı üzerinden akıp gidişiyle karakteristik özelliğini yansıtmasıyla hâlâ fark edilebilen bir Eagleton söz konusu olsa da, sabırlı ölçekte pedagojik ve konuyu mümkün olduğu kadar açıklamaya yönelik bir üslubu var. İşte bu durum, üslubunu henüz bulmakta olan bir yazarın işareti mi, yoksa daha çok imanından vazgeçmiş ve yeni bir üslup bulmuş dönek bir teolog mu söz konusu?

İkincisi, bir yığın teolojik kategori üzerine uzun boylu yazmış olsa da, sonraki eserlerinde Eagleton'ın yeniden doğuşunun zirvesi şudur: Kristoloji, Sol'un sorumluluğu kendine ait olmak üzere ihmal ettiği ayırt edici bir politik dinamiğe sahiptir. Bu mesajı, yani mütevazı ve ayaklar altında çiğnenmekte olanın ayağa kaldırılması gereğini, erken dönem teolojik çalışmalarından itibaren çok ufak değişikliklerle tekrarlamıştır. Şu farkla ki, dinleyicileri artık Roma-Katolik Kilisesi değil de kültürel ve politik Sol'dur. Eagleton başka teolojik kategorileri; antropoloji, harmatoloji*, dini gelenekler teolojisi, eklesiyoloji** ve hatta eskatoloji*** ileri sürse bile, belirgin şekilde Kristosantrik [Christocentric] bir düşünürdür. Fakat aynı zamanda Roma-Katolik bir düşünürdür, yazılarında böyle bir damgayı temizlemeyi özel olarak arzulamayan birisidir. Nitekim, ona göre aşai rabbani ayini de yalnızca dine geçirme/dönüşüm öğretisi****, evlenmeme yemini, yoksulluk ve itaat bağlamındaki çilecilik olarak anlaşılabilir; eklesiyoloji, otomatik olarak rahipliği içerir ve "Hıristiyan Kilisesi" de Roma-Katolik Kilisesi'nden başka bir şey değildir. Yine, tıpkı Althusser ve Lefebvre'de olduğu gibi, burada da teolojinin Roma-Katolik özelliklerinin genel olarak teolojidekilerin aynısı olduğu şeklinde örtük bir varsayım bulunmaktadır.

Eagleton'ın eserlerindeki üçüncü bölge ve işte onu bu kitaptaki diğerlerinden ayıran bölge ise 1960'lar ve 1970'ler Katolik Sol'undaki tarihsel yer tutuşudur. Vatikan İki'den başlayıp Prag

* Günahın başlangıcının, doğasının ve sonuçlarının incelenmesi. (ç.n.)
** Ecclesiology; Kilise'nin öğretileriyle, rolüyle vb. ilgilenen teoloji dalı. (ç.n.)
*** Dünyanın sonunu ve öbür dünyayı anlatan bilim dalı. (ç.n.)
**** Transubstantiation: aşai rabbani ayinindeki ekmek ve şarabın *İsa*'nın bedenine ve kanına dönüştüğünü savunan öğreti. (ç.n.)

Baharı'ndan ve Yurttaşlık Hakları hareketinden '68 Mayısı'na uzanan altmışların karışıklığında, *Slant* dergisi etrafındaki çevre, Roma-Katolik Kilisesi bünyesinde ve dışında ateşli ve kamuya açık bir tartışma yaratmıştı. Aslında *The Body as Language* ilk önce bu derginin ilk versiyonlarında ortaya çıktı. Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisi ve ABD'deki siyah teolojinin ortaya çıktığı aynı zamanlarda, *Slant* de İngiltere'nin kısıtlı mekânında kendi kargaşasına yol açmaktaydı. Ancak Katolik Sol ve *Slant* bakımından benim kafa karıştırıcı bulduğumu husus, Eagleton'ın bu süreçle ilişkisi ve sonraki yazılarında ise bu ilişkiyi, özellikle benzer düşünceler yeniden ortaya çıktığında, bu ilişki hakkında yorumda bulunmayı ya da kabul etmeyi kararlı şekilde ve kasıtlı şekilde reddetmesi.

O halde eklesiyoloji hakkında ne demeli? Hıristiyanlığın makine dairesine, yani kurumsal yapılar gibi çeşitli aksesuvarlara değil de, teolojinin kendisine girebilmek için, Eagleton, ilk bakışta Hıristiyanlığın hayati kalp atışı uğruna üstüne taktığı ziynetleri bir kenara koyar gibi görünüyor. Aşikâr olacak şeyden –Eagleton'ın teolojik bakımdan tefekküre dalışının özel olarak Roma-Katolik niteliğinden– ayrı olarak, onun eserleri hakkındaki çözümlememdeki varsayımlardan birisi şudur: Teoloji, en azından Eagleton'ın ele alış tarzında, onun zannedebildiği kadar kolay şekilde kendi kurumsal bağlarından vazgeçemez. Gerçekte, Eagleton'ın yazılarının ardında gözden kaçan böyle bir örtük eklesiyoloji tam da izlediği yolları en titiz şekilde örtmeye çabaladığında, özellikle Katolik Sol'a olan derin bağlılığıyla ilişkili olduğunda ortaya çıkıyor. İşte bu yüzden bu bölümün bitiminde, altmışların cezbesine gömülü eklesiyolojiye dair kolayca unutulmuş bazı yazılarına döneceğim.

Zekâ ve Bilgililik ya da Üslup Gerilimleri

Güçbela "sevimsiz" ya da "duygusuz", "sıkıcı şekilde işlevsel" ya da "kültürel solun alışıldık düztaban üslubuna"[2] düşkün haliyle –ki bu, Eagleton'ın I.A. Richards, Jonathan Dollimore ve Gerry Smyth hakkındaki pek de sevimli olmayan gözlemleri– onun üslubu, İngiliz üniversite fakültelerinin öğretmenler odası ya da hocalar sofrasına değil de sokaktakilere ait olması sayesinde, pek çaba da gerektirmeyen zeki [nükteli] bir özellik taşır. Bir düzlem-

2. Eagleton 2003a, s. 58, 126 ve 51 sırasıyla.

de Eagleton'ın üslubu Sol'daki rollerden en önemlisini, yani Sağ'a yönelik polemik işlevini yerine getirir. Aslında bunu da "radikal" bir eleştirici olarak kendi asli görevlerden birisi olarak görür: "Bu işte olmamızın sebebi de budur yani."[3] Kısmen solcuların ya da radikallerin daha az sayıda olmasına bağlı olarak (ve bu bölümdeki bu terimlerin sıklığı da zaten ondaki sabit politik ikilikleri yansıtıyor) Eagleton, Althusser'in felsefeyi teorideki sınıf mücadelesi olarak tanımlamasını dikkate almış görünüyor. Şu farkla ki, buna edebiyat eleştiriciliğini, İngilizce'yi, oyun ve şiir yazımını vb.ni de katıyor. Bilinçli olarak mizahi dille yaptığı günahkâr yalanışlarında da politik bakımdan iğneleyici sözler de var:

> Bu tutumun [post-yapısalcılık] diğer bir faydası, herkese göre daha radikal şekilde ele avuca sığmaz oluşu, en ciddi beyanların bile karmakarışık işaret oyunları olarak maskelerini düşürebilmesi, bunu da başka her tarzda son derece muhafazakârken yapabilmesidir. Sizi hiçbir şeyi onaylamaya teşvik etmediğinden, sadece kurusıkı silah kadar zararlıdır.[4]

Ya da böyle bir zekâ bir kimsenin muhaliflerine kolay anlaşılabilir bile denilemeyecek bir üslupla sadece gözdağı vermeye çalışmak yerine, onları daha etkili şekilde kırbaçlayacak türden midir? Yahut bir kimse alay ederek daha ileriye gidebilir mi, böyle bir taşlama daha etkili ve daha okunabilir bir şey midir? Yahut da, Andrew Milner'in bana söylediği üzere, teolojiden İngiliz edebiyatına, yani tipik olarak gayri ciddi bir işe geçiş, aynı zamanda Eagleton'ın üslubunu teolojinin eleştirilerinden ve aslında Sol'un korkunç ciddiyetinden azade mi kılıyor? Birçok bakımdan *The Truth About the Irish* ya da *The Gatekeeper* kitapları son derece okunabilir metinlerdir, bilinçli şekilde çoksatar olarak tasarlanmışlardır. Ancak bunlar da eğlence niyetine yazabileceğiniz hafifsıklet şeylerdir. Ve bir de oyunlar var: *Saint Oscar* epey iyidir ancak diğerleri pek öyle değil.[5] *Scholars and Rebels* (1987) adlı romanı bir süre sonra bitmek bilmez hale gelir ve okurken canınız sıkılır, pek çok kurum içi kinayelerle doludur ve anlatı da karakterlerden daha hızlı şekilde zayıflamaya yönelir. Şiire gelince, oyunlarına tuz biber olan kısa ve basit şarkılarından uzaklaştıkça, hiç olmazsa hoş görülebilir ve genellikle de kederlidirler.

3. Eagleton 2003a, s. ix.
4. Eagleton 1996, s. 125.
5. Eagleton 1997.

Bu demek değildir ki, Eagleton, *Figures of Dissent* derlemesindeki, örneğin Lukács ya da Žižek hakkında olanlar gibi en iyi makalelerin kanıtladığı üzere ya da *Sweet Violence* adlı başeser trajedi kitabında olduğu üzere artık ciddi şekilde ya da derinlemesine yazamıyor. Ancak Eagleton külliyatında ilk dönemlere gidildikçe –söz gelimi, 1975 ila 1985[6] arasındaki makalelerin derlendiği *Against the Grain*'e ve bu dönemde yazılmış, örneğin *Criticism and Ideology*[7] gibi monografilere dek geriye gidildiğinde– bunların bilinçli şekilde ciddi ve konvolüte (dolambaçlı) olduğu dikkat çeker. Ya da tersine, bu durum kronolojik perspektiften sunulduğunda, yazmayı sürdürdükçe, Eagleton'ın metinleri, bunları daha az ciddiyetle kaleme aldığından, daha gevşek bir hale bürünür. Bu sonraki metinlerinin ışığında, daha önce yazılanlar da ara sıra ortaya çıkıverme tehdidini taşırlar, Fredric Jameson'ın üslubu hakkındaki makalesiyle başlayan parodide olduğu gibi, mizah momenti teorik ya da politik noktaya parmak basarak gündeme getirilir.[8]

Yine de işte bu önceki bıktıran eleştirilerde sayfalarca ilerleyebilirim ve buradaki mizaha da bir yağmur ormanındaki gün ışığı denli nadiren rastlanır, buradaki mizah, politik vurguya gömülü haldedir ve kimi zaman da Eagleton'ın işaret etmeye gerek duyduğu yoğun teorik noktalardadır. Ve böylece, *The Body as Language* (1970)[9] ve *The New Left Church* (1966) kitaplarının nüshalarına nihayet ulaşabildiğimde –ki tuhaf bir şekilde, önceki baskıların listesini veren sonraki kitap kapaklarındaki yayımcının tanıtıcı yazılarında bunlar yer almıyor– ve daha önceki öteki Eagleton hakkında epey okuma yapmış olmakla şunu gördüm ki, işte bu çok önceki monografilerin sabırlı pedagojik üslubu karşısında apışıp kalmaktayım ve derin bir ataraksiye [rahatlamaya] kapılmaktayım. Bu durumun azim isteyen ama kesinlikle zahmetli bir iş ve hatta duygusuz ve bir parça sevimsiz bir şey olduğu söylenebilir.

6. Eagleton 1996.
7. Eagleton 1976.
8. Eagleton 1986, s. 65.
9. Oldukça kısa olan bu kitabı giderek artan bir çaresizlikle arayıp dururken, Eagleton'ın bizzat kendisinden bile soruşturdum. Bana söylediği tek şey bu kitabın nüshalarıyla her karşılaştığında onları yakmış olduğuydu. John Milbank'ta bir nüshası vardı, bunu da bana Ken Surin haber vermişti, ancak Milbank onu bana ödünç vermeyecek denli kurnazdı. Toronto'da karşılaştığımızda, "Pek güzel bir şey değil" demişti bana. Nihayet, gezegenin her tarafındaki beyhude şekilde kitap araştırmalarından sonra ve hatta bu tür metinleri bulabilmek uğruna canlarını tehlikeye atabilecek profesyonellere de ulaştıktan sonra, gizemli bir şekilde Monash Üniversitesi kütüphanesinde bu kitaba rastladım. İlk aradığım zaman yani 2000 yılında orada değildi ve şimdi baskısı kalmamış bu kitap açık mavi kapağıyla karşımdaydı.

Bu durumda böylesi tuhaf ve garipsenecek ölçüde dindar Eagleton karşısında ne yapmalıyım? İlk dönemdeki bu kısa metinlerde ölümcül bir ciddiyet hüküm sürüyor ve ben de ancak birkaç kurtuluş ışığı anı tespit edebildim.[10] Ancak bunun sadece kendisinin gerçekten de düşünebileceği ve yazabileceğini göstermek amacıyla genç bir akademisyenin harcadığı ilk çaba olmadığını söylemek istiyorum; tersine içeriğiyle, teoloji disiplinin kendisiyle yapması gereken daha çok şey var. Çünkü Tanrı –theo-logos– hakkındaki sözler zapt edilemeyen bir kahkahaya ya da ıkınarak yaratılmış bir neşeye yol açmak için üretilmemiş. Teoloji ciddi bir iştir ve bu ağırlığını da Hıristiyan komünyonuyla ve genelinde Kilise'yle paylaşır.

Roma Katolikliği ile Marksizm'i bir araya getirme arzusunda, Eagleton, *The Body as Language* ve *The New Left Church* kitaplarında, öğretisinin başlıca noktalarına yapışmış halde büyük ölçüde Kilise yanında yer alıyor. Ve açıktan iman sahibi olmasıyla, bir Hıristiyan'ın (her zaman aşağı kesimden olanının) cesaretini toplayan bir bakış açısıyla, o üslubu da içeriğe dahil oluyor. Göze batan pek çok paragraftan birkaçı şunlar:

> Ekmeğin *İsa*'nın bedeni haline geldiği şeklindeki hakikat, demek ki, maddi dünyanın giderek artan bir şekilde *İsa*'nın yaratılış efendisi altında insan tarafından başkalaştırılması şeklindeki hakikattir, insanlar arasında bir yabancılaşma ve bölünme kaynağı olarak müdahalesi olmaksızın, insan karşılaşmasının dili haline gelebilir.[11]

Tarihsel bakımdan ölüm anında *İsa*, kendisini tarihin sınırlarının ötesindeki geleceğe yansıttı: bu anlamda, cennete yükselmiş bir adam olarak bizatihi tarihin ölümünü cisimleştiriyor. Onu Komünyon'da [aşai rabbani ayini/ *İsa*'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap] ağırlamak, dolayısıyla, *İsa*'nın ebedi hayata yaptığı *transitus*'ta [geçişte] o eşiğin ötesine geçebilmek amacıyla insan deneyiminin nihai sınırını –tarihin sonunu, bir kimsenin kişisel ölümünü– kavramaktır.[12]

Yeniden doğuştan beri, insan toplumunun [komünite] anlamı *İsa*'dır. Bir birahanede ya da tartışma grubunda ya da iş komitesinde ne zaman iki üç kişi bir araya gelse, *İsa* onların iletişiminin

10. Eagleton 1970, s. 89, 90; Eagleton 1969, s. 16.
11. Eagleton 1970, s. 39-40; ayrıca bkz. Eagleton 1968c, s. 29.
12. Eagleton 1970, s. 47; ayrıca bkz. Eagleton 1968c, s. 31.

[komünikasyon] zemini, topluluklarının [komünite] yaşayan ilkesi haline gelir. *İsa,* insan iletişiminin [komünikasyon] ve dolayısıyla topluluğunun [komünite] gerçek eylemi meydana geldiğinde, kendisinin de buna dahil olacağının güvencesini verdi: Birbirimizi sevdiğimizde onu sevmiş oluruz.[13]

Ancak hem ilk hem de sonraki Eagleton'ın teolojik içeriğini sürekli incelemeye maruz bırakmadan önce, kısa bir süreliğine üsluba yeniden döneyim. Mizah konusu ciddi bir teolojik yazar ile hırçınlık ölçüsünde nüktedan olan radikal bir eleştirmen arasındaki keskin farkı öne çıkarsa bile, yukarıda izini sürdüğüm kopuşa bütünüyle ters düşen başka bir özellik daha var.

Eagleton'ın üslubundaki ilk eserleriyle bile tutarlı olan ve izleri altmışların ortalarındaki *Slant* dergisinde bile bulunabilen bir unsur, onun bir referanstan diğerine sürekli kayış göstermesidir. Her paragrafın başka bir kıyaslamayla yaratılan ansiklopedik ağırlığı altında kalma duygusu yaşanırken, argümanın genel doğrultusuna ortak etmek için [okuyucuyu] kandıran başka bir konu ortaya atılır. Bazen de bunlar yazma sürecinde onun zihninde beliren bir içgörüyü uygulayan bir imkân tarafından üretilen peş peşe dizilmiş argümantasyonlar olarak görülebilir. Yazarlığa has bu tavır bazen sıkıcı olabilir, özellikle konunun kendisiyle ilgilendiğimde ve mesela bunun İngiliz edebiyatının bir özelliğine nasıl uygulanabileceğiyle ilgilenmediğimde. Söz gelimi *The New Left Church* kitabında Eagleton, William Golding, Ibsen, Arthur Miller, Dostoyevsky, Graham Greene, T.S. Eliot ve George Eliot'tan konuları seçiyor ve baştan sona Hıristiyan bağlılığındaki yoğunluğu ve şehitliği tartışıyor.[14] Başka zamanlar, yani üslubundaki bu özellik daha fazla işe yaradığında, Eagleton'ın mümkün olduğunca evrensel kılmak için istekli olduğu bir noktayı genişletecek ve pekiştirecek şekilde, parçalar ve kırıntılar bir araya geliyor. Nitekim *Sweet Violence* kitabının kapanış bölümünde, ki buna daha sonra yeniden döneceğim, teoloji aracılığıyla Sol hakkındaki tartışmaları canlandıracak doğrudan bir hamle yapıyor. Burada günah keçisi hakkındaki antropolojik konuyu içerecek şekilde, Horkheimer ve Adorno, Albert Camus, klasik Yunan *pharmakos*'u*, Antigone, Kral Lear, Macbeth, Oedipus, Nathaniel Hawthorne'nin *The Scarlet Letter* kitabı, Dos-

13. Eagleton 1966a, s. 142.
14. Eagleton 1966a, s. 209.
* Antik Yunan'da bazı devlet törenlerinde, günah keçisi olarak kullanılan insanlara verilen ad. (ç.n.)

toyevsky, Henry James'in *The Golden Bowl* ya da *The Ambassadors* kitapları, Melville'nin *Moby Dick* kitabı, Lacan, Benjamin, Kafka ve Thomas Mann'in kirpisi gibi konular da dahil, daha geniş bir alana geçiveriyor. Bu tek bölüm için bütün her şeyi sıraladığımdan emin değilim, ancak bir fikir vermişimdir sanırım.

Burada *Sweet Violence*'la ilgili ortaya çıkan kaygı ilk teolojik eserlerinde bulduklarımız gibi değil. Ansiklopedik hücumlar bakımından benzerlik taşıyor, yazmanın keyfini çıkarırken derinliğine gitmekten kaçınmayı tehdit ederek zahmetsiz bir şekilde kaymağını alma da söz konusu, ancak tam da üslup sayesinde Hıristiyan geleneğinin özgüllüğü ile daha küresel bir şeyler söyleme arzusu arasında bir gerilim de meydana geliyor. Bir kimsenin kendi geleneğinden başka hiçbir ayrıntıyla ilgilenmeyen postmodern kaygıyla alay ederken ve bütün referanslarını özür bile dilemeden tam da bu gelenekten alıyorken (yukarıdaki örnek listeye bakın), böylesine çok sayıda kıyaslamaları sağlama çabası teolojik metinlerde epey öne çıkan evrensel Hıristiyanlık taleplerinin üstesinden gelme arzusuna da işaret ediyor. Hıristiyanlığın söyleyebilecek değerli şeyleri var, ancak bunlar *Sweet Violence*'ta birçok şey arasında sadece bir özelliği oluşturuyor. Artık bu da bir zamanlar bağlı olduğu tekil evrenselliğe sahip değil ve yine de Batı düşüncesi geleneği Eagleton'ın neredeyse militanca savunduğu şeylerden birisi.

Birbirini gerecek şekilde Eagleton'ın üslubundaki bu iki unsur –ciddi teoloji ile referansların üst üste yığılması karşısındaki polemik zekâsı arasındaki engin uçurum– kendilerini yazılarının, özellikle teolojik olanlarının içeriğinde de birçok yoldan sergileyecektir. Bu durumu biraz farklı ifade edebilirim: Hem üslubu hem teolojik yazılarının içeriğindeki imkânlar ve sınırlar Eagleton'ın teolojik geleneğinden kaynaklanmaktadır.

Ve bu gelenek de Roma-Katolik geleneğidir. Buraya dek geniş anlamıyla "Hıristiyanlık" terimini kullandım, Eagleton da bu terimden hoşlanıyor, genellikle küçük harfle yazıyor. Ancak bu kitapta yer alan diğerleri gibi, Eagleton'ın eserleri sadece Hıristiyan değil aynı zamanda Roma-Katolik özelliktedir. Yukarıda sergilediğim üsluba ilişkin bu gerilim Hıristiyanlığın, kendi öğreti tarihi ve eklesiyolojisiyle, işte bu biçiminden kaynaklanıyor. Şayet önceki bir dönemde bu gelenek içinde, artık başka yerlerde, özellikle sonraki yazılarında son derece alışıldık hale gelecek şekilde "Ka-

tolik" kavramının tümüne özgü evrensel talepler kılarak bilinçli bir şekilde işlerlik kazandıysa, referansların küresel silsileleri ve Hıristiyanlığı da bu daha kapsamlı silsileler bünyesinde sınıflandırma çabası, aynı zamanda Roma-Katolik düşüncesinin de yakın bir parçası olmalıdır. İşte bu yüzdendir ki, Eagleton'ın yazılarındaki hiç beklenmedik yerlerde Tanrı'nın eli gibi tasvir edilebilecek "katolikliği" düzeltmek [isimlendirmek] istedim.

Ortodoksi ve Ortopraksis

Halihazırda açıktan teolojik muhtevaya geçivermiş bulunmaktayım; burada, kimi zaman Terry Eagleton'ın "heyeti" olarak adlandırılan bol miktardaki teolojik materyali soruşturmak istiyorum. *Slant* döneminden itibaren ilk metinlerin rüzgârını ardıma alarak başlayacağım. İşte bu teolojik kazımalardan ortaya çıkan şey ise, ortodoksi* ile ortopraksis'i** özellikle kristoloji düğümü sayesinde sürekli bütünleştirme arayışıdır.

Bunun sebebi Eagleton'ın sadece ortodoks bir düşünür olması, Ernst Bloch ya da Henri Lefebvre'nin epey tutkun oldukları heterodoks akımlar yerine Hıristiyan teolojisinin merkezi özellikleriyle ilgileniyor olması değil. Kendisi liberal ya da muhafazakâr bir tip olmasa da ortodoksi'ye de tavır almış birisi değildir: "İnsan davranışına ve inancına ait bir ortodoksluğa 'tabi' olmak, heterodoks bir haydut olmakla kıyaslandığında elbette tercih edilebilir. Feminizm Nepal'de bir Ortodoksluk sayılmaz ve ne yazık ki böyledir."[15] Hatta burada bile ortopraksis de asla sahnenin uzağında bulunmuyor. Gerçekte, bunun Eagleton'ın çalışmalarında daha uzun bir ömrü var; 1970'lerin başlarında sadece görünürdeki bir telaşla teolojinin içine daldığında bile bunu inatla sürdürmüştür. Çünkü bir kimsenin eylemlerinin bilincinde olma ihtiyacı, kapitalizmin vahşetleri ve buna karşı hemen bir şeyler yapılması ihtiyacı, sıradan bir şekilde adlandırıldığı üzere "eylem" içinde olma, kaçınılmaz olarak ortopraksis'in bir sorunu oluyor. Adil şekilde değerlendirme, sömürünün üstesinden gelme, eski sloganın –herkesten yeteneği kadar herkese ihtiyacı kadar– imkânsız bir ekonomik rüya olmadığı ve gerçekleşmeye başladığı bir topluma duyulan arzu: işte bütün bunlar ortopraksis'in dünyasında ortaya çıkarlar.

---

* Doğru öğreti/düşünce anlamında. (ç.n.)

** Doğru eylem'in doğru düşünceyi yarattığı şeklindeki inanç anlamında. (ç.n.)

15. Eagleton 2003a, s. 139.

Aslında, tipik Roma-Katolik tarzdaki Eagleton'ın ortopraksi'sini ayırt etmek zor değil. Jameson'ın yaptığı gibi, Marksist bir kültürün gelişiminde entelektüellerin belirgin bir rolü olduğunu ileri sürerek ve içeriği bile tartışmadan, Eagleton, yazmanın, entelektüellerin ve genelinde kültürün sınırlı rolü olduğu konusunda ısrarlı. Sonunda, bastıran sorunlar, edebi eleştiriciliğin entrikaları ya da eleştirel teorinin aldığı bazı zekice dönemeçler değildir, küresel çocuk köleliği, sisteme dair ekonomik sömürü, kronik militarizm, ABD emperyalizmi ve kapitalizmin yaygın yağmalamaları gibi konulardır. Bu şeyler korkunç derecede yanlıştır ve Eagleton bunlar karşısında teslim olup ellerini havaya kaldırmak yerine sadece neyin yanlış olduğuna işaret etmekle yetinmeyip, işlevini sürdürmek için böylesi bir adaletsizliğe dayanan sistemi alaşağı etmek amacıyla elimizden gelenin en iyisini yapmamızda ısrar ediyor.

En azından iki yüzlülük yapmıyor; 1970'lerde ve 1980 başlarında Enternasyonal Sosyalistlerin ve ardından İşçilerin Sosyalist Birliği'nin günlük eylemlerinde kendisini ortaya atmış haliyle diğer Sol eleştiricileri azarladığında da bir kusur işlemiş olmuyor.[16] Sergilediği görüntü epey aykırı şekilde tuhaf kaçsa da –şafak sökmeden yerel bir fabrikada bildiriler dağıtan ya da kaldırımda sosyalist bir gazete satan Oxford Warton İngilizce Profesörü olarak– Eagleton eylem yapmadan konuşan birisi değil. Ancak durdurulamaz ve önüne gelen her şeyi yıkan bir güç gibi görünen şey karşısında Sol'daki başkalarının da hareketsizlikten vazgeçmelerine yol açacaktır. Nitekim Gayatri Spivak'ın Birinci-Dünya sömürgecilik sonrası akademisyenlerine yönelttiği bütün keskin eleştirilerine ya da Stuart Hall'un Birmingham Kültürel İncelemeler Okulu'nun ortaya çıkmasında ve İngiltere entelektüel solunda oynadığı merkezi role rağmen, işte bu tür bilgeler bile eleştiriden kurtulamıyorlar. Eagleton, Spivak'a istifası, ABD'deki en prestijli kurumlardan birisine yerleştirilmesi, politik aktivizmden yoksun olması ve kasıtlı şekilde kaotik ve saydam bir üsluba sahip olması konularında yönelttiği yıkıcı bir eleştiri[17] ardından Hall'un elli yıllık ya da daha fazla bir süredeki politik aktivizminin de orta sınıf bağlamındaki medya müdahaleleriyle sınırlı olduğunu söy-

16. Eagleton bunların isminden ve aslında anılarında yazdığı tek bir örgütte değil de, iki örgütte yer aldığından söz etmeyi ihmal ediyor. Bu konuyu bana gösteren Andrew Milner'e teşekkürler.

17. Eagleton 2003a, s. 158-67.

lüyor –ama burada, her şeye rağmen, Eagleton, Hall'un sıcaklığını ve sempatikliğini yitirmemiş olduğunu da söylüyor– ve proletarya siyaseti alanında pek bir şey yapmadığını savunuyor.[18]

Devrimin artık imkânsız olduğuna inananlara tepki olarak, defalarca 1980'lerin sonundaki Doğu Avrupa kitlesel isyanlarından söz ediyor. Sonuç –yani ABD'yi uysalmış gibi gösterecek ölçüde kapitalizmin vahşi biçimlerinin hızla kıskacına girilmesi– her ne kadar bir sosyalistin hoşlanacağı şekilde olmasa da Eagleton, bunun imkânının, tıpkı geceleyin bir hırsızın belirmesi gibi aniden ve hiçbir uyarıda bulunmaksızın ortaya çıkabileceğini vurguluyor. Yazılarında "devrim" kelimesi İngiltere İngilizce'sindeki tuhaf "birazcık" deyişi denli sıradan şekilde yer alan Eagleton'ın tarzına eskatolojik bir not düşmüş sayılıyorsam, böyle bir şey onun yararınadır. Çünkü bana öyle geliyor ki, Sol, eskatoloji'yi kabul etmeyişinden dolayı daha da zayıf düşmektedir.

Halihazırda onun ortodoksi'sinin bütün alanını deşelemiş durumundayım. İşte burada titiz bir dedektiflik çalışmasıyla açığa çıkarabileceğim hiçbir gizli gündem bulunmuyor; çünkü Eagleton giysisinin kollarına kendi Roma-Katolik kimlik bilgilerini takmış haldedir: çilecilik, evlenmeme yemini, kutsal varlıklar ve rahiplik, inancın sürekli özelleştirilmiş bir dava olması yerine cemaat (komünal) faaliyeti, bir kimsenin komşusuna yardım etmesi; bireysel inanç kadar tek başına Hıristiyanlığın da bir kurumun sürekliliğinden –Eagleton bunun bildiğimiz kurumlar arasında en uzun süreli olduğuna işaret ediyor– daha ötesi olduğuna dair ağır basan hissiyat da bunlara dahil... Ve bu başlıklar, kendi Roma-Katolik geçmişinin oldukça farkında olan ve bundan gurur duyan son dönem Eagleton'nına ait. Roma-Katolikliği bakımından pek ayırt edicilik taşımayan affedicilik, alçakgönüllülük ve adalet gibi başka başlıklar da var, ancak bunlar Eagleton'ın teolojik tefekkürlerinde yer tutabilirler ya da tutmayabilirler. Ve böylece ilk yazılarında komünyon'un dine geçirme öğretisinden ya da hizmetin sadece papazlık olarak görülebileceğinden ya da Marksizm'e angaje olmadan kendisini azaltan bir belirgin Roma-Katolik sosyal öğretisi olmasından başka bir şey içermediğini görmekteyiz.

Bütün istediğim Eagleton'ın bir Roma-Katolik düşünürü olduğunu ileri sürmek olsaydı daha fazla söyleyecek bir şey bulunmazdı. Ancak onun teolojik çalışmaları ve dolayısıyla daha kap-

18. Eagleton 2003a, s. 207-15.

samlı çalışmaları hakkında ilgimi çeken şey, bunların nasıl ortodoks olduğudur. Böyle bir ortodoksluktan ve özgüllükten ne elde edilebilir? Ve bu da onun radikal siyasetleriyle nasıl bir bağlantı içindedir?

Çilecilik

Çilecilik savunusuyla başlayayım. Çilecilik eleştirileri –yani bunun dünyayı reddederek, düalist haliyle, kadınları ve çocukları dışlayışı nedeniyle erkek çevresi olması, kendi takıntılarına ve aşırılıklarına (genellikle alkole ve küçük oğlan çocuklarına düşkünlüğe) yol açması, epeydir kendimizi kurtardığımız bir püritenlik tadı taşıması– epey klişe hale gelmiş ve tekrarlanmıştır, bu klişeler ve tekrarlar öyle kaba bir tarzda yapılır ki, bu kelimenin ne anlama geldiğini kimin bildiği dahi merak konusu olabilir. Eagleton'a göre çilecilik, tam da kelimenin bekârlık yemini, namusluluk ve yoksulluk biçimindeki geleneksel Roma-Katolik anlamıyla, *aynı zamanda* adaletsizliğin ve rahatına düşkünlüğün açık ya da örtük eleştirisine dair bir şeydir. Dünyayı olduğu haliyle reddedişte çileciler, "mevcut durumda kendinden nefret yerine gelecekteki dönüşümden endişe duyarken",[19] gerçekte daha iyi bir dünyanın, göklerin [Tanrı'nın] krallığı yerine siyasi krallığın dışındaki her şeyi reddederler. Sıklıkla manevileşmiş olarak çilecilik kapitalizm bünyesindeki "Tüket!" komutunun reddiyesi haline gelebilir, bu komut da ayakta kalabilmek uğruna hem yeni coğrafi piyasalarda hem halihazırda doymuş piyasalardaki yeni ihtiyaçların ve ciroların üretiminde genişlemek zorunda olan ekonomik bir sistemin sürekli büyüyen ihtiyaçları üretmesidir.

The Body as Language kitabında böyle bir çilecilik rahip ile "Kolombiya dağlarındaki ya da Güney Vietnam cangıllarındaki devrimci lider"in[20] bir nişanesi haline geliyor; bunların ikisi de sırasıyla yoksulluk, evlenmeme ve itaat etme konusunda eskatolojik yeminleri etmiş oluyorlar; paradoksal şekilde inkâr ettikleri bir şeyi, yani bolluklar dünyasını gündeme getirmek uğruna bu yemini ediyorlar. Otuz yıldan daha fazla bir süre sonra, hatıralarına, öteki hakkında bu yorum, yani çileciliğin politik yönü, kendi memleketi olan Salford kasabasındaki münzevi Carmelite rahibelerini, örtük ve çelişkili hücresine dair bir şeylere çeviriyor:

19. Eagleton 2003a, s. 124.
20. Eagleton 1970, s. 91.

Komünistler ve radikal ayrılıkçılar, kendilerine rağmen, sembolik olarak Salford benzeri sanayi şehirlerindeki sistematik baskıyı ve yoksulluğu kınarlar. Bunların çileciliği ve amansız şekilde öbür dünyaya ait olmaları "kendilerinin de kuşkusuz dünyanın günahkârlığı adını vereceği insanlık tarihinin sefilliğinin kabulü ve böylece hevesli ve uyanık modernleştiricilerin tersi"[21] haline geliyor. Ancak çilecilikleri nasıl oluyor da çelişki ve sonuç ötesinde herhangi bir yoldan politik nitelik kazanıyor? Eagleton, böyle bir şeyin adil bir dünyayı mümkün kılmak için gerekli olan değişimin kapsamını ve derinliğini sembolize eden aşırı fedakârlıkları sayesinde meydana geldiğini söylüyor.

İtiraf etmeliyim ki, Eagleton elinden gelenin en iyisini yapsa da, Roma-Katolik Kilise'sindeki kadın düzenleriyle ilgili pek fazla emniyet supabı bulamıyorum. Kilise bünyesindeki kadınlara yönelik arzuları aynı anda tanıyarak ve başından savarak, Kilise hiyerarşisi, reform için beslenen derin isteği, Gramsci'nin de gözlemlediği üzere, uygun bir şekilde kendinde toplamakta ve yaymaktadır. Öte yandan, Eagleton'ın çileciliği tekrar benimsemesinin kısmen Weber'in Protestan ahlakı konusundaki ünlü çalışmasından derin etkilenme ve sürekli tartışma karşısında bir tepki olduğundan da şüpheleniyorum. Kıskanç bir üslupla düştüğü notta, sosyal teorideki teolojik sorunların sürekli tek geleneğinin Weber'in çalışmasına bağlı olduğu yorumunu yapıyor.[22] Kendi tarzına dahil etmek istediği şey ise, belirgin şekilde Roma-Katolik bir koku taşıyacak olan diğer teolojik konuların daha geniş değerlendirmesi. Ancak bir nevi yaşamı reddeden ve dünyaya meydan okuyan bir inanç, bir kimsenin kendi hayatında keyif ve eğlenceyi ve başkalarına eşlik etmeyi kabul etmeyiş şeklindeki çilecilik karikatürüne telaşla karşı çıkışında, çileciliğin kendi hoşnutluğunu, düz haz duygusundan daha fazla bir *puissance*'ı [güç] ürettiğini göz ardı ediyor. Çünkü çileciliğin yarattığı cazibe sadece şehitlik yönünde bir çağrı, başkalarının hizmetinde yaşayarak bilinçli ve bir nevi esnek bir tarzda ölümü bekleyiş olarak değil, aynı zamanda yalnızca acı ve kendini reddetme [self-denial] sayesinde gerçekleşen daha derin hoşnutluk olarak ortaya çıkıyor.

21. Eagleton 2001, s. 14.
22. Eagleton 2003b, s. xvii.

Kötülük ve Alçakgönüllü Erdemler

Öte yandan çilecilik hakikaten, kötülüğün alanı olan dünyaya, özellikle bir kimsenin kendi bedenine karşı direnildiği ve reddedildiği özel bir düalizm türüyle birlikte gerçekleşir. Elbette Hıristiyan düşüncesinde bedensel ve seksüel keyifle birlikte yerleşmiş başka gerilimler de var; Eagleton'ın örneği *İsa* ve halkının birleşmesinin bir model olduğu sekstir.[23] Ancak şunu da söylemek istiyorum ki, Eagleton'ın çilecilik ve kötülük hakkındaki bütün şifreli yorumları da –bir konudan diğerine kayıp durdukça– politika ve ekonomi alanında yatıyor, burada ise dünya birçok bakımdan ve özellikle kapitalizmin sosyo-ekonomik düzeni bakımından kötülüklerle doludur. Nitekim Noberto Bobbio'yu da "kendisinin neredeyse başından sonuna dek yaşadığı yüzyılın canavarlıkları tarafından olduğu haliyle talep edildiği gibi"[24] kötülük (şer) sorununu deşelemekten çekinmediği için takdir ediyor. Kötülüğün (şerrin) en özlü kısmı ne geleneksel teolojinin bazı biçimlerinin sahip olacağı şekliyle iyiliğin inkârında ya da olmayışında ve hatta ne de Hitler ile Stalin'in araçsal ve kasti tasfiyelerinde değil asıl kendi doğasında yatıyor. Şerrin kendi dışında hiçbir amacı ve hedefi bulunmaz; iyilik, Tanrı, sanat, yaratılış ya da insanlık gibi onun da işlevi yoktur. Eagleton'ın bu konudaki gözde örnekleri Shoah (Holocaust'un İbranice'si) ya da Holocaust ve İblis'tir.[25] Hiçbir nedeni ya da rasyonel anlamı olmaksızın, Yahudiler, Çingeneler, gay'ler ve son çözümlemede ötekiler, anlamsız işkencelere ve aşağılanmalara maruz kalmışlar, sırf kitlesel olarak katledilmek üzere büyük masraflarla Avrupa'nın bir ucundan diğerine taşınmışlardır. Benzer şekilde, İblis de şerrini sırf kendisi için, nedensiz bir acı ve yıkımın unsuru olarak yapar. Burada Eagleton'ın isimlendirmek istemediği en önemli terim ise teodise'dir*, Tanrı'nın iyiliği, adaleti ve her şeye gücü yetmesi arasındaki üç yönlü geleneksel çelişkidir. Ve teodise bakımından sorun tam da gerek-

23. Eagleton 2003a, s. 124; Eagleton 1970, s. 29.

24. Eagleton 2003a, s. 118-19. Noberto Bobbio'nun "şer" kelimesini kullanmaya cüret etmiş birkaç kişiden birisi olduğu hakkındaki Eagleton'ın değerlendirmesini merak ediyorum. Gerçekte böyle bir hamle bir nevi klişe haline gelmişti: Joan Copjec'in editörlüğünü yaptığı *Radical Evil* adlı kitap aklıma geliyor, bu kitapta son yüzyılın kitlesel ceset yığınlarının tekrar hatırlatıldığı Kant'ın şer hakkındaki düşünceleri yer alıyor (Copjec (ed.) 1996). Ya da Lacan'ın *Ethics of Psychoanalysis* (Lacan 1992) kitabındaki şer hakkındaki derin değerlendirmeler; bu kitap da, Batı'daki teolojiyi oldukça etkileyerek, kurtuluş teolojisinden şer ve günahı politik ve yapısal terimlerle değerlendirmeye geçişi sağlamıştı.

25. Eagleton 2003b, s. 254-6.

* Felsefi tanrı bilimi. (ç.n.)

siz ıstırap türündendir, yani mutlak şekilde amaçsız bir kötülüğün kendi başına var olması. İblis gibi bir figürün değerinin bize kötülüğün olumlu, somut niteliğini hatırlatacağı, bunun sadece Tanrı'nın ya da iyiliğin yokluğu demek olmadığı ve hatta tutumluluk, sağduyu, ölçülülük ve cinsel baskılanma gibi ortasınıf değerler başat olduğunda, İblis'in "varoşların diğer yüzünde"[26] daha kışkırtıcı ve baştan çıkarıcı bir hal aldığı konusunda Eagleton ile mutabık olabilirim. Ama anlamsız bir kötülüğün, şerrin kendisi hakkındaki herhangi bir teolojik değerlendirmenin son koşusu olduğundan emin değilim. Horkheimer ve Adorno tarafından pek güzel şekilde ana hatları çizilmiş olan araçsal akıl, onun tam da içkin bir kötülük olarak çabucak vazgeçtiği şey değil mi? Ve burada aklıma gelen şey, diyelim ki, eski eşinizin kedisini çiğneyip geçmek ya da kişisel bir düşmanınıza mektupla şarbona benzeyen bir beyaz pudra göndermek gibi hesaplı ve haince bireysel eylemler değil. Soykırım ve ırkçı eylemler denildiğinde tek başına en fazla bilinen ve yorumlanan Holocaust bir yana, hem eski sömürge çağındaki hem yeni sömürge çağındaki emperyalizmin yağmalamaları ya da kapitalizmin yürürlüğe koyduğu zorunlu sömürü ya da kadınlar üzerinde geçmişe dayanan baskılar ve saldırılar gibi birçok kan emici örnekler var. Bunlar bile kendi çıkarı uğruna yapılan bir şerden bile daha fesat sayılmaz mı? Geleneksel Hıristiyan teolojisinde İblis'in kendisi de kargaşa çıkarma ve yıkıma yol açma kampanyalarına kesinlikle dünya hâkimiyeti uğruna girişiyor. Kazanamayacağını biliyor, ancak yine de bu doğrultuda kahredici bir çabaya girişmekten geri kalmıyor.

Ancak Eagleton buna da bütünüyle tuhaf bir psikolojik anlam katıyor:

> Şeytani olanlar, kendi kimliklerinin kökünde bazı korkutucu bir var olmayış hissedenlerdir ve bu yüce kaosun da ister Yahudi olsun, ister kadın, eşcinsel ya da yabancı olsun, belirli bir figürde somutlaşmış olduğunu tespit edenlerdir. Bu ötekiliği yok etmek böylece kendinizi mevcudiyetiniz konusunda ikna edebilmenin tek yolu haline gelir. Sadece ötekileri parçalamanın müstehcen keyfini çıkarma sayesinde, kendi varoluşunuzdaki boşluğu tıkayabilirsiniz, hatta çevrenizde daha fazla şeyleri daha fazla yaratma suretiyle var olmayış tehdidini etkisiz hale getirebilirsiniz... Lanetlenmiş olanlar kendi ıstıraplarından kurtulamazlar, çünkü bu özellik onların sahip olduğu *jouissance* [haz] tarafından bağlanmıştır, [dinsel anlamdaki] Hukuk'un

26. Eagleton 2003a, s. 21.

> [Şeriat'ın] vahşi sadizminden de kaçamazlar çünkü bu tam da onların arzuladığıdır. Ve onların çaresiz olmasının sebebi de budur. Ancak hepimiz, en azından Freud'a güvendiğimiz ölçüde, Hukuk'un [Şeriat'ın] zalimliğini arzuluyorsak, bu türden şer birdenbire tatmin edici ölçüde ender hale ve aşırı ölçüde klişe hale gelir.[27]

Tıpkı Lacan'ın statüko'nun tasviri söz konusu olduğunda mutlak şekilde haklı olduğunu ancak herhangi bir değişim imkânını eklemlemede yanılgıya düştüğünü iddia eden Irigaray gibi, Eagleton da burada psikanalizi kötülüğün niteliğinin akıllıca tasvirindeki listeye yerleştirmişti. Başka bir yerde ise Žižek'in çalışmasında politik muhalifliği ve bir elinde tuttuğu "cıvıl cıvıl zekâsı" ile öteki elinde tuttuğu kesintisiz bir heyecanla onu önemsiz şeylerle uğraştıran insan hayatına dair tamamen kötümser görüş arasındaki gerilim hakkında yorum yapıyor.[28] Sonraki bölümde araştıracağım üzere, Žižek'in metinlerinin tam göbeğinde, ütopyayı yasaklayan diyalektik Lacancılığı ile yüksek sesle takipçisi olduğu Leninist program arasında bir çelişki var; fark şu ki, Eagleton bunu bu tarzda ortaya koymuyor. Tersine Žižek'in düşüncesinde merkezi bir kategori olan Lacancı Gerçek, Eagleton'a göre "İlk Günah'ın psikanalize ilişkin bir versiyonudur",[29] *felix culpa* [mutlu hata] ya da şanslı düşüştür. Bunu da Žižek'in hakkında uzun uzun yazdığı Schelling aracılığıyla yapabilir; çünkü Schelling'in kitaplarında Tanrı'nın dışlanmış olan Tanrı olması, kendi varoluşu -yani Yaratılış- merkezindeki yabancı beden olmasına imkân tanıması, onu kimse, o kılması ve bütün yaratılışını da bu uğurda gerçekleştirmesi söz konusudur. Gerçekte Eagleton'a göre, Žižek'in kişisel anlatılara dayalı kurnazlığında tam da insanlığa dair müstehcen bir vizyonun nişanesi ve gizlenmesi yatıyor. Ve böylece bunlar da Žižek'in üslubunu ilk planda oluşturan dışlanmış konu haline geliyor.

Demek ki, psikanaliz ve özellikle onun Lacan versiyonu, Eagleton'a göre, kötülük hakkında konuşmanın bir tarzı biçimine bürünüyor. Nitekim, bir kimsenin yok etmek ya da doldurmak istediği bir varolmayış ya da boşluk ya da ötekilik -Lacan'a göre Gerçek ve *objet petit a* – bizi neysek o, yani kötü yapıyor. Ki böylesi de Eagleton'ın oldukça geleneksel bir teolojik antropolojiye bağlı

27. Eagleton 2003a, s. 119-20; bkz. Eagleton 2003b, s. 256-8.
28. Eagleton 2003a, s. 205-6.
29. Eagleton 2003a, s. 205.

oluşunu söylemenin başka bir yolu: İnsan doğası, tanım gereği, düşmüş bir doğadır. Bu da böyle bir düşmüş insanlık bakımından ilk psikanalist olan Pavlus yanı sıra, Lacan'a da tanımın başka bir yolunu sunuyor. Eagleton'ın sevdiği Pavlus, Romalılar'daki Pavlus'tur, yani [dinsel] Hukuk'un [Şeriat'ın] paradokslarına kafa yormuş olanı.[30] Pavlus'a göre Hukuk [Şeriat] günahı ve bizi günah bataklığına itekleyen şeyi, günah işleme arzusunu yok etmez. Bunun yerine Hukuk [Şeriat] ilk önce günah işleme arzusunu ve bilgisini ortaya koyar (Eagleton Romalılar 7: 7'den alıntı yapıyor);[31] Eagleton ise bu durumu, Hukuk'un [Şeriat'ın] yaslandığı tabu, hukukun neyse o olmasına imkân tanıyan aşırılık olarak, Lacancı anlamıyla okuyor. İşaret etmeyi ihmal ettiği şey ise Pavlus'un argümanında bunun, Yahudilerin, yani Hukuk'un [Şeriat'ın] muhatabı olmuş olanların, günahın ne olduğunu bilmelerinden ötürü daha fazla sorumluluk taşıdıkları anlamına geldiğidir. Ancak belirgin şekilde Kalvinci olan bu uğrakta (her şeyden önce Kalvincilikteki ilk tez hepimizin topyekûn günahkâr oluşudur),[32] Eagleton kendi araçlarımızla bu pislikten hiçbir çıkış yolunun bulunmadığını söylüyor, çünkü Hukuk'un [Şeriat'ın] fasit dairesi tuzağına düşmüş haldeyizdir: *jouissance* [haz] da demek ki Hukuk [Şeriat] karşısında günah işlemektir, Hukuk da ardından vereceği cezanın tadını çıkarmak uğruna işte bu günahkârlığa dayanmaktadır. Bir kimsenin nihai itaati günah işlemektir; sadist Hukuk böyle bir itaati talep eder ve fakat bizleri de bu itaat nedeniyle cezalandırır.[33]

Öte yandan psikanaliz statükoyu, yani kendimizi hiçbir zaman dışına atamayacağımız bir şer durumunu tasvir ediyorsa, bu durumda homeopatik [benzeri ile tedavi] yaklaşımına hiç yer yoktur. Kendi selametimizi de ancak bir sıçan denli sonuçlandı-

30. Eagleton 2003b, S. 150; Žižek ve Badiou bu tespiti daha yetkin hale getireceklerdir.

31. "Şeriat vasıta olmasaydı, günahı bilmemiş olurdum; çünkü eğer şeriat 'tamah etmeyeceksin' dememiş olsaydı ben tamahı bilmezdim." (Romalılar 7. 7).

32. "Ve sonsuzdan önce, her Protestan'ın da bildiği üzere, her zaman yanlış içindeyizdir" (Eagleton 2003b, s. 52).

33. Hukuk [Şeriat] en azından zevklerimize karşı düşmanca bir tutum içinde değil, yeter ki bizleri erotik bakımdan parçalara ayıran ölümcül gücünden koparıp aldığımız bir hoşnutluk söz konusu olsun. Bu da bizim tatminimize yönelik bir tekliftir; kendimizi yok edişimizden marazi bir hoşnutluk edinmemizi sunmaktadır; ve bu kendimizden iğrenişimiz içimizde ne kadar fazla suçluluk duygusu yaratırsa, bizi cezalandırması ve böylece hoşnutluğumuzu derinleştirmesi için Hukuk önünde o kadar fazla yaygara yaparız. Bütün etkili otoriteler gibi Hukuk da iyi kalpli bir şekilde kendi öznelerinin katılımını teşvik eder. Hayranlık duyulacak bir paternalist ruhla, kendimize işkence yapma işini ele almamızı arzular, kendi öz yıkımımızın kendi faaliyetimiz olduğunu belirgin kılar, böylece kendi amaçlarına daha başarılı şekilde ulaşabilecektir" (Eagleton 2003b, s. 269).

rabiliriz. İlk dönemdeki Eagleton da pek emin değil: "Düşmüşlük [cennetten kovulmuşluk] lengüistik hayvanın, insanın tarihidir; ve Hıristiyan inancı ise kendi gücüyle tamamen üstesinden gelemeyeceği şeklindedir."[34] Buradaki "tamamen" kelimesi önemli bir nitelemedir, Eagleton'ın vazgeçemediği Roma-Katolik bir duygu karmaşasını üretmektedir; iyi işler size yolun bir kısmını aldıracaktır, ancak tümseği aşabilmeniz için *İsa*'nın yardımına ihtiyacınız vardır. 1970 yılına ait bir metinde, insanların ancak kısmen başarılı olabileceğini savunuyor, çünkü bu tür bir düşmüşlüğün koşulları –hem insan topluluğunun hem de o topluluktakilerin nesneleştirilmesinin ve sömürülmesinin kaynağı olarak dil– hatanın tamamen onarılması önünde bir engeldir.

Hatta son dönemdeki Eagleton bile psikanalizin sunduğu çıplak fotoğraf karşısında pek öyle mutlu değil. Tam da Hukuk'u içinden çıkamayacağımız bir bataklık olarak düşündüğümüzde, Eagleton, gelişimsel bir modele çark ediyor; bu modelde Hukuk'un nüfuz alanı olgunlaşmamış olanlar, çocuklar ve benzerleri için geçerli, işte bu alanda bizler de daha sonra erdem ve etik yönünde büyüyoruz. Olgunlaştığımızda bizi oraya çıkaran merdivene bir tekme attığımızda, yani yazılı hukuku bir kez aştığımızda, Hukuk artık yüreklerimize yazılmış oluyor. En sevdiği Pavlus'un Romalılara yazdığı mektubu –aynı zamanda Žižek ve Badiou'yu da cezbeden mektup- esas alan Eagleton bunu aşkın hukuku, düzenlemeden "erdemin kendiliğinden alışkanlığı"na[35] doğru bir hamle olarak adlandırıyor. Ancak bu yer değiştirme birkaç nedenden ötürü tuhaftır: Hamle Hukuk'un kendi içinden yapılıyor ve yapmamız gereken tek şey de büyümek oluyor. Dahası, selametin kült gözlemden etik'e yaptığı geçişteki benzer yolu izleyerek Hukuk'tan erdeme doğru ilerlemiş oluyoruz. (Açın doyurulması, hastanın ve cezaevindekilerin ziyaretine ilişkin değinme Pavlus'a değil de *Matta* 25: 35-6'da yer alan apokaliptik bir pasaja dayanıyor.)[36] Her iki kayıtta da –Hukuk'tan erdeme doğru yapılan hamle ile bu hamlenin içsel niteliği– sonuç olarak hâlâ Hukuk'un nüfuz alanına sıkışmış durumdayız. Tuzağına düştüğümüz, bazı dışsal yardımlar olmadan kendimizi dışarı çıkaramadığımız bu

34. Eagleton 1970, s. 54.
35. Eagleton 2003b, s. 166.
36. "Zira aç idim, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancı idim, beni içeri aldınız; çıplak idim, beni giydirdiniz; hasta idim, beni aradınız; zindanda idim, yanıma geldiniz" (*Matta* 25: 35-6). Ayrıca bkz. *İşaya* 58: 7.

duruma pek öyle hukuk da denilemez. Bana öyle geliyor ki, ortaya çıkan şey Eagleton'ın bu sorunda Protestan bir çizgiden Roma-Katolik bir çizgiye kaymış olmasıdır: William Blake ve Lacan, etik ve ahlaki hayat bakımından karakteristik bir Roma-Katolik kaygının yolunu açmışlardır, bu kaygı her birimizde potansiyel bir hafif ışık olarak bulunur. Etik, Eagleton'ın kristolojisinde bütün gücüyle yeniden geri dönecektir, bunu da aşağıda tartışacağım.

Artık böylece sorunlar da büyümeye başlıyor. Bir yanda, iyilik tıpkı şer gibi kendine yeterli bir şeydir ve böyle bir argüman açısından en yakın sebep de iyiliğin hakkını veren kimi anlayıştan, erdem için bazı ödüllerden kaçınmaktır. Tersine, "böylesine sefil bir dünyada, iyilikle hiçbir yere gidemezsiniz".[37] Bunu söylerken de haklıdır, çünkü en genelindeki Hıristiyan düşüncesi bir yana Roma-Katolik düşüncesinde bile sıklıkla iyilik sadece bazı değiş tokuş düzleminde caziptir. Öte yanda Eagleton'ın tepkisi de düalist bir niteliktedir: Şerrin "alçakgönüllülük, ılımlılık, uysallık ve bu tür başka erdemler" gibi "bazı somut rakipleri"[38] vardır ve bunlara başka metinlerde "[v]izyon, cesaret, adanmışlık, sadakat, kendini düşünmeme ve tahammül"[39] gibi özellikler de ekliyor. Hepsinin üstünde, sevgi de vardır (ki bunu Korintliler 1 13'ten buraya kendisi de alıntılayabilirdi): klişeleşmiş şekilde şehvet nedeniyle zora düşmek ve başka bir insan karşısında sıcak bir heyecan duymak değil de, düşmanlarını ve yabancıları sevmekte de kendi kriterleri olan sevginin farklılaşmamış, koşulsuz, şahsileşmemiş ve özellikle kamusal ve siyasi bir yasası.[40] Sıradan erdemler, kuşkusuz, şerrin kendisinde bir araya getirdiği güçlere ve karmaşıklığa pek benzemezler. Ancak karşıtlıkta örtük olarak bulunan şey, iyilik ve kötülük arasındaki karşılıklı dışlamadır.

Bir gerilimin ipucu da, biz onu bilmeden önce, bir çelişkide tam gaz halde hız kazanıyor. Tam da iyilik ve kötülüğün birbirinin içini doldurduğunu, kendileri dışında hiçbir amaç taşımaksızın var olduklarını düşündüğümüzde, Eagleton, diyalektiğin ender anlarından birisinin keyfini çıkarıyor, bunu bu kez modernitenin tuhaflıklarını tartışırken yapıyor. Bu durumda, masallaşmış bir altın çağ için beslenen muhafazakâr nostalji, liberal ilericilik ve postmodern hafıza kaybı (genel üç hedef) karşısında sadece

37. Eagleton 2003a, s. 119.
38. Eagleton 2003a, s. 120.
39. Eagleton 2003b, s. 74.
40. Eagleton 2003b, s. 166-8.

Marksizm'in "modernitenin insanlık refahında devrimci bir gelişime sahip olduğu ve yine onun benzer bir tutkuyla kasaplığın ve sömürünün uzun kâbusu olduğu vurgusunu yaptığını"[41] savunuyor. Gözde örneği olan Thomas Mann'ın *Dr Faustus*'unda[42] tespit ettiği üzere, kapitalizm vaat ve inkâr ile dopdoludur, akla hayale gelmedik imkânları (feminizmden başlayıp sömürgecilik karşıtı hareketlere uzanan imkânlar) sırf onları kapıp, geri almak üzere sunmaktadır. Böyle bir politik-ekonomik sistem için elverişli yegâne terimler ise ironi, duygu karmaşası ve oksimoron olmaktadır. Bunlar çok daha özgül teolojik terimlerle, burada iyilik ve kötülük diyalektiği olarak sözünü ettiğimiz şeylerdir.

Peki burada olup biten nedir? Eagleton kendi yarattığı bir gerilime yakalanma riskini göze alıyor: İyilik ve kötülük bütünüyle kendi çıkarları için işlerlik kazanıyorsa, bu durumda nasıl diyalektik bir karşıtlık içinde olabilirler? Eagleton "olumlu ve aynı zamanda sinsi"[43] olan iyilik ile kötülük ve hepsinin kendileri için varoluşu arasında bir kelime oyunu yapıyor; ancak kaçınmak istediği şey teolojik pozisyondur ve bu da erdemin sadece ahlaksızlık (kusur) sayesinde ortaya çıkabileceği, iyilik için gerekli koşulun kötülüğün serbestçe dolaşımı olduğu şeklinde, tartıştığı çeşitli metinlerde[44] sıklıkla örtük bir halde yer alır: "İyilik şer olmaksızın iyilik olmayacaksa ve Tanrı'nın en büyük nuru birincisini ikincisinden çıkarmakta yatıyorsa, bu durumda, varlığın iki durumu karşılıklı olarak birbirine bağlıdır."[45] Ancak böyle bir bağımlılık, aynı zamanda iyilikten de vazgeçmedikçe kötülükten asla kurtulamayacağımız zor bir pozisyona yol açar ve Eagleton'a göre bu durum da, daha iyi olan için bir değişim imkânı vermez. Böylece yukarıda özetlediğim şekilde şerrin ve şeytani olanın ve aynı zamanda iyiliğin ototelizm'i* hakkındaki argüman ortaya çıkıyor ve Eagleton işte bu argümana *Sweet Violence*[46] kitabında geniş bir yer ayırıyor. Ne var ki, diyalektik ve karşılıklı bağımlılık tuzağından kurtulmasına yarayan aşikâr adım onu yine başka bir tuzağa düşürüyor. Çünkü esas olan iyilik ve kötülükse, bunlar

41. Eagleton 2003b, s. 241; ayrıca bkz. Eagleton 1970, s. 22.
42. Eagleton 2003b, s. 246-7, 249-50, 260-1.
43. Eagleton 2003b, s. 246.
44. Eagleton 2003b, s. 246-7.
45. Eagleton 2003b, s. 247.
* Bir varlığın ya da olayın kendi anlam ve amacına sahip olduğu şeklindeki inanç. (ç.n.)
46. Eagleton 2003b, s. 253-73.

sadece kendileriyle yetiniyorsa –böyle bir pozisyon Marksizm'in kapitalizmi diyalektik okumasına ne denli ontolojik bir derinlik kazandırsa bile- bu durumda Eagleton'ın kötülük karşısında savunduğu en ılımlı erdemleri sıralama imkânları bir kenara itilmiş oluyor. Bu sorundan çıkmanın bir yolu, kötülük karşısında herhangi bir karşıtlığın tesadüfi olduğunu, iyiliğin ototelizm'inin bütünüyle dışında olduğunu, sadece kendi çıkarı uğruna gerçekleştiğini savunmaktır. Benzer şekilde, Tanrı'nın yaratma fiilinin de bütünüyle kendi doğasıyla uygun olduğu, bütünüyle gereksiz olduğu, yani iyiliğin pekâlâ şerre karşı da olamayabileceği ve böyle bir şeyi yapmış olduğu gerçeğinin de iyiliğin doğası bakımından gerekli olmadığı söylenebilir. Tam da o öyle yaptığı için meydana gelmiştir. Ancak Eagleton bu hamleyi yapmıyor, tuhaf bir düalizmle flört etmeyi tercih ediyor.

Büyücek bir "yol yok" tabelası yerleştirdiği bir başka yol ise, *İbrani Ahiti*'ndeki *İşaya*, Zülfikl ve Eyüp gibi belirli bölümlerdeki radikal monoteizmdir, bu bölümlerde Tanrı hem iyilik hem kötülük kaynağı olarak yer alır. Bu durumda, ototelizm tek başına Tanrı'yla sınırlıdır, ancak bu da Eagleton'ın her ikisinin de birbirine bağımlı olduğu kabul edilemez duruma geri dönmesine yol açacaktır. Ototelizm ona bir eliyle verdiğini –Tanrı'nın bütünüyle özerkliği– öteki eliyle geri almaktadır ve ben de onun Tanrı'dan daha çok, iyilik ve kötülük, yani etik sorunuyla ilgilendiğinden kuşkulanmaktayım.

Bu tercih Eagleton'ın teolojik tefekkürlerinde şer kavramının merkezi bir özelliğinin, yani şerrin Tanrı'ya karşı bir hakaret olduğu şeklindeki ontolojik noktanın bulunmayışını açıklayacaktır. Eagleton'a göre şer kendi başına bir varlıktır, hiçbir dışsal amaç ya da meşrulaştırmaya ihtiyaç duymayan ve sadece kendisine faydası dokunan bir varoluş tarzıdır. Ancak yukarıda da ileri sürdüğüm üzere, şerrin yapısal niteliği ile belirli bir düalizm, iyilik ile şerrin önlenemez karşıtlığı arasında bir gerilim vardır. Bu gerilimin şerrin Tanrı önünde temel bir suç olduğu, Tanrı'nın kendi niteliğinin şerre katlanamayacağı ve dolayısıyla sürekli olarak onun tasfiyesi yönünde çalıştığı şeklindeki anlayıştan kaçınmak için Eagleton'ın harcadığı çabanın bir nişanesi olduğunu söylemek istiyorum. Bu pozisyon elbette, Tanrı'nın hem iyiliğin hem kötülüğün yaratıcısı olduğu radikal monoteizmden farklı bir hat izliyor. Tersine burada kötülük Tanrı'nın niteliğinin bir parçası değil ve dolayısıyla

ya özgür insan iradesi ya da şeytan olarak dışsal bir nedene sahip olması lazım. Bunu derhal takip eden itiraz –insanın özgür iradesi ya da şeytan da sonuç olarak Tanrı'nın yarattıkları değil midir?– asıl noktayı gözden kaçırıyor, çünkü özgür irade paradoksu, Tanrı'nın, Kendisi'ne mekanik şekilde tapacağı bir otomat değil (Batı'da genellikle söylendiği üzere, eski Sovyet bloğundan olan takımların daha iyi oynamalarının sebebi de işte budur) Kendisi'ne tapmak isteyen özgür yaratıklar istemesidir. Buradaki tuzak ise bunu pek de iyi yapamayacaklarıdır...

Böylece Eagleton, şerrin ya Tanrı'yla birlikte oluştuğu ya da O'na karşı bir hakaret teşkil ettiği şeklindeki iki geleneksel teolojik pozisyondan kaçınmış oluyor; ancak ontolojik bir hakaret düşüncesinde materyalist bir pozisyona doğru herhangi bir mesafe alınıyor mu? Denklemden bilinçli olarak Tanrı'yı çıkarmıştım, fakat Eagleton'ın dokunmaya (ya da buna cüret etmeye) yanaşmadığı daha derin bir şey, yani Sol'un kendi teorik tartışmalarına teolojik sorunları dahil etmesindeki ısrarı aracılığıyla geri dönmüş oluyorum. Ve bu da Sol'u çileden çıkartan politik sorunların derinliğindeki ontolojik ya da daha doğrusu aşkın bir ihtiyaçtır.

Günahın Yokluğu ya da Bağışlamanın Politikası

Eagleton'ın lanetli ve şeytani olandan hoşlanması, şerrin yapısal bir fiil olarak nitelenmesi, hemen akla günah sorununu getiriyor. Ve fakat, günah Eagleton'ın yazılarındaki namevcut bir sohbet ortağıdır. Belki de bu konuda fazla erken konuşmuş oluyorum, çünkü ilk dönem teolojik tefekkürlerinin bazılarında titizce gömülü ve tuhaf şekilde yamulmuş halde kısaca yer alsa bile, Eagleton günahla ilgilenmiyor. 1960'ların yükselen teoloğu bütün sorunu sadece birkaç sayfada geçiştiriyor; bunlar da *The Body as Language* kitabında uzunca yer tutan son iki bölümüne başlamadan önce verilen moladan ibaret. Burada Düşüş ve ilk günaha, dilin yaratıcı ve yıkıcılığı arasında yaptığı birincil ayrım anlamında açıklık getiriyor: Başka insanlarla ilişki kurabilmesi için, tarih ve dünya oluşumunda bir ön koşul olan dil, aynı zamanda, dünyayı şekillendirme projelerini sürdürebilme bakımından da insanların nesneleştirilmesi ve sömürülmesi için bir araç oluyor. Burada muhtemelen kendisinin de sahiplenmeye-

ceği şu berbat cümleden dolayı bizzat Eagleton suçludur: "İnsan işte bunu yapınca –kendi özel gelişimi uğruna başkalarını nesne olarak kullanınca– Hıristiyanların günah dediği şeyi işlemiş ve sosyalist kapitalizmi [taahhüt etmiş] olur."[47] Yavan kaçan birleştirme noktasından geri çekilmeden ayrı olarak, bu sayfalarda adı konmamış terimin adı şeyleştirmedir; bu da daha sonra *The Body as Language*'te[48] gözden geçirilerek yayımlanacak olan *Slant* dergisindeki bir ilk taslaktan tuhaf şekilde alınmıştır. Buradaki ihtimaller, özellikle şeyleştirme ile imajlar ve dolayısıyla Adorno'nun da epey ilgisi çeken putperestlik arasında karşılıklı bağdaştırma bağlamında önemlidir. Çünkü putperestlik, yaşamak ile bunu cansız nesneler arasındaki ilişkilere sokmak arasındaki, şeyler, metalar arasındaki ilişkilerden hayatı emip dışarı çıkarmayı akla getirmez mi? Ve fakat Eagleton, materyalist anlamda harmatoloji* değerlendirmesinin hızını keserek böyle bir ihtimalin izini de sürmüyor.

The Body of Language kitabında şeyleştirmenin kaderi, teolojinin daha sonra yeniden canlanmasında bizatihi günahın kaderidir (böylece ben de erken konuşmuş olmuyorum). Aklından çıkarmış ve bastırılmış haldeyken Eagleton da günahın namevcut merkezi etrafında dönüp duran bir dizi ikame olguyu –tarih, günah çıkarma ve bağışlayıcılık– ortaya koyuyor. Tarih söz konusu olduğu müddetçe, dünyanın şerrini onun günahkârlığına atfetmek üzere, kendi gençliğindeki Carmelite'lerin radikal çileciliğini tavsiye ediyor: "Onlar, dünyada sadece rastlantısal sayılmayacak ya da reform yoluyla parça parça çözülemeyecek ölçüde, oldukça fazla vahşet ve saldırganlık olduğuna dair acayip şekilde zamanı geçmiş bir görüşe sıkıca sarılıyorlar."[49] Ve dünyadaki bu kusur, tarihin, felaketten felakete sürüklenmesi önündeki farazi takoz üzerinde kurgulanmasını sağlayan bu derin çatlak, günahın... derinlikleri ölçüsünde radikal olabilen bir dönüşüm sayesinde iyileştirilebilir. Ama onun ağzına benim koymuş olduğum şu "günah" kelimesi hariç, çünkü kendisi kefaret kavramına doğru yol alırken bu kelimeyi es geçiyor.

47. Eagleton 1970, s. 52. Biraz daha az kaba fakat yine de tam olarak düzgün olmayan şekilde birçok Katolik-solcu yoldaşının yaptığı gibi Eagleton da yabancılaşma ile günah arasında bir denklik kuruyor; bkz. Eagleton 1966b, s. 20; Eagleton 1970, s. 40.
48. Eagleton 1968b, s. 22.
* Günahların incelenmesi. (ç.n.)
49. Eagleton 2001, s. 14.

Bunların hepsi de bizi günah çıkarma ve bağışlayıcılık sorunlarına getiriyor. Liberallere tokat atma fırsatını asla kaçırmayacak birisi olan Eagleton, *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature* kitabında Roma-Katolik Kilisesi'ndeki günah çıkarma hücresinin rolünü teolojik bir miyoplukla değerlendirmesinden ötürü Peter Brooks'a fırça atıyor.[50] Buna tepki olarak Eagleton'dan edindiğimiz bilgi, günah çıkarma hücresine dair teolojik bakımdan destekleyici kısa bir gözlem; gerçi bunun yakınında şöyle bir tuhaf ilave de var: "Hiç kimseden bütün bunlara inanması istenmemiştir."[51] Şunu sormak istiyorum: İnanmamız istenen ya da daha kesin konuşmak gerektiğinde, bizzat Eagleton'ın inanması istenen hangi parçalardır? İçine girdiği her teolojik noktanın politik örneklerine dönmeyi tercih ettiği bilindiğinde, bana öyle geliyor ki, minik bir parça...

Günah çıkarma hücresi etrafına yığılan anahtar teolojik terimler ise bağışlayıcılık, suç, ayıp, muhakeme, tövbe ve yemin kavramları. Kaçınılmaz olarak, onun argümanı da, aşağıda daha ayrıntılı tartışacağım kristoloji'ye yöneliyor. Ancak Eagleton, Brooks'un "bağışlayıcılık" kelimesini güçlükle kullandığını tespit ediyorsa, bu durumda, kendisinin yazamadığı kelime de "günah" kelimesidir. Nitekim işaret ettiği ilk noktada, yani cezalandırmada yasal olana ağırlık vermeye karşıt olarak teolojik anlamda günah çıkarmanın bağışlayıcılıkla ilgili oluşunda, bunun zaten günahtan bağışlanmak olduğuna değinmeyi ihmal ediyor. Eagleton günah çıkarma hücresinin içyüzünü bilen birisinin görüşünü sunacak denli zekidir, kişisel olmaması ve anonimliği de bir Roma-Katolik kadar Papa'nın ihtiyacının gömleğine tahta kaşık tıkıştırmasıyla ilgili. Bu, Foucault'nun bizi inandıracağı şekliyle aşağılık, eziyet verici ve öfke dolu bir süreç olmaktan çok, günah çıkarma hücresinin ta kendisidir, Eagleton'a göre "birkaç kilo havuç satın alınmasında olduğu gibi üstünkörü ve gündelik bir iştir".[52] Papazın kararlaştırdığı cezadaki geleneksel formül –en genelinde birkaç "kutsal Meryem" duasının okunması– Eagleton'a göre yarattığı başarıyla kıyaslandığında günah çıkarmadaki arsızlığın bir nişanesi sayılmaz.

Burada sürüp giden birçok şey var, bunlardan birisi özellikle günah çıkarma ile kültürel Roma Katolikliği'nin kaçınılmaz

50. Brooks 2000.
51. Eagleton 2003a, s. 141.
52. Eagleton 2003a, s. 139; bkz. Eagleton 2001, s. 32.

özelliklerinden olan suç ve günaha karşılık verilen ceza bağlantısını koparmak. Gerçekte, suç ve ayıp hakkında hissettiklerimiz hakkında kendi kendimize söyleyecek çok şey olmasından ayrı olarak,[53] Eagleton, suçun hiçbir şekilde azıcık da olsa belirtilmediği, Tanrı'nın zaten biz istemeden önce bizi affetmiş olduğu Protestanlık'taki zorlanmaya yakın duruyor: "Bütün sefilliğimizde ve uygunsuzluğumuzda bizi olduğumuz gibi kabul eder ve bazı on iki adımlık kendini geliştirme programlarına başvurarak onu etkilemeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur."[54] Şimdiye kadar Eagleton, söz edecek denli dikkate aldığı birkaç teologdan birisi olan William Blake'den yararlanıyor, ancak Blake'in Roma-Katolik bir düşünür olduğunu söylemek zor; kendi karakteristik tarzıyla E. P. Thompson'un açığa çıkardığı radikal Reformasyon'un kıyısında yer alan marjinal, ahlaksız kişilerin oluşturduğu grupları tercih ediyor.[55] Ancak Eagleton, Blake'in heretik yönünü bir kenara koymuyor, Calvin'in kalbine (şayet onun bir kalbi olduğu tasavvur edilebilirse) yakın bir yere ulaşıyor, Calvin'e göre Tanrı'nın inayeti öylesine üstesinden gelinmez ve hak edilmemiş bir şeydir ki, bağışlayıcılık talep edilmeden önce zaten bahşedilmiştir.

Fakat günah çıkarma hücresindeki üstünkörülük vurgusunun bir başka görünümü daha var. Suç ile ilgili takıntılı bir kaygıda çok fazla sorun bulmuyorum –o kadar ki, Roma Katolikleri sırf papaza bir şeyler söyleyebilmek uğruna günah uyduruvermek şeklindeki çocukluk deneyimlerini buna bağlayacaklardır– çünkü suçla dopdolu bir hayat bizleri pek ileri taşımaz ve Protestanlara göre Tanrı'dan başka hiç kimse böyle bir bağışlayıcılığı telaffuz edemese bile, insanların bağışlanmış günahkârlar olduğu şeklindeki anlayış hakkında söylenecek çok söz vardır. Ve fakat günah çıkarma hücresinin gündelik sıradanlığına yaptığı vurgu, bu noktada "günah" teriminin bulunmayışıyla bağlantılıdır; Eagleton'ın düşüncelerinde günahın tuhaf şekilde özelleştirilmesine işaret eder. Günah çıkarma hücresi ve onun bağışlayıcılık üzerine odaklanması, farkında olmadan bireyin ve onun kötü davranışlarının kaygıları haline gelir. Örneklerin ve kendi kendine söylenen sözlerin burada anlattığı, Eagleton'ın (kendisine ait) "ampirik deneyim"den yola çıkıp birkaç kilo havuç satın almayla yapılan kıyaslamayı akla getirmesidir.

53. Eagleton 2003a, s. 140.
54. Eagleton 2003a, s. 140; bkz. Eagleton 2001, s. 122.
55. Thompson 1993.

Eagleton kendisini bu türden özelleştirilmiş bir âlemin dışında tutacaktır, ancak günah ve şer hakkında konuşabilmek için tercih ettiği teorik ortağı –içine gizlice daha fazla dozajda Marksizm katılmış psikanaliz– hiç de tesadüfi olmaz. Ve bu da vakti henüz gelmekte olan Marcuse gibi birisi değil de Lacancı psikanalizdir. Şimdi, Lacan sayesinde yapılabilen sosyal ve politik çözümlemeler bakımından birçok imkân söz konusuyken –Irigaray ve Žižek en dikkat çeken örneklerdir– Eagleton'ın Lacan'ı kullanma yolu kaçınılmaz olarak başlangıç noktasına, yani özelleştirilmiş bireyin psikolojisine bağlanmaktadır. Yaptığım gözlemde yeni olan hiçbir şey yok ve bu durum özellikle Lacan'la ilgilenen Marksistler arasında yaygın şekilde bilinir ve fakat Eagleton, Lacancı bir tuzakta yakayı ele vermiştir. Onu buradan kurtarabilmek için, onun kendi vurgularını yeniden düzenlemem ve bazı Latin Amerikalıların yardımlarını sıralamam gerekiyor.

Özel olarak, kurtuluş teologları aklıma geliyor; bunlar çalışmalarıyla Batı'daki teolojiyi oldukça etkilediler ve fiilen yitirilmiş olan bir günah unsurunu, yani günahın yapısal niteliğini yeniden canlandırdılar ve yeniden işlediler. Hem bireysel hem seks bağlamında günahın kronik biçimde özelleştirilmesine tepki olarak Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo ve Leonardo ve Clodovis Boff şerrin ve günahın sosyal, politik ve ekonomik yapılarda anlaşılması gerektiğini, yani ulusötesi bir şirketin, politik partinin ya da ulus-devletin de günah olabileceğini vurguladılar.[56] "Günahkâr" değil de "günah" diye yazıyorum, çünkü birincisi bizim paylaştığımız günah olarak bilinen bir varoluşu akla getiriyor. Politik ve ekonomik yapılar günahın paylaşılması değil de bizatihi günah olabilirler, çünkü günahın paylaşılması şer bir lider ya da kendi günahkâr amaçları uğruna nötr yapıları kullanan iki kişinin imajı olarak, kolayca her yöne kayabilir. Bu yoldan, kurtuluş teologları Marx'ın kapitalizm çözümlemesinden, *Kapital*'deki İngiliz fabrikalarındaki sömürüyü anlatan uzun bölümlerden ve doğrudan günahın tasvirinin yapıldığı son bölümlerden yararlanabilmişlerdi.

Günahın maddi ya da yapısal niteliğini kaldırdığımızda, ulusötesi bir şirketin CEO'sunun, Üçüncü-Dünya emekçilerini sömürdüğü, engin ormanları imha ettiği ya da nehirleri ve okyanusları kirlettiği, insanların refahını ve sağlığını yok ederek kâr

56. Gutiérrez 1969, Gutiérrez 1983, Segundo 1976, Boff and Boff 1987.

etme dürtüsüne sahip olduğu, yöremize baktığımızda her şeyin tam olarak nasıl olduğunu görebilmenin zor olduğunu anladığımızda her şeyin daha iyi olacağını söyleyerek suç işlediği için bağışlanmak üzere günah çıkarma hücresine yöneldiğini gözümüzde canlandırmamız kolay değildir. İşte burası Eagleton'ın verdiği Güney Afrika Hakikat ve Uzlaştırma Komisyonu örneğinin dile getirildiği yerdir. Burada, iki başka terim daha ortaya çıkıyor; pişmanlık ve kefaret. Eagleton bu terimleri, kenara itilmiş olan ve artık tercih edilmeyen karşısında duyulan karakteristik bir hoşlanmayla savunuyor:

> Bir kimsenin zaafının ve yanılgısının kabulü, Güney Afrika Hakikat ve Uzlaştırma Komisyonu'nun da... akla getirebileceği üzere, daha uzun süren herhangi bir başarı için en güvenli zemindir. Onlar sadece oradaki Pretoria'da sadece kendilerini teselli etmek, tedavi etmek ve disiplin altına almak gibi işlerle uğraşmıyorlar.[57]

Günah çıkarma hücresindeki kişisel işler zorlamayla olsa bile, ancak bireysel kusurlar ve ufak günahlar konusunda, Eagleton sadece birkaç sayfa önce bunları düşünülemez ve mekanik diye tanımlamaya pek heveskârdı. Kamuoyuna tamamen açıklanan görüşte (Eagleton'ın makalesi ilk kez 2000 yılında yayımlandı), Hakikat ve Uzlaştırma Komisyonu, Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığı sonrası dönemde zaten yatkın olunan kökleşmiş intikam eğiliminden uzak durma peşindeydi. Ancak benim parmak bastığım nokta, bu örnekte, Eagleton'ın farkında olmadan, günah çıkarma, bağışlayıcılık ve pişmanlık anlayışını çarpıtması, tartışmasını kişisel sadakat ve dinsel bağlılık alanından çıkarıp, politik, ekonomik ve sosyal günah alanına taşımasıdır. Bunu nasıl yaptığını da *Sweet Violence* kitabındaki yorumlarında okuyorum:

> Bağışlayıcılık cömertliğin bir biçimi olmasından ve aynı zamanda bir çeşit olumsuzlama, olduğu gibi haline tekrar dönüşü reddetme, olmayan bir şeyden bazı şeyleri koparıp alma olmasından ötürü, iki bakımdan da savurgandır. Aslında bu bir anlığına oyunun kuralları dışında yer alan ütopik bir tavırdır. Misilleme yapmayı reddetmek, kendi karşıtıymış gibi görünenle, yani gerçekte talep edilenden daha fazlasını verme savurganlığıyla birlikte gerçekleşir, ceketiniz yanı sıra paltonuzu da vermeniz ya da bir kilometre yürüyecekken iki kilometre yürümeniz gibi.[58]

57. Eagleton 2003a, s. 141.
58. Eagleton 2003b, s. 140; bkz. Eagleton 1966a, s. 22.

Ancak bu durum aynı zamanda onun tövbekârlık, *metanoia* [ruhsal dönüşüm] ve hatta kristoloji hakkındaki yorumlarını nasıl okumak istediğimi de gösteriyor. İstisnası şu ki, Eagleton hâlâ "günah" kelimesini yazmayacaktır: Sormak istediğim, bir kimse hangi şeyden tövbe eder? Bir kimse, genellikle "dönüşüm [din değiştirme]" olarak tercüme edilen *metanoia*'daki radikal dönüşümü hangi şeyden gerçekleştirir?

Günah çıkarma Eagleton'ın metinlerinde günahın yerine vekalet ediyor: Diyor ki, günah çıkarma tövbe etmenin ve *metanoia*'nın bir göstereni dir (belirtecidir) ve daha şaşırtıcı şekilde, kefaret de günah çıkarmaya dayanır. İlk durumda kısmen mutabık olabilirim; ancak ikinci durumda olamam. Yine de, ilk nokta bakımından –günah çıkarma, tövbe etmenin bir göstereni dir– Roma-Katolik Eagleton, kutsal varlıkların önemli olduğu ilk dönem yaşamının bir kalıntısını benimsiyor. Nitekim günah çıkarmanın sadece bir ayin (gösteren için teolojik bir terim) olduğunu değil aynı zamanda bir kimsenin, cemaatin aşai rabbani ayininde kendisini komşusuyla uzlaştırmadan sunağa yaklaşamayacağını da savunuyor. Burada 1960'ların teoloğu örtülerinden sıyrılmış oluyor, çünkü kutsal varlık hâlâ yabancılaşmamış ve uzlaşmış bir hayatın göstereni dir. 1970'te yazdığı üzere: "Ayinsel bir hayatın vaadi bu çelişkilerin sonunda, cennetin tamamen insani toplumunda bastırılacak olmasıdır."[59] Gerçekte kutsal varlıklara doğru bu garip dönüş, işte bu ilk dönem Eagleton'ının ışığında daha anlamlı hale geliyor. Çünkü, aşağıda irdeleyeceğim üzere, onun ilk dönem teolojik tefekkürlerinin karakteristik özelliği, özellikle *İsa*'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap [aşai rabbani ayini] olarak kutsal varlıkların leitmotifidir.[60] Eagleton'ın tam olarak Roma-Katolik biçimiyle aşai rabbani ayinine olan tutkusu, artık neredeyse tamamen sessiz bir hal almıştır; ancak bunun gibi bazı ışıltılar, günah çıkarmanın kutsal varlık olarak değeri, sürekli olarak mevcudiyetini sürdürür. Bu görüşü muhtemelen artık tam olarak savunmayacaktır; cennet vaadini öylesine politikleştirmiştir ki, bu artık tamamen dünyevi bir iş haline gelmektedir. Ancak bu düzlemde bile günah çıkarma böyle bir yabancılaşmamış toplumun göstereni/kutsal varlığıdır.

59. Eagleton 1970, s. 12.
60. Eagleton 1966a, s. 69-84.

Ancak ikinci nokta –kefaret günah çıkarmaya dayanır- en dangalak Roma– Katolik teologlarının bile zoraki onaylamak isteyeceği bir şeydir. Bu durum, kefareti ve uzlaşmayı, önceliği insan unsuruna verecek şekilde bir kimsenin günah çıkarma eylemine tabi kılar. Daha doğrusu, günah çıkarma sürecin gerekli bir parçasıdır, ancak kefaretin kendisi inayete tabidir ve bizzat Eagleton'ın başka bir yerde söylediği üzere gerekli adımların doğru bir gözlemine tabi değildir. Aslında Eagleton, William Blake'i, Tanrı'nın öç alan bir yargıç olduğu, kefareti de sadece insanların yatıştırıcı eylemleri için bir ödül olarak dağıttığı, selametin iyi davranışlar için bir ödül olduğu şeklindeki anlayışı reddetmek amacıyla hatırlatıyor. Bu karakter için en iyi isim de "Şeytan"dır, yani *Eyüp* kitabındaki suçlayıcıdır.[61] Öte yandan zaten bağışlanmışsak –ve bu arada ben de Hakikat ve Uzlaştırma Komisyonu'nu hâlâ unutmuş değilim– ve Tanrı bizi "bir çeşit kurtçuk"[62] olarak kabul etmişse, bu durumda günah çıkarmanın pek öyle ön koşul olduğu söylenemez.

Böyle bir nokta için hazır olan itiraz, bağışlayıcılığın, soykırımdan ekonomik sömürüye dek uzanan alanda en kötü suçların faillerini cezadan kurtarır gibi görünmesidir. En azından Tanrı tarafından olmasa da komşuları tarafından her zaman bağışlanacaklarını bildikleri takdirde, bu durumda aynı şeyleri tekrar yapmaları önünde onları ne durdurabilir ki? Adil şekilde cezalandırılmaları gerekmez mi? Eagleton'ın cevabı, uygun bir şekilde teolojik olanıdır, o da şudur: "Merhamet kayıtsız bir neşenin biçimi haline gelmemelidir; maliyetiyle hesaplaşmak ve tahammül ettiği yaranın acısını hissetmek suretiyle savurganlığının bedelini de ödemelidir."[63] Yorumlarını sündürebildiğim ölçüde, bağışlayan ile bağışlanan arasında yakın bir bağlantı olduğu görülebilir. Sürekli olarak bunlar tek ve aynı kişidir ve bağışlamayı bahşeden teolojik neden bizim kendimizin bağışlanmış olmasıdır. Buna karşın *metanoia*, bir kimsenin asla bir daha yapmamak üzere günahtan tövbe ettiği ve o bağışlayıcılığa bir cevap olarak telafi peşinde olduğu radikal bir dönüşüm hakkındadır. Böylesi, insanların epey fazla günah işlemesi ışığında, uzağı göremeyen bir ütopiklik olarak görülebilir, ancak bana öyle geliyor ki, bağışlayıcılığın böylesi

61. Eagleton 2001, s. 122; Eagleton 2003b, s. 210.
62. Eagleton 2003a, s. 141.
63. Eagleton 2003a, s. 142.

tam teşekküllü bir anlayışı, ne denli ütopik görünürse görünsün, biçim verilebilir herhangi bir insan toplumu için bir ön koşul olmalıdır. Aksi halde, Eagleton'ın "gücenmiş olduğu bir cemaate (topluluğa) tekrar kabul edilebilmek, kopkoyu işgal edici bir cihazdan daha fazlası olabilir" şeklindeki yorumunu başka nasıl okuyabilirdik ki?[64] Ve bağışlayıcılığın böyle radikal bir nosyonu, kendi dönüşlerini geçmişteki ıstırapları dile getiren anlatılar tarafından meşrulaştırmak suretiyle, suçlanmış olanın ötekileri de suçladığı bir örüntüyü kolaylaştırır.

Radikal Kristoloji

Teolojik radarımı açık halde Eagleton'ı okurken beni şaşırtan şey, onun neredeyse bütün teolojik tefekkürlerinin kristolojiye doğru yelken açma tarzıdır. Ve bu yön bende, Eagleton'ın cevap vermesi gereken derin kuşkular silsilesinin doğmasına yol açıyor. Teolojinin geleneksel kategorileri bağlamında, yaratılış öğretisi[65] ya da eskatoloji hakkında –ki bunlar da oldukça hayran olduğu Walter Benjamin'in büyük temalarıdır– ara sıra yapılan yorumlar dışında söyleyeceği pek az şey var. Dikkate aldığı konular bakımından harmatoloji ve şer öğretisi sonraki çalışmalarında daha büyük bir yer tutuyor, ancak bunun tek nedeni de bunların kristolojinin altbaşlıkları olarak görülebilmesinde yatıyor.

Eagleton'ın teolojik materyalini yeterince okumuş olduğunuzda, *İsa*'nın sahneye çıkışı hakkında *Yeni Ahit*'te böyle bir şeyin olacağına inanmamız gerektiğinin söylenmesinden pek fazla şaşırtıcı değildir. Eagleton nereden başlamış olursa olsun, sonunda ulaştığı yer kristolojidir. Dolayısıyla, söz gelimi, çok sevdiği Carmelite'lerin çileciliğini tartışırken de benzer durum vardır: Çilecilikten başlayıp rahibelerin örtük ve sembolik politikalarından ve tarihin günahkârlığından geçerek sonunda *İsa*'ya ulaşır.

> Hıristiyan din kitapları bizleri, infaz edilmiş bir siyasi suçlunun parçalanmış bedenindeki insanlık tarihi gerçekliği üzerine kafa yormaya davet eder. Teolog Herbert McCabe'nin de söylediği gibi, bu bedenin ileri sürdüğü mesaj,

64. Eagleton 2003a, s. 140.

65. Klasik teoloji bakımından dünyanın "yaratılmış" olduğunu söylemek, onun anlamsız (saçma, yararsız) olduğunu söylemektir. Tıpkı Tanrı gibi ve insanlık gibi, o da tamamen kendi şevki için vardır. Tanrı dünyayı sırf cehennemi nedeniyle yaratmıştır, çevrenize şöyle bir bakınca bu durumu kuşku duymadan onaylayacaksınız. Yaratılış, her şeyin bir puana sahip olması gerektiğini düşünen borsacılar gözünde tam bir skandaldır" (Eagleton 2003a, s. 182; bkz. Eagleton 2003b, s. 128).

> uzlaşmazlıktır: Şayet sevmezsen ölüsündür ve hakikaten seviyorsan öldürüleceksindir. Burada demek ki, gökyüzündeki cennet (saksağan), halkın afyonu, selamet hakkındaki duygusal saçmalık (gevezelik) söz konusudur.[66]

Bu paragraftaki tek ironi son cümlede yer alıyor. Bunu batıl inanç ya da sanrısal bir saçmalık olarak düşündüğünüz takdirde, Eagleton iddiasına devam edecek ve diyecektir ki, öyleyse, en sonunda dünyanın sorunlarını çözmüş bir geleceğin, gelişmiş bir kapitalist armağan olacağını düşünenlerle kıyaslanan hiçbir şey yoktur. Ancak benim ilgimi çeken nokta, gökyüzündeki cennetin (saksağanın) ve duygusal gevezeliğin tam ortasına fırlatılan "halkın afyonu" deyişi. İş ortakları akla getirildiğinde, Eagleton'ın burada ünlü Marksist deyişin –ezilenlerin çığlığı ve devamı– tuhaflığını tercih etmiş olduğundan kuşkuluyum, tersine bu, Sol'un, Hıristiyanlığın devrimci potansiyelini dikkate almaksızın onu aşağılaması ve reddedişi karşısında savurduğu bir yumruktur. Bu konuda yalnız sayılmaz; çünkü Ernst Bloch, Alain Badiou ve Slavoj Žižek de kuşkusuz aynı noktayı işaret edecektir.

Yahut da acı ve bedensel ıstırap tartışması onu yeniden *İsa*'nın yöresine götürür. Çilecilikten ya da aslında gözdesi olan şehitlik ve kendini feda etme gibi konulardan pek de uzak düşmeyecek şekilde, acı, Eagleton'ın sağduyu olarak savunduğu şeylerden birisidir ve bu da denemesi ne denli zor olursa olsun, hiçbir anlam taşımayan vahşi bir olgudur. Ve Eagleton burada acının, ıstırap çekmenin ve hastalığın kurtarıcı işleviyle ilgili argümana inanacak değildir.[67] Çok fazla ıstırabın her ne olursa olsun hiçbir kurtarıcı işlevi olmadığı gerçeğinden ayrı olarak, gerçekçi bir şekilde, eğer ıstırap çekme olmasaydı, eğer onur, cesaret ve tahammül nitelikleri daha az gerilimli durumlarda ortaya çıkabilseydi, böyle bir şey daha arzulanabilir olurdu diyor. Acılar çekerek zafere ulaşan ahlak kahramanları karşısında, Eagleton'ın ilk elde böyle bir kahramanlık için hiçbir gerekçesi bulunmazdı.

Bu durumdan kristolojik bir mevzunun nasıl çıkarılabileceğini anlamak pek mümkün değil; çünkü bütün mevzu *İsa*'nın ölümü ile hak edilmemiş ıstırabın ve ölümün üstesinden gelmek üzere yeniden canlanması değil mi? Ancak Eagleton'ın söylediği gibi,

66. Eagleton 2001, s. 16-17.

67. "Birisi de, kalp krizleri ve kanser hastalıkları sırasında dindarların tedavi olmak için azizlerle birlikte ateşli şekilde mücadele ederken el ele tutuşup kenetlenmiş mutlu hallerine dair grotesk bir vizyona sahiptir" (Eagleton 2003b, s. 36).

şayet dünya şeytanın bile hayal edemeyeceği ölçüde acı ve ıstırapla delik deşik olmasaydı daha iyi olurdu.

> *İsa* genellikle hastaları tedavi ederken görülmüş olsa bile, onlara hiçbir vakit kendi ıstıraplarıyla uyuşması öğüdünü vermez. Tam tersine, bu tür hastalıkları, kurbanlarını bol bol yaşamaktan mahrum bırakan ve başkalarıyla iletişimlerini kesen bir kötülük olarak görür. *İsa* da kuşkusuz ıstırabın kötü ruhların bir işi olduğu şeklindeki yaşadığı dönemin mitolojik kanaatini paylaşmış olabilir. Bu tür zaafların bir "meydan okuyuş", bir "fırsat" ya da zenginleştirici farklılık yaratması konusunda hiçbir sağaltıcı bahane yoktur. Tam tersine, bunlar doğrudan şekilde bir lanet olarak görülürler ve *İsa*'nın bunlara karşı mücadelesi, içe dönük bir iyileştirmenin bazı dışa dönük işareti olarak değil, onun kurtarıcı misyonunun tamamlayıcı bir parçası olarak sunulur.[68]

Başka yerlerde olduğu gibi burada da Eagleton, *Yeni Ahit*'te *İsa* hakkında söyleneni insanın kendisine dair söylenmiş olana dayandırmada biraz acele ediyor. *Yeni Ahit* incelemelerindeki ünlü sorun şudur ki, bir süre yaşamış olduğu gerçeği ötesinde, tarihsel *İsa* hakkında herhangi bir şey söylemek neredeyse imkânsızdır. Öyleyse, ayakları yere basan Eagleton'ın kendi özel kristoloji markasını sabitleyeceği tarihsel bir kişiye sahip olabilmesi dışında, *İsa*'nın temsiliyetinin özel bir görünümü tercih edilecektir demek daha iyidir. Ve böylece kendisinden önceki pek çok kimse gibi Eagleton da *İsa*'nın kendini bilmesi, hayal kırıklığı, ölüme kendi iradesiyle boyun eğmesi ve genellikle onun neler hissettiği ve nasıl düşündüğü konusunda spekülasyon yapmış oluyor.[69] Bir kimse, kendisini onaylayacak birisi olarak *İsa*'nın özel bir temsiliyetini meşrulaştırmak üzere bu kurtarıcıyı kendi birliğine kaydetmeyi arzulamadıkça, bu tür spekülasyondan kazanılacak fazla bir şey yoktur.

Üçüncüsü acıyla ve ıstırapla katılaşmak şehitliğin bir sorunudur. İntiharın bireyselliği karşısında Eagleton, şehitliğin kolektif yönünü vurgular. İntihar değersiz olandan vazgeçmekse, şehit olan da en değerli olanı –kendi hayatını– ortaya koymaktır.[70] Hıristiyan hayatındaki ya hep ya hiç boyutunun, yoğunluğun en radikal ifadesidir.[71] Eagleton, kendi hayatlarımızı yaşamamız ge-

68. Eagleton 2003b, s. 34-5; bkz. Eagleton 2001, s. 113.
69. Özellikle bkz. Eagleton 2003b, s. 35.
70. Eagleton 2003b, s. 35.
71. Eagleton 1966a, s. 6-11.

reken tarzla ilgili ahlaki noktaya işaret etmek amacıyla, herhangi bir *Yeni Ahit* metnine açıktan gönderme yapmasa bile, Pavlus'u akla getiriyor:

> Bizim her an öldüğümüzü söylerken Aziz Pavlus'un aklında olan şehidin hayattayken ölümünün anlamıdır... Gerçek fedakârlık siyasi bakımdan boyun eğme ya da cinsel keyiften kuvvetli haz alma sorunu değil, başkalarının hizmetinde yaşamak suretiyle kendi ölümünü beklemektir.[72]

Eagleton, bizzat Pavlus'un, okuyucularını kendi hayatını taklit etmeleri için uyarmış olduğuna değinmeyi ihmal etmiş olsa bile, şehit, demek ki, en uç ahlaki örnektir; yalnızca, bir kimsenin zaten ölmüş gibi yaşaması, yani kendisinin önceliğini yadsımış olması suretiyle bütünüyle başkalarına hizmete adanmış bir hayatı sürdürmek mümkündür. Bu bakımdan bu pek öyle tamamen bireysel bir fiil değil "bir kimsenin kendi ölümünü toplumsallaştırmasıdır".[73]

Yine, siyasi noktayı tespit etmek zor değil: Liberallerin bireysel mahremiyetin kutsallığı inancı karşısında, şehitlikte bireysel hayatın kolektif hale gelmesi, kendi hayatından güzel bir şeyin ortaya çıkacağı umuduyla bir kimsenin bundan vazgeçmesi, belirgin şekilde sosyalist bir hissiyat taşır. Zulmün sona ermesi ve daha adil bir toplum uğruna hayatını veren devrimci, bu resmin çok gerisinde değildir. Resmin birazcık aşağısında, ama çok aşağısında değil, *İsa*'nın figürü de yer alır ve Eagleton, onu da bir devrimci olarak görmekten çekinmez.

> *İsa* açıkça yaklaşmakta olan işkenceyi ve ölümünü hoş karşılamıyor; gerçi bu tür bir yenilginin kendi misyonunun başarıya ulaşmasındaki yegâne yol olduğunu ispatlayacağı şeklinde tuhaf bir inanç zoruyla davranmış gibi de görünüyor. Öte yandan, titizce düzenlenmiş Getsemani* sahnesinde belirgin şekilde paniklemiş bir halde temsil ediliyor; nelere tahammül etmesi konusunda dehşete kapılmıştır ve kendisini böyle bir eziyetten esirgemesi için Baba'sına acilen baskı yapmaktadır. Hiç de öyle yeniden doğuşu birazcık sonra gerçekleşecek bir insan görüntüsü vermez. Böylesine, hiç kabul edilemez herhangi bir şeyi yapmaya asla davet edilmemesi için inançla dua ederken, aynı zamanda kendi hayatını başkaları önüne sermeye de hazırlıklı olunmalıdır.[74]

72. Eagleton 2003a, s. 125; bkz. Eagleton 2003b, s. 36.
73. Eagleton 2003a, s. 124.
* *İncil*'de sözü edilen Kudüs'ün doğusunda bir bahçe. *İsa*'nın havarileriyle gittiği bu bahçede son saatlerini geçirdiği anlatılır. (ç.n.)
74. Eagleton 2003b, s. 35; bkz. Eagleton 2001, s. 113-14.

Eagleton, *Yuhanna*'nın kitabına değil de daha çok üç kısa *İncil* hikâyesine dayanıyor; *Yuhanna*'nın kitabında ise *İsa*, kendi ölüm sürecinde bile tam denetimli görünüyor. Kefaretin kaynağı olarak *İsa*'nın ölümü ve yeniden canlanması mitini almak yerine ve bunu politik bir model olarak kullanmasına rağmen, Eagleton'ın kristolojisi burada kendi gerçek renklerini sergilemeye başlıyor. Çilecilik, acının üstesinden gelme ve ardından şehitlik, işte bunların hepsi takip edilmesi ve kendi hayatınızda taklit edilmesi gereken bir model olarak *İsa* figürünü akla getiriyor. Aşağıda kristolojinin bu tipi hakkında daha fazlasını söyleyeceğim, burada sadece kendine özgü kutsal geleneğiyle *imitatio Christi* [*İsa*'nın taklidi] kavramının lider ve tilmizi modelinde işlerlik kazandığına değinmekle yetineyim.

Ancak Eagleton'ın çalışmalarındaki ahlaki modelin önemi nedeniyle biraz uzağına da düştüğüm şehitlikle ilgili tartışmamı çabucak geçiştirmiş durumdayım. Birkaç adım geri gidersek, şehitliğin kendini feda etmedeki önemli bir anlayış olduğunu görürüz; bu da *Sweet Violence*'ın son bölümünde trajedi konusundan ortaya çıkan önemli bir politik sorun haline geliyor. Ve trajedi ise kendi kaçınılmaz odağını kristolojide bulacaktır. Trajedinin muhafazakâr akademisyenlerin uzağındaki dinle yapacağı pek çok şey olduğu şeklindeki argümanla topyekûn uğraşma çabasında, Eagleton sadece kendini feda etmenin trajedi bakımından merkezi bir kategori olduğunu savunmakla kalmıyor, aynı zamanda Sol'un bununla çok ilgilenmesi gerektiğini de söylüyor. Ve böyle bir şeyin Sol'un kuşkuları yüzünden gerçekleşmediği bir durumda (bu konuda mit ve doğanın tarih ve akıl karşısında daha değerli görülmesinden ötürü aşikâr bir sorun var), Eagleton'ın kristolojiyi fedakârlığın önemli unsuru olarak canlandırmasının [solcuların] içkilerine tükürmesinden daha fazla etkili olduğu söylenebilir.

Fedakârlık mı, kendini feda etmek mi? Buraya dek bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullandım, ancak Eagleton tartışmasının başlangıcında, kendisinin, kaprisli tanrıları yatıştırmanın ve onların lehine pazarlık etmenin bir tarzı olarak fedakârlığın *İsa*'nın şahsında kendini feda etmeye dönüşümüyle ilgilendiğini açıkça belirtiyor. Aşağıda bu soruna yeniden döneceğim, ancak o bir kez böyle yapınca, bütün (kendini) feda eden figürleri bu bayrak altına sıralayabiliyor: Antik Yunan *pharmakos*, yani şehir-

devletinin dışına gönderilmeden önce ritüel olarak aşağılanan ve reddedilen, sokaklarda yürütülürken cinsel organlarına vurulan, topluluğun en deforme ve kederli üyeleri ("üyeleri", çünkü iki *phar-makoi* vardı); laneti kendisi üstlenerek Colonus'u lanetten kurtaran Oedipus'taki böyle bir figür; başına gelmeyen tek kaderin [yemek olarak] yenilmek olduğu yazılan Kral Lear; ilk kapitalist toplumun büyük ölçüde bağımlı olduğu başıboş balinaları kendinde cisimleştiren *Moby Dick*'teki Kaptan Ahab; Nathaniel Hawthorne'nun *The Scarlet Letter* kitabındaki kirlenmiş ancak kurtarıcı figür olan Hester Prynne vb. işte bunların hepsi birer günah keçisidir, *pharmakoi*'dir, *İsa* figürleridir.

Burada hiç olmazsa tartışmam üzerinden yeniden *İsa*'ya dönmeliyim. Eagleton'a göre *İsa*'nın ölümü ve yeniden canlanmasındaki politik nokta iki boyutludur: *İsa*, mükemmel bir fedakârlık modelidir; ancak bütün öteki trajik kurbanlar gibi o da günah keçisi konumunu paylaşır. Eagleton böyle bir günah keçiliğindeki katışıksız inkâr ve aynı zamanda kurtarıcılık şeklindeki olguya yeterince vurgu yapamıyor, sebebi de hem hakarete uğramış hem kutsal olan, dokunulmaz ama saygı duyulan "kutsanmış"taki belirsizlik üzerinden hareket etmesi. Fakat buradaki tuzak *İsa*'nın çarmıha gerilmesinin onun yeniden canlanmasının bir ön koşulu olarak görüldüğü anın, yani ıstırap çekmenin, "tıpkı diş çektirmenin ağız sağlığında hoş olmayan fakat kaçınılmaz bir adım olmasındaki gibi zafere giden yoldaki önemli bir geçit ya da durak olması"[75] gibi bir durumda, artık *İsa* kurtarıcı da olamıyor. Eagleton'ın trajedi anlayışında önemi taşıyan nokta, Adorno tarzı bu diyalektik hamle –bir başlığı ya da terimi kendi diyalektik ötekisini sağlayan sınıra dek zorlamak– aynı zamanda benim Eagleton'ın *İsa*-merkezli (kristosantrik) teolojisini eleştirmemde de önem kazanacak. Bu hiç de insan büyücülüğü, hokkabazca hile değil; Eagleton *İsa*'nın çarmıhtaki yanılgısının bir dizi nişanesini şöyle açığa vuruyor: "Allah'ım, Allah'ım niçin beni bıraktın" (*Markos* 15: 34; *Matta* 27: 46), bu sözler *Matta* ve *Markos* tarafından Mezmurlar kitabı 22'den alıntılanmıştır (gerçi Eagleton her zamanki gibi doğrudan kaynak göstermeyi ihmal ediyor); havarilerin ölmeden önce onun geri döneceği şeklindeki hatalı beklentisi; Havariler Amentüsü'nün cehennemine düşmesi; Pavlus'un günah keçisi örüntüsünü akla getiren, *İsa*'nın "günahtan yapılmış" oldu-

75. Eagleton 2003b, s. 36.

ğu şeklindeki düşüncesi. "Çıkmaz yol", "sefil başarısızlık", "en kötüyü kabulleniş", "ümitsiz inanç", "yoksunluk", "en son acı damla" "mahrumiyet", "anlamsızlığın ve perişanlığın cehennemi", "canavarca", "toplumdan kovulmuş" –işte bütün bu terimler *İsa*'nın trajik ölümü üzerine tuz biber serpiyor.[76] Ancak Eagleton'ın peşinde olduğu şey, herhangi bir politik kurtarılma mümkün değilken insanların kendini bulduğu en berbat ve umutsuz koşulların ötesine gidebilme ihtiyacına yönelik politik bir nokta.

Öyleyse *İsa* trajik günah keçisidir, topluluğun günahlarını yüklenen ve felaketi önlemek uğruna korku ve nefretle kovulan bir günahsızdır. Eagleton'a göre trajedi, topluluğun düzeltilmesi üzerine odaklanmak yerine günah keçisiyle birlikte olmaktadır; nefret, anlamsızlık ve çözülememiş travmanın belli bir sınır çizgisindeki insanlığın ötesinde gezinmektedir: "Hıristiyan terimleriyle bu durum *İsa*'nın çarmıhta günah keçisi yapılmasından sonra cehenneme inişidir, bizim uğrumuza 'günah haline gelmesi' suretiyle insanlığın umutsuzluğu ve yoksulluğuyla dayanışmasıdır."[77] Ancak muaf tutulmuş topluluk ustaca bir teolojik dönemeçle, liberallerin ve muhafazakârların bir arenası haline gelir; burada canavarlar ya yeterince sahip olamayışın bir sonucudurlar yahut topluluk sınırları dışında kalanlardır. Vahşetin kendisi, yani özsaygı sahibi hiçbir liberalin ya da muhafazakârın giremeyeceği bu vahşi ve iğrenç arazi, ancak radikallerin ikamet edebileceği bir yerdir; "radikale göre, gerçek canavarlar bizlerden başkası değildir."[78] Ancak burası aynı zamanda bütün günah keçilerinin de bir yeri gibi görünüyor: *İsa*, Oedipus, Lear, aslında dünyanın halihazırdaki büyük çoğunluğu, "bütünüyle sömürülen, yerlerinden edilmiş toplumlar"[79] işte oradadırlar ve radikal olmak zorundadırlar. Doğrudan şekilde *The Body as Language* kitabından yapılan bir hamleyle, onlar *anawim*'dirler, yani "mevcut kurgudan hiçbir çıkarı olmadan dünyanın posası ya da boku halindedirler ve böylece tam da kendi çözünüşlerinde yeni bir hayatın imkânını simgelerler."[80]

Bana öyle geliyor ki, bu nokta Eagleton'ın kristolojisinde çok önemli bir yere sahip, dolayısıyla bu konu üzerinde biraz daha

76. Eagleton 2003b, s. 37.
77. Eagleton 2001, s. 114; bkz. Eagleton 2003b, s. 283.
78. Eagleton 2001, s. 114.
79. Eagleton 2003b, s. 296.
80. Eagleton 2001, s. 114; bkz. Eagleton 2003b, s. 277.

duracağım. Kabaca söylenirse, *İsa* peygamberin politik model olması, aşağı seviyede ve reddedilmiş olanın acısız, ıstırapsız ve baskısız bir dünyaya eksiksiz dönüşümüdür. *İsa*'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden doğuşu böyle bir dönüşümün ana temasıdır, bu da Marksist çevrelerde devrim diye bilinir. Açıkça Hegelci bir Marx, öyle görünüyor ki, haçı ayakları üstüne oturtmuştur, çünkü Eagleton da bu noktada Hıristiyanlık ile Marksizm arasındaki bağlantılara vurgu yapıyor. Her ikisi de sıradan insanların hayatıyla ilgilenirken, öngörülen dönüşüm, statükonun bir restorasyonu değil de niteliksel bakımdan farklı bir şey oluyor. Her ikisi de her şeyin göründüğünden daha kötü olabileceğine işaret ediyorlar: Bir yanda sınıflı toplum ve öte yanda günah ve şer ile dopdolu bir dünya. Ancak her ikisi de dünyanın bütünüyle daha iyi olabileceği, insanların kendilerine güven veren herhangi birisinden – Eagleton'ın listesi liberal idealizm, pragmatistler, muhafazakârlar, reformistler ve postmodernistler arasında sallanıp duruyor[81] - daha fazla potansiyele sahip olduğu konusunda çok daha güçlü umuda sarılıyorlar. Ya da Eagleton, daha güçlü şekilde, *İbrani Ahiti*'nden alınarak *Yeni Ahit*'te köşetaşı haline gelen günaha girme bloğu ya da *skandalon* olarak yapılan *İsa* tasvirindeki gibi bir şeyi, genç Marx'ın da henüz oluşmakta olan sınıfa, geneldeki yanlışa çare olma sürecinde bütün sınıfları çözmekte olan sınıfa atfettiğini savunuyor.[82]

Hıristiyan teolojisini bir kez daha Marksizm ile temas haline getirme nedeni, birincisinin belirgin şekilde politik anlatısının Marksizm'e sağladığı ontolojik derinliktir, çıkarların iyilik ve kötülük, günah ile tövbekârlık, bağışlayıcılık ile inayet arasındaki mutlak karşıtlık şeklinde şiddetlendirilmesidir, bunların hepsi de *metanoia* kavramına bağlıdır, yani Yunanca'dan devrim diye çevrilebilecek bir kavrama. Şer ve tarihten başlayıp, adı konmasa da merkezinde günahın yer aldığı çilecilik, şehitlik gibi bir yığın terim aracılığıyla –günah çıkarma, bağışlayıcılık, tövbekârlık, kefaret ve *metanoia*– kendini feda etmeye ve trajediye ulaşan çeşitli teolojik tefekkürleri kristoloji sorununa bağlanıyor. Dilerseniz Eagleton'a radikal şekilde kristosantrik (*İsa*-merkezli) bir düşünür diyebilirsiniz. Ancak, *The New Left Church* ve *The Body as Language* kitaplarını okuyan herhangi bir kimse gözünde, bura-

81. Eagleton 2003b, s. 40.
82. Eagleton 2003b, s. 288.

da, belirgin şekilde kutsal ya da ayinsel bir biçim söz konusu olsa bile, teoloji, edebiyat ve politikayı bütünleştirme ya da dilbilimsel teori ile Marksizm'i kristolojiye dair teoloji dayanağına bağlama çabasının olduğu görülebileceğinden, bu da şaşırtıcı sayılmamalı. Nitekim tarihsel kurtuluş hareketinin Hıristiyanlığa ve Marksizm'e de bağlanması, öyle görülüyor ki, sadece kristolojiyle tamamlanabilir:

> Ne var ki, Marksist'en farklı olarak Hıristiyan yükselen *İsa*'yı bu tarihsel hareketin zemini olarak kabul eder. Buna inanır çünkü *İsa*, biricik varlık olarak, *hem bir beden hem bir dildir*: Bir hayvandır; fakat bir dilin, yani Tanrı'nın kelimesinin (sözünün) evrensel geçerliliğine sahip bir hayvandır. Onda, bütünüyle insani, ifade edici ve evrensel bir iletişimin bedensel birliği düzeyinde başarılı olabiliriz; onda dil ve bedensellik nihayet tek bir hayata kavuşmuştur.[83]

Onun yeniden keşfedilen radikal teolojik geçmişinin işte bu esasıyla ilgili birçok sorum bulunuyor; öyleyse, en iyisi daha ayrıntılı şekilde arayıp taramadan önce bunların listesini çıkarmak: Başlangıçtaki teolojik düşüncesiyle ilişkinin niteliği; kendi pozisyonunun pek çok ortak noktayı paylaştığı öteki akımla, yani kurtuluş teolojisi ve onun Batı teolojisi ve *Yeni Ahit* incelemeleri üzerindeki etkisine dair bir referansın bulunmaması; başka metaforlar karşısında belirli kristolojik metaforları (yasal, feda etmeyle ilgili, ibret verici, politik ve kolektif olanlar) tercih etmesi; tarihsel bir *İsa* hakkında derin arzu; ve kurtarıcı bir şahsiyet üzerine böylesine kararlı odaklanmanın ortaya koyduğu muazzam zorluklar (kişilik kültü sorunu).

Teoloji Redivivus?*

Eagleton'ın bir teolog olarak ilk doğumu üzerinde, biçim sorunuyla birlikte bir süre durmalıyım; çünkü başlangıçtaki argümanları, şimdi artık çok bilinen bir yolu takip ediyor, bunun istisnası da burada ilk taşlarını dizmekte olduğumuz şeyler. Nitekim, *The Body as Language*[84] kitabındaki dil ve dünya tartışmasında ya da

83. Eagleton 1970, s. 12; italikler metinde de var. Bir başka örnek: "Sosyalizm... kapitalizmin inkâr etmesi gereken duygusal somut hayatla tarihsel olarak başlattığı küresel iletişimle bütünleşme dürtüsüdür. Onun Hıristiyan açısından nihai önemi böylece *İsa* üzerinde merkezileşir: Hayvanı yapan evrensel sözde" (Eagleton 1970, s. 22).

* Redivivus: Lat. Canlandırılmış, geri dönüşüm. (ç.n.)

84. Bu argümanın daha önceki bir versiyonu için bkz. Eagleton 1966a, s. 73-84.

daha doğrusu duyumsal hayat tartışmasında, çeşitli teorisyenler sayesinde ilerleme kaydediyor –Barthes, Mallarmé, Wittgenstein, McLuhan, Merleau-Ponty, Basil Bernstein'ın orta sınıf ile işçi sınıfı dili arasındaki farklılıklar hakkındaki çalışması, Alman idealisti Jacobi ve Marx'ın filtresinden geçirdiği Saussure[85]– ve bunları da bizatihi dildeki yaratıcı ve yıkıcı işlevler arasındaki ayrımları ve bedensel tavırların doğrudan niteliği ile (hediyelerden televizyona dek) öteki iletişimin dolayımlı evrenselliği arasındaki ayrımları ileri sürmek için gerçekleştiriyor. İlk olarak, dil tarihe ve "dünya"ya açılan tek kapı değildir, doğrudan duyumsal bir hayattan bir adım uzaktadır, ancak aynı zamanda insanların o dünyadan kaçtıkları, böyle bir tarih ile aralarına mesafe koydukları bir yoldur. Başka bir deyişle, tam da tarihin ortaya çıkışının araçları, aynı zamanda ondan üretilen yabancılaşmanın araçlarıdır; tıpkı işaretlerin, dilin insan deneyiminin dolayımı olması gibi, ancak bu aynı zamanda, işaretlerin dönüşümünün ve manipülasyonunun, işte o deneyimi, dünya ile insan ilişkilerini, ya da Eagleton'ın sözleriyle günahı yabancılaştıran fetişler haline gelmesidir. İkinci ayrım söz konusu olduğunda ise, bedensel iletişimin kopuşu ile iletişimin başka biçimlerinin uzantısı olan beden, tekrar geriye dönmüş olur, çünkü dolayımlı iletişim hem insan topluluğu hem yabancılaşma açısından birçok imkâna yol açar. Argümanın zirve yaptığı nokta kristolojiden başka bir şey değildir, gerçi burada Eagleton ayinsel terimini kullanır. Merleau-Ponty'nin bedenin kendisinin zaten bir dil türünün ta kendisi olduğu, dünyayla kurulan sembolik iletişimin bir aracı olduğu şeklindeki argümanıyla ilerleyerek, kutsal olanda beden ile dil arasındaki ve dolayımsız olan ile dolayımlı iletişim arasındaki ayrımın kayboluşunun tespit edileceğini ileri sürer. Burada Eagleton bakımından önem taşıyan nokta, Roma-Katolik dine geçme öğretisidir: Benzer şekilde, kutsal olanın unsurlarının tüketildiği anda, bunlar ekmek ve şarap olmaktan çıkarlar ve *İsa*'nın bedeni haline gelirler; ki bunları da iletişimin bütünüyle saydam olması için yapmalıdırlar ve aynı zamanda dilin tam ortasındaki, işaret ile gerçeklik arasındaki yıkıcı kopuş, insanlar arasındaki ve insanlar ile dünya arasındaki yabancılaşmanın üstesinden gelinir ve uzlaşma ortaya çıkar. Dine

85. Ve bu da kırpılmış listedir: *The Body as Language* kitabının ilk bölümü için talan ettiği orijinal makalesine bakınız; burada kimisini saydığı kimisini saymadığı hemen herkesi dahil etmek için yoğun bir çaba harcayarak Ernst Cassirer, Levi-Strauss, Sartre ve başkaları da yer alıyor (Eagleton 1968b).

geçirme (dönüştürme) bu yüzden *İsa*'nın bedenindeki "duyumsal doğurganlık"ın, ekmek ve şarabın genel ortamıyla bir ve aynı olduğu anlamına gelir:

> *İsa*'nın kendini verdiği aşai rabbani ayini [*İsa*'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap] her yerde mümkündür, hepsinin de paylaşılabileceği maddi ürünlerle gerçekleşir, ancak bununla birlikte bedensel bakımdan doğrudandır, çünkü bu sembollerle verilen, kendisinden başka bir şey değildir.[86]

Eagleton'ın argümanının kristolojiye doğru kararlı ilerleyişi burada da bütünüyle ilk başlarda yer aldığı gibidir: Biçim söz konusu olduğu müddetçe, otuz yıl sonrasında fazla bir şey değişmiş sayılmaz. Değişmiş olan, hiç olmazsa ilk bakışta, argümanın içeriğidir: Bu ilk yazıları okurkenki tuhaf duygu, "devrimin araçlarının sembolik bakımdan yeniden vücut bulması"[87] olarak anlaşılan Roma-Katolik komünyonuna olan tutkulu yakınlığını da yansıtıyor. Gözdesi olan iki kutsallık aşai rabbani ayini ile evliliktir[88] ve genellikle birincisindeki duyumsallığı ikincisindeki canlı haldeki mutluluktan uçmayla kıyaslar. Sonraki yazılarındaki politik kristoloji yerine, ilk yayımladıklarında gördüğümüz şey aşai rabbani ayiniyle ilgili bir kristoloji ve politikadır. Tarihsel bir *İsa* yönünde hiçbir ihtiyaç söz konusu değildir (bunu aşağıda göreceğiz), çünkü bütün kristolojik tefekkürler aşai rabbani ayini ortamından geçmelidir.

Ancak daha yakından okuduğumuzda bu alan bütünüyle tanıdık hale geliyor. Çağdaş teori, Marksizm, kristoloji buraya dek tartıştığım kitabındaki artık klişe düğümler; fakat aşai rabbani ayini perdesinin ardına göz attığımızda, birçok bildik konu da tepetaklak oluyor: gösteren olarak kutsal, feda etmenin önemi, kötülük, *İsa*'nın ölümünün ve yeniden canlanmasının devrimci sonuçları ve ayaklar altında çiğnenmiş olanın önemi. Kaçınılmaz

86. Eagleton 1970, s. 36.
87. Eagleton 1970, s. 114-15. Ya da: "Öyleyse komünyon politik bir kuvvettir; sürekli olarak insan toplumunu kendisine ait, komünal (topluluksal) bir imaja dönüştürmek için çalışan bir kuvvet" (Eagleton 1966b, s. 13).
88. "Evlilik elbette geleneksel olarak şölen, dans ve komünyon [aşai rabbani ayini] tasvirleriyle bağlantılıdır, çünkü bütünüyle kişisel bir topluluğun [komünite] zenginçe ifade edildiği bedenlerin özgür iletişimini [komünikasyon] temsil eder. Bu anlamda bu kitapta tartışılan yabancılaşmaların aşkınlığını sembolize eder" (Eagleton 1970, s. 109). Bunu yazarken Eagleton'a, Althusser'in, seksle ilgili Kilise'nin baskıcı önlemlerinin ince bir yeniden dayatması olarak, Roma-Katolik Kilisesi'ndeki bu harekete karşı eleştirilerinden söz edilmiş olabilir (bkz. Bölüm Üç).

şekilde, biçim artık içeriğin dışına taşmıştır; bu yüzden, içerikten sadece bir örneği, yani *anawim*'i ele alıyorum.

Sweet Violence ve *The Gatekeeper* kitaplarında *anawim*, ya da daha düzgün haliyle *'anawim* kelimesinin yer alışı pek de yeni sayılmaz, çünkü bu kitaplar *The Body as Language*'teki argümanla bütünleşik haldedirler. Eagleton hiçbir şekilde İbranice alanında akademisyen değildir, ancak bu terimden yola çıkıp onu "yoksun ve mülksüz"[89] diye tanımlayarak önemli bir teolojik mesafe katediyor. Fakat İbranice terimde sessiz harfleri içeren metin ile MÖ 9. yüzyılda Masoratik yazıcılar tarafından yerleştirilen ünlüler arasında bir gerilim var. Bazen ünlüler alternatif bir okumaya işaret ediyor ve böyle bir durum *'anawim* bakımından söz konusu; sessiz harflerle *'anawim* (başı eğik ve mütevazı) diye okunan kelime, sesli harflerle *'anayim* (yoksul ve perişan) diye okunuyor. *'Anawim* ile *'anayim* arasındaki bu çakışmayla, yoksul ve baskı altında olanların, Tanrı'nın gözünde, kelimenin en iyi anlamıyla, aynı zamanda mütevazı ve dindar oldukları da kastediliyor.

Peki o halde Eagleton *'anawim* kelimesine ne anlam vermek istiyor? *The Gatekeeper*'daki birkaç referans, *Sweet Violence* ve şaşırtıcı olmayacak şekilde 1970'in *The Body as Language* kitabında merkezi bir önem kazanıyor. Benim de not ettiğim üzere bunlar Eagleton'a göre "yoksun ve mülksüzler"dir:

> Aziz Pavlus bunlardan epey ilginç şekilde "dünyanın bokları" diye söz eder. *Anawim* toplumun tortularıdır ve reddettikleridir, onun günah keçileridirler. Tarihin ayaktakımıdırlar ve yeniden imal edilmeleri için kendilerini terk etmeye ihtiyaç duymazlar, çünkü zaten kendilerinde kaybolmuşlardır. Ve onları tanımlayan Yehova'dır. Ne ise o olarak bilinecektir, *Luka* 1: 53'teki sözlerde olduğu gibi, güçlü olanların alaşağı edildiğini ve aşağıda olanların yükseltildiğini gördüğünüz zaman, açlar iyi şeylerle doyuruldu ve zenginler eli boş gönderildi. Tıpkı tanrılara kurban edilmek üzere yakılan hayvanın kâfirlikten çıkıp güçlüye geçmesinde, hayatını kaybederek onun tamamına erişmesinde olduğu gibi, gerçek fedakâr figür de mülksüz ve baskı altında olandır.[90]

Kendi başına alındığında, günah keçisi kavramını *'anowim*, yani yoksul ve dindar olma aracılığıyla demokratikleştirme çabasında yanlış bir şey yok. Eagleton da *Sweet Violence*[91] kitabının

89. Eagleton 2003b, s. 277.
90. A.g.e.
91. Eagleton 2003b, s. 296.

kapanış cümlelerinde kesinlikle bunu yapıyor; günümüz dünyasında sadece belirli azınlıkların değil, büyük çoğunluğun mülksüzleştirildiğini vurguluyor. Demek ki *'anowim* baş döndürücü bir tarzda silip süpürülmekte olan dünyanın dört bir yanına dağılmış yaygın ve çeşitli emekçi sınıflardır, antik ama pek fazla da antik olmayan günah keçileri ve *pharmakoi* ve trajedinin *İsa*'ları ve ötesindekiler olarak çoklukla birleşmek üzere kendi küçük çemberlerinden dışarı çıkmışlardır.

İşte bu argüman söz konusu olduğu sürece, 1970 yılından beri pek fazla değişiklik olduğu söylenemez. *The Body as Language* kitabından bir örnek:

> Bu insanlar –*İsa*'nın mutlulukla sözünü ettiği *Eski Ahit*'in *anawim*'i– toplumun titizlikle işlenmiş politik yapılarının dışına itilmiş "pislik"leridir, toplumun uyum sağlayamadıklarıdır; bu şekilde kendi kurumlarına karşı canlı bir meydan okuyuş olarak, gizli ve kutsal bir devrimci güç olarak yer alırlar... *Anawim*, her statükonun cisimleşmiş bir yadsımasıdır ve böylece onun kırılma noktasının odağıdır; onlar böylece kendi başlarına bir çeşit çelişkidir: insan yanılgısının ve sınırlamasının belirgin işaretidirler ve fakat sosyal düzenin sınırlarını öylesine saptarlar ki, bu noktalar kaosun içinde azalarak kaybolurlar, gelecek açısından olumlu bir sembol sunarlar... *Anawim* –toplumun pisliği ve süprüntüsü– bütün gübreler gibi çelişik bir statüye sahiptir: Ne denli çözülme ve çürüme sergilerlerse, politik bakımdan o denli verimli hale gelirler.[92]

Şayet sonraki materyalde bir değişiklik varsa, o da *The Body as Language* kitabının Kilise'yle ve kutsallıkla ilgili vurgusunda söz konusudur –"kiliseyle ilgili kutsallar gibi *anawim* de yalnızca kendi imhasına yönelik bir eğilime sahip olduğu sürece etkili olan işaretlerdir"[93]– ancak bu odaklanma bile Eagleton, politik noktaya ağırlık verdikçe sönükleşmektedir. Ve bu, tam da *Sweet Violence* kitabında sözü edilen şeydir: *Anawim* tıpkı Marx'ın proletaryası gibidir,[94] gerçi burada Eagleton bunların hiçbir iyi şeyin ortaya çıkamayacağı nahoş lümpen proletaryaya daha fazla ben-

92. Eagleton 1970, s. 67-8, 70; Eagleton 1968a, s. 21-2.

93. Eagleton 1970, s. 69; Eagleton 1968a, s. 22.

94. Aynı alıntı *The Critique of Hegel's Philosophy of Right* kitabında da yer alıyor (Eagleton 1970, s. 68; Eagleton 1968a, s. 22 ve Eagleton 2003b, s. 288). "Bir sınıf, bütün sınıfların çözülmüş olduğu insan toplumu bünyesinde, ıstırapları evrensel olduğundan dolayı evrensel bir niteliğe sahip olan ve ona karşı yapılan yanlış özel bir yanlış değil de genelinde yanlış olduğundan dolayı, özel bir tazminat talep etmeyen bir toplumsal alan olarak oluşmalıdır." *The Body as Language* kitabında cümlenin ilk bölümünü alıntı yapıyor, *Sweet Violence* kitabında ise "insan toplumu bünyesinde" ibaresi hariç bütün cümleyi alıntı yapıyor.

zediğinden söz etmeyi ihmal ediyor. *İsa*, *'anawim* mensuplarından birisi olarak *İncil*'de Tanrı'nın onlara yönelik ilgisi hakkındaki gerçeği, yani aşağıda olanların ancak en uçtaki sefillik ve perişanlıkları sayesinde ayağa kaldırılacaklarını açığa vuruyor. Hatta *'anawim* bünyesindeki derin çelişki de aynı kalıyor, çünkü kirin hem değerli sayıldığı hem reddedildiği antropolojik kutsal kategorisi gibi (Eagleton, Mary Douglas'ın benzer yazılarının birçoğunu kullanarak aynı argümanı ileri sürüyor), *İsa* ve *'anawim* de politik devrimin tam ortasında yatan yıkıcı ve kurtarıcı figürleri aynı anda cisimleştirmiş oluyorlar.

Sweet Violence'ın son bölümü, öyleyse, *The Body as Language* kitabının sondan bir önceki bölümünün yeniden yazımından başka bir şey değil. *The Body as Language* kitabındaki ise daha hafif kaleme alınmış ve Mary Douglas'ın[95] kirlilik üzerine çalışması olan *Purity and Danger* ve *'anawim* ile sınırlanmış. Oysa *Sweet Violence*'ta antik Yunan trajedisinden başlayıp, *Moby Dick*'e uzanarak tabloya her şey katılıyor. Ancak *Sweet Violence*'ta yapılanların hepsi önceki metinde yer alan aynı argümanı bu kez daha ayrıntılı olarak açıklamaktan ibaret: *İsa*'nın ölümünün ve yeniden canlanmasının taşıdığı değer, bunun yanı sıra edebiyat ve antropolojiden çeşitli başka parçalar; işte bunlar da devrimin politik sonuçları içinde yer alıyor.

Tarihsel Bir *İsa* İçin Duyulan Arzu

Eagleton'ın kristolojik tefekkürleri hakkında ilgimi çeken nokta, bunların tarihsel *İsa*'nın özel bir yapımına dayanmakta olmasıdır. Bu konuda birkaç tarihsel yapıma sahibiz: 19. yüzyıl liberal Protestancılığının etik örneği (Adolf von Harnack'ın "Tanrı'nın babalığı ve İnsan'ın kardeşliği"); Albert Schweitzer'in apokaliptik hayalperestliği ve harikalar yaratan kimsesi; Edward Schillebeecx'in eskatolojik peygamberi; Robert Funk'un şaşırtıcı bilge öğretmeni; ve elbette Jon Dominic Crossan'ın politik köylüsü. Ancak *İsa* ilk feminist, gay bir kişi, küçük bir işadamları grubunun politik bir lideri, ilk yeşilci, ilk Ahlaksız Rahip ya da Qumran'daki Dürüstlük Öğretmeni, ilk reklam yöneticisi, aynı zamanda, boş vakitlerinde de Tanrı'nın Oğlu olmuştur ve hâlâ öyledir.

95. Gerçi Eagleton Mrs Douglas'ı kibar bir kalıntı olarak adlandırmakta ısrar ediyor. Eagleton 2003b, s. 289-90'da ise, Eagleton 1970, s. 60-6'daki materyal özetleniyor.

Kendisinin bizzat sağlamamış olduğu böylesine zengin bir tarihsel *İsa* incelemeleri bağlamında, Eagleton, belirgin bir *İsa* hakkında spekülasyon yapıyor ve faraziyelerde bulunuyor; onun, acının ve ıstırabın üstesinden gelmeyi amaçlayan, başkalarının hizmetinde yaşayıp bir şehit olarak ölmüş olan ve ölümü de kurtarıcı imkânlar taşıyan trajik bir olaydan başka bir şey olmayan birisi olduğunu anlatıyor. Eagleton'ın *İsa*'sının kısaltması, tekrarından kaçınmak mümkün olmadığı takdirde, "infaz edilmiş politik suçlu" ya da sadece politik suçludur: "Tanrı'nın yaratmış olduğu dünyada rezilce gecikmiş bir görüntüyü yerleştirmesinin, bunu da politik bir suçlu olarak yapmasının nihayet bir yolunun bulunduğu Hıristiyan hikâyelerindeki tüyler ürpertici ironilerden birisidir."[96] Ancak özellikle Katolik Sol geçmişinin, göz ardı ettiği kurtuluş teolojisinin ve daha yakın dönemde Crossan gibilerin eserlerinin ışığında, özel olarak yeni bir durum söz konusu değildir.

Öte yandan benim sorum şu: Böyle bir figürü, infaz edilmiş politik suçluyu neden belli bir tarihsel yeniden yapıma dayandırma ihtiyacı duyuluyor? Eagleton kendi yeniden yapımı için herhangi bir yöntemsel ölçüt sunmuyor (ve bu tür ölçütler *İncil* incelemelerinde çok sayıda var). Tersine, Eagleton, *İncil* çalışmalarındaki çok bildik bir tarzda ilerliyor: Dolayısıyla "anlamına gelir" ve "öyle görünür" gibi deyişlerle karşılaşıyoruz, bunlar yanı sıra, nadiren kesinlik ifade eden deyişler de bulunuyor: "kuşkusuz", "açıkça", "aşikâr şekilde sunulmuş". Bunların hepsi de bazı *İncil* hikâyesi paragraflarını, özellikle tedavi etme ve tutkunluk anlatılarından olanları ele almaya dayanıyor; yani bir bakıma *İsa*'nın gerçekte nasıl davranmış, düşünmüş ve hissetmiş olacağını temsil edenlere.

Burada kuşkuculuğumu kaydetmek istiyorum, sebebi yalnızca Eagleton'ın tarihsel *İsa*'sıyla ilgili değil, ne olursa olsun herhangi bir araştırmayla ilgili.[97] Öte yandan daha da ilginç olan sorun, tarihsel *İsa*'yla ilgili herhangi tarihsel çekirdeği canlandırıp canlandıramayışımız değil de, özel olarak Eagleton'ın neden böyle yapmak istemiş olduğudur. Her kim olursa olsun, *İsa*'yla politik suçlunun gerçekte bir bağlantısı olmasını ileri sürmekle ne elde edilebilir? Bana öyle geliyor ki, pek az bir şey. Açıkçası Eagleton'ın argümanını güçlendiren bir kuvvet var, özellikle bir yöntem ola-

96. Eagleton 2001, s. 122.
97. Moore 1997.

rak tarihsel materyalizme kendisini adamış birisi bakımından böyle. Öte yandan *İsa* örneğinde bütün durum çok daha keskin bir hal alıyor, çünkü bu figürün yazara ait olan ağırlığı, en ufak kültürel bir düzeyde bile, *İsa*'nın ne söylemiş ve hissetmiş olabileceğinin herhangi bir figürünkinden daha önemli olacağı anlamına geliyor. Bunun, Eagleton'ın sonraki eserlerinin farz edilen okuyucuları, yani Kilise'yle ilgili ya da dindar izleyicileri bir yana kültürel ve politik Sol bakımından da böyle olduğunu söylüyorum (gerçi bugünlerde onun okuyucuları da çok yaygınlaştı).

Kristolojik Metaforlar

Eagleton'ın, tarihin sisleri ve sonu gelmeyen *İncil* araştırmaları arasında yok olma tehdidi altındaki tarihsel bir *İsa*'ya başvurması, bu yüzden, tarihsel *İsa*'ya bağlı olmaksızın kendi argümanlarının gücünü artırmak için kullandığı retorik stratejilerinden birisi olarak anlaşılmalı. Eagleton kendi tarihsel *İsa*'sının birçok başkası arasındaki sunumlardan sadece birisi, kendi argümanı için belirgin şekilde yararlı fakat hiçbir şekilde tarihsel bir doğrulamaya ihtiyaç duyulmayanı olduğunu yazsaydı daha iyi ederdi. Gerçekte, bazı farazi tarihsel figürlere yerleştirmesi gereken belirli metaforları ve imajları seçmek suretiyle Eagleton'ın kristolojik çalışmasında yaptığı da kesinlikle böyle. Tercihi, yasal, fedakâr, ibret verici, kolektif ve diğerleri yanı sıra başlangıçta *Yeni Ahit*'te ve onun ardından gelen *İncil*'le ilgili ve teolojik düşünüşte bulunabilen komünyona ait motifler yönünde.

Değişmez şekilde bu imajlar ve metaforlar birbiri ardı sıra ortaya çıkıp duruyor, böylece Eagleton'ın neyi tercih ettiğini ve neyden kaçındığını görmek bakımından onlar arasında bir ayrım yapmanın yararı var. Yasal (meşru) metaforla başlayayım. İşte Eagleton: "*İsa*, insan, kırılganlığı şeklindeki Tanrı'dır, artık kürsüdeki bir yargıç değil sanık yerinde bizim yanı başımızda durarak avukatlık yapan politik suçludur."[98] Eagleton Tanrı'nın iki imajını karşı karşıya getiriyor: Şeytan ve *İsa*.[99] Şayet bunlardan birisi bizim her adımımızı ve işimizi gözleyen ve buna göre bizi ödüllendiren savcı ve yargıç olarak ortaya çıkarsa, ötekisi de sanık yerindeki ortak savunmanımızdır, ilk teolojik yazılardan çekip aldığı ve gözdesi olan "dünyanın boku" tabirinde dile getirdiği üzere,

98. Eagleton 2003a, s. 140.
99. Eagleton 2003b, s. 210.

"dost"tur.[100] Ancak böyle bir metaforun *İncil*'le ilgili soyağacı bakımından saygıdeğer bir yönü var; bu da, *Yakup* kitabındaki mülkiyet ve kanın (*go'el*) suçlayıcısı ve kurtarıcısının imajı aracılığıyla, itaat(sizlik) cezaya ya da takdire yol açar denilen Krallar İçin Tesniye Tarihi'nden başlayarak, günah için meşru bir ceza olarak değerlendirilen *İsa*'nın ölümü ve yeniden doğuşunun sunumuna dek uzanır. Eagleton'ın yaptığı Yargıç-Şeytan (*İbrani Ahiti*'ndeki intikamcı Tanrı) ile Savunman-*İsa* (*Yeni Ahit*'teki sevginin Tanrısı) arasındaki keskin ayırımın tersine, her iki imaj da Tanrı'nın karmaşık tahayyülünün parçalarıdır. Nitekim *İsa*, yanlışlarımızdan dolayı bizi cezalandırma peşinde olan Tanrı'nın önünde biz günahkârlar adına bir savunma konseyi olarak davranır. Ancak Eagleton bu noktaya ulaştığında, Protestan Milton hakkında yaptığı bir tartışmada, artık bu da kabul edilemez haldedir:

> Klasik bir Protestan senaryosunda Baba'nın gazap dolu adaleti karşısında bize kalkan olması için, özellikle kolayca sinirlenen bir yargıcın ellerinde parçalanmaktan bizi kurtarabilecek sevimli bir savunma avukatı olarak *İsa*'nın sevgisine ihtiyaç duyulur.[101]

Farklılıklar inceliklidir: Tanrı'nın yargıç olmaktan çıkıp, *İsa*'nın şahsında ortak-savunman konumuna geçmesi yerine, burada Tanrı'ya karşı bizleri savunan *İsa*'yı görüyoruz. Bunda pek büyük bir farklılık görmediğimi itiraf etmeliyim: Yasal metafor yalnızca bir yandan öbür yana geçmiş durumdadır, bir vakitler tercih edilebilir şekilde kullanılmış ve başka bir vakit, daha Protestan dönemde daha az kullanılmıştır. Ancak Eagleton'ın alternatif (ikame edilen) kefaret öğretisinden kaçınmak istediği konusunda kuşkuluyum: Bu durumda masum *İsa* tamamen bize ait olan cezayı üstlenmektedir.

İkame edilen kefaretin öbür tarafına değinmemesinin sebebi Eagleton'ın günah keçisinden hoşlanmasıdır, kristolojinin trajik boyutunu oluşturur: Bu örnekte, günah keçisi, ya da *İbrani Ahiti*'ndeki kızıl düve, yavaş ve acı dolu bir ölümü yaşadığı vahşi doğaya sürgün edilmeden önce sembolik ve ritüel bakımdan topluluğun günahlarını yüklenmiş durumdadır. Yukarıda da işaret ettiğimi gibi, günah keçisi kavramı Eagleton'ın kristolojisine belirgin şekilde politik bir anlam kazanarak yakınlaşır. Çünkü kurtarılmış

100. Eagleton 2001, s. 122.
101. Eagleton 2003b, s. 210.

toplulukta değil (ki buna geri dönecektir) günah keçisinde ve ona benzeyen herkeste takılıp kalır: Dünya nüfusunun reddedilmiş, baskıya uğramış ve sürgün edilmiş çoğunluğuna.

Günah keçisi kavramıyla çakışan fakat Eagleton tarafından başka yöne çekilen diğer kavram da fedakârlıktır. Bu ilk dönem yazılarında aşai rabbani ayinindeki fedakârlık (kurban) özelliğinin canlandırılmasıyla daha fazla ilgiliydi, ancak bu da Kilise bağlamında söz konusuydu.[102] Hâlâ içeriden ancak rahatsız şekilde *İsa*'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarabın gizemiyle daha mutludur. Ona göre komünyon (cemaat ile okunan dua) *İsa*'nın kurtarıcı eylemini, *İsa*'daki unsurların özgül şekilde alınması suretiyle insanlara aktarmadaki bir araç olmaktadır:

> Kanını temsil eden ekmek ve şarap töreninde *İsa* sadece göğe yükselerek tarihsel gerçeklik sınırını aşıp cennete geçen bir insan olarak değil, kendi *transtitus*'unun (geçişinin) ebedi fiiliyle yer alıyor; tarihin nihai sınırlarını aşarak ve kavrayarak, onu aşmak için sınıra dek sunarak gerçekleştirdiği kurban olma eyleminde temsil ediliyor. İşte bundan dolayı ölümü de içtenlikle kurtarıcı bir nitelik taşıyor.[103]

Ancak yeni milenyumun ilk yılları itibariyle kurban (fedakârlık) sorunu yukarıda da işaret ettiğim üzere kendini kurban etme halini alıyor. Aşikâr politik noktadan ayrı olarak Eagleton'ın kendini kurban etme konusunda hevesli olmasının nedeni, bunun özgür iradeyle, bir kimsenin kendisini başkaları için gönüllü şekilde kurban etmesiyle yakından ilintili olması. Nitekim günah keçisi bütün fedakârlık karmaşıklığının yönlerinden birisi, yani kaprisli tanrıların yatıştırılması anlamına gelirken, Eagleton kurbanın özel olarak bu yönüyle ilgilenmiyor, çünkü *İbrani Ahiti*'nde defalarca karşılaştığımız kaprisli, bildiğini okuyan bir Tanrı Hıristiyan ve Yahudi düşüncesinden titizlikle temizlenmiş durumdadır. Bütün fedakârlık karmaşıklığının –yakılarak sunulan kurban, günah sunakları, şükran günü, hayvan, tahıl ve içki sunakları, günah keçisi ve kefaret- dışında, Eagleton, görece modern bir kavram, yani kendini kurban etmeyi belirliyor, böylece günah keçisinden destek bulabiliyor. Gerçekte çağdaş Batılı fedakârlık kavramlarında bir kenara bırakılmış gibi görünen şey kendini feda etmektir: Kendini daha yüce bir dava uğruna sunmanın, en yüce ahlaki eylemlerden

102. Eagleton 1970, s. 42-9; Eagleton 1968b, s. 28-30.
103. Eagleton 1970, s. 44.

birisi olduğu şeklindeki düşüncedir; bu eylem de genellikle savaş sırasında ulus-devlet uğruna ya da belki bir otobüs kazasının ya da depremin kurbanları için ya da boğulan bir köpeği kurtarmak için gerçekleşebilir. Yitip gitmiş olan ise tanrıların yatıştırılması, felaketin önüne geçmek için doğru tarzda ritüellerin yapılması, kurban edileni topluluksal bir yemekte yemek, hatta iyiliği uğruna feda edilen kurbanın ikame edilmesi hakkındaki anlayıştır. Ancak günah keçisinden kendini feda etmeye doğru uzun bir yol alınmıştır, çünkü topluluk uğruna ölmesi için vahşi hayata gönderilmiş olan günah keçisi, pek de öyle gönüllü bir kurban, saf özgecilik nedeniyle böyle yapmayı tercih etmiş birisi sayılmaz.

Bu bakımdan *Sweet Violence* kitabının kapağındaki desen de anlamlıdır. MS 1600 yılları civarında yapılan Caravaggio'nun "İshak'ın Kurban Edilmesi" tablosundaki bir ayrıntıdan alınan bu desende, İbrahim Peygamber'in bıçağını kesmek üzere İshak'ın boynuna doğru indirmesi tasvir ediliyor. Sol taraftan bir el görülüyor ve İbrahim Peygamber'in yüzü ise, kurbanın öyle durduğu anda başka tarafa çevrilmiş haldedir. *Yaratılış* kitabının 22. babındaki anlatıdaki entrikaları derinlemesine araştırma niyetinde değilim, ancak buradaki konu İshak'ın pek de öyle gönüllü bir kurban olmayışıdır.[104] Aslında İbrahim Peygamber, Yehova'nın kendisine verdiği Moriya Dağı'na çıkıp halkının kutsal vaadine dayanak olan oğlunu kurban etmesi emrini boşa çıkarabilir.

Eagleton, Akedah* (ki kendisi böyle demez) hakkında yazmaktan yan çizdiğinde, İbranice metni değil Kierkegaard'ın *Fear and Trembling* kitabındaki tartışmayı okumaktaydı ve İshak, yani feda edilen kurban üzerinde değil de İbrahim Peygamber üzerinde odaklanmaktaydı.[105] Belirgin şekilde Lutherci bir anlamla, ağırlıklı olarak Hıristiyanlaşmış haliyle, Kierkegaard, inanç paradoksu üzerinde duruyor gibi yapıyor: İbrahim Peygamber, herhangi bir inançlı kimsenin modeli olarak,[106] kendi oğlunu kurban etme emrinden geri adım atmaz, İshak, bir kez öldüğünde artık onun geri gelmeyeceğini, halkının İshak'la ilgili vaadinin sonuna gelineceğini gayet iyi bilir. Ve fakat İbrahim Peygamber kesinlikle "imkânsız arzusundan", kurban etme emrine uysa bile İshak'ın ona geri verileceği arzusundan vazgeçmediği için, Tanrı da kurtarmaya gelir,

104. Boer 2000.

* İshak'ın bağlanması. (ç.n.)

105. Eagleton 2003b, s. 44-5. Kierkegaard 1995, Cilt 5, s. 7-111; Kierkegaard 1983, s. 1-176.

106. Eagleton 2003b, s. 52; burada Romalılar 4'teki Pavlus'a tabidir.

aşağıya doğru inmekte olan bıçağın yönünü değiştirir ve çalılıklardaki koçu işaret eder. Pek çok eleştiriden farklı olarak Eagleton'ın *Sweet Violence*'ta sözünü ettiği eleştiri bütünüyle Kierkegaard'a[107] ait olan yorumdan alınmıştır, burada Lacan'ın Antigone ve elbette *İsa*'nın çarmıha gerilmesi yorumuyla aynı doğrultudadır. Kimi evrensel ya da kolektif fayda ya da *telos* verili durum olarak alındığında, ne İbrahim Peygamber, ne Antigone ne de *İsa* sosyal bakımdan kabul edilebilirler ya da etik bakımdan sağduyulu sayılabilirler. İbrahim Peygamber'in inancı, evrensel, etik ve rasyonel bakımdan politik ve hatta trajedinin kendisinden vazgeçerek, "her şeyi terk ederek, dünyadaki neşesini hiçbir şey kılarak, hiçbir geri dönüş güvencesi olmaksızın",[108] onu kabul edilebilir herhangi bir şeyin ötesine götürmektedir. İpin ucunu çaresizce kavramış olan el sonunda ipi bırakır. Bu Eagleton bakımından en dibe vurmuş düzeyindeki, *İsa* Peygamber'in ölümü ve yeniden canlanışının tam göbeğinde özdeşleştireceği türden bir trajedidir.

Ancak burada olup biten nedir ki? İlk olarak, "İbrahim Peygamber'in fedakârlığında", başlangıçta tanımladığım kendini kurban etmenin etik ve sosyal kodlaması yitip gitmiştir; çünkü Eagleton'ın Kierkegaard'ı dayanak gösterdiği haliyle etik ve evrensel olan, Moriya Dağı'na çıkış yolunda gereksiz bir yük olarak terk edilmiştir. Yine de İbrahim Peygamber'e odaklanmada derin bir patinaj meydana geliyor: O kurban değil, İshak'ı kurban olarak sunan kimsedir. Ne var ki Eagleton, İbrahim Peygamber'i bu hikâyenin merkezindeki kişi olarak, imkânsız fedakârlığı yapan kişi olarak ele almakta ısrar ediyor.[109] Burada suçlu olan Eagleton'ın kristosantrizmidir (*İsa*-merkezciliğidir), çünkü İbrahim Peygamber ile *İsa* arasında ilişki kurmanın kolaylaşması, trajedi bağlamında, sırrına erişilmez bir Tanrı önünde her ikisinin de mutlak sahipsizliği bağlamında işlerlik kazanabilir. Fakat herhangi bir fedakârlık anlamında bir işe yaramaz: *İsa* kendisini feda ederken İbrahim Peygamber kendi oğlunu feda etmektedir. Gerçekte, *Yaratılış* 22'deki *İsa* tiplemesi –Eski ve *Yeni Ahit*ler arasındaki uzun süren Hıristiyan yorumsal tipoloji stratejisini izleyerek– İbrahim Peygamber değil de, kendisini yanmak üzere gönüllü şekilde sunağın üzerine atmamış olan İshak'tır. Nihayet *Yaratılış* 22'deki anlatı, herhangi bir kendini

107. Başka bir yerde daha az etkilenmiştir: Kierkegaard'ın "trajik elitizmi"nin T.S. Eliot'unkinin pek uzağında olmadığından söz eder (Eagleton 2003b, s. 51).
108. Eagleton 2003b, s. 45.
109. Eagleton 2003b, s. 60.

kurban etme nosyonuyla pek uyumlu olmayan farklı bir fedakârlık modelidir. Tanrı'nın verdiği akıl ermez ve kaprisli bir emre yanıt olarak, İbrahim Peygamber en değerli olanı –işte bu özel ilahi ekonomide kendi "biricik" oğlunu (İsmail'i de unutarak)– sunmayı, Tanrı'yı yatıştırmak amacıyla sürdürüyor. En sonunda çalılıktaki koç, zoraki şekilde Tanrı'ya bütünüyle itaat etmenin yegâne biçimi olan bir inanç modeli sağlamış oluyor.

Ne günah keçisi ve hatta ne de *Yaratılış* 22'deki Akedah, kendini kurban etme anlamında, Eagleton'ın tercih ettiği şekliyle kendini yadsıyan bir hayat yaşayan şehit anlamında okunabilir. Kendini feda etme, demek ki, kristolojik bir tarzda okunmalıdır; buna göre *İsa*'nın bir kurban olarak ölmeye gönüllü olması önemlidir. Bu noktaya ulaşabilmek için, Eagleton, *İbrani Ahiti* ve *Yeni Ahit* aracılığıyla hızlı hamleler yapıyor. Kurban etmenin tanrıları yatıştırmaya dayandığını kabul etse bile, *İbrani Ahiti*'nde bulmuş olduğu bu değil. Kesinlikle yatıştırma konusunda olduğu kadar kurban konusunda da çok miktarda olan materyali göz ardı ederek, *İşaya* 1'de yer alan peygamberlikle ilgili bir metne ve tam bir ikiyüzlülükle bu tür uygulamaların kınandığı Amos 5'e odaklanıyor. Hıristiyan Kiliselerinin sosyal adalet unsurlarının sloganları, *İbrani Ahiti*'ndeki edebiyatın çeşitli ve son derece çelişkili derlemesinin sadece bir boyutudur.[110] Ancak Eagleton'ın amacına hizmet ediyorlar, çünkü böylece *Yeni Ahit*'e, özellikle Pavlus'un mektuplarına[111] ve burada sıraladığı İbranilere yazılan mektuba sıçrayabiliyor. *İbraniler* kitabındaki son derece yüksek kristolojileri (ama bütün kurumsal işaretleriyle Eagleton'ı gayrete getirdiğini görebilmiş olduğum değil) bir yer değiştirme anında işe yarıyor; özellikle *İbraniler* 9: 12'de[112] *İsa*, hem feda edilen hem feda eden,

110. Benzer şekilde şöyle bir düşüncesi var: "*Eski Ahit*, başka şeyler yanı sıra Yehova'nın, kendisinin yatıştırılması ya da maniple edilmesi gereken bir doğa tanrısı değil özgürlük ve adalet tanrısı olduğu konusunda halkını ikna etmek için verdiği kıskanmaya değmez mücadelesinin de bir kaydıdır" (Eagleton 2003b, s. 277) ve bu düşüncesi de Yehova'nın genellikle diğer tanrılardan sadece birisi ve çoğunlukla azınlık bir konumda olduğunu anlatan metinler derlemesine ağırlıkla teolojik bir el atış anlamına geliyor.

111. Başka yerlerde Pavlus'un Romalılara mektubunu tercih etmesine rağmen, bunların Pavlus'un hangi mektupları –*Yeni Ahit* eleştirisindeki yedi mektup (Romalılar 1 ve 2, Korintoslular, Galatyalılar, Filipililer, Timetoesalılar ve Filimonalar) yahut kanon ve Kilise'nin on üçüncüsü– olduğunu özel olarak belirtmiyor.

112. Eagleton *İbraniler* 9: 11 olarak sıralıyor, ancak bu alıntı 12. ayette yer alıyor: "Keçilerin [ergeçlerin] ve buzağıların kanı ile değil, fakat kendi kanı ile Kutsal Yere [akdese] bir kerede girmiştir." Metinde hem mabetteki Kutsalların Kutsalı'na hem mecazi anlamda gökyüzünün kutsal yerine gönderme yapıldığı görüldüğünden, tuhaf şekilde, Eagleton "Kutsal Yer" ibaresi ardından "-in kurbanı" kelimesini ekliyor.

hem kurban hem yüce rahip olarak, *İbrani Ahiti*'nde sürekli anlatılan şeyi son kez yapmış birisi olarak yer alıyor. Kendi ölümünde *İsa* yatıştırıcı fedakârlığın uzun çizgisinde keskin bir duraksamayı gündeme getiriyor, ancak bu durum Eagleton'ın şuna işaret etmesine imkân tanıyor: "Ritüel fedakârlığı belirleyici şekilde geçmişe bırakmak, onun başkaları uğuna kendini feda etme gibi kült terimler yerine etik terimlerle yeniden tanımlanmasını içeriyor... Karşılıklı fedakârlık olarak, bu artık sosyalliğin ezoterik bir ritüeli değil, yapısıdır."[113] Komünyona ya da aşai rabbani ayinine ilk kez katılmış olan bir kimse farklı düşünmek için yalvarabilir, ancak, tam da bu argümanın yer değiştirmeyi pek az kastettiği, Hıristiyan okumasına pek az benzediği bir durumda, Eagleton bunun, herhangi bir "dindar Yahudi"nin de mutabık kalacağı gibi, Yahudi şeriatıyla tutarlı olduğunu ileri sürüyor.[114] Sorun şurada ki, bütün her şey arasından, *Markos* kitabını çoğaltan bir Yahudi yazıcısından (mesela *İbrani Ahiti* ya da hahamlıkla ilgili bir kaynaktan değil) şöyle bir alıntı yapıyor: Adalet, komşusunu sevmek, kurban olmaktan daha önemlidir.

Ve böylece kendini kurban etme, Eagleton'ın etik ve politik kristolojisinin önemli bir motifi olarak karşımızda duruyor. Sorun şurada ki, ilk üç *İncil*'deki *İsa*'nın çarmıha gerildiğinde çektiği acıya dair anlatılar söz konusu olduğunda, *İsa*'nın, belki *Yuhanna*'daki hariç, emrini anlamadığı bir Baba'nın iradesini izleyerek pek de öyle gönüllü bir kurban olduğu söylenemez. Kendini feda etme anlayışı, *Yeni Ahit*'te *İsa*'nın ölümü metaforlarındaki küçük bir unsuru seçer ve bunu önemli bir özellik mertebesine yükseltir. *Yeni Ahit*'te, mahkeme sahnesi, günah keçisi, günahtan tövbe etme uğruna fedakârlık anlamında kurban, aynı zamanda kötülük ile yapılan kozmik savaş, ölümle yapılan savaşta savaşçı ve galip şeklindeki *İsa* kavramı, ikame edici kefaret (dünyanın günahlarını yüklenmek suretiyle), ebedi hayatın güvencesi ve şehit olan politik figür gibi çok sayıda başka metafor da söz konusudur.

Diyebilirim ki Eagleton'ın kendini kurban etme ve şehitlik konusuna düşkünlüğündeki başlıca sebep onun başlıca iki kristolojik kategorisinde, politik ve ibret verici olma kategorilerinde yatıyor. Politik şahsiyetler ve modeller, gönüllü kurbanlar olduk-

113. Eagleton 2003b, s. 277.
114. A.g.e.

ları, en azından politik bir hareketin parçası olmayı seçmiş olduklarında, bir dava uğruna öldükleri takdirde daha iyi işlerlik kazanıyorlar. Onların ölümleri bu şekilde böyle bir politik tercihin sonucu haline geliyor; güçlü olacakları, bir ölü yerine bir şehit yatıştırabiliyor. Lenin ya da *İsa* ya da Che Guevara, kendi politik hareketlerindeki zorla asker toplama bölüğünde yer almış olsalardı böylesine cazip olmazlardı. Belki de ölmeye giden askerler deyimi, bu tür fedakârlık için daha iyi bir deyim olabilir. Oysa politik şehitler her şeyin üstün ibret alınacak kimseler olarak işlev görürler ve eski kristolojik motif *Christus exemplum* [*İsa*'nın örneği] ise *İsa* Peygamber'in hayatını, izleyebileceğimiz bir şey haline getirir. Çok sıklıkla bu durum mahrem bir iş, yani Rousseau-vari bir toplumsal sözleşmedeki devlete olan bağlılığını sunmak suretiyle kendi bireyselliğini kazanan dokunulmaz bireyin alanı olmuştur. Nitekim birey olarak inanan günahtan kaçınmayı, "Baba"ya dua etmeyi, kendi inancına eziyet edilmesi için hazırlıklı olmayı, yüce bir topluluk olan aile ortamında kendi ahlaki hayatını yaşamayı amaçlamalıdır.

Böyle bir özelleştirme karşısında Eagleton, tıpkı Hıristiyan Solu'ndaki diğerleri gibi, *İsa*'nın bir ibret verici (model) olması ile politik bir şahsiyet olması arasındaki bağlantıyı koparmayı reddediyor. Böylece Peygamber'in hayatının ve ölümünün ibret verici boyutları, ontolojik derinliğe sahip sosyo-ekonomik bir şerrin karşısına dikilen, günah çıkarmanın, tövbekârlığın ve bağışlayıcılığın bütünüyle özel eylemler değil de politik ve kolektif eylemler olduğu radikal bir dönüşüm, yani *metanoia* öneren bir çileciliğe ait oluyorlar. İbret alınan (model) politik lider üzerinde bu denli ağır yükle Eagleton'ın kristolojisi, güçlü bir ahlaki koda, kendisinin hâlâ nasıl Roma-Katolik olduğunu sergileyen bir politik etiğe dönmesiyle sona eriyor: "Yudo-Hıristiyan geleneği, döngüsel kurban kültü ve mevsimsel verimlilik çemberinden etik-politik bir anlam çekip çıkarır... Doğal olan artık etik ve tarihsel olan bakımından bir metafor haline gelir."[115] Ve ibret alınan *İsa*'nın politik ve kolektif boyutundaki birincil koşul, adil bir toplum için kendi doğruluğundaki ideal bir model olarak Kilise olur.

115. Eagleton 2003b, s. 287.

Kişilik Kültü Sorunu

Kendi başına alındığında, *İsa*'yı politik bir model olarak canlandırmak uğruna Eagleton'ın belirli kristolojik metaforlara odaklanmasında, böyle bir kristolojiyi tarihsel *İsa* üzerinde temellendirmeyi tercih edeceği gerçeği dışında, özel olarak yanlış bir şey yok. Ne var ki, kendi politik faaliyetimize model olan böyle bir kurtarıcı figüre ihtiyaç duyulması konusunda cidden kuşkuluyum. Ve sorun da Sol'u kişilik kültü anlamında çileden çıkartan birisinin söz konusu olması.

Politik paradigma, ahlaki model, infaz edilen politik suçlu, daha iyi bir dünyanın öncüsü... bu terimlerde bile *İsa* hâlâ Eagleton açısından kurtarıcı bir şahsiyettir. Ancak kurtarıcı şahsiyetlerle ilgili sorun, boğucu kişilik kültü sorununda yatıyor. Fidel Castro, Lenin, Che Guevara, Mao Zedong, Stalin, Trotsky, Rosa Luxemburg, Emma Goldman ve elbette bizzat Marx, "gerçekte var olan sosyalizmi"* kurmak için verilen kolektif mücadelenin ya da harcanan çabanın ne denli birer parçası olurlarsa olsunlar, ikon kişiler, umut kaynakları ve iftira hedefleri olarak son bulmuşlardır. Kişilik kültünün sadece Sol'da yaygın olması söz konusu değil, fakat Eagleton'ın kristolojisinden kaynaklanan temel bir sorun daha bulunuyor. Bu durumda, Stalinizm eleştirisini trajedi bağlamında yapması semptomatik bir özellik taşır. Stalinizm'i paradoksun bir ismi olarak, "en gerekli olduğu yerde sosyalizm imkânının en az olduğunun ispatlanması olgusu"[116] olarak ele alırken, modern kapitalizmin bir adım ötesi değil de sadece zoraki modernleşmenin aracı olarak kullanıldığı marjinal ve yoksul yerlerde sosyalizmin ortaya çıkmış olduğu gerçeğine bağlı olarak, sosyalizmin bütün güzel amaçlarının askeri ve baskıcı bir devlete doğru kaydığını ileri sürüyor.

Eagleton'a göre Stalinizm gerçekte var olan sosyalizmin, hiçbir Birinci-Dünya ülkesinin komünist olmayacağı olgusuyla öngörüldüğü haliyle, paradoksudur. Ancak ben, gerçekleşmiş olabilene dayanmaya doğru farklı bir yol izleyeceğim. Ve sorunu formüle etmenin başka bir tarzı, teolojik terimlerle söylersek, putperestlik. O noktaya ulaşabilmek için, Adorno aracılığıyla *İbrani Ahiti*'ne geçeceğim. Adorno'yla ilgili bölümde daha eksiksiz geliştireceğim

---

* "Reel sosyalizm". (ç.n.)

116. Eagleton 2003b, s. 240.

bir eleştiriden, yani bizatihi kristolojinin kişilik kültü sorununun temeli olduğuna dair eleştiriden burada da yararlanmak istiyorum. Adorno'nun eserlerinden seçtiğim iki nokta, onun imajlara getirdiği yasak ve kristolojinin tersine mantığıdır.

Adorno, Çıkış 20:4 ve Tesniye 5:8'de Tanrı'nın oyma putunu [*phesel*] ya benzerini [*temunah*] yapma konusundaki yasağı ele almış ve bunu kendi estetik ve ütopya teorisinde boş merkez, olmayan-kavram haline gelen *Bilderverbot*, yani resim yasağı düzeyine taşımıştı. Ancak *Bilderverbot* aynı zamanda bizatihi putperestlik hakkında bir yasaktır. Kristoloji bakımından böyle bir yasağın önem kazanma tarzı *Dialectic of Enlightenment* [Aydınlanmanın Diyalektiği] kitabında anti-Semitizm tartışmasında ortaya çıkıyor. Burada Adorno ve Horkheimer pek de öyle *İsa*'nın ilahlaştırılmasının, başka insanların da ilahlaştırılmasına imkân tanıdığını savunmuyorlar. Tersine, insan figürlerinin ilahlaştırılmasını kolaylaştıran, Tanrı'nın insan haline geldiği, *İsa*'daki mutlak olanın insanlaştırılmasıdır. Argüman, *İsa*'nın bütünüyle insani ve ilahi nitelikleri, her yerde bulunma ve aşkınlığın tek bir kişide karşılaşması hakkındaki kristolojik motife dayanıyor. Benzer şekilde, her yerde bulunma özelliğine sadece radikal bir aşkınlık (*İsa*) aracılığıyla ulaşabileceğimizden ötürü, aşkınlık da mutlak bakımdan her yerde bulunma özelliğinde (kişisel kült) ortaya çıkıyor. Buradaki diyalektik berbattır: Sadece Tanrı olarak *İsa* bir insan olabilir; bunun gibi sadece tam bir insan olan o, Tanrı olabilir. Nitekim bizatihi kristolojide *İsa* ne ölçüde insanlaştırılırsa, o ölçüde bir Tanrı, yani bir idol haline geliyor. Aynı durum başka herhangi bir insan için de geçerli.

Nitekim Eagleton'ın örneğinde, *İsa*'nın iki niteliği ya da Teslis prensibine ait düşünme dönemleri gibi geleneksel kristolojik öğretilerin yokluğu, onun infaz edilmiş politik suçlu şeklindeki kristolojisini, acımasızca, Horkheimer ve Adorno'nun argümanındaki diyalektik mantığa doğru itmektedir. Bu dünyayı ve gelmekte olan dünyanın sembollerinin temel eleştirileri olarak izleyebileceğimiz çileciliği, hastayı iyileştirmesi ve şehidin kendini feda etmiş olması özelliğine sahip bir politik *İsa*, devrimci etiğin ibret alınan örneği, insan *İsa*'nın ta kendisidir. Eagleton da böylece, "ıstırabın kötü ruhların bir işi olabileceği şeklinde onun çağının mitolojik kanaatini kuşkusuz paylaşmış olacağı"[117] şeklinde-

117. Eagleton 2003b, s. 34.

ki gözlemleri açısından, kendi insanlığının sınırları hakkındaki yorumlar açısından, tarihsel bir *İsa*'ya ihtiyaç duymaktadır. Ve dolayısıyla öyle görünüyor ki, bizim önümüze bir insanı, politik bir *İsa*'yı koyma eyleminde, Eagleton farkında olmadan onu daha fazla ilahlaştırmaktadır. Çünkü *İsa*, en insani özelliklerinden dolayı Tanrı haline geliyor. Aynı mantık, *İsa*'nın ölümü ve yeniden canlanması hakkındaki gerçekten trajik niteliği okumasında da geçerli. Daha önceden işaret ettiğim gibi Eagleton, ancak çaresizliği, misyonunun bir hiçe dönüştüğü aşağılık yenilgiye dönüşen çaresizliği derinlemesine araştırıldığı takdirde, *İsa*'nın ölümünün kurtarıcı olabileceği şeklindeki tamamen ortodoks teolojik noktaya işaret ediyor. Sadece bütünüyle bir insan ilah olabilir, sadece çarmıh üzerinde bütünüyle terk edilmiş haldeyken kurtarıcılık meydana gelebilir. Adorno ve Horkheimer'ın geleneksel kristolojik tartışmalarla özdeşleştirdikleri mantığa göre, Eagleton, *İsa*'yı bir idol yaparken daha iyi bir yol izleyebilirdi. Bu da *İsa*'nın ya da Tanrı'nın Oğlu'nun ilahlığı hakkındaki argümanlarla bilgiçlik taslamaktan daha etkili olurdu. Kendi kararlı kristolojik tefekkürlerine hapsolduğu sürece, bu özel öğretisel tarih, onun yakasını bırakmayarak geri dönecektir.

Ne var ki, Eagleton'ın kristolojiye ve putperestliğin yapısal sorununa olan tutkunluğu, en azından bir düzeyde, Sol'un kurtarıcı figürlere ve kişilik kültüne olan yatkınlığından farklı değil. Bana öyle geliyor ki, kişilik kültünün herhangi bir tezahürünü düpedüz reddetmek beyhude bir tepkidir; çünkü tıpkı Eagleton'ın düştüğü bir tuzağa düşmemiz kesin olur. Öte yandan Eagleton doğru bir yönde adım atmıştı. Eagleton'da aşikâr olan ve Adorno'da üstü örtük olan şey, yani teolojinin geçmişe dayanan geleneğinin reddiyesi, Sol'daki teolojik tefekkürü dizginlemektedir. Ancak Eagleton'ın o gelenekten belirli unsurları, özellikle bütün eserleri boyunca izlenen politik kristolojiyi seçip çıkarma stratejisi, bizatihi teolojik düşüncenin tuzaklarına geri dönmüş oluyor. Adorno'nun teolojik kuşkuculuğuyla aklıma getirmek istediğim şey, izlenmesi gereken daha iyi bir yoldur: Teoloji, hem Sol'un tarihini hem teorik tartışmalarını aynı zamanda onun canını sıkan sorunları anlama bakımından, bir kenara konulmayacak denli önemli; ancak bu konuda herhangi bir angajman, teolojik kuşkunun yeterli bir dozajını gerektirir, her şeyin yolunu çok düzenli şekilde açan tuzaklar karşısında ihtiyatlı olmayı gerektirir.

Kendine Özgü Bir Eagleton mu? (Eklesiyoloji Sorunu)

Eagleton'ın kristolojiyi sol politikalar için bir model olarak kıymetli hale getirmesinden derin şekilde kuşku duymaktayken, bana göre, onun yazılarındaki en baştan çıkarıcı ve merak uyandırıcı özellikler de, kendine özgü ve amaçsız olandan hoşlanmasında yatıyor. Buraya dek argümanımı sergilediğim haliyle, kendi başına var olan ya da diğer taraftan kendi keyfi için var olan başlıkların listesi, giderek kötülük, İblis, yaratılış, Tanrı, sanat, edebiyat ve insanlık gibi konuları da içermeye başlıyor.

Öte yandan, Eagleton'ın ototelizm'i benimsemesinde neyin dışlanmış olduğunu da sormak istiyorum. İlk olarak, sanatın dinin yerini aldığı şeklindeki ünlü argümanı var. Buradan hareketle etik, teoloji ve bizatihi Eagleton'a geçiyorum. Zaman içinde bir parça değişen bu argümanında sanat ve din söz konusu olduğunda Eagleton, din Batı'da inişe geçtikçe sanatın da onun birçok işlevini yüklenmeye başladığını ileri sürüyor. Ya da en azından sanatın başlıca taraftarları, onun seküler çağın dini olabileceğine ve olması gerektiğine inanmaktalar. Nitekim Aydınlanma sonrası bitkin, hoşnutsuz dünyada, dinsel bir aşkınlığın yerini de estetiğe duyulan saygı alıyor. Hem din hem sanat

> birer sembolik biçimdirler; her ikisi de bir topluluğun bazı temel araçlarını (anlamlarını) damıtır; her ikisi de işaret, ritüel ve duyumsal hatırlatma aracılığıyla işlerlik kazanır. Her ikisi de terbiye etmeyi, esinlemeyi ve teselli etmeyi amaçlar, aynı zamanda insanların biçim ya da inayet sayesinde kurtulabilecekleri çaresizlik ve yoksunluklarının derinliğiyle yüzleşmeyi amaçlar. Her biri inançsızlığın belirli şekilde askıya alınmasını gerektirir ve her biri en yoğun içe dönüklüğü en arsızca kozmik sorunlara bağlar.[118]

Eagleton, sanatın çeşitli yollardan dinsel sanatlardan türemekle yetinmediğini, o sanatın güçlü bir anlamda dinin yerine geçtiğini de savunuyor.

Bazı önemli patinajlar ve varsayımlar ve ardından nihayet sanat karşısında dinin savunulması yüzünden, benim dikkatim de bu argümana çakıldı. "Din" elbette Hıristiyanlık bakımından bir kod kelime, kendi başına Roma-Katolikliği'nin genelleştirilmesi olarak ikinci mesafe olarak yer alıyor; buna işaret etmek artık kolay olsa da yeniden söylemeye değer. Sanat söz konusu olduğunda

118. Eagleton 2003a, s. 96-7.

Eagleton, konunun oraya gittiğine hiç dikkat çekmeksizin, çeşitli noktalardan açılan kapılardan girerek edebiyata ulaşıyor. Bir düzeyde, edebiyatın sanat dünyasından ayrı tutulabileceğini söylemek kolay değil, ama verdiği örneklere Matthew Arnold, F.R. Leavis, Coleridge, Joyce, D.H. Lawrence, I.A. Richards, Henry James ve Iris Murdoch gibi isimleri kattığında, onun aslında genelinde sadece edebiyatla değil fakat sanatla da anılan çok özgül bir İngiliz geleneğinden söz ettiğini anlamamız zor olmuyor. Bu patinajların sonunda vardığımız yer, pek de öyle sanatın dinin yerini aldığı şeklindeki bir argüman ya da en azından bazı kimselerin böyle yapmaya çalışması değil de İngiliz edebiyatının Hıristiyanlığın yerini alması.

Akılda bunu tutarken, Eagleton'ın özerklik konusundaki çılgınca aşkına geri döneyim:

> Tanrı'nın dünyayı yoktan var ederek biçim vermesinin tekrarlanması olarak, sanatsal "yaratılış" metaforu her zaman üstü örtük şekilde teolojik bir nitelik taşımıştır. Ve tıpkı dünyanın kendi yaratanından (ki ona "aşkın" denilerek böyle bir anlam verilenden) özerk olması gibi, sanat işi de gizemli şekilde kendini yaratandır ve kendine tabidir, kendi biricik varoluşu dışında hiçbir yasaya itaat etmeden, düpedüz bir hiçlikte kendini mucizevi şekilde akla getirtir.[119]

Sanat, özerklik örtüsünü takarak dinin yerini alır: Kendini yaratan ve kendine özgü bir sistem ötekinin yerini almış olur. Ya da İngiliz edebiyatı Hıristiyanlığın yerini mi almaktadır? Sanat ve dinin yüce evrenselleri, bir dinin ve bir edebiyat geleneğinin özgül ve dar görüşlü kaygılarına çarpıp parçalandığında bu sorunun tamamı irtifa kaybetmiş olur. Burada sorun sadece kendi güçsüz bedenini gülünç şekilde teşhir etmesinde değil, patinajın kendisinde yatıyor; İngilizce'den ve Hıristiyanlıktan sanata ve dine geçiş, en iyi ismini "katoliklik" teriminde bulan daha derinlemesine bir mantığın parçası. Ve elbette hem İngilizlik hem Hıristiyanlık, bazı tuhaf partikülleri evrenselleştirme yönündeki en cüretkâr çaba olarak, üzerindeki güneşin kısa bir süre önce batmış olduğu küresel bir imparatorluğun tam da kalbinde yer almışlardı.

Eagleton'ın işte bu aşırı İngiliz tartışmasında gözden kaçırdığı şey, Hıristiyanlık, toplum ve kültür sorunları etrafında dönen 18. ve 19. yüzyılın en yakıcı sorunu; ahlak hakkında olanıydı.

119. Eagleton 2003a, s. 97.

Gramsci'nin de pek zekice işaret ettiği üzere, Hıristiyanlığın artık kültürün aşkın olmayan bir ufku olmaktan çıkmasına bağlı olarak, Hıristiyan dinsel törenlerinde dikkat çekici bir azalmayla birlikte, yorumcular da toplumun ahlaki bakımdan desteklenmesini sağlayacak başka bir şey bulma kavgasına girdiler. Kimilerine göre, "din" olmasaydı kaos çıkardı, çünkü hiçbir ahlaki kod kalmamış olurdu; başkalarına göre bir ikameye ihtiyaç vardı ve bunlardan birisi de edebiyat ya da İngilizce olabilirdi. Ve korktukları şey pek öyle sokaklarda insanların alenen cinsel ilişkiye girmesi, hırsızlık, kundakçılık ve cinayet filan değildi, işçi sınıfının yeniden bilinçlenen kitleleriydi. Bu durumda sorun daha ziyade kalabalıkların denetimiydi, Gramsci'nin hegemonya adını vereceği zorlama ve ikna yöntemiydi.

Ahlak üzerine yapılan tartışmalar, Eagleton'ın epey ateşli şekilde katıldığı, hem Hıristiyanlığın hem İngilizce'nin (ya da hatta din ve sanatın) özerk ve amaçsız niteliğinin uzağındaki bir haykırıştı. Ancak umduğumuz üzere, sanat, edebiyat ve kültürel incelemeler karşısında "din" hakkında yaptığı kendi savunması, Hıristiyanlığın yapısal faydasızlığını değil de tersi bir durumu akla getiriyor. Eagleton'a göre, tarih, toplu itiraz, eklesiyoloji ve teolojinin sağlamlığı, bunu sanat ya da edebiyatın birkaç yüz metre ilerisine taşıyor; bu durum da, böylesi tutkulu ideolojik amaçlara bükülmesi bakımından onu "çok hassas ve kavranması epey zor bir hale çeviriyor."[120] Ama hangi amaçlar? Sanatı bir politik program haline getirmek, alternatif bir mitoloji ya da hatta felsefi bir antropoloji bulmak: işte bu, düpedüz göreve bağlı bir şey değildir, Hıristiyanlığın çarpıcılığının yarısına bile sahip olmayan haliyle, bütün bu şeylere ait olmuş ve olabilen bir görevdir. Sonuçta Hıristiyanlık elitçi ve marjinal bir fenomen karşısında kitlesel bir fenomendir; yüksek ve aşağı kültürü, bir entelijansiya ile halkı, sembolik ve gizemli bir sistem ile milyonların gündelik yaşantılarını birbirine bağlar. Eagleton'ın "tarihin en şaşırtan başarılı çözümü"[121] diye başlayıp "bu olağanüstü başarıya benzer bir noktanın uzağına bile yaklaşabilen hiçbir seküler kültür projesi olmamıştır"[122] diye devam eden ve "kapsama, cezp etme ve uzun ömürlü olma bakımından, insanlığın bugüne dek bildiği en önemli sembolik biçimin

120. Eagleton 2003a, s. 99.
121. A.g.e.
122. A.g.e.

bile çok ötesine geçmiştir"[123] diye biten bu samimi savunmasını gözden kaçırmak için enayi olmak gerekir.

Gerçekte Eagleton bir ya da iki yüzyıl önce entelektüeller ve yorumculara yük olan ahlak ve etikle ilgili kaygıya yaklaşıyor. Yukarıda çeşitli noktalarda da işaret ettiğim gibi, Eagleton, ilk yazılarından itibaren etik konusuyla yoğun biçimde ilgilenmektedir. Kurtuluşun (dinsel anlamda kurtuluş) Tanrı'ya yönelik mahrem sevgimizde değil de, dünya topluluğunu nasıl yarattığımıza tabi olduğunu[124] ileri sürdüğünde ve şer güçleri karşısında kendini kurban etme ile şehitliğin başkalarının hizmetinde bir hayat olarak taşıdığı değerleri, yasadan kalbin etiğine doğru bir değişimi ya da alçak gönüllülük, mütevazılık, uysallık, çilecilik, vizyon, cesaret, sevgi ve benzeri –hepsi de iyilik şemsiyesi altında toplanan– değerleri ve özellikle infaz edilen politik suçlu hakkındaki derinlemesine etik kristolojisini hatırlattığında, bizler de artık her yere daha fazla erdem görebilmek amacıyla bakmakta oluruz. Ve Eagleton söz konusu olduğu sürece, Hıristiyan teolojisi, özellikle onun aşina olduğu türü, sadece ahlaki ya da etik bir siyaset olarak tasvir edilebilecek siyasetler için en iyi kaynakları sağlar.

Ancak böyle bir etik konum, onun ototelizm'den ve Tanrı, iyilik, kötülük ve belirsiz şeyin kendi özgü niteliğinden hoşlanması karşısında epey metalik bir sese sahip. Hiçbir nihai amaç düşünmeden tamamen kendileri için gerçekleşen belirli faaliyetlerin yararsızlığına dair üstü örtük antikapitalist konumu verili bir durum olduğunda, politik etiğe yönelik ilgisi adeta işe yaramaz bir çelişki oluşturuyor. Bütün sorun, *Samson Agonites* adlı kitabında Tanrı'nın adaletini sürekli suçlayan Milton'un önemli bir tartışmasıyla beliren çatışmada ortaya çıkıyor: "Katolik bir bakış açısıyla, Tanrı iyi olanı arzular; belirli bir Protestan bakış açısında, şeyler Tanrı öyle istediği için iyidir."[125] Elbette ikinci pozisyon, Protestan olarak nitelenmesi pek kolay sayılmasa da, ototelizm'in ulaştığı son noktadır. Saf ototelizm Tanrı'yı kendi dışındaki herhangi bir ilişkinin ya da yükümlülüğün dışında tutar. Ve Eagleton, açıkça bunun sonuçlarından hoşlanmıyor: Adalet duygumuz ve sevgimiz ötesindeki tarzda Tanrı'nın adaleti "bir nevi zarafet anlayışına sahip olan ancak birkaç yılın kendimizinkinden ayırmış

123. Eagleton 2003b, s. xvi-xvii.
124. Eagleton 1966b, s. 6.
125. Eagleton 2003b, s. 211.

olduğu"[126] bir zehirli örümceğe benzeyecektir. Gerçekte bu anlayış anlamsız ve tiranca bir özgürlüğe meraklı, bütünüyle keyfi ve kaprisli, kendisi yaratmış olduğundan rasyonalitenin ve adaletin ve şunu da ekleyebiliriz ki, sevginin, alçakgönüllülüğün, umudun ve diğer erdemlerin ötesinde olan bir Tanrı'yı meydana getirir; böylece Eagleton'ın Roma-Katolik denilen pozisyonu için, yani Protestan pozisyonunun bir karikatüründen başka bir şey olmayan bu pozisyon için yaptığı tercih ortaya çıkar. Bu pozisyon, kötülükten sanata dek çeşitli ototelik başlıkların bulunduğu, adalet ve sevginin de ilave edilmesi gerektiği bir noktaya dek kısaltılabilir. Ve bunlar, öyle görünüyor ki, Tanrı'dan ayrı olarak var olurlar ve Eagleton da bunlara minnettardır. Peki bu durumda Tanrı'nın özgürlüğü sınırlanmış mıdır? Kendinize ait bir ototelik pastaya sahip olamazsınız ve [dolayısıyla] onu yiyemezsiniz. Uzlaşmış bir ototelizm zaten ototelizm değildir. Tanrı ya bütünüyle kendisiyle yeterli olmalıdır ya da başka bir şeye tabi olmalıdır.

Eagleton'ın son dakikada kendisini tutması, ototelizmi mantıksal sonuçlarına dek izlemedeki isteksizliği, teoloji konusunda yazılarında yer alan başka bir yönün işaretidir. Çünkü kendi değerlendirmelerinin tersine, teoloji, hayat verici anlamdan kolektif bütünleşmeye uzanan bir düzlemde hakikaten farklı bir yararlılık ve amaca sahip görünüyor. Kendisinin teolojiden eklesiyolojiye yaptığı ilan edilmemiş gidiş gelişlerinin gösterdiği üzere, teoloji, kendisinin öyle düşünmekten hoşlanacağı ölçüde kendini yaratan ya da özerk bir şey değildir (ya da en azından, kendi düşüncelerini dayandırdığı Tanrı ve ardından onun yarattığı evren kendine yeterli değildirler). Dindar olanın –Anselm'in sahip olacağı haliyle kavrayış peşinde olan bir inancın– inançlarını ve uygulamalarını açıklamak ve yönlendirmek üzere varoluşundan ayrı olarak, teoloji, kaçınılmaz şekilde eklesiyolojik bir faaliyettir, çabaları da ideal biçimde Kilise'nin çıkarı doğrultusuna yöneliktir, bu ortam dışında da zaten çok önceleri boğulup gitmesi kaçınılmaz olurdu.

Teolojiyle ilgili bu durum Eagleton için de geçerli: Şayet teoloji Kilise'nin kurumsal ve politik matrisindeki işlerliğinde, inanmak istediği ölçüde amaçsız olmasaydı, bu durumda Eagleton'ın teolojik kaygıları da yoktan var olmamış sayılırdı. 1960'larda *Slant* dergisinin kuruluşunda yer almış ve ardından önemli bir editörü olmuş, Katolik Sol'da tartışma gruplarını, gösterileri ve bir ya da

126. Eagleton 2003b, s. 210-11.

iki konferansı örgütlemiş ve aynı zamanda "*Slant*" *Manifesto*'ya önemli ölçüde katkıda bulunmuş bir kişi olarak, kendisi de bu kuruma yabancı sayılmaz. Gerçekte merkezinde *Slant*'in yer aldığı Katolik Sol'un politik faaliyetleri yanı sıra Roma-Katolikliği ile Marksizm arasındaki bağlantıların keşfedilmesi, '60'lar ortamında bir nevi tartışmalı bir durumdu. Yol açtıkları rahatsızlığın farkında olmamaları pek mümkün değilken –gerçekte bu kargaşanın adeta *Slant*'in dürtülerinden birisi olduğu da görülüyor[127] – bizatihi kurumda radikal bir reform yapmaya kendilerini adamış halde sahneye çıkmışlardı.

İşte burası da, kendisinin neden Kilise'de kalmış olduğunu savunmaya hâlâ gerek duyduğunda, Eagleton'ın eklesiyolojiyle olan aşikâr angajmanıyla karşılaştığımız yerdir.[128] Genel olarak, teolojinin bütün çeşitli tezahürlerinde Kilise'nin bir ideolojisi olduğu varsayımıyla hareket ettim; başka bir deyişle, Eagleton'ın çeşitli teolojik müdahaleleri örtük bir eklesiyolojiyle de yüklüdür. Öte yandan, yeterince derinine gittiğinizde, birçok yerde, özellikle *The New Left Church* ve *The Body as Language* kitabının son bölümünde (ilk kez 1969 yılında *Slant 5: 3*'te "Papazlık ve Leninizm" başlığıyla yayımlanmıştır) ve *Slant Manifesto*'ya yaptığı katkılardan birisi olan "Hıristiyan Krizinin Kökleri" adlı makalesinde, bu kurumla canlı şekilde ilgilenmekte olan bir Eagleton ortaya çıkar. Komünyonun gizemine duyduğu sevgi yanı sıra, Roma-Katolik Kilisesi'nin kendi içinden dönüşümünü görme arzusu da, tuhaf kalıntının ötesinde, teolojiyi yeniden canlandırmasında bir sis gibi yok olup gider.

Hatta gerektiğinde Eagleton radikal Katolikler ile daha genelindeki Yeni Sol arasında ittifak kurma arzusunda Althusser'den daha kararlıdır.[129] Althusser, Fransız Roma-Katolik Kilisesi'nin kıyıda kalmış çeşitli gruplarına komünistlerle birleşme çağrısında bulunduysa, Eagleton ve *Slant* grubu da bizatihi Kilise'nin kendisini yeniden şekillendirmesini talep etmişlerdi. 7-11 Eylül 1967 tarihlerinde yapılan *Slant* sempozyumu, daha sonra *Kültürden Devrime* başlığıyla yayımlanmıştı ve Kilise'nin içinde ve dışında bulunanları bir araya getirme yönünde açık bir gündem taşıyordu.[130] Eklesiyolojik bakımdan, ne var ki, Eagleton iki stratejiye sa-

127. Eagleton 1966b, s. 14, 51-2.
128. Eagleton 1967a.
129. Özellikle Eagleton 1966b, s. 46-51.
130. Eagleton ve Wicker 1968, ayrıca bkz. Eagleton 1967b.

hipti; ilki Leninist devrimci öncü anlamında papazlığa dair bütün anlayışı yeniden biçimlendirme çabası ve öteki de (Roma-Katolik Kilisesi'nin ötesine geçerek) kiliselerin ve devrimci hareketlerin tarihsel bir çözümlemesi.

İkinci durum söz konusu olduğu ölçüde, Katolik Sol'un üzerinde yükselebileceği hiçbir otantik radikal geçmiş bulunmadığı şeklindeki argümanın örüntüsü nedeniyle, benim kafam karışıyor. Argümanın kendisi söz konusu olduğu sürece, Eagleton, tarih yazma peşindeki birçok edebiyat eleştirmenin örüntüsüne düşüyor: Tıpkı Raymond Williams gibi, Dickens'ın kitapları gibi tarihsel malzemeleri edebiyattan alıyor ve tarihsel materyallere yönelik referanslar da çaresizce zayıf bir durumda; öyle ki, çok sıklıkla sadece tek bir metinden, K.S. Inglis'ın *Churches and the Working Class in England* [İngiltere'de Kiliseler ve İşçi Sınıfı] kitabından alıntı yapıyor. Yapmaya çalıştığı şey İngiltere'deki kiliseler (çünkü bir vakitler Hıristiyan Kiliselerinin çoğuyla ilgilenmeyi amaçlamıştı) ve sosyal hareketler tarihini üç model bağlamında karakterize etmek: Bir yanda, işçi sınıflarıyla kendi "iyilikleri" için birleşmeyi ve öte yanda kiliselerin ayakta kalmasını güvence altına almayı amaçlayan liberal çelişki; "sosyalizm"in öncelikle yapısal değişim karşısında ahlak, ilişkiler ve içsel hayat anlamına geldiği sözde Hıristiyan sosyalizminin kurumsallaşmacılık karşıtlığı; ve kapitalizme muhalefetin gerici terimlerle paylaşıldığı muhafazakâr radikalizm sorunu. İşte bütün bunlar, "otantik radikaller" olabilmeleri için Katolik Sol'un öğrenmesi gereken geçmiş yanlışlıklar haline geliyor.[131] Böylece bu durum Katolik Sol'un ve *Slant*'in çalışmasının geçmişte eşine rastlanmadık ölçüde kesinlikle yeni olduğu noktasına geliyor (şayet azıcık daha geriye gitseydi, Almanya'daki Thomas Münzer olmasa da, en azından Gerard Winstanley ve Levellers ile karşı karşıya gelebilirdi). Böyle bir şey ister doğru olsun ister olmasın ve görüldüğü kadarıyla da doğru değil, burada daha önce olup bitenlerle hiçbir bağlantısı olmaksızın Eagleton'ın ototelizm'e, hiç yoktan ortaya çıkan Katolik Sol'a sevdalanmasında, başlangıçta zayıf da olsa bir ışık söz konusu. Ve bu durum, önceki çalışmalarından hiçbir esinti taşımadan yıllar boyunca Sol için teolojinin faydaları konusundaki argümanlarında tekrarlanan bir özellik.

Peki öteki eklesiyolojik parçaya, yani rahipliğin Lenin'in öncüsü anlamında anlaşılması gerektiği şeklindeki argümana ne

131. Eagleton 1966b, s. 82.

demeli? Şunu itiraf etmeliyim ki, Eagleton'ın uyarısına rağmen –"ortaya çıkması muhtemel endişeli ya da düpedüz memnuniyet verici kuşkuculukla karşılaşma" çabası[132]– bu, onun daha iyi argümanları arasında sayılmaz, böyle bir şey rahipliğin demokratik olması gerektiği şeklindeki ilk argümanına dönsek bile mümkün değil.[133] Elbette bu da başka bir argümandan kaynaklanıyor: Kristolojinin *'anawim* anlayışı tarihsel ve politik ölüm ve yeniden dirilişe ait bir şeyse ve Kilise de sosyalist geleceği işaret eden devrimci bir yapı haline geldiyse, bu durumda, papazlık Lenin'in terimleriyle anlaşılabilir. Dahası, Eagleton en azından Latin Amerika'daki devrimci rahiplerden etkilenmiş durumdadır, bu da Eagleton'ın bütün yazılarında kurtuluş teolojisine sadece Camilo Torres'in şahsında yaptığı tek göndermede görülmektedir.[134] Ve hastaların "demokratik-katılımcı denetimler altında, ciddi hastalıkların aşkın biçimde özgürleştirici sonuçlarını deneyimlemek üzere birbirlerine mikrop bulaştırmalarını mümkün kılan ilaç karşıtı ve hastane karşıtı anlayışlardan[135] başlayıp Leninist bir öncü olarak rahiplik anlayışına dek uzanan '60'ların girdabında, aslında her şey mümkün görünmekteydi. Bu yılların özgüveniyle Marksizm de her şeyin ötesinde "çağımızın en karmaşık devrimci teorisiydi".[136]

Eagleton'ın argümanı iki parçadan meydana geliyor: Birincisi, devrimci öncü ya da parti, yönetilen işçi sınıfı ve genelinde toplum arasındaki üç yönlü diyalektik, papazlık, Kilise dışındakiler ve toplum diyalektiği ile benzerdir; ikincisi, papazlık bütün boyutlarıyla bir kutsallıktır, Kilise'nin tarihe olan bağlılığının göstergenidir. Halkın hizmetinde bir hareket değil de kendine hizmet eden bir elit haline gelmesine karşı her zaman uyanık olmasına rağmen, Eagleton öncü ile papazlığın disiplinini ve hiyerarşisini bile, "itaat ve otoriteyle kaynaşma"[137] diye, gerekli bir özellik olarak yüceltecektir. Ancak "düzenin kutsallığı"[138], gelecekteki bir "özgürlük içinde kardeşlik"[139] uğruna, aykırı şekilde gerekli hiyerarşik öncü dediği noktaya ulaştığımızda ise, argümanı çökmeye başlıyor.

132. Eagleton 1970, s. 76; Eagleton 1969.
133. Eagleton 1966a, s. 104-17.
134. Eagleton 1970, s. 93; Eagleton 1969, s. 17.
135. Eagleton 1968d.
136. Eagleton 1970, s. 76; Eagleton 1969, s. 12.
137. Eagleton 1970, s. 85; Eagleton 1969, s. 15.
138. Eagleton 1970, s. 85, 86; Eagleton 1969, s. 15.
139. Eagleton 1970, s. 85; Eagleton 1969, s. 15.

Alıntı yaptığım son ibare, papazlık gibi bu tür hiyerarşik ve disiplinli yapının bütün sorunlarını bir çırpıda sergiliyor: bekâr, erkek, kendi kendini yenileyebilen, yapısal olarak muhafazakâr, elbette her daim Roma-Katolik. Aykırılık, düşmüşlük, anlaşmazlık, paradoks ve sönümlenme konusunda istediği kadar çaba göstersin, birkaç yıl önce kabul ettiği yol üstündeki engelin etrafından dolanamıyor.[140] Eagleton bu bakımdan, papazlığın kendi beklentileri denli canlı kalmayı beceremediğini ileri sürmüş olmalıydı; ama şimdi kitabının tamamından arta kalan bütün kopyaları yakmayı tercih ederek, bu argümanı tedavülden kaldırmış olduğu gerçeği ise her şeyi açıklıyor.

Eklesiyolojik tefekkürler, zamanında ne denli yenilikçi görünürse görünsün, en hayret verici olanlar değildi. Öyleyse, *Slant* ve Roma-Katolik Kilisesi'ne yaptığı büyük yatırıma hatıralarında, *The Gatekeeper* kitabında böyle yetersizce değinmesi, ya da *The Body as Language* kitabında *İsa*'nın ölümü ve yeniden dirilişinin politik sonuçları üzerine yazdığı altıncı bölümden alınan aynı argümana yer verdiği *Sweet Violence*'deki değerlendirmesinde daha önceki metne hiçbir referansta bulunmayışı tuhaf kaçmıyor.

Ancak her şeye rağmen tuhaf bulduğum nokta şudur: Sonraki yazılarında, yaptığı imalar çok hafif ölçüde görülebiliyor. Çünkü Katolik Sol ve *Slant*, Eagleton açısından aşikâr şekilde önemliydi, derginin hemen her sayısında ondan bir parça görülmekteydi, kapanmadan önce genel yayın yönetmeniydi, iletişim ve editörlük sorunlarıyla ilgili Cambridge'teki Jesus College olarak kendi adresi yer almaktaydı. Hatıralarında Carmelite rahibelerinin kapatıldığı manastırın "kapıcısı" [gatekeeper] olarak üstlendiği rol ya da Vatikan II sonrası ilk altın çağda özgürleşen rahibeler, üniversiteye hazırlık için gittiği Roma-Katolik ortaokulu ya da 13 yaşının sonunda kısa bir dönem devam ettiği papaz okulu ve özellikle Protestan bir İngiltere'de azınlıktaki uyumsuz Roma-Katoliklerin taşıdığı değer üzerine yazdıkları daha fazla yer tutuyor. İşte bu son konu hakkında, dışa dönük duygulanım ve aşiret için duyulan İrlandalı tutkusu yanı sıra, mahrem deneyimin ve sübjektivizmin içsel heyecanına dair kuşkuya, duyumsal sembolizm ile titiz düşüncenin bileşimine, nesnelerin nasıl olduğuna ilişkin derin kötümserlik ile bunların büyük ölçüde daha iyi olabileceği hakkındaki derin umudun oluşturduğu garip bileşime işaret edi-

140. Eagleton 1966b, s. 44.

yor. Ve Althusser gibi, yarı yolda liberalizmde durmaksızın Roma-Katolikliğinden Marksizm'e şaşırtıcı şekilde kolay geçişe de işaret ediyor.[141]

Şimdi, Eagleton'ın İngiltere'de azınlıktaki Roma-Katolikliği ile Marksizm'i birleştirmesine karşı çıkabiliriz, çünkü İngiliz Marksizm'i, bu konuda, Roma-Katolikliği'nden daha fazla olmasa da, epey bir sekter Protestancılık içermektedir. Andrew Milner'in de bana söylediği gibi, "Birbirlerini hizipçi olarak suçlarken, kenarda durup şahitlik etme alışkanlığı politik hiziplere kesinlikle dinsel hiziplerden geçmiştir." Ancak Eagleton'ın *The Gatekeeper*'da söyledikleri ışığında, en azından ona göre, Roma-Katolikliği'nden Marksizm'e giden yol aslında geniştir, *Slant*'e yapılan dışlayıcı ve geçerken yapılan değinme de aslında tuhaf kaçıyor. Asıl dikkati de Lawrence Bright'a çekiyor; *Slant* onun isteği üzerine kurulmuştu ve kendisi de yazarlar kurulunda yer alıyordu. Katolik Sol'a ve *Slant*'e katılması hakkında bütün bulabildiklerim şundan ibaret:

> Derginin ismi, aslında tasarımının da aynısı nihayet bir porno magazini tarafından benimsenmişti; bunu da bir gün Lawrence bir Soho vitrininde bulmuş ve neşeyle eski editörlere göndermişti. Şimdilerde insanlar Katolik Sol hakkında tuhaf doktora tezleri yazıyorlar, bence bu da kayıtsızlık göstergesi diye düşünüyorum.[142]

Çok kötü bir reddediş sayılmaz, hele şu sözler eklenince: "Yıllar sonra, solcu bir teolog olarak kötü bir şöhret sahibi olduğumda..."[143]

Eagleton'ın aynı zamanda hatıralarında da yer alan teolojik tefekkürlerine kıyasla, kendi geçmişindeki bu önemli unsur üzerine perde çekmesindeki dürtüleriyle, Katolik Sol karşısında 1970'lerde aşırı-sol politik gruplara dahil olmayı tercih etmesiyle daha az ilgileniyorum. Yukarıda da ileri sürdüğüm gibi, ilk eserlerine referansın fısıltısının bile olmadığı ilk teolojik yazılarını dolaşıma çıkaran sonraki Eagleton hakkında söylenecek daha çok söz var: Bu yazılar sanki yoktan var olmuşlar gibi, yeni ve taze görüşler olarak, yalnızca sonraki eserlerinde ortaya çıkan politik ya da sol teolojinin savunusu olarak sergilendiler. Kendi teolojik düşüncesinin özünü sağlayan, politik olarak suçlanmış Katolik Sol'un ne-

141. Eagleton 2001, s. 30-7.
142. Eagleton 2001, s. 28.
143. Eagleton 2001, s. 7.

redeyse tamamen silinmesi, daha sonraki düşüncelerindeki, yani önemli bir ilgi konusu, yani anahtar teolojik kavramların asli niteliği olarak belirgin şekilde ifade ediliyor. Ototelizm işte bu baskı altına alınmış geçmişin bir semptomu olarak okunabilir.

Ve fakat, altmışların kargaşasındaki Katolik Sol ve Roma-Katolik Kilisesi, Eagleton'ın Kiliseye Marksizm aracılığıyla içeriden reform yapma arzusundan yola çıkarak teolojik konumlanışlarının çoğunun bağlamları olsa bile,[144] bu durumu Eagleton'ın milenyumun dönemecinde teolojiye geri dönüşünün bir bağlamı saymak güçtür. O sırada, önde gelen Marksist edebiyat ve kültür eleştirmeni olabilmek için o kuşatılmış kurumsal yeri terk etmesi üzerinden çok zaman geçmişti. Başlangıçta sahip olduğu Marksizm'i Roma-Katolik Kilisesi'ne getirme arzusunun tersine, *The Body as Language* kitabını karakterize eden çağdaş dilbilim teorisi öngörüleri yanı sıra, müesses nizamın laneti de teolojiyi Sol içindeki tartışmalara taşıma peşindedir. Böylece bu eserlerinde Kilise'nin ve teolojinin tuhaf şekilde ideal imajı da görülmektedir.

144. Eagleton 1970, s. 94-115.

Bölüm Yedi:
Slavoj Žižek'in Din Değiştirmesi

Slavoj Žižek, Protestan Reformasyon'unu kendi yazılarında yeniden icat etme gibi muazzam bir görev üstleniyor. Çeşitli çıkmaz sokaklarında zaman zaman kaybolduğu uzun ve dolambaçlı araştırmasında Protestan inayet doktrinini keşfetmekle yetinmiyor, aynı zamanda onun materyalist, politik çekirdeğini tanımlamayı da amaçlıyor. Bu yol üzerinde etik, hukuk ve sevgi hakkındaki Roma-Katolik (ya da Lacancı mı demem gerekirdi?) vurguyu çaresizce dışlamaya çabalıyor.

Bunun devamında öyleyse ben de Žižek'i "din değiştirme"ye [conversion-dönme] sevk eden iddiayla başlayayım; ama bu iddia hakkında daha ayrıntılı konuşabilene dek ürkek alıntılarla yetineceğim. Çünkü her bir kolunda Hıristiyanlık ile Marksizm'i taşıyan birisi olarak Žižek, yeni milenyumun başlangıcında her ikisinin de taraftarı olarak ortaya çıkmıştı. Tahmin ediyorum ki, böyle yapmasının sebebi, Judith Butler'ın ve Ernesto Laclau'nun *Contingency, Hegemony, Universality*'de (2000) kendisine yönelttikleri meydan okuyuşa bir tepkidir. Butler özellikle psikanalizin herhangi bir politik hamle karşısına sürekli olarak kurucu [constitutive] istisna sorununu dikeceğinden ötürü, onun geçerli bir siyaset için temel oluşturamayacağına işaret ederken, Laclau ise Žižek'in son dönemlerde Marksizm lehine yaptığı açıklamaların son derece yetersiz konumunu öne çıkarıyordu. Ve eleştiri o denli ısırıcıydı ki, onun biri *İsa*'ya öteki Marx'a yönelik çifte "dönmeliğine" yol açacaktı. Lenin'e değil de Marx'a "dönmesi" ise *İsa*'ya ya da daha doğrusu Pavlus'a "dönmesi" ve bunun

tam tersi bir durum olmaksızın mümkün değilken, bu durum da tam dengeli şekilde gerçekleşemiyordu. Oysa Žižek kendisini açıkça bir Marksist-Leninist olarak tanımlayabilecekken, kendisine tıpkı Lenin gibi bir "savaşçı materyalist"[1] diyebilecekken, şu anda büyük ölçüde mevcudiyetini yitirmiş bir partinin üyelik kartını uzatabilecekken, ara sıra "biz Hıristiyanlar" ya da "gerçek Hıristiyanlar" gibi sözler etmeye cüret etse bile, aynı hamleyi Hıristiyanlık için yapmayacaktır. Onu Reform tarzında bir ibadetten kaytarırken bulamazsınız ama bu arada muhtemelen öğleden sonrasını da bir kadeh şarap ve sigarayla bir rahiple vaazı hakkında tartışmaya ayıracaktır. Öte yandan onun Pavlus Hıristiyanlığına dönmesindeki başlıca sebep sayesinde Žižek, böyle bir kopuşu Lacancı terimlerle nasıl açıklayabilirse açıklayabilsin, kurucu istisnadaki tekil olanı uygulayabilmek amacıyla Lacan'ın psikanalizinin kapalı devresi dışına çıkabilmektedir. Önceki bölümde kaydettiğim gibi, Eagleton, Žižek'in Lacancı kötümserliği ile onun kaprisli, iyimser üslubu arasındaki gerilime işaret eder; ancak bu gerilim haldeki durumda akla gelmesi gereken iki aşırılık arasında değil de bir telafi olarak ortaya çıkar. Şunu söylemek istiyorum ki, bu gerilim Lacan ile Lenin arasında daha belirgindir (gerçi Lenin genellikle parlak ve güneşli bir birey olarak ortaya çıkmaz). Peki Žižek birisinden ötekine nasıl geçiyor? İşte bunu da, birinden ötekine geçişi mümkün kılan gerekli ve asla yok olmayan aracısı olan Hıristiyanlığın kurucu figürü –Pavlus– aracılığıyla yapıyor.

Ancak ilk tepkilerinde Butler ve Laclau'nun çok uzağına düşmüyor, çünkü önce Alain Badiou tarafından yapılan ısrarlı meydan okumayı göğüslemesi gerekiyor. Nihayetinde Badiou'nun Pavlus üzerine kitabındaki araçlardan yararlanacak olmasına rağmen, Badiou ile ilk bağlantısında Žižek, Badiou'nun psikanalize yüklediği iddiaya odaklanıyor. Ve bu iddia da psikanalizin, ne denli iyi olursa olsun, gündelik istismarlarla, politik hayal kırıklığıyla ve esasa dair adaletsizlikle dopdolu gündelik hayatımızla ilgileniyor. Badiou'nun terimleriyle, işte bu da Varlık Düzeni'dir, Lacancı terimlerle ise, hukuk ve arzunun (ihtirasın) iç içe geçmesidir; Eagleton hakkında yaptığım tartışmada görüldüğü üzere bu terimler gerçekte Pavlus'a da aittirler. Badiou'ya göre hakikat-olay, yani onun Pavlus'un inayet hakkındaki mutlak vurgusuna

1. Žižek 2000, s. 1.

getirdiği yorum, Pavlus'un ilk Hıristiyanlarının birincil model olduğu militan devrimci mücadeleyi mümkün kılarak, gizemli şekilde işte bu "Varlık Düzeni"ne zoraki dahil olur. Böylece Pavlus, Lenin'in berisinde Badiou'nun ulaştığı devrimci figürdür.[2] Žižek daha sonra başka yoldan, Pavlus'tan Lenin'e, geçecektir; fakat bu bölümde benim odaklanacağım şey Žižek'in özellikle *The Ticklish Subject* kitabında Badiou'ya verdiği cevabın niteliği. Badiou'yu, kurucu istisna bağlamında yanıtlıyor: Günahlardan kurtulmadaki her çaba, her "Dava" (Žižek bu terimi hakikat-olay yerine tercih ediyor), kurucu istisnayla, hem ilk olarak Dava'nın devamını mümkün kılan hem onu bu yolda atılan her adımda aksatan alt tarafla yüzleşmek zorundadır. Ve bu argüman, ne denli şiddetle arzularsa arzulasın Žižek'in belirgin bir politik pozisyon almasını imkânsız kılıyor. Burada beni ilgilendiren başka bir şey ise Žižek'in Badiou'nun yazılarındaki diğer unsurları, özellikle Žižek'in ancak çok sonra geri dönecek olduğu materyalist inayet tartışmasını göz ardı etme tarzı.

Peki din değiştirmeye ne demeli? Özür dilemeyerek bu durumu Protestan terimleriyle ortaya koyuyorum, yani teolojik inayet kavramının sonuçlarının tedrici ve duraksatıcı realizasyonunu kullanıyorum. Buradaki en önemli ayrım, etik ile gospel'ler (Hıristiyanlığın esasları) ya da hukuk (şeriat) ile inayet arasındakiler olacak (bunlar Pavlus'a ait terimler, gerçi ben bu teolojik terimlerin ilk harflerini Žižek'in yaptığı gibi büyük harflerle yazmaktan vazgeçeceğim). Žižek sürekli olarak inayet konusundaki materyalist ve politik imkânlara sırf etik ve hukuk alanına geri dönüvermek için göz atmış olacak. Yine Badiou da, Žižek'in gözden kaçırdıklarından daha fazla önem taşıyacak. Başlangıçta Žižek, açık seçik şekilde etik tarafında yer alıyor (tıpkı Eagleton gibi) ve sevginin çıkmaz sokağında yakayı ele veriyor, ancak ardından, daha sonra, levyeyi gospel üzerine indirmek suretiyle ahlakileştirme alanına geçerek durumu düzeltmeye çabalıyor. İnayetin materyalist bir versiyonunu yerleştirmek amacıyla Žižek, etikçi ve sevgi felsefecisi titizliğiyle, ne denli isteksiz olursa olsun, nihayet Lacan'ı da terk ediyor ve devrimci bir inayetin yeşerebileceği Lenin'i arabaya koşuyor. Açığa çıkacak sebeplerle, Žižek'in argü-

2. Žižek bir yana Badiou bile, "onu [Pavlus] Lenin ile kıyaslayarak ve böylece *İsa*'yı da Marx'ın dengi haline getirme riskini alan" ilk kimse değildir (Badiou 2003, s. 2). Žižek'in şu sözleriyle kıyaslayın: "Aziz Pavlus dışında hiçbir *İsa* yoktur; tam tamına aynı tarzda, Lenin'i atlayarak doğrudan ulaşılabilecek hiçbir 'otantik' Marx da yoktur" (Žižek 2000, s. 2).

manının bu bölümünü en kafa karıştırıcı ve vaat edici şeylerden birisi olarak görüyorum.

Bu kitapta ele alınan diğer bazı eleştirilerden farklı olarak, Žižek'in herhangi bir Kilise'de dikkat çeken bir geçmişi yok yahut demiryolları hattının yanlış bir tarafındaki bazı ikinci el kitap satan dükkânlarda herhangi bir anda karşımıza çıkmasıyla bizi tehdit eden hiçbir gömülü teolojik yazısı da söz konusu değil. Bunun yerine elimizde olan şey, daha sonra ileri sürdüğü bir tabak dolusu argümandır, önümdeki masanın üstünde açıkça duran bu tabaktan taşan politik argümanlar. Dolayısıyla benim görevim de unutulmuş ve etkin şekilde göz ardı edilmiş kitapları okumak olmaktan çıkıyor, bunlar şu anda teorik bir tartışmanın birçok parçasını oluşturan materyaller haline geliyor. Burada birisini Alain Badiou'nun yazdığı ve Žižek tarafından kaleme alınan dört ana metinle ilgileniyorum. *The Fragile Absolute* birçok bakımdan, *On Belief*'in de ikinci parçasını oluşturduğu, yani biri Roma-Katoliklikle öteki Protestanlıkla ilgili daha uzun bir çalışmanın ilk bölümü. *The Puppet and the Dwarf* bir ölçüde, önceki iki kitabın bir karışımı gibidir, bu kitapların peş peşe gelen bölümlerini özetler ve bazı boşlukları doldurur; buradaki istisna materyalist inayet yoluna doğru atılan nihai ve bir nevi istemsiz adımdır.[3] Alain Badiou'nun *Saint Paul: The Foundation of Universalism*[4] kitabı yanı sıra, bu kitaplar benim argümanımın çevresinde döneceği ekseni oluşturuyorlar. Žižek'in birçok ciltlik kitabı pekâlâ birbirinin devamı olan tek bir metin olarak okunabiliyor, ancak kâğıt baskının maddi sınırlamasından ötürü, bir yerde keyfi bir kesintiye uğruyor, sonraki kitabın konusu da genellikle önceki kitabın sonlarına doğru belirmeye başlıyor. Bu nedenledir ki, bu derlemeye *The Ticklish Subject* ile *Contingency, Hegemony, Universality* kitabında yer alan Laclau ve Butler'le yaptığı diyaloğları da dahil edeceğim.

3. Ancak bu demek değildir ki, Žižek daha önceleri Hıristiyanlık'tan, teolojiden ya da hatta Pavlus'tan hiç söz etmemiştir (Pavlus hakkında örneğin bkz. 2, 29, 78), ancak referansları kısacıktır ve teğet geçer. Elbette *For They Know Not What They Do* [Çünkü Ne Ettiklerini Bilmiyorlar] başlığı, çarmıha gerilmiş *İsa*'nın ağzından döküldüğü söylenen sözlerden birisidir: "Ey Baba, onları bağışla; çünkü ne ettiklerini bilmiyorlar" (*Luka*, 23: 34).
4. Badiou 2003.

Lacan'ın Karanlığı: Butler ve Laclau'nun Meydan Okuması

Mümkün olduğunca samimi şekilde belirtmek gerekirse, bana öyle geliyor ki, Žižek ancak *Contingency, Hegemony, Universality* kitabında Ernest Laclau ve Judith Butler'la görüş alışverişinde bulunduktan sonra bir politik yazar olarak ortaya çıktı; ve Leninist Marksizm anlamında politik kimliğinin gölgelenmesi de ancak Pavlus *aracılığıyla* ve *onunla* gerçekleşebildi. Badiou ve materyalist inayet hakkındaki izleyen bölümlerde benim tespit edeceğim ikinci nokta ise nihayetinde ve epey duraklamayla olsa da politik bir yazar olabilmek uğruna Žižek'in önemli hamlesi, Lacan'ın teorisindeki sonuç olarak kapalı çemberin dışına çıkabilme yeteneğidir, çünkü bana öyle geliyor ki bunu mümkün kılan da özellikle Badiou'nun Pavlus'udur. Ancak böylesi de acelecilik olur, çünkü burada birinci noktayla ilgilenmekteyim. Judith Butler'in eleştirisi, Lacancı kurucu istisna –gerçekte sorgulanan sistemin temeli olan ve dışlanan konu– politik bir pozisyon alıştaki herhangi bir imkânı ortadan kaldırıyor şeklinde. Butler'a cevap olarak Žižek epey geleneksel olan bazı Marksist kategorileri –sınıf çelişkisi, üretim tarzı, kapitalizmin kapsayıcı mevcudiyeti– dile getiriyor ve bu hamle için Laclau'nun ellerinde tuttuğu bir kavgaya girişmek için öne atılıyor. Fakat Žižek, her zaman için bu denli açık şekilde Marksist olmamıştır. Gerçekte, bu alışverişe dek, Žižek her zaman kendisini Marksizm'den uzak tutmuştur. Onun dünyasında Marksizm şaka konusu ya da genellikle eski Yugoslavya yahut SSCB'deki eski Komünist rejimler anlamında belli bir Lacancı konunun resmedilmesi olarak ya da Marx ve Engels'in kişisel hayatları hakkındaki anekdotlarda yer almıştır. Žižek zaten "eski" bir Komünist ülkeden gelmekteydi ve (liberal bir reform partisinin başkanı olmak için koşturduğundan) eski muhafızla çok yakından özdeşlemesi makul olmayacaktı.

Önce Judith Butler'ın Žižek'e meydan okumasını öne çıkarayım: Lacancı psikanaliz, sonuç olarak, kapitalizmin ötesinde geçerli bir politika bakımından yeni imkânları engeller. Butler diyaloğlara ilk katkısında iki noktada şu argümana geri dönüyor: Psikanaliz sistemin dışına atılan herhangi bir adımı yasaklar; Žižek'in diyalektiğinin çalışma tarzı ise tam da böyle bir kırılmanın başladığı yerde içinden çıkılmaz bir durum yaratmaktadır. İlk olarak, Butler hegemonya sorununda, Žižek'in bu hamlesinde yer alan birçok geri dönüşümdeki kurnazlığı kabul ediyor; bu hamle

ise, yukarıda da işaret ettiğim gibi, şöyle bir anlayışa dayanıyor: Kalıntı ya da artık yahut geride bırakılmış olanın yokluğu, sorgulanan her ne ise işte onun inşası ve geçerliliği için çok önemli bir hale gelmektedir. Hegemonyanın pek öyle statükonun bir tasviri olmadığı, ama politik değişimin araçlarına yönelik bir soruşturma olduğu bilindiğinde, can alıcı sorun da hâkimiyete karşı işte o muhalefet oluyor. Fakat Žižek'in kullandığı Hegelci ve Lacancı mantığa göre, meydana gelen şey "tam da muhalefetin üstünde durulması gereken noktası, hâkimiyetin işlerlik kazandığı araçtır ve bizler hâkimiyetin karşıtına katılmak suretiyle onun güçlerini de farkında olmadan pekiştirmiş oluruz".[5]

Butler'ın kafası, Žižek'e ait ve hepsi de Hegelci anlamda bir Lacan okumasından kaynaklanan politik eylemin imkânsızlığına tabi olan bir dizi soruyu ortaya atarken karışıyor: "Fakat buradan hareketle nereye gidilebilir ki?" diye soruyor. "Bir *aporia*'nın (çözülemeyen bir çelişkinin) ve hatta edimsel lengüistik düzeyde kurucu bir *aporia*'nın sergilenmesi, hegemonya karşıtı bir projenin hizmetinde işe yarar mı?"[6] Ya da düpedüz sorarsak, özellikle sosyal ve politik yöndeki yeni bir şeyin ihtimali nerede yatıyor? Gerçekte, Butler, Žižek'in yaptığı şeyin hegemonyanın öteki boyutunun, yani bilhassa bizi kısıtlayan ve sınırlayanlara dönük olarak rızanın işlerlik kazandığı birçok tarzın izini sürmek olduğunu düşünüyor.

> Ancak benim için açıklık kazanmayan nokta, bir kimsenin böyle bir diyalektik ters dönüş ya da kördüğümün ötesine geçip yeni bir şeye nasıl ulaşacağıdır. Ters dönüşlerle, *aporia*'larla ve tersini yapmalarla sınırlı kalan bir toplumsal alan analiziyle yeni bir şey nasıl üretilebilir ki? Bu tersine dönüşler yapısal olarak kendi özdeş tekrarlarından başka bir şey üretirler mi?[7]

Butler'ın soruları, sadece, yeni olan için bir kopuşu değil de sistem bünyesine hapsolduğumuz başka bir tarzın söz konusu olduğu Lacancı bir kapalı devreyle de değil, aynı zamanda Lacancı düşüncenin yapılarındaki politika ve tarih alanlarının sürekli askıya alınmasıyla ilgili. Başka bir deyişle, Žižek kimi tarihsel sonuçlar peşinde olan ve Sol'un özlemleri bünyesinde kalan geçerli bir politikaya hangi anlamı biçiyor? Burada benim argümanım

5. Butler, anılan yer: Žižek 2002, s. 28.
6. A.g.e.
7. Butler, anılan yer: Žižek 2002, s. 29.

şöyle: Aziz Pavlus, başlangıçta Badiou aracılığıyla, Žižek'e bir cevabın başlangıcını, yani onu Lenin'in yoluna sevk edecek olan şeyi sağlamaktadır.

Ancak, ilk olarak Žižek diyaloğlarında, tepkisini peş peşe sıralıyor. Şöyle: Butler belli noktalarda Lacan'ı yanlış anlamıştır; yapısal, tarih dışı bir Lacan ile politikanın tarihsel arenası son derece problematiktir; olgunlaşmamış bir tarihselleştiricilik önünde pes etmememiz gerekir; Lacan'ın argümanları bunlar karşısında ayırt edici şekilde tarihsel ve politik boyuta sahiptir. Ancak burada dikkat çeken şey Butler'ın eleştirisindeki acıtıcılıktır. Önceki metinleriyle kıyaslandığında Žižek, çok daha büyük bir politik ihtiyaçtan hareketle yazmaktadır; yazdıkları ise, ilk materyallerinin bazılarında görülen tekeşli[8] Lacancı (böyle bir şey mümkünse eğer) kitle kültürü estetini değil de daha çok Jameson'ı andırıyor. Diyaloğlarında Marx'ın geri plandaki yeri soytarıların oturduğu yerin pek uzağında değildir ya da Lacan tarafından gasp edilmiş haldedir: Tercihen, eleştirilere cevap verme peşinde olan bir Žižek açısından, ilk elde kullanılan bir araçtır ve giderek daha doğrudan şekilde politik bir hal almaktadır.

Artık Žižek bakımından bir kenara konulmuş, hem Butler'ın hem Laclau'nun keşfettiği politik ihtimallerin adlandırılamayan ve sunulamayan zemini, dağılan ve değişen postmodern politik öznelliklerin koşulları olan, Laclau'nun özcü Marksizm'den postmodernizmin koşullu politikasına uzanan tarihsel anlatısının geri planını ya da Butler'ın yaptığı seksüel özcülüğünden koşullu seksüel formasyona kayışın değerlendirmesini oluşturan şey, kapitalizmin ta kendisidir. Ya da tercihen, burada sahip olduğumuz şey "basit bir epistemolojik süreç değil de kapitalist toplumun asıl niteliğindeki küresel değişimin bir parçasıdır."[9] İşte bu daha fazlasıyla politik bir Lacan değil midir? Gerçekte bu Lacan tarafından aydınlatılan düpedüz Marksist bir teoridir: Hakikat, tarihselleşmeyi (kapitalizmin aşamaları) ve politikleşmeyi (basitçe, değiştirilemez olan ekonomi) reddeden bir şey haline gelir. Žižek'in peşin de olduğu ise belirli bir ufuk bünyesindeki eksiklik değil, ufkun kendisini oluşturan dışlamadır.

Yine de Butler'ın eleştirilerine verdiği bütün ayrıntılı cevaplar karşısında, bana öyle geliyor ki Butler'ın işaret ettiği noktalardan

8. Terim Laclau'ya aittir; anıldığı yer, Žižek 2002, s. 76.
9. Žižek, anıldığı yer, Žižek 2002, s. 106.

birisi geçerliliğini koruyor. Butler'ın ve hatta Hegel'in psikanaliz algısını düzeltme yönündeki bütün bu çabalarına rağmen, Lacancı psikanalizin politik imkânlarıyla ilgili soru ortada duruyor. İkinci makalesinde Butler'ın da işaret ettiği üzere, Žižek Lacan ile Marx'ı bir araya getiriyor: Kapitalizm hem hegemonik mücadelelerin hem bu mücadelelerin özgül geri planının üst üste gelmiş ve temsil edilemeyen bir Hakikati haline geliyor. Ya da, Lacan'ı Marksist bir çerçeveye "yamama" çabasında, Žižek kapitalizmin hegemonya için birincil koşul olduğunu ve eksiklik olarak öznenin ise birincil koşul olduğunu ileri sürüyor, bunu söylerken –birisi tarihselci ötekisi formalist olan– bu iki birincil koşulun birbiriyle nasıl ilişkide olduğunu hiç açıklamıyor.[10] Başka bir deyişle, Žižek, politik bir noktaya işaret etmek istediğinde Marx'a dönüyor; Lacan'ın da bununla bir şekilde uyumlu olması gerekiyor.

Laclau da daha ayrıntılı olsa bile benzer noktaya işaret ediyor. Žižek'in diyaloğlarındaki aşikâr Marksizm'i karşısında bir nevi apışıp kalmış halde şöyle yazıyor:

> Žižek'in politik düşüncesinin belli bir "bileşik ve eşitsiz gelişimden" mustarip olduğuna inanıyorum. Kendi içgörüsüyle birlikte Lacancı araçları çağdaş toplumlardaki ideolojik süreçlerin kavranılmasında kayda değer bir ilerleme sağlamasına imkân tanırken, keskin politik düşüncesi aynı tempoda ilerleme göstermiyor ve çok geleneksel kategorilerde sabitlenmiş olarak kalıyor.[11]

Laclau, Žižek'i Marksist gelenekten ve daha belirgin olarak bizzat Marx'ın yazdıklarından ve Rusya Devrimi dönemindeki yazılardan bazı kavramları gayri ciddi şekilde kullanması yüzünden ayıplıyor, üstelik bu kavramların entelektüel tarihlerini ve ardından gelen tartışmaları (Gramsci, Troçki, Avusturya-Marksizm'i vb.) bilmediğini söylüyor. Laclau ideoloji, sınıf ve kapitalizm sorunlarından söz ediyor ve bunu yaparken Žižek'in değerlendirmelerinin bunlara destek olacak pek az argümana sahip olduğunu ve hatta bunların en iyi halinde bile son derece sorunlu olduğunu söylüyor. Laclau söz konusu olduğunda, Marksist kategoriler, kendi Lacancı çerçevesini politik hale getirmedeki kolektif bir *deux ex machine* işlevini görüyorlar; Butler'ın meselesinin öbür yanı ama işaret edilen aynı. Laclau elbette yapıçözüme Žižek'ten

10. Butler, anıldığı yer: Žižek 2002, s. 137-9.
11. Laclau, anıldığı yer: Žižek 2002, s. 206.

daha fazla düşkün ve yapıçözümcü öğütücüden geçirilmiş olan herhangi bir Marksist kategoriden de kuşku duyuyor. Ancak sorun hâlâ duruyor: Žižek'in "söylemi, son derece sofistike bir Lacancı analiz ile yetersiz derecede yapıçözüme uğramış geleneksel bir Marksizm arasında şizofrenik şekilde bölünmüş haldedir."[12]

Diyaloğlarda ortaya çıktığı haliyle Žižek'in sorunu, öyle tahmin ediyorum ki, psikanalizin sağladığı "tedavi" konusundaki belirsizlikten kaynaklanıyor. Kabaca söylenirse, Freud, açıkça analitik sürecin bir sonucunu amaçlarken, böyle bir süreç başarısız olduğunda (örneğin Dora) endişelenirken, Lacan'a göre sonuç ihtimalinde de ucu açık bir soru bulunmaktadır. Analiz edilen nihayet tedavi edilmiş olacak mıdır yoksa psikanaliz sonucu olmayan bir süreç midir? Žižek'in de *The Ticklish Subject*'te işaret ettiği gibi, Lacan'a göre psikanaliz psikosentez değildir: Özne bakımından hiçbir yeni uyumluluk, hiçbir yeni başlangıç yoktur. Tersine, arzu edilen an Boşluk'tur, yazı tahtasının silinmesidir.[13] Öte yandan, Butler ve Lacan ile olan diyaloğlarında, Žižek iki opsiyonun izini sürüyor. Birincisi, sorunu Lacan'ın kendi gelişimine yerleştirmek:[14] Nitekim daha sonraki Lacan, babaya ait işlevin ve ödipal çatışmanın öneminin değerini azaltır ve babaya ait otoritenin sahte bir tavır, geçici bir dengeleme olduğunu vurgular. Başlangıçtaki Lacan'ın muhafazakâr kültürel eleştiriciliğe bağlı olduğu söylendiği takdirde, daha sonraki Lacan'ın, özellikle 1960'lardan sonra, babaya ait otoritenin, sembolik düzenin bir sahtekârlık olduğunu göstermek amacıyla, bu çerçevenin dışına çıkmayı amaçladığı görülecektir. İşte bu Hakikat'in Lacan'ıdır; her sembolik seçkinler topluluğunun kırılgan olduğunu, Hakikat'in sınırındaki her tarihsel kişiliğin her zaman radikal bir kopuşa ve gözden geçirmeye yatkın olduğunu gösterir. Peki Hakikat nedir ki? Kapitalizmin kendisidir. Başka bir deyişle bizzat Lacan, Butler'ın kendi teorisinde tanımladığı sorunu kabul ediyor ve Hakikat'i vurgulama yönündeki değişimi, kapalı devre sorunuyla baş etme çabasında meydana geliyor. Ancak burada neyin olup bittiğine dikkat edin: Hakikat, kapitalizmdir. Tam da Lacan'ın yaptığı tartışmada bile, Žižek'in hem Butler hem Lacan'ın sorunuyla baş edebilmek için ikinci tercih ettiği opsiyonu kendisini açığa vuruyor, yani Marx ile Lacan'ın birleştirilmesi...

12. Laclau, anılan yer: Žižek 2002, s. 205.
13. Žižek 1999, s. 153-4.
14. Žižek 2002, s. 219-23, 254-5.

Ancak Žižek'in, Lacan ile Marx'ı bir araya getirmekten daha fazlasına ihtiyacı olacak; Lacan'ın bir Marksist'e dönmesi ya da aslında Marx'ın henüz adı konmamış bir Lacancı olması yerine, bunlar arasında bir dolayımın işlerlik kazanması gerekiyor. Laclau'nun, Marksist teori hakkında yetersiz bilgisi olduğu şeklindeki eleştirisine karşılık Žižek de bir Leninist olacaktır. Ancak, söylemiş olduğum üzere, Lenin'e doğru atılan adım, ki böylesi aynı zamanda Lacan ile Marx arasında gerekli bir dolayımdır, Alain Badiou'nun Pavlus'u yorumlamasıdır. Žižek, kendi "din değiştirme" sonrası kitaplarında (*The Fragile Absolute* ve *On Belief*) Badiou'ya yaslanmasına rağmen, dolayım zaten diyaloğlar döneminde yerine konulmuştur; gerçi Žižek bunu o noktada kullanmamaktadır. Elbette ben de *The Ticklish Subject*'te Badiou'nun Pavlus'u tanıtımına başvuracağım.

Hakikat-Olayları ve Muhtelif Konular Hakkında: Badiou'nun Meydan Okuması

Lacan'ın kabuğunu kırabilmesi için Žižek'in Hıristiyanlığa ya da daha özelinde Pavlus ve *Yeni Ahit*'e ihtiyacı var. Ve Badiou da ona böyle yapabilmesi için güç veriyor. İlk eserlerinde çeşitli konularda Badiou'ya işaret etmesine rağmen[15], sadece *The Ticklish Subject* kitabında, yani militan politikayla kaleme alınmış ilk çabasında[16] Badiou hakikaten öne çıkıyor. Žižek'in kitabın tamamında Kartezyen *cogito*'nun "onaylanmamış çekirdeği"[17] hakkındaki araştırmasında, Badiou, özne teorilerini Althusser'in esaslarına dokunmakla yetinip buradan devam ederek geliştirmiş olan post-Althussercilerin ibraz ettiği başlıca belgesi haline geliyor. Fakat burada olup biten şey –ve bu da çok önemli– şudur: Žižek hâlâ Badiou'yu Lacan'a özümsetmeye çabalayacaktır ve bunun uygun olmadığını tespit ettiğinde, Lacan, Badiou'dan daha iyisini yapmış olacaktır. Žižek'in böyle yapması gerekir, en azından şimdilik, çünkü Badiou'nun ortaya attığı sorun "psikanalizin yeni bir politik pratik için temel oluşturup oluşturmayacağıdır".[18]

15. Žižek 1991, s. 188, 270; Žižek 1997, s. 26, 59, 92; Žižek 1993, s. 4.
16. "Bu kitap esas anlamı itibariyle felsefi bir niteliktedir, ancak solcu, antikapitalist bir politik projeyi ve bunun ideolojik dayanağını, liberal demokratik çokkültürcülüğü yaşadığımız küresel kapitalizm çağda nasıl formüle etmemiz gerektiği şeklindeki yakıcı soruya işaret eden ilk ve en öne çıkmış angaje bir politik müdahaledir" (Žižek 1999, s. 4).
17. Žižek 1999, s. 2.
18. Žižek 1999, s. 3.

Başka bir deyişle, Žižek'in gözünde Badiou, doğrudan şekilde Butler'ın ortaya attığı bir sorunla meydan okuyor. Bu sorun da, psikanalizin, şeylerin normal işlerliğindeki sınırlar bünyesinde kalması ve Yeni olan için herhangi bir imkân sağlamamasıdır. Žižek bu meydan okuyuşu şöyle formüle ediyor:

> Badiou'ya göre psikanalizin sağladığı şey Hayat ile Ölüm'ün, Hukuk ile arzunun (ihtirasın) marazi şekilde iç içe geçmişliğine yönelik derinlemesine bir bakıştır, kendilerini Varlık Düzeni ve onun ayrımcı Hukuklarıyla sınırlayan düşünce ve ahlaki tutumun "hakikati" olarak bizatihi Hukuk'un iğrençliğine yönelik derinlemesine bir bakıştır; böylece, psikanaliz, tematik olanı düzgün şekilde Hukuk ötesindeki alana taşıyamaz, bu alan ise Hakikat-Olay'a dönük bir sadakat operasyonu tarzıdır; psikanaliz öznesi, Hukuk'un bölünmüş (sembolik) öznesidir, (Varlık Düzeni'ni düzenleyen) Hukuk ile (Hakikat-Olay'a sadakat olarak) Sevgi arasındaki bölünmüş özne değildir.[19]

Şimdi böyle bir alıntının bilinmezlik sisleri içinde silikleşme riski var, çünkü Badiou'nun tam donanımlı felsefi ve teolojik terminolojisine dayanıyor, ancak hem Žižek'in herhangi bir Lacancı politika karşısında esaslı meydan okuyuşunun bilinmesi hem Žižek'in Badiou'ya olan angajmanı için önem taşıyan kavramlar ve kategorilerin bir özeti olması açısından yararlı. Alıntıdaki çeşitli kavramların içeriğini doldurmadan bile, bunlar arasındaki ayrımlar ve ilişkiler çok belirgin. Ayrımlar şurada mevcut: Varlık düzeni ile hakikat-olay; hukuk ile sevgi; hayat ile ölüm; hukuk ve arzu (ihtiras); ve öznenin çift bölünmesi. Varlık düzeni, hukukun alanıdır ya da daha doğrusu hukuk bu düzeni "düzenler", oysa hakikat-olayı belirleyen, ona yönelik sadakati üreten sevgi ile karakterize edilir (bu noktaya aşağıda yeniden döneceğim, çünkü bu Badiou'nun bir parça yanlış okuması). Buraya sızmış olan başka bir kavram, yani güven ya da sadakat (inanç?) oluyor, ancak bunu bir kenara bırakıyorum. Varlık düzeni, hukuk ile arzunun ve hayat ile ölümün kıvranan bir kitlesini oluşturuyor. Bunlar Badiou tarafından Pavlus'un Romalılara yazdığı mektup, özellikle onun yedinci bölümü hakkında yapılan tefsirde ortaya çıkanla ilişkili fakat farklı ayrımlar. (Žižek ve Badiou'nun ısrarla kullandığı "Aziz" nitelemesini kullanmaktan vazgeçiyorum.) Žižek için meydan okuma şurada yatıyor: Badiou'ya ve gördüğümüz üzere aynı zamanda (kendine ait terimlerle ifade etse de) Butler'a göre

19. Žižek 1999, s. 162.

psikanaliz varlığın etki alanı [*domain*], hukuk (şeriat) ve onun arzuyla (ihtirasla) olan kopmaz ilişkisi, hayat ile ölüm hakkındadır. "Hukuk'un ötesindeki etki alanı"na, yani Badiou'ya göre politik eylemin ve öznenin yerleşimi olan hakikat-olay'a herhangi bir derinlemesine bakış sağlayamaz. Özne bakımından burada çifte bir bölünmeyle karşı karşıyayız, bunlardan birisi psikanalizin bölünmüş öznesi (Badiou'nun terimleriyle söylersek, özne, hukuk ile arzu arasındaki gerilimlere maruz kalmıştır) ve ötekisi de Pavlus'un düşüncesindeki bölünmüş politik özne, yani hukuk (şeriat) ile sevgi, varlık ile hakikat-olay arasına sıkışmış olanı.

Bu terimleri biraz daha derinlemesine keşfedelim, bu esnada da Badiou'nun meydan okuyuşuna Žižek'in cevap verme tarzını izleyelim. Burada anahtar, Badiou'nun varlık ve olay arasında yaptığı ayrımda yatıyor. Varoluş "şeylerin durumuyla" ilgilidir. Bilginin, ontolojinin ve gerçek matematiğin (Badiou aynı zamanda bir matematikçidir) nüfuz alanıdır; varoluşun ilgili olduğu matematik problemi ise bir ile katsayı arasındaki ilişkidir. Varoluş saf katsayıyı içerir ve aynı zamanda gündelik deneyimin sonsuz çokluğunu ve bu deneyimi toplum, kültür politika ve benzerleri bağlamında "bir" olarak yapılandırma ya da "sayma" yeteneğini içerir. "Durum", "durumun durumu", "şeylerin durumu", hem boşluğa (sembolleştirme öncesinde saf katsayının nüfuz alanı) hem aşırılığın iki biçimine yol açan iki misline çıkarma arasında ayrımlar yapılmaksızın, Badiou'nun varoluş kavramı *statüko* hakkında konuşmanın karmaşık ve ayrıntılı bir yolu olur.

Olay, varoluşun çeşitliliğinin tam göbeğinde, bütünüyle başka bir nüfuz alanından ortaya çıkarak patlak veriyor. Olay, öngörülmez, tahmin edilmez şekilde, bilgi alanının dışında, özgül ve koşullu bir yerdedir. Belirli bir durumun hakikatini içerir (tek bir hakikat vardır fakat o da özgüldür). Boşluktan fışkırarak sadece gündelik hayatın ve deneyimin kargaşasında görülebilir, ancak böyle olurken, durumun aşırılıklarını ve baskılarını açığa vurur. Burada tercih edilen örnek Fransız Devrimi'dir; işte bu, Fransız toplumunun sosyal, politik ve ekonomik karmaşasında öngörülemeyen bir olaydır ve fakat *ancien régime*'in yalanını teşhir eden bir olaydır. Ne var ki, saf ve basit olan olay gibi bir şey yoktur, çünkü bu, algılamayı ve onu bir olay olarak oluşturan olayın, bir adlandırmasını, bir amacı, militan gruplar biçimini alan politik bir işlemciyi ve özneyi takip eden bir sembolleştirmeyi gerektirir. Özne,

> Hakikat-Olay adına, durumun tarihsel katsayısına müdahale eden ve Olay'ın işaretlerinde/sonuçlarında ayırt eden/özdeşleşen unsurdur. Özne'yi tarif eden şey, onun Olay'a olan *sadakati*'dir: özne Olay'dan *sonra* gelir ve kendi durumunda onun izlerini ayırt ederek varlığını sürdürür.[20]

Pavlus işte bu unsurdur, bu öznedir; hakikat-olay'ı adlandıran kimsedir, çünkü bu ancak olgudan sonra, olay dile kaydedildikten sonra bir hakikat-olay haline gelebilir. Badiou'ya göre, Pavlus hakikat-olay'ın işlev kazanmasında birincil örneği teşkil eder. Öte yandan Žižek, Badiou'nun asli vurgularından birisini kenara koyuyor: Pavlus, ara sıra kısa yazılar, mektuplar, "militan belgeler"[21] yazan, kurmuş olduğu yeni gruplardaki tartışmalara müdahale eden bir "militan şahsiyet"tir.[22] Gerçekte, Badiou açısından Pavlus'u cazip kılan şey onun sadece, militan bir politik grup (ilk Hıristiyanlar) bünyesinde yer alan bir militan gibi davranması değil, *mükemmel* bir militan olmasıdır, grubun sonraki üyeleri için gündemi oluşturan kimse olmasıdır. Žižek'in de zaten militan bir politik kitap yazdığı akılda tutulduğunda, onun militan Pavlus'u terk etmesini görmezden gelmenin tuhaf kaçtığını söylemeliyim. Üstelik, Pavlus, asla meydana gelemeyecek olan esrarengiz bir "olay"ın yorumcusudur. "Yorumlayıcı müdahaleyi"[23], "öznel olarak tabi bir pozisyondan konuşan"[24] bir kimsenin davranışını temsil etmektedir. Dışarıdan bakan bir gözlemciye göre, olayın belirsizliği sürmektedir, hiçbir zaman böyle bir olayın –yeniden doğuş, elbette, en iyi örneği teşkil eder– olduğu aşikâr değildir ve bu yüzden angaje olmuş özne, yani müdahaleci, olaya olan sadakatiyle belirlenmekte, olayın işaretlerini ayırt etmek için ve bunun hakikat olduğuna başkalarını ikna etmek için bıkmadan çalışmaktadır. Şayet olay dışarıdan gözlem yapan açısından bulanıksa, bu durumda aynı bakış açısıyla hakikat-olay'ın adlandırılmasının ve formüle edilmesinin dili de

20. Žižek 1999, s. 130. Žižek'in de birkaç vesileyle işaret ettiği üzere (Žižek 1999, s. 141,143), Badiou'nun hakikat-olay'ı, Althusser'in ideolojik adlandırma teorisine, özellikle bir bireyin bir "Sebep" tarafından özne olarak adlandırıldığı şeklindeki argümanına "esrarengiz biçimde yakın" düşüyor (Žižek 1999, s. 141). Žižek, dinsel "örnek" aracılığıyla bunun ipucunu veriyor: tıpkı Althusser'in Kilise örneğini kullanması gibi Badiou da Pavlus'tan söz ediyor. Ne var ki, Althusser üzerine olan bölümde de ileri sürdüğüm gibi, onun ideoloji makalesinin son bölümü, bir örnek teşkil etmekten daha fazla, argümanına bir sonuç oluşturuyor. Bu yüzden bana da öyle geliyor ki, Badiou'nun Pavlus "örneği", hakikat-olay'la ilgili argümanının en önemli özelliğini oluşturmaktadır.
21. Badiou 2003, s. 31.
22. Badiou 2003, s. 2.
23. Žižek 1999, s. 135.
24. A.g.e.

anlamsızdır: Hıristiyan teolojisi, yeniden doğuş ve yeniden diriliş, *İsa*'nın geri dönüşü ve Kıyamet Günü, Tanrı ve onun dünyadaki eylemleriyle ilgili terminolojisiyle birlikte, insanların sır dolu projeksiyonlarından, hiçbir nesnel gerçeklikle ilgisi olmayan amaçsızca fanteziler geliştirmelerinden fazlası görülemez. Peki ama Pavlus ve diğer ilk Hıristiyanlar kendilerini böylesine aşikâr bir boş davaya neden bu kadar tutkuyla adıyorlar?

Žižek'in de işaret ettiği gibi Badiou'ya göre Pavlus hakikat-olay için sadece nihai değil *kurucu* örneği de sunmaktadır. Ancak bu da hakikat-prosedürünün anahtarı olmak yerine biçimsel koşullarını oluşturan içeriği –yeniden doğuş– değildir:

> Onun sağladığı şey, kendi evrensel boyutunda işlerliği olan bir Hakikat-Olay'a sadakatin ayrıntılı şekilde ilk kez nasıl eklemlendiğidir: İnayet'in ortaya çıkardığı Hakikat-Olay'ındaki bir Gerçek ["*İsa*'nın Dirilişi"] aşırı, *surnuméraire* [belli bir sayıyı aşan] (yani, verili bir durumun kurucu öğeleri bağlamında hesaplanamayan), onun çağrısıyla militan "Sevgi işi"ni, yani, bu Hakikat'i, herkesi ilgilendiren şekilde evrensel bakışla, kalıcı bir sadakatle yaygınlaştırma mücadelesini kabul eden öznelerde harekete geçer.[25]

Bu alıntıda Žižek'in inayetin materyalist bir kavranışını araştırmasında önem kazanacak iki unsur var. Birincisi, Pavlus'un hakikat-olayı eklemleme biçimi, içeriğinden daha önemli. Kitabından çok önce Badiou, kendisinin biçimsel olasılıklar, yani herhangi bir masalsı içerikten çok Pavlus'un eyleminin "genel prosedürü" ve pozisyonuyla ilgilendiğini açığa vuruyor:

> Şayet bir olay meydana gelmişse ve hakikat onu açıklamayı içeriyorsa, bu durumda açıklama karşısında inançlı olmayı iki sonuç takip eder. Birincisi, hakikatin olaysal olmasından ya da meydana gelenlerin düzeninden ötürü, bu tekildir. ... İkincisi, hakikat özünde sübjektif olan bir açıklamayı esas almış olduğundan hiçbir ön kurulu altküme onu destekleyemez; toplulukçu ya da tarihsel olarak kurulmuş hiçbir şey kendi özüyle hakikat sürecine katkıda bulunamaz. ... Hepsine birden sunulmuştur ya da herkese hitap etmektedir, bu sunumu ya da bu hitabı sınırlamaya muktedir bir aidiyet koşulu söz konusu değildir.[26]

Ancak Badiou'ya göre Pavlus'un merkezi iddiasının –yani *İsa*'nın dirilişinin– gücü bunun mutlak şekilde masalsı olmasın-

25. Žižek 1999, s. 143.
26. Badiou 2003, s. 14.

dan, *İsa*'nın "dünyevi" hayatındaki herhangi bir unsura ya da daha genelinde herhangi bir tarihsel koşula ya da sebebe bağlanmayışından kaynaklanıyor. Olgular dizisi bağlamında doğrulanabilir ve yanlışlanabilir değildir, hatta bir mucize bile değildir.

Pavlus'un davranışının biçimsel gücü kendisine "'kanıtı' sadece bir özne tarafından açıklanmış olmasında yatan bir olaya yaslanan ve kimlikten yoksun"[27] bir özne yapılandırma imkânı tanıyor. Başka bir deyişle Pavlus'un çığır açan buluşu –evrenselin öngörülemeyişi ve tekilliği– kesinlikle (sadece bir özne tarafından bilinebilen ve adlandırılabilen olay aracılığıyla) kimlikten yoksun öznede ve desteği olmayan bir yasada (inayet) yatmaktadır.

İşte burada Badiou'nun yazısındaki tuhaf patinajla karşılaşıyoruz. Eagleton'dan farklı olarak, tarihsel bir *İsa*'ya ihtiyacı yoksa, bu durumda tarihsel Pavlus'u[28] çok fazla arzuluyor demektir. Militan Pavlus'un biyografisine benzeyen bir şey inşa etme çabası, Ameller kitabındaki Şam'a giderken Pavlus'un "dönmesi" hakkındaki olağanüstü istisnadan ayrı olarak, altı "otantik" mektuba dayanıyor (süreç içindeki Filimona'yı unutuyor ancak aynı zamanda "otantik" mektuplardaki ve tarihsel birey olarak bilge Pavlus'u da atlamış oluyor). Gerçekte, değerlendirmesinde parantez içinde yer alan cümleler çok etkileyici: "(inandığımız üzere, şayet bu belli anda bir kereliğine ve sadece bir kimse Havarilerin Amelleri başlığıyla *Yeni Ahit*'te sunulan Pavlus'un uydurma biyografisine güvenirse)".[29] Bu durumda, diriliş denilen olay tanım gereği sıkıca masal âleminde kalıyorken, hakikat-olay'ın adlandırılmasının ve deneyiminin de neden masal âleminden –Amellerin "uydurulmuş biyografisinden"– çekip alınmak zorunda olduğunu sormamak olmaz.

Peki Žižek'in dirilişe verdiği tepkiye ne demeli? Diriliş nedeniyle Badiou'dan daha fazla sıkılmış halde. Biçimin her zamankinden fazla parlamasına imkân tanımak uğruna, olduğu kadarıyla, içeriği de bir kenara bırakmaya ihtiyacı var. Žižek, diriliş hakkında, bir hakikat-olay'a benzerliği bağlamında, yani gerçek bir olaya dayanmayan bir şey olarak konuşuyor; onun bir masal, böyle doğaüstü mucizelere vurgu yapmaya dönük bir bağnazlığın gerileme olduğundan söz ediyor. Badiou ise bu tarzda söz etmiyor: Diriliş bilimsel doğrulamaya açık olmayabilir, ancak bu,

27. Badiou 2003, s. 5.
28. Badiou 2003, s. 16-30.
29. Badiou 2003, s. 17.

Pavlus'un berrak söyleyişinde, sahte-olay dediği şeyin epey uzağında yer alan gerçek bir hakikat-olay'dır. Gerçekte, çok kısa süre önce, Žižek Badiou'yu oldukça yakından takip etmekteydi, hakikat-olay ile sahte-olay arasındaki farklılığı ortaya koymak için Ekim Devrimi ve Nazizm örneklerini açık şekilde kullanıyordu. Peki farklılık nerede? Naziler bütün her şeyi kapitalizmi korumak üzere değiştirmiş görünüyorlardı; oysa Rus Devrimi, devrimin ortaya çıktığı durum hakkında yalan söyleyerek kapitalizmin temellerinin altını oyuyor ve onu alaşağı ediyordu. Demek ki burada asıl mesele olayın kendisinde içkin olan herhangi bir şeyle değil de, kendi durumuyla olan ilişkisidir.

Öte yandan dirilişe ve Pavlus'a ulaştığında Žižek, bir benzerlikten, bir uydurmadan başka bir şey göremiyor. Bu durumda paradoks, hakikat-olay paradigmasının böyle bir benzerliğe dayanması gerektiğinde yatıyor. Žižek bu sorunda Badiou'yu zorluyor, artık diriliş uydurması ile Nazi "sahte-olayı"nı kıyaslıyor. Uydurma bir olayla Heidegger'in de aldatılmasına benzer şekilde Pavlus da aldatılmış oluyor. Badiou'nun argümanını anlamsız kılmak yerine –ona göre, hakikat-olay ile sahte-olay arasında aşikâr bir ayrım var– Žižek sahte-olay'ın, hakikat-olay'ın gerçek işlevine işaret edebileceğini söylüyor. Saf haliyle biçimsel bir karar fiili olarak olayın gerçekliği önemsizleşiyor: bir kimsenin olaya dair inancı, olayın doğruluğu için ya da buna karşı herhangi bir argümanın ötesinde yatan dinsel bir bağlılık sorunu olarak kalıyor.

The Ticklish Subject kitabından yapılan alıntıdaki ikinci unsur söz konusu olduğunda, inayet hakkında parantez içinde yapılan yorumla benim kafam da karışıyor: "(yani, verili bir durumun kurucu öğeleri bağlamında hesaplanamayan)".[30] Sonraki bölümde inayet hakkında daha fazla konuşacağım, çünkü Žižek'in ayırt edici bir politik pozisyon geliştirmedeki asıl konusu inayetin materyalist bir kavramının incelenmesidir. Elbette burada Badiou'nun dilini tekrarlıyor. Žižek bütünüyle hak edilmemiş bir günahlardan kurtulma ihsanı, açıklanamayan sebeplerle Tanrı'nın sevgisine büyük ölçüde mazhar olmak hakkında değil de, bilinen terimlerle inayeti değerlendirmenin imkânsızlığı hakkında yazıyor. Şimdi biçimsel düzeyde bile bu hayati bir önem taşıyor; çünkü bu, bizzat Žižek'in uygun bir politik pozisyon almasını sağlayacak bir araç haline gelecektir. Demek istediğim şu ki, Žižek, kendisi-

30. Žižek 1999, s. 143.

ni sadece Badiou ve Pavlus aracılığıyla değil, tam bir özgüllükle teolojik inayet kategorisi aracılığıyla psikanalizin kapalı çemberi dışına taşımaktadır. İnayetin gizemli olduğu şeklindeki benzer bir yoldan, yani sistemin bütünüyle dışından Žižek de bazı politik kavrayışlar elde etmek için Lenin'e geri dönmektedir. İşte bu da inayetin teolojik içeriğinin yerine geçireceği bir içerik oluyor.

Elbette Žižek'in yorumunu kasten belirli bir tarzda okumaktayım, çünkü *The Ticklish Subject* kitabında Badiou'yla yaptığı tartışmasında, kendisini kapsayıcı bir Lacancılıktan uzak tutmaya çabalıyor. Öte yandan önceki paragrafta tartışmış olduğum parantez içindeki sözleri etkileyici; çünkü sonradan çok önem kazanacak olan dokuda bir yırtılma oluşturuyor. Şimdilik Žižek, devreye kendi tam donanımlı Lacancı kategorilerini sokuyor ve bu parantez içindeki yorum da elbette bu kategorilerle de belli etmeden bağlantılı hale getiriliyor. Nitekim, inayet, yani Pavlus'un hakikat-olay dediği şey, "baskın haldeki sembolik dokuyu sarsan travmatik Gerçek'in zorla dahil olması"[31] durumuna dönüşüyor. Gerçekte Pavlus ve Lacan, Žižek'in tartışmasında ayrılamaz haldeler, çünkü Žižek'in karşılaşması gereken Badiou'nun Pavlus aracılığıyla psikanalize meydan okuyuşudur.

Buraya kadar gerçekten de bu bölüme başladığım birincil karşıtlıkla, yani varoluş ile hakikat-olay arasındaki karşıtlıkla ilgilenmekteydim. Peki diğer kategoriler hakkında, hayat ile ölüm, hukuk ile arzu/günah, hukuk ile sevgi ve öznenin çifte bölünmüşlüğü hakkında ne demeli? Badiou bunları belirgin şekilde Pavlus'a ait kategoriler olarak ele alıyor ve varoluş ile hakikat-olay'ın alanlarını bu kategoriler bağlamında yapılandırıyor.[32] Nitekim, ölümün biyolojik değil sübjektif bir tavır olduğunu, *İsa*'nın dirilişi hakkındaki hakikat-olay'ı bilmeyen "beden"in bir tarzı olduğunu bir kez kavradığımızda, ölüm de varoluş düzenine ait oluyor. Dolayısıyla hayatın sübjektif tavrı, hakikat-olay'ın ışığında, bir kimsenin kendi bedenini çok fazla içeren "Ruh"un hayatında (ki burada Pavlus açısından Platonik [Platon'un felsefesine ait] ayrımlar yoktur) yaşamaktadır. Ve böylece biz de Pavlus'un, ebedi bir hayat kazanmak ve bu şekilde öteki, fiziksel ölümün üstesinden gelebilmek için bu hayatta, günah ya da "beden"in hayatında "ölünmesi" gerektiği örneğindeki bu terimler üzerinde harika bir oyuna ulaşmış oluyoruz. Bu pozisyon

31. Žižek 1999, s. 142.
32. Badiou 2003, s. 55-6, 79-84.

Badiou'yu, Pavlus'un hukuk ve inayet ayrımındaki keskinlikte ölüm ile dirilişi birbirinden koparmasına sevk ediyor. Badiou'ya göre, Diriliş, Pavlus'un hakikat-olay'ındaki anahtardır, öyle ki, *İsa*'nın ölümü Tanrı'nın bir insan haline geldiğini haber veren küçük bir konuya dönüşür. *İsa*'nın ölümü ile diriliş arasında zorunlu bir bağlantı yoktur; Diriliş hakikat-olay'dır, olumsuz hakkında hiçbir Hegelci dolayım olmaksızın yeni olanın zorla dahil edilmesidir.

Hukuk [dinsel hukuk, şeriat] da Pavlus tarafından tam olarak *Tevrat*'taki anlamıyla, *İbrani Ahiti*'nin hukuku olarak anlaşılıyor ve bu da aynı zamanda varoluş düzenini, hayatın normal, gündelik anlamıyla işleyiş tarzını yapılandırıyor. Nitekim yasalar ve bilgi tarafından düzenlenen bir kozmosa ve yasaklar ağıyla bir arada tutulan bir topluma sahip oluyoruz. Žižek, *The Ticklish Subject* kitabında sevginin karşısına hukukun yerleştirilmesini vurguluyor, ardından bu durum hakikat-olay'ın ya da daha doğrusu ona yönelik sadakatin karakteristiği haline geliyor. Kısa süre sonra bu konuya döneceğim, çünkü, Pavlus'un birincil karşıtlığının hukuk ile inayet olduğunu kolayca unuturken Žižek'i *The Fragile Absolute* kitabına doğru yola çıkaran da budur.

Şimdilik kafamı karıştıran öznedeki yani hukuk (şeriat) ile arzu (ihtiras) arasındaki ilk bölünmedir. Bu bölünmüş özne, varoluş, "beden" dünyası, hukuk, ölüm ve günah düzeninde ele geçer. Gerçekte günah, hukukun hayat verdiği haliyle arzunun özerk hayatı haline gelir. Badiou'ya göre bu durum aynı zamanda psikanalizin Pavlus'a temas ettiği en yakın noktadır[33] ve bu şekilde Žižek'in ona cevap vermesi gereken nokta haline gelir. Ve böylece karşımıza Romalılar 7 çıkmaktadır; burada hukuk ile günahın, hukukun öznesi ile onun bilinçli ego'sunun, yasak ile arzunun, arzulardaki gerilimlerin, bilinçli itaat ile bilinçsiz ihlallerin, kısacası psikanalitik *jouissance*'ın [zevk] birbirine dolanması söz konusudur. Ya da Romalılar 7'ye göre Badiou'nun ortaya koyduğu üzere, "Pavlus'un bütün düşüncesi burada hayat/ölüm karşıtlığıyla yapılanmış olan öznel bilinçsiz teorisine işaret eder."[34] Badiou'yu izleyen Žižek de Romalılar 7'yi ön plana çıkarır, çünkü bu Badiou'nun itirazını açıkça ortaya koymaktadır. Tamamını alıntı yapıyorum:[35]

33. Badiou 2003, s. 79-84.

34. Badiou 2003, s. 80.

35. Žižek'in tersine, Düzenlenmiş Standart Versiyon'dan alıntı yapıyorum, çünkü DSV "kapsayıcı dil" sağlamaya çalışmıyor. Žižek'in tercih ettiği Yeni Düzenlenmiş Standart Versiyon ise, özellikle cinsiyet bakımından *Yeni Ahit*'in Yunan şivesindeki önyargıyı bulanıklaştırıyor.

> İmdi ne diyelim? Hukuk [şeriat] günah mıdır? Hâşâ! Fakat şeriat vasıta olmasaydı, günahı bilmemiş olurdum; çünkü eğer şeriat: "Tamah etmeyeceksin" dememiş olsaydı, ben tamahı bilmezdim. Fakat günah fırsat bularak emir vasıtasıyla bende her türlü tamahı hasıl etti. Çünkü şeriat yok iken, günah ölüdür. Ve bir vakitler şeriat yok iken, ben bir diri idim; fakat emir gelince, günah dirildi ve ben öldüm; ve hayat için olan emir bana ölüm için oldu. Zira günah emir vasıtası ile fırsat bularak bana hile etti ve onun vasıtası ile beni öldürdü. Şöyle ki, şeriat mukaddestir ve emir mukaddes ve doğru ve iyidir.
>
> İmdi iyi olan şey bana ölüm mü oldu? Hâşâ! Fakat ta ki, günah emir vasıtası ile bana ölüm hasıl ederek günah görünsün, ta ki, günah iyi şey vasıtası ile aşırı derecede günahkâr olsun. Zira biliriz ki, şeriat ruhanidir; fakat ben cismaniyim, günah altında satılmışım. Çünkü ettiğimi bilmiyorum, istediğim şeyi işlemiyorum, fakat nefret ettiğim şeyi yapıyorum. Fakat eğer istemediğim şeyi yaparsam, şeriat iyidir diye tasdik ederim. O halde artık ben değil, fakat bende duran günah onu işliyor. Zira bilirim ki, bende, yani, nefsimde iyi şey durmaz; zira bende istemek hazırdır, fakat iyi olanı işlemek yoktur. Çünkü istediğim iyi şeyi yapmıyorum, fakat istemediğim kötü şeyi işliyorum. Fakat eğer istemediğim şeyi yapıyorsam, artık ben değil, fakat bende duran günah onu işliyor.
>
> Öyleyse, ben şu kanunu bulurum; iyilik yapmak isterken, benim için kötülük hazırdır. Çünkü Tanrı'nın hukukundan [Allah'ın şeriatından] deruni adama [kendi içimdeki derinliğe] göre hoşlanıyorum, fakat ben azamda [uzuvlarımda] başka bir kanun görüyorum ki, fikrimin kanunu ile muharebe ediyor ve azamda [uzuvlarımda] olan günah kanununa beni esir ediyor. Ne zavallı adamım! Bu ölüm bedeninden beni [bizi] kim kurtaracak? (Romalılar 7: 7-24)

Anti-diyalektik Badiou, bu metni ve diğerlerini şeriat ile inayet arasındaki radikal bir karşıtlığa doğru itekliyor, ancak bu noktada Pavlus'un şeriatın mukaddes (kutsal) ve iyi ve adil ve ruhani olduğu ve şeriatın değil de günahın hatalı olduğu şeklindeki yorumlarından vazgeçmesi gerekiyor (Žižek 12-14 ve 19-24 nolu ayetleri görmezden geliyor, Badiou ise 24. ayeti göz ardı ediyor). Öte yandan ben Badiou'nun tefsirinin geçerli olup olmadığıyla, hatta kendi metnimin ayrıntılı tefsirini (böyle bir şey cazip olsa bile) sunmakla da pek ilgilenmiyorum, ancak bu metnin Žižek'e dayattığı meydan okumayla ilgileniyorum. İşte bu yüzden metnin 24. ayetteki şu alıntıyla devam etmesine imkân tanıdım: "Bu ölüm bedeninden bizi kim kurtaracak?"

Kısa süre sonra Žižek de Romalılar 7'deki paragraf hakkında Lacan'ın yorumunu alıntılıyor:

> Hukuk (Şeriat), Varlık mıdır? Elbette değil. Ancak Varlık'ı Hukuk aracılığıyla bilebilirim. Gerçekte Hukuk "Tamah etmeyeceksin" dememiş olsaydı, ona tamah etme fikrine sahip olmayacaktım. Fakat Varlık emir sayesinde benim derinimde tamahkârlığın bütün çeşitlerini üreterek bir yol buluyor, çünkü Hukuk olmaksızın Varlık ölüdür. Fakat Hukuk olmaksızın dahi, ben bir zamanlar canlıydım. Fakat emir ortaya çıktı, Varlık alevlendi, bir kez daha geri döndü, ben de kendi ölümümle karşılaştım. Ve bana göre, hayatı yönlendireceği farz edilen emir ölümü yönlendirmeye dönüştü, çünkü Varlık bir yol buldu ve emir sayesinde beni kandırdı; bunun aracılığıyla ölümü arzulamaya başladım.
>
> İnanıyorum ki, kısa bir süreliğine şimdi bazılarınız en azından benim artık konuşmadığımdan kuşkulanmaya başlamışsınızdır. Gerçekte, ufak bir değişiklikle, yani "Varlık" "günah" içindir diyerek, bu konuşma, Romalılara Mektup, Bölüm 7, paragraf yedideki hukuk ile günah arasındaki ilişkiler konusunda Aziz Pavlus'un konuşmasıdır.
>
> Varlık ile Hukuk arasındaki ilişki bu terimlerden daha iyi tanımlanamaz. Arzu ile Hukuk arasındaki diyalektik ilişki, arzumuzun Hukuk'la olan ilişkisinde, ölümüne bir arzu haline gelmesiyle alevlenmesine neden olur. Bunun tek sebebi de günahın aşırı, hiperbolik bir karakter kazanmasıdır. Freud'un buluşu -psikanaliz etiği- bizi işte bu diyalektiğe dört elle sarılmakla baş başa bırakmaz mı?[36]

Pavlus'un sorusuna -"Bu ölüm bedeninden bizleri kim kurtaracak?"- benzer şekilde Žižek Lacan'ın sorusundan daha fazlasını yapıyor: "Freud'un buluşu -psikanaliz etiği- bizi işte bu diyalektiğe dört elle sarılmakla baş başa bırakmaz mı?" Pavlus elbette cevap bakımından çok daha anlaşılır haldedir: Romalılar 7: 7'nin hemen öncesinde gelen ayetlerin de açıklık getirdiği üzere, "şeriat için *İsa*'nın bedeni aracılığıyla şeriata ölmeliyiz", böylece "eski yazılı kanunlara göre [harf eskiliğinde] değil Ruh'un yeni hayatında hizmet [kulluk] edelim".[37] İşte bu da Badiou'nun hakikat-olay'ından başka bir şey değildir, varlık düzeninde çakan bir şimşektir ve hukuk/arzu kütlesini acıdan kıvrandırarak dağıtır. Žižek'in kavramlarıyla, bu durum öznenin ikinci bölünmesinin öne çıktığı yerdir, çünkü ilk bölünmüş özne, yani arzu ile onun yasaklanması arasında bölünmüş olanı, gerçekte ölüm tarzının, beden ile şeriatın bir parçasıdır. Daha temel bir bölünme artık hayat tarzı, ruh ve sevgi öncekine galip geldikçe devreye girer. Ya da Badiouvari söylenirse, tanımlanan bölünme varoluş ile hakikat-olay'ın kendi arasındadır.

36. Lacan 1992, 83-84, bkz. Žižek 1999, s. 152-3.
37. Romalılar 7: 4-6.

Peki, Lacan'ın durumuna ne demeli? O, "psikanalizin bir sonu var mı?" diye yorumlanabilecek kendi sorusunu nasıl cevaplandırıyor? Žižek'in cevabına dönmeden önce, Badiou'nun, Žižek'in göz ardı eder göründüğü yorumuna işaret edeyim. Pavlus'un, *İsa*-olayı'nın iman edenleri dünyanın "süprüntüsü" ya da "kazıntısı" (Badiou bu sözleri Korintoslular 1, 4: 13'ten alıntı yapıyor) olarak özdeşleşme, zayıflık uğrağına taşıması hakkındaki ısrarını yazdıktan sonra Lacan'a dönüyor:

> Analizcinin etiğiyle ilgili belirli Lacancı temalarla uyum dikkat çekecektir: İşlemin sonunda, ikincisinin, benzer şekilde "süprüntü olma" (refüze edilme) pozisyonunu işgal etmeye razı olması gerekir, öyle ki, analizi yapan kendi kimi gerçeğiyle yüz yüze gelmeye tahammül edebilsin.[38]

Badiou'nun Pavlus'una göre, o "Gerçek", Hıristiyan söyleminin nesnesidir, yani bizatihi saf olaydır, herhangi bir bilinen sistemde hiçbir zemini yoktur. Başka bir deyişle, diriliş, gerçek olmadığından ötürü Gerçek'tir: sadece bir masaldır.[39]

Bu, Lacan'a ne denli yakın olursa olsun, Žižek'e göre hepsi çok olumludur (Badiou'yu hem Platonculuk hem Kantçılık'la suçlayacaktır). Temeldeki farklılık şudur ki, Badiou'ya göre bu "Gerçek" (varoluştan) önce olup bitmiş her şeyi parçalar ve radikal şekilde yeni bir öznellik kurar. Žižek'e göre, ne var ki, Gerçek hem varoluşun (ya da sembolik olanın) düzenini hem ortaya çıkabilecek herhangi bir yeni'yi aynı anda tehdit eder ve sürdürür. Badiou'nun hakikat-olay'ı Gerçek'i kirletecektir; basitçe, serbest kalmayı başaramayacaktır.

Žižek'in cevabını daha tam açıklayabilmek için psikanalizin sonu sorununa geri dönmem gerekiyor: Psikanalizin sonu ihtimaline "olumlu oy" kullanması pek de güvenilir değil ve bir parça "olumsuz oy"a da yakın. Önce "*ne pas céder sur son désir*", arzunuzdan vazgeçmeyin şeklindeki etik özdeyişi öne çıkarıyor, gerçi burada arzuyu hukuk tarafından yaratılan kötü (suç yaratıcı) bir arzu olarak, *jouissance* [haz] yaratan bir arzu olarak değil, arzunun karşısında inançlı olan etik bir görev olarak yeniden tanımlaması gerekiyor. Böyle bir cevapla pek de mutlu olmamış bir halde, çabucak sonrakine geçiyor, bu cevap da, psikanalizin nihai olarak tabağı temizlemek, beyhude olanla yüz yüze gelmek için hem ra-

38. Badiou 2003, s. 56.
39. Badiou 2003, s. 58.

dikal şekilde yeni olan bir şeyin ("Dava" ya da "Hakikat-Olay") imkânının önünü açan hem bunun karşısında bir soru işareti koyan bir olumsuzluk uğrağına ulaşmayı amaçlıyor. Dolayısıyla Lacan için hayati önem taşıyan uğrak, ölümdür:

> "Ölüm"ün en radikal biçimiyle duruşu, sadece dünyevi hayatın geçip gitmesi değil, "dünyanın gecesinin", öznelliğin mutlak küçülmesi, kendindeki geri çekilme, "gerçeklik" ile olan bağların kötüleşmesidir.[40]

Psikanalitik terimlerle, hukuk ile arzu arasındaki karışıklığın ötesindeki bölge, ölümdür. Lacan'ın belirli bir konusunu açıklığa kavuşturma yönündeki süregelen çabasında, Žižek, bir tanımı bir başkasının üstüne istifleyip duruyor. Ölüm dürtüsü statüko'nun ötesinde işlev görür; herhangi bir hakikat-olay'ın gerekli önyüzüdür, o hakikat-olay'dan daha esas olan Boşluk'tur: "Varoluş Düzeni'nin ötesindeki esrarengiz bölge, onun 'iki ölüm arasındaki' bölge dediği yer, korkunç hayaletlerin ortaya çıkıverdiği pre-ontolojik bölge, işte o "ölümsüz" bölgedir.[41] Lacan'a göre burası *lamella*'dır [ince tabaka], amip benzeri libidodur, ölümsüzdür, baskı altına alınamaz, tahrip edilemez bir var olmayan canlı "organ"dır.[42] Lacan, Žižek'ten bir parça daha küstah; Žižek ise psikanalizin sonunu, Badiou'nun varoluş düzeni dediği şeyden kopuşu oluşturan çürüyen döküntüyü deşelemek istiyor. Eagleton gibi Žižek de, Badiou'nun hakikat-olay'ına dair herhangi bir olasılığın önünü tıkayan bu iğrenç pıhtı üzerine başka bir bakış açısı kazanabilmek için deyimleri ve terimleri bir kenara bırakıyor: bölünmez bakiye, Gerçek'in ufak bir kırıntısı, artık neşe, insanlığın pis köpük tabakası, Tanrı'nın anüsünden dışarıya düşen dışkı (işte bu Martin Luther'e göre "insan"dır ["adam"dır]), ya da dobra dobra ve Eagleton'ın tekrarı olarak söylendiğinde, "sadece bir parça bok"tur.[43]

Eagleton'dan ya da aslında Badiou ve Butler'dan farklı olarak Žižek psikanaliz konusundaki kendi duruşunu, en azından bu noktada, sergilemek isterdi ve zaten bu yüzden de gelecek bölümde daha ayrıntılı tartışacağım şeye, yani kurucu istisna'ya daha fazla yaklaşıyor. Eğer psikanalizin sonunu, hukuk ile arzu kısır

40. Žižek 1999, s. 154.
41. A.g.e.
42. Lacan 1994, 197-8.
43. Žižek 1999, s. 157.

döngüsünün parçalanmasını hükümsüz kılmak üzere, belki ara sıra verdiği ipucuyla (boşluk her zaman herhangi bir yeni başlangıcın, herhangi bir sebebin ya da hakikat-olay'ın üzerine çöker) çalışmasının bu ana temasının kenarından geçmekteyse, özneyi ele aldığında bu durum çınlayıp duracaktır. Badiou'ya göre Pavlus mükemmel bir politik özne'dir, hakikat-olay'ı adlandıran ve hakikat-olay'a sadakatleriyle bilinen bir kendisine ait takipçiler grubunu oluşturan bir unsurdur. Öte yandan Žižek'e göre, özne çift bağla oluşturulmuştur: Ontolojik boşluğu doldurma çabası, tam da o boşluğu sürdürmektedir:

> "Öznellik" bu indirgenemez çevrimselliğe, direnen dışsal bir güce (örneğin, verili bir maddi düzenin ataleti) karşı savaşmayan ama nihai olarak bizatihi "özne" olan, mutlak içkin haldeki bir engel olan güce verilen bir isimdir.[44]

Sonunda Žižek tercihini bütünüyle diyalektik bir pozisyon yönünde kullanıyor: Kendi müstehcen önyüzü olmaksızın hiçbir hakikat-olay yoktur, öznenin tam da üstesinden gelmeyi sürdürdüğü bir boşluk (aralık) olmaksızın hiçbir özne yoktur ve Butler'ın ileri süreceği üzere, kendisini istikrarsızlaştıran tarih-dışı engel olmaksızın hiçbir tarihsel ve ilerici politik eylem de yoktur. Badiou'ya göre, bu hakikat-olay'a bir ihanettir, hakikat-olay aracılığıyla öznenin olası ortaya çıkışını inkâr eden bir sadakatsizliktir.

Bütün bunların neticesi, özellikle Žižek'in işlem yaptığı politik sicille ilgili olanı olumsuz bir şeydir. Badiou'nun Platonik hakikat-olay'ı kavramı hakkında kuşkulu olan Žižek, herhangi bir politik hareketin heyecanını kurutan bir uyarıda bulunuyor:

> Psikanalizin şayet etik-politik bir dersi varsa bu da (Holocaust'tan başlayıp Stalinist *désastre*'a [felaket] kadar) yüzyılımızın büyük felaketlerinin nasıl olup da bu Ötesi'nin marazi cazibesi karşısında bizim pes edişimizin bir sonucu değil de tam tersine onunla yüzleşmekten kaçınma ve Hakikat ve/veya İyilik'in doğrudan rolünü dayatma çabamızın sonucu olduğuna dair içgörümüzü içermektedir.[45]

Butler ve Laclau ile yaptığı tartışmalarda birçok varyasyonla olsa da Žižek sürekli olarak bu noktaya geri dönüyor. Herhangi politik eylemin ya da hakikat olay'ın daha esas olanı, genişleyen

44. Žižek 1999, s. 159.
45. Žižek 1999, s. 161.

boşluktur, herhangi bir eylemi istikrarsızlaştıran radikal olumsuzluk uğradığıdır. Peki öyleyse otantik politik eylem nedir? Bu, kendisini bizatihi kurucu istisnanın düzeyine bağlı kılmış olanıdır. Ve Žižek'e göre bu, Gerçek'ten başka bir şey değildir ve bu yüzden otantik bir eylem sadece olumsuz olabilir, adlandırılamayan [*innomable*] türden olabilir. Ya da Badiou'nun terimleriyle söylersek, olayın kendisi eşzamanlı olarak "varoluş" düzenini yapılandırırken aynı zamanda onu istikrarsızlaştırmaktadır. Varoluştan kopuş ne denli az olursa, olay da bizatihi varoluşu mümkün kılan travma uğrağı olur. Žižek her zaman teorinin tözünde yok olma riskini göze alıyor, ancak nihai nokta, Žižek'in politik bir pozisyon arayışının sonraki adımı bakımından büyük önem taşıyor.

Žižek'in Gerçek alanına müdahale eden adlandırılmamış politik eylemle adeta bir çıkmaza girdiğine inanmaktan kendimi alamıyorum. Onun hâlâ, kendisini Lacan'ın argümanıyla dile getiren Lacancı bir evrene kilitlenmiş olduğuna işaret etmeme pek gerek yok: Bir kimsenin sunabileceği herhangi bir pozisyon bakımından, her zaman böyle bir pozisyonun yaslanabileceği daha temel bir unsur vardır. Sorgulanan pozisyon (burada Badiou'nun pozisyonu) böylece kurucu istisnanın etkisi olan şeyden kaçınan ya da onu sergileyen bir tarz haline gelir.

Daha sonra meydana gelen ise daha şaşırtıcı: *The Ticklish Subject* kitabında Badiou'ya yaptığı onca eleştiriye rağmen, *The Fragile Absolute* kitabında Badiou'yu *Yeni Ahit* bağlamında takip edecektir. Birincisi, diyaloğlarda (ki bunların *The Ticklish Subject* ardından yapıldığını akılda tutmalıyız) Judith Butler kendi tarzıyla, Žižek'in ağırlık verdiği ve böylesi ayrıntıyla cevaplamaya mecbur kaldığına inandığı Badiou'nun psikanaliz eleştirilerini tekrarlayacaktır. Şayet *The Ticklish Subject*'te kendi cevapları konusunda daha emin olduğu söylenebilirse, diyaloğlarla birlikte eleştirileri de ısırıcı olmaya başlamaktadır. Laclau'nun devreye girmesi ve Žižek'in pek de karmaşık olmayan Marksizm'ine işaret etmesi başka bir yerden acı sözlerin ilavesi anlamına geliyor.

İkincisi *The Ticklish Subject*'te Žižek'in ortaya koyduğu önemli soru, yani psikanalizin sonunun gelmesi, onu yoklamaya devam edecek. Badiou'ya olan angajmanında, konu, bir kimsenin bireysel ve kolektif hayatında hukuk ile arzu, yasak ile günah arasındaki karşılıklı etkileşim hüküm sürdüğünde, varoluş düzeninden nasıl bir kopuş yaşanacağı biçimine bürünüyor. Hakikat-olay

karşısında Žižek olumsuz olanı, ölüm dürtüsünün gücünü vb. vurguluyor. Sonunda, söyleyebildiklerinin tamamı, herhangi bir politik eylem ya da hareketin içinde yer aldığı bataklığı unutmaması gerektiği; bu bataklıkta hareket, kafa karışıklığı peşindedir, onun fokurdamakta olan altyüzü eylemin dibini çürütecektir. *The Fragile Absolute* kitabı, kendisinin Hıristiyan sevgisi ya da merhamet adını vermeye istekli olduğu daha olumlu bir cevabın (hatalı) başlangıcına işaret ediyor.

Üçüncüsü, Žižek'in yazılarında Lacan'a ait bir şeyin birkaç kez tekrarlanmasından kafam karıştı. Başlangıçta, hafif bir varyasyonuyla Lacan'dan kopya edilen bir gaf (sürçme) söz konusu. Lacan "Romalılara Mektup'un 7. Bölüm, 7. paragrafında yer alan şeriat ile günah arasındaki ilişkilere" işaret ediyor; Žižek ise "onun [Pavlus'un] Romalılar Mektup'undaki muhtemelen (haklı olarak) en ünlü bölümünde, 7. Bölüm, 7. ayette"[46] diye yazıyor. Lacan kendi "7. paragrafı" ile pekâlâ devam edebilir ama Žižek kendi "7. ayeti" ile devam edemez. Çünkü Žižek, gerçekte 7-11 ile 15-18. ayetlerden alıntı yapıyor, oysa Lacan 7-11. ayetleri yorumluyor. Belki bu önemsiz bir noktadır, sadece bir kalem sürçmesidir, *Yeni Ahit*'i okurken itina göstermemenin bir işaretidir denebilir mi? Psikanalizde hatanın, argümanın aşikâr içeriğinden daha önemli olduğuna işaret etmeme pek gerek yok, özellikle de öğrencilerin ustalarının bu tür hatalarını köpürtme durumu söz konusuyken.

Peki böyle bir gaf neye yol açıyor? Dağılım sınırları çakışmaksızın, hem Pavlus hem Badiou'nun maddi açıdan yanlış okumasına doğru uzanıyor. Nitekim Lacan şöyle yazıyor: "Aziz Pavlus'un Mektup'u size tatilde okumak üzere önereceğim bir yazıdır; onun size gayet güzel eşlik edeceğini göreceksiniz."[47] Žižek, ustaya ağırlık vermese bile, bütünüyle görüldüğü üzere, Lacan'ın sözlerine inanmıştır: "Lacan'ın *Écrits* [Yazılar] kitabını gerçekten anlamak isteyen herkes Romalılar ve Korintoslular yazılarını ayrıntılı şekilde okumalıdır."[48] tahmin ediyorum ki Žižek, Korintoslulara 1. ve 2. Mektupları kastediyor; her ikisi de Yeni-Ahit incelemelerinde "otantik" mektuplar olarak değerlendiriliyor. Öte yandan, neyin olup bittiğine dikkat edin: Lacan, Pavlus'tan, şeriat ve etikten

46. Žižek 1999, s. 148.
47. Lacan 1992, s. 84.
48. Žižek 1999, s. 149.

doğrudan şekilde Écrits de değil, *The Ethics of Psychoanalysis*'te söz ediyor. Romalılar 7. Bölümdeki 7. paragrafla ilgili yapılan –ve Žižek tarafından abartılarak tekrarlanan– gaf *Ethics*'te yer alıyor, tıpkı Lacan tarafından Pavlus'un tatil günlerinde okunması tavsiyesinde olduğu gibi. Başka bir deyişle Pavlus, özellikle şeriata (hukuk) gösterdiği ilgi bakımından, etik alanına aittir. Bu da olağanüstü bir hamledir, çünkü Pavlus, özel olarak etikle ya da bunun daha esas biçimi olan ahlakçılıkla ilgilenmiyor. Elbette konu inayettir, etik değildir. Ve fakat Žižek için sorun, herhangi bir geçerli politikanın etik bir duruş, belki de hatta, etik bir kural gerektirmiş gibi görünmesidir. Tekrar gafa dönersek: Žižek'in, Romalılar ve Korintoslular mektuplarının Écrits'i anlamada yardımcı olacağı şeklindeki iddiası, artık Žižek'in kendi pozisyonuna dair müstehcen gerçeği, yani kendisinin de bir Pavlusçu etikçi olacağını gizleme çabası olarak okunabilir!

Böyle bir oksimoron Žižek'in yazılarında nasıl ortaya çıkıyor? Bu da beni dördüncü noktaya getiriyor. Şurası çok çarpıcı: Žižek ağır bir teorinin tam ortasında nihayet kendisine doğrudan bir politik yorum yapma imkânı tanırken, "psikanalizin etik-politik dersinden"[49] söz ediyor. Bu ikisi arasındaki bağlantının yakın olduğunu söylemek zor: Tire işaretli bir tarzda politika ile etik iki bölgede ortaya çıkar. Žižek, Badiou'nun hakikat-olay'ından söz ederken de kıyaslanabilir bir hamlede bulunuyor. Önce ondan alıntı yapmalıyım:

> Böylece bir kimse, ıstırap çekmeyi içkin şekilde günah bağışlatmak olarak algılayan marazi mazoşist ahlakın tuzaklarından uzak durmalıdır: Bu ahlak (bizlerden Ebedi Hayat'a kabul edilmek için bizden bir ödül isteyen) şeriatın sınırlarında kalır ve böylece henüz *tam anlamıyla bir Hıristiyan Sevgisi anlayışının* düzleminde değildir.[50]

Ve ardından:

> Öte yandan, Şeriat/arzu, onun suçlarının (günahlarının) üretilmesinin yasaklanması ile bir Yeni Başlangıç'ı işaret eden *tam anlamıyla Hıristiyan Sevgi tarzı*, Şeriat ile onun günahlarının çıkmazından kopuş alanının tamamında daha radikal bir bölünmeyle karşı karşıyayız.[51]

49. Žižek 1999, s. 161; bkz. yukarıda alıntı yapılan cümlenin tamamı.
50. Žižek 1999, s. 146-7; italikler bana ait.
51. Žižek 1999, s. 151; italikler bana ait.

Her iki durumda da varoluş ile hakikat-olay arasındaki karşıtlık hukuk (şeriat) ile sevgi arasındaki karşıtlık haline gelir. Varoluş düzeni eğer şeriatın alanıysa, bu durumda hakikat-olay ve ona sadakat, Pavlus ve ilk Hıristiyan cemaatleriyle karakterize edilen şekliyle, sevgi tarzına ya da daha doğrusu "tam anlamıyla Hıristiyan Sevgi tarzına [*agape - merhamet*]" aittir. İlk bakışta yeterince masum bir değerlendirme, ancak burada Badiou'nun inayete yaptığı vurgudan derin bir kayma söz konusudur. Žižek'in de daha sonra kabul edeceği gibi, hakikat-olay inayetin sadece laikleşmiş ya da materyalist bir versiyonudur. Ve fakat bu alıntılarda, asıl nokta ondan kaçmaktadır, çünkü sevgi yerine inayeti koymaktadır. Yer değiştirme şu cümlede meydana geliyor: "Başka bir boyut var, bu boyut, inayet aracılığıyla hepimize değebilecek olan Gerçek Hayat boyutudur."[52] Maalesef Badiou gibi Pavlus'a göre de, sevgi inayetle aynı şey değildir. Hatta *agape* (merhamet) gibi, "Hıristiyan Sevgisi" gibi, böyle bir sevgi şeriatın sınırları dışına çıkamaz. Sevgi inayeti izleyebilir, ancak inayetin aynısı değildir.

En büyük eksiklik, demek ki, özellikle Badiou'nun Pavlus kitabında inayeti kapsamlı şekilde ele almasının ışığında, Žižek'in Badiou ile tartışmasındaki inayetten başkası değil.[53] Sonraki bölümde bu sayfalara yeniden döneceğim. Bu noktada, *The Ticklish Subject* kitabındaki Badiou'ya angajmanında, Žižek, Badiou'nun psikanalize meydan okuyuşunu tamamlamaktadır. Žižek, psikanalitik bir cevabı derlerken, Lacancı etiğin kuyusundan çıkması gerektiğini tespit ediyor ve bunu ustanın hatalarını kopyalama ve genişletme noktasına dek gerçekleştiriyor. Ve bu da bir tuzaktır, çünkü inayetin şeriata üstün geldiği şeklindeki argümana en iyi cevap olarak etikten söz etmek pek kolay değil. Sonuç: Žižek inayet değil de sevgiye yaptığı vurguyla şeriat (hukuk) alanını devam ettiriyor, çünkü sevgi hâlâ etik bir kategoridir, uygun davranışı yasaklayan bir kategoridir (Žižek'in daha sonra alıntı yapacağı, Korintoslulara Mektup 1, Bölüm 13'te yer alan ünlü söz –"sevgi sabreder, sevgi lütufkâr davranır"– de böyledir). *Ethics of Psychoanalysis* kitabında Lacan'ın Pavlus yorumunun, tıpkı Žižek'in Lacan'dan politik bir pozisyon türetme çabasında olduğu gibi, etik alanının dışına çıkması mümkün değildir. İşte orada Žižek, *The Fragile Absolute* kitabını devam ettirirken tek başına kalacaktır.

52. Žižek 1999, s. 147.
53. Badiou 2003, s. 63, 66-7, 74-85.

Materyalist İnayet mi?

Buraya dek Žižek'in Roma-Katolik yönü üzerinde pek durmadım, bu özelliğini tüm hızıyla *The Fragile Absolute* kitabında ve bunun özellikle sonlarında sevgi etiği hakkında girmiş olduğu çıkmaz sokakta söylediklerinin ışığında bulacağız. Öte yandan *On Belief* kitabında, önceki kitabında kendisinin hâlâ şeriat alanına kilitlenmiş olduğunu fark ederek bütün bunları politik penceresinden dışarı atıyor. Pavlus'un yazılarından bizlere ahlaki dersler çıkarmak yerine Žižek'in buradaki sloganı aynı zamanda Reformculara ait olan *non sub lege sed sub gratia*, şeriat altında değil inayet altında şeklindeki slogan olabilir. Birinci kitabından ikinci kitabına geçerken adeta Protestan Reformcular'ın hamlesini yeniden sahneliyormuş gibi davranıyor. Çünkü *On Belief* kitabı Reform edilmiş bir kitap sayılamasa bile oldukça Protestan içerikte; yani bütün ufak kirli sırlarını ağzından kaçırana dek –insanlar günahlardan kurtulmayı kendi başlarına etkileyebilirler, iyi işler (sevaplar) denilen şeylerde hiçbir kazanç yoktur ve yapabileceğiniz en kötü şey teolojide politik etik aramaktır– baştan aşağıya inayet doktrinini inceliyor. *The Puppet and the Dwarf* kitabı ise bunun tersine önceki iki kitaptaki pozisyonların tuhaf bir karışımı; bunlara çeşitli yollardan geri dönüşler yapıyor. Nitekim Žižek, *The Puppet and the Dwarf* kitabının dördüncü bölümünde tamamen sevgi sorunuyla ilgileniyor, amacı da sadece beşinci bölümdeki inayet sorununa geçiş yapmak; beşinci bölümde ise materyalist bir inayet doktrini üzerine yaptığı kendi uzun araştırmasının çözümünü bulmaktayız.

Benim açımdan başlıca sorunu işte bu araştırması oluşturuyor. Žižek'e göre, bütün bunlardaki sorun, liberal-kapitalist hegemonyadan kopuş için bir araç bulmak, onun sözleriyle söylersek, herhangi bir politik düşünce ve eylem için mutlak zeminde yolunu kesen kapitalizme karşı bir yol bulmak. Yukarıda bunun aynı zamanda kendisini Lacancı psikanalizin politik çıkmazından çıkarma çabası olduğunu da ileri sürmüştüm. Artık Žižek yoldan sapmış halde, asık suratlı Protestanların etki alanına –hayır, sert adımlarla– girmektedir ve ben de onu yakından takibe almaktayım.

Öte yandan Žižek'in o gizemli materyalist inayet teorisi için yaptığı araştırma daha önce, yani *The Ticklish Subject* kitabında Badiou'yla yaptığı tartışmada sözü belli bir noktaya getirirken

ortaya çıkmıştı. Orada araştırmasının sonuçlarından tamamıyla hoşnut kalmamıştı, aynı kitapta Badiou'nun büyük vurgularından birisini gözden kaçırmış, *The Fragile Absolute* (2000) kitabında girdiği etik sapa yolda pusu kurmuş haldeyken, düzgün yolu ise tekrar *On Belief* (2001) kitabında bulacaktı. Fakat burada Badiou hakkındaki derin düşüncelerinden önce kaleme aldığı *The Ticklish Subject* kitabının sayfalarını okuyarak yine geri dönmüş olacağım. Ancak bundan sonradır ki, sonraki iki kitabına yönelebilmem mümkün, böylece Badiou'ya ve onun inayet tartışmasına geri dönerek o tartışmadan kopuş sağlanabilecek.

Kısa Bir Bakış

Žižek materyalist bir inayet teorisi arayışına, inayeti teolojik içeriğinden uzak tutarak ve artık kesinlikle iradeci anlamıyla olsa da onun sadece biçimsel niteliğini vurgulayarak başlıyor. Önemli olan Tanrı'nın bazı bireylerin günahlardan kurtuluşunu ve ötekilerin lanetlenişini bir alın yazısı olarak yazması değildir, önemli olan kararın ya da davranışın kendisidir. Žižek böylece inayeti kurucu istisna bağlamında maddileştirmeye çabalayacaktır. Žižek'in okuyucuları, özellikle Gerçek, *objet petit a* [bir itiraz] vb. anlamında bu düşüncenin çok sayıda varyasyonuna alışkın olmalıdır.

En azından bu aşamadaki sorunun onun yazıları hakkında olduğundan pek emin değilim, çünkü hem inayetin Protestan doktrinini hem de tuhaf şekilde göz ucuyla baktığı *Yeni Ahit*'teki metinleri anlaması gerekir. İlk durum bakımından, iyi işler (sevaplar) ile alın yazısı karşıtlığı, şeriat ya da inayet aracılığıyla günahlardan kurtulma bağlamında Roma-Katolikliği arasındaki karşıtlığın standart formatını gözler önüne seriyor:

> Geleneksel Katolik'likte günahlardan arınma dünyevi sevaplara bağlıdır: Protestan kader anlayışı mantığında, dünyevi işler ve servet (zenginlik), en iyi haliyle öznenin halihazırda sırrına erişilmez ilahi eylem yoluyla günahını bağışlatmış olması gerçeğinin tuhaf bir *işareti* sayılır, yani bu birey zengin olduğu ya da sevap işlediği *için* kurtarılmaz, kurtarılmış olduğu *için* sevap işler ya da zengin olur. ... Burada önemli olan, eylemden işarete geçiştir: kader anlayışı perspektifinde, yapılan bir iş alına yazılmış ilahi kararın bir *işareti* olur.[54]

54. Žižek 1999, s. 116.

Özel olarak nüanslı değil ancak bu durum en azından farklılığın Reformasyon'dan (Luther'in günah, pişmanlık vb. karşı isyanı olarak) kaynaklandığı, Protestancılık ile Katoliklik arasındaki esas farklılığı kapsıyor. Roma Katolikleri, Kilise'nin aracılığının gerekli olmasına rağmen, inayetin kendileri bakımından da çok önemli olduğuna işaret edeceklerdir ve Protestanlar da kaderin hiçbir şekilde Reformcuların kopuşunun imkânlarını tüketmediğine işaret edeceklerdir. Arminius'tan başlayıp Erasmus aracılığıyla Tillich'e uzanan bir düzlemde Protestanlar alın yazısını kabul edilemez olarak görmüşlerdir, çünkü bu Tanrı'yı keyfi olmanın biraz ötesine yerleştirmekte ve insanlara kendi özgür iradeleri ya da daha doğrusu kendi başlarına herhangi bir şey yapabilme imkânı tanımada hiçbir alan bırakmamaktadır. Ve fakat hem Luther (daha ılımlı bir biçimde) ve Calvin teoloji adını taşımaya layık herhangi bir şeyde alın yazısının önemini değerli saymışlardır. Žižek'in zenginliği alın yazısının bir işareti olarak sevapların yanına yerleştirdiğinden pek emin değilim (böyle bir ilaveden Weber'in sorumlu olduğundan kuşkulanıyorum) ve Protestancılığın, özellikle kader doktrini olarak anlaşılması bağlamında, eylemden işarete geçişe işaret etmesinden dolayı da kafam karışıyor. Çünkü Reformcular inayeti alın yazısı anlamında tanımlamışlardı ve Hıristiyanlığın ölçütü kılmışlardı. Öte yandan, Žižek'in eylemden işarete geçişi tanımlaması, iyi işler (sevaplar) hakkındaki inayet sorununa, şeriata itaat etmeye odaklanıyor. Kabaca söylersek, iyi işler bir kez günahtan kurtulma aracı olmaktan çıkıp, günahtan kurtulmanın meyvelerine dönüştü mü, bu durumda bir kimsenin seçilmiş olduğuna dair böyle işaretler de sürekli aranıyor.

Fakat önceki alıntıda Žižek'in sergilediği belirsizliği de öne çıkarmak istiyorum, çünkü bana öyle geliyor ki, burada Reformcuların inayet teorisindeki en önemli unsurun ayak iziyle karşı karşıyayız. Žižek'in yazılarında tutturduğu yolun dışında kalan şey ise günahtan kurtuluş sorunu. İyi işlerin (sevapların) statüsü ya da hatta seçilmiş olma paradoksu nedeniyle endişelenmek yerine, günahtan kurtuluşu ön plana yerleştirdiğimiz takdirde, çok daha esastan bir yeni düzenleme söz konusu demektir: İnsanlar günahtan kurtuluştan sorumlu değildirler, sorumlu olan Tanrı'dır. Çünkü kurtarılmış olmamız Tanrı'nın sırrına erişilmez eylemi sayesindedir ve kendi açımızdan yapılmış herhangi bir eylem sayesinde değildir. Ve Reformculara göre, işte bu da inayettir: Biz-

ler bütünüyle Tanrı'ya yaslanırız; günahtan kurtuluş sistemin dışından, erdeme dair herhangi bir hayatın dışından gelir. Žižek'in materyalist bir inayet teorisi arayışını anlamak istediğimizde, bu vurgu çok önemli. Artık işlerin yeniden düzenlenmesi olmadığında, bunun ışığındaki inayet de kurucu istisna olmaktan çıkar.

Yukarıda yaptığım alıntıdan geriye dönüp *The Ticklish Subject*'i okurken, kurucu istisna aracılığıyla materyalist bir inayet oluşturma çabasında, ikinci bir sorunla (Žižek'in dinsel metinleri yorumlamasıyla) karşılaşıyoruz. Amaçladığı şey, etik olanın askıya alınmasıdır ve bu da *İsa*'nın söylediği farz edilen ve *Luka*'nın Gospel'inden[55] alıntı yaptığı şu sözlerde somutlaşıyor: "Eğer bir kimse bana gelir ve kendi babasına, anasına, karısına, çocuklarına, kardeşlerine, evet hatta kendi canına buğz etmezse, benim şakirdim olamaz" (*Luka* 14: 26).[56] Žižek'in yorumu ise şaşırtıcı: "*İsa* kendi şakirtlerine (takipçilerine) itaat etmeleri ve kendilerinden üstün olanlara mevcut geleneklere uyumlu şekilde saygı göstermeleri *ve* onlardan nefret etmeleri ve itaat etmemeleri, yani onlarla olan bütün insani ilişkileri kesmeleri çağrısında bulunuyor."[57] Yorumu şaşırtıcıdır, çünkü *Luka*'dan alınan ayet, kan bağları gibi üstünlükleri pek öyle akla getirmiyor ve hatta bunların en yakın bağlar olduğu söyleniyor, yani çekirdek aile olarak tasnif edilebilecek bağlardan söz ediliyor. Bu ayeti *Luka*'daki pasajın bağlamında okumak, anlaşılması bakımından yararlı olacak: Žižek'in alıntı yaptığı ayetin ardından, şakirtliğin bedelini ifade eden konuya odaklanmış iki örnek görüyoruz. Titiz kule inşaatçısına ya da üstün güçlere karşı savaşa giden adil krala benzemeyen şekilde, bir şakirt lehte ve aleyhte olanları tartmıyor, işe yarayabilirliği bakımından kendi şakirtliğini titizlikle planlıyor. Hareketin takipçisinin dikkatli bir mülahazadan sonra karar verme gibi bir kaygısı yok. *Luka*, *İsa*'nın sözlerini şöyle tamamlıyor: "Bunun için sizden her kim bütün varından böylece vazgeçmezse, benim şakirdim olamaz" (*Luka* 14: 33). Burada bir kimsenin üstünlerine çok az saygısı söz konusu, elbette, *İsa*'yı da bu kategoriye yerleştiriyoruz, ancak bu daha sonraki teolojiden alınan bir unsur oluyor.

Bir kimsesin sahip olduğu her şeyden vazgeçmesi ya da *İsa* uğruna hayatını kaybetmesi, "daha sonra geri alabileceğimiz fakat

55. *Matta*'nın versiyonu daha radikaldir (*Matta* 10: 34-9).
56. Žižek 1999, s. 115.
57. A.g.e.

İsa'nın bir ifadesi olarak onun aracılık ettiği"[58] en değerli şeyleri reddetmekle pek aynı değildir. Neleri geri alırız? Yerleşik etik normları veya *töreleri*. *İsa*'nın bizim için vazgeçtikleri hariç her şey aynıdır. Gerçekte *Luka*'nın metni, Badiou, kendi argümanı açısından Pavlus'a ihtiyaç duysa bile, Badiou'nun hakikat-olay'ındaki çalışmalarına imkân tanıyor ve Žižek, *The Ticklish Subject*'te Badiou'ya henüz ulaşmış bulunuyor. Ancak Žižek kendi bitmek tükenmek bilmeyen monografisinde sayısız kereler yer almış olan kurucu istisnanın izini sürüyor.

Žižek'in burada yaptığı şey de *Yeni Ahit*'i çok basit şekilde Lacancı bir yönde okumaktır. Daha sonraları, kristolojinin ve *Yeni Ahit*'in devrimci imkânları karşısında tutkulu hale geldiğinde, dinsel metinleri okumaları Lacan ve teoloji karışımı şeklinde olacak yahut da Lacan'dan bütünüyle vazgeçecek ve ne denli gevşek ve az kullanılmış olurlarsa olsunlar, bugüne dek bilinmeyen teolojik kaslarını kullanmaya başlayacaktır.[59] Başka bir deyişle Žižek'e göre dinsel metinler ve teoloji kesintisiz bir süreklilikte, herhangi bir kopuşa ve kesintiye maruz kalmadan, bir süre önce değerlendirdiğim Bloch ve Benjamin'den çok fazla şekilde, işlerlik gösterirler. Bunu yapmak ise, yıkıcı okumalardan, yani bir pozisyon ya da bir argüman üzerine bütünüyle yeni ışık tutanlardan hoşlanmakta olduğu bilindiğinde, Žižek bakımından oldukça tuhaf bir durumdur. Ve fakat Žižek'in çok sevdiği *Luka* 14: 26 üzerine yaptığım tartışmaların da gösterdiği gibi, metin ve teoloji –en azından Žižek'in teolojiyi ele alış tarzı– mutlaka birlikte işlerlik gösteriyor değildir. Ne var ki büyük ölçüde, metinlerin destekleyici ya da kanıt metinleri haline geldiği başlı başına teolojik pozisyonlarıyla daha fazla ilgileniyorum.

Böylece argümanının materyalist bir inayet teorisine sadık kalması için Žižek'in *Luka*'dan yaptığı alıntıyı şu şekilde okuması gerektiği bir durumla karşı karşıyayız: *İsa*'nın şakirtlik için yaptığı çağrı, kurucu istisnanın bir başka versiyonudur, toplumsal hayatın özünden vazgeçiş –anlam taşıyan tek şey olan akrabalık bağları üzerinde tuhaf bir genişleme– böyle bir özün bu şekilde var olması için gereklidir. Bir kimse, ailesine, toplumsal düzenine, yerleşik geleneklerine sadece onları reddettiği takdirde sahip ola-

58. A.g.e.

59. Gerçekten az kullanılmıştır, çünkü *İncil* eleştirileri hakkındaki farkındalığı bazen kasten gevşek haldedir: Bkz. Şarkıların Şarkısı üzerine tartışması; burada işaret ettiği çeşitli konular pekâlâ *İncil* eleştiriciliğinde de prova edilmiş haldedir (Žižek 2003, s. 123).

bilir, çünkü istisna sayesinde sallantıda olan sistemin tamamını bir arada tutabilir. Etik normlar onların reddiyesi sayesinde yerleştirilebilir. Bütün bunlardaki sorun ise, şakirt olabilmek uğruna akrabalığı ve kendini militan şekilde reddetmenin bu mantıkla paylaştığı bir yönü olmamasıdır.

Protestan kopuşa dönüş yaptığımda bu istisna da önem kazanacak. Žižek inayet değerlendirmesini, iyi işlerin (sevapların) temel bir yeniden düzenlemesi olarak yorumluyor: İnayetin kurucu istisnası iyi işler yapılması imkânını yaratmaktadır. Gerçekte Žižek, Protestan Reformasyon'unun tamamını materyalist bir kayıtla yeniden işliyor; varsayılan Roma-Katolik pozisyon –yani günahtan kurtuluşun iyi işler için bir ödül olması– bu noktayı gözden kaçırıyor. Bunun ışığında inayet sistemin dışında olan bir şeydir ve fakat onu sürdürür. Ancak Žižek'in *Yeni Ahit*'e şöyle kısaca göz atmış olması –gelecekte Badiou'ya yapacağı daha uzun bir tartışmaya lezzet katacak kadarı– kendi argümanını yahut da inayet doktrinini pek sürdürecek ölçüde değil. Çünkü inayet hakkında Protestan tavrı, günahtan kurtuluşun tamamen hak edilmemiş bir şey olduğu şeklindedir, iyi işler sorununa yeni bir düzenleme sağlayacak bir şey olduğu şeklinde değildir. Žižek bu Protestan duruşa *On Belief* kitabını yazdığı dönemde ulaşacaktır. Ne var ki, ondan sonra inayet doktrininin biçimsel bir paraleli olarak psikanalizin kapsayıcı çerçevesini de terk etmeye gerek duyacaktır.

Etiğin ve Sevginin Çıkmaz Sokağı

Žižek'in politik umutlarını sabitlediği materyalist inayet anlayışı bir bakıma zor anlaşılır hale geldi. Öyleyse yeniden *The Fragile Absolute*, *On Belief* ve *The Puppet and the Dwarf* kitaplarına dönmem gerekiyor. Bu üç kitap yapı olarak birbirine benziyor, kabaca ilk yarısında ya da daha fazlasında küresel kapitalizm koşullarındaki mevcut durumu ve ardından Hıristiyanlığın sağladığı ayırt edici politik seçeneği tasvir etme çabası var. Yapısal olarak, demek ki, üç kitap da Badiou'nun *Saint Paul* [Aziz Pavlus] kitabına çok benziyor, bu kitap da yeni bir militan politik modele duyulan acil ihtiyaca işaret ediyor. İlk kısımda üç kitap arasında bir farklılık varsa bu da içerikle ilgili: *The Fragile Absolute*, kapitalizmin politik ve ekonomik niteliği çözümlemesiyle daha fazla

ilgileniyor, oysa *On Belief* ve *The Puppet and the Dwarf* kitapları geç kapitalizmin ideolojik ve ruhsal rahatsızlığı üzerinde yoğunlaşıyor, ideolojiden başlayıp metaa varan, "Kinder Sürpriz"[60] yumurta gibi örneklerinden hareket ederek kafeinsiz kahvedeki aşırılık ve inkâr arasındaki gerilimlere, sebebi olmayan savaş vb. noktalara işaret eden içi boş vaatlere giden kendi yolunu izliyor.[61]

Tartışmaları düzenleme tarzındaki köklü değişime işaret etmek dışında bu kitapların ilk bölümlerine fazla vakit ayırmak istemiyorum. Her iki kitabın *ilk* bölümü ağırlıkla Lacancı *ve* Marksist bir nitelikte. Laclau'nun, son derece gelişmiş Lacancı bir analiz ile daha fazla Marksist olmamak için değil fakat ikisi (az gelişmiş Marksist ile daha fazla Marksist) arasında daha yaratıcı bir bağlantı sayesinde azgelişmiş bir Marksist kişi olması arasındaki şizofrenik bölünme içinde olduğu şeklindeki iddiasına cevap veriyor. Tıpkı Marx gibi Lacan'ın teorisi de kapitalizmin bütünselliğini kavrama bakımından en iyi teorik çerçeveyi, postmodern sanatın huysuz biçimlerinden başlayıp kapitalizmin işlerlik kazanabilmesi için suç işlemenin kaçınılmaz olduğu küresel kapitalizmin merhametsiz ve içsel operasyonuna giden bir yolu izleyerek sunuyor.

The Fragile Absolute kitabında, Hıristiyan tepkisine ulaşmadan önce Žižek işte Marksist-Lacancı analiziyle ilgili önemli bir argümanını ortaya koyuyor, yani kapitalizmin Gerçek, mükemmel kurucu istisna olduğunu söylüyor. Elbette bu noktaya ilk önce işaret etmişti ve bu nedenle Butler ve Laclau'yla yaptığı diyaloğlarda kınanmıştı. Buradaki epey uzun analiz (metnin neredeyse yüz sayfasını kaplayarak insanı gıcık etmesi suretiyle) birçok bakımdan kendisine yöneltilen eleştirilere ayrıntılı bir cevap işlevi görüyor. Ona göre Gerçek, bu şekilde, "Sermaye'nin merhametsiz 'soyut' izgesel mantığı"dır,[62] şu farkla ki, artık Sermaye ile üretim ve paylaşım süreçlerinde yer alan insanların gerçekliği arasındaki bir aralığa işaret eder. Şayet birincisi, "Sermaye" gibi eğreti terimler aracılığı dışında, herhangi şekilde basitçe temsil edilemiyorsa, bu durumda ikincisi de her yerde mevcut olabilir. Ve Žižek'e göre, sorunu yaratan da işte kesinlikle bu aralıktır: Sermaye'nin şiddeti kendini geliştiren ve kendini verimli kılan Sermaye'nin soyutla-

60. Žižek 2003, s. 145-55.
61. Žižek 2003, s. 95-7.
62. Žižek 2000, s. 15.

masında ve "izgeselliğinde" yatmaktadır ve bu da ilgili insanları düpedüz göz ardı ederek kâr peşinde olmasıdır. Onu herhangi bir elverişli biçimde temsil etmek imkânsız olduğunda, en azından kapitalizmin kurbanlarından söz edebiliriz.[63]

Nihayet *The Fragile Absolute* kitabında ayırt edici Hıristiyan katkısına ulaştığında sorun da Hıristiyanlığın sadece Lacan'ın kurucu istisna mantığını mı dile getirdiği yoksa o mantıktan bir kopuş mu sağladığı şekline bürünüyor. Kendisine sorduğu bu soruyu geciktirerek dile getirmeye şöyle cesaret edebiliyor: "Ya da [Hıristiyanlık] Şeriat/günah şeklindeki kısır döngüyü kırmaya mı çabalıyor?"[64] Yine: "Ya da Hıristiyanlık, tam tersine, kendisine karşı günah üreten yasak kısır döngüsünü, Aziz Pavlus'un Romalılar 7: 7'de tarif ettiği döngüyü kırmaya mı çabalıyor?"[65] Ve yine:

> Ne var ki, suça neden olan bu günah işleme arzusunun diyalektik süper egosu Hıristiyanlığın nihai ufku değildir: Aziz Pavlus'un da açıklığa kavuşturduğu üzere, en radikal haliyle Hıristiyan duruşu kesinlikle Şeriat ile onun günah işletici arzusunun oluşturduğu kısır döngüyü durdurmayı da içerir. Bu çıkmazdan nasıl kurtulacağız?[66]

Elbette bu "kısır döngü" Žižek'in Badiou'ya olan angajmanı nedeniyle oldukça tanıdık bir şeydir. Aynı zamanda bu sorudan önce gelen uzun boylu kapitalizm tartışmasına kestirmeden işaret etmenin de yoludur. Ancak ben de onun ardı arkası kesilmeyen tekrarlarıyla baş edemiyorum. Aynı sorular tamamen aynı terimlerle sürekli tekrarlanıyor ta ki şu saldırısına uğramamıza dek:

> Ya sembolik şeriat ile onu destekleyen aşırı şiddetin müstehcen gölgeli ilavesi arasındaki bölünme yaşantımızın nihai ufku *değilse*, o zaman ne olacak? Ya Şeriat ile onun izgesel (hayali) ikilisinin dolaşıklığı söz konusu olduğunda, bu durum kesinlikle Romalılar 7: 7'den alınan ünlü paragrafta Aziz Pavlus'un Hıristiyan *agape*'sinin (hayır işi olarak gösterilen sevgi [merhamet]) işe karışmasının bize geride kalma imkânı tanıdığı şeklinde kehanette bulunması anlamına geliyorsa? Ya Pavlusvari *agape*, Şeriat ile günahın karşılıklı iması ötesinde bir hamle olarak, Günah'ın özgüllüğünün bütünüyle sembolik bütünleşmesine doğru Şeriat'ın evrensel nüfuz alanına atılan bir adım *değilse*, fakat Aziz Pavlus'un da (Romalılar 7: 5'te) dile getirdiği haliyle onun tam zıddına, yani Şeriat'ın nüfuz alanının gerisindeki terk

63. Žižek 2000, s. 54-63.
64. Žižek 2000, s. 113.
65. Žižek 2000, s. 135.
66. Žižek 2000, s. 143.

> edişin, "Şeriat'ın ölüşünün" işitilmemiş bir jestiyse? Başka bir deyişle, ya Hıristiyan kumarı (bahisi), kendi travmatik kökenlerini geriye dönük olarak "reddetmek" –bütünleşmek, pasifize etmek, silmek– için evrensel Şeriat nüfuz alanına bir imkân oluşturmak anlamında Günahtan Kurtuluş *değilse*, fakat Şeriat ile onun temelini oluşturan Günah İşlemenin oluşturduğu kısır döngüdeki Gordion düğümünü kesen radikal biçimde farklı bir şeyse?[67]

Žižek, psikanalizin sınırları konusundaki kendi travmasıyla – böylece sorularını erteleme ve ardından sürekli tekrarlama durumuyla– yüz yüze geliyor. Her sorunun ardında ise Badiou, Butler ve Laclau'nun figürleri yatıyor. Her keresinde Žižek, bunun nihai ufuk mu olduğunu ya da şeriatın etki alanı ardına terk etmenin mümkün olup olmadığını ya da "Gordion düğümünde bir kesik" olup olmadığını ya da şeriat ile günah işletici ihtirasın oluşturduğu kısır döngüden çıkıp çıkamayacağımızı soruyor. Benzer şekilde, *The Fragile Absolute* kitabının daha yakınlaştırdığı haliyle, Stephen King'in "*Rita Hayworth* ve *Shawshank Redemption*"ından başlayıp Toni Morrison'un *Beloved*'una uzanan ve tekrar geriye dönen örnekleri arasında gezinebiliyoruz. Hatta *İsa*'nın çarmıha gerilmesi bile bu listeye, yani şeriatın tuzağından kurtulmanın örneklerini uğursuzca sonsuz tekrarlarla sıralayan listeye eklenebilir. Ve fakat tekrarlama, travmayla başa çıkmada *hatalı bir* işarettir. Peki Žižek, *The Fragile Absolute* kitabında nasıl bir yanılgıya düşüyor? Geride bırakamadığı Lacancı çerçeve ile *agape* nosyonu arasındaki çatlak açılıyor. Ancak Žižek bu çatlağı ya da psikanalitik terimlerle söylenirse genişleyen Boşluk'u görmeyi reddediyor.

Çünkü Žižek'in *The Fragile Absolute*'ta yaptığı şey, inayet uğruna zor bir görevi yerine getirmek için sevgiyle hamallık yapmaktır. Nitekim sevgi kurucu istisnadan kopabilmek, müstehcen ilaveyle yüzleşmek ve ona gözlerini dikerek pes ettirmek için belirgin şekilde kendisini güçlendiriyor ve Lacan'a tutunması için ve onu sakin bir köy yolunda terk etmemiş olmak için imkân sağlıyor. Görünürde bütün ihtiyaç duyduğunuz şey sevgidir. Ancak –merhametli bir sevgi, inayetin yanında duran bir sevgi üzerine tartışma yapabilsek dahi– sevgi inayet değildir ve bu yüzden Žižek'i peşinde olduğu yere, Lacan'dan ve/veya kurucu istisnadan kopuşla ilgili bir yere taşımaz. Yine de, kaçınılması gereken bir şeyin özgül nedenini belirleme bakımından böyle bir şeyin *The Fragile Absolute*'ta nasıl oluştuğuna biraz daha yakından bakalım.

67. Žižek 2000, s. 99-100.

İlk olarak Žižek, *İncil* metinlerinden ikisinin tefsirini öneriyor; birincisi *Luka* 14: 26 ve ikincisi de Korintoslular 1, 13. *Luka*'dan alınan metin, elbette Žižek'in *The Ticklish Subject*'te hatırladığıyla aynısı.[68] İşte orada, *İsa*'nın şakirtlik için yaptığı çağrıyı, kurucu istisna bağlamında okumuştu: *İsa*'nın geri dönmesi uğruna her şeyden vazgeçilmelidir. Ya da daha doğrusu, toplumsal hayatın –aile, toplumsal düzen, yerleşik gelenekler, kısacası Hıristiyan toplumu için donanımların tamamı– gerekli koşulu, ondan vazgeçilmesidir ve bunun ardından da her şeyi bir arada tutan istisna ortaya çıkar. Sadece *Luka*'nın Gospel'i bağlamındaki terimlerle yaptığı bu okuma hakkındaki eleştirilerimi Žižek, adeta dikkate almış gibi görünüyor, çünkü artık *Luka* 14: 26 toplumsal düzenin kurucu istisnası değil tam da ondan kopuşun araçlarıdır: "İçine doğmuş olduğumuz organik cemaatten 'fişimizi çekmek'ten bizi men eden şey bizatihi sevgidir."[69] Bütünüyle bildik hale gelen bir örüntüde Žižek bu fiş çekme, ayrılma ya da son bölümde verdiği isimle "toplu firar" ediş üzerine yaptığı çeşitlemelerin tamamını bir araya getiriyor: Bu da, Hıristiyanlık ve Kierkegaard, *Luka*'nın Gospel'indeki *İsa*'yla birleşiyorlar ve o *İsa*'da "nefret" –Eğer kimse bana gelir ve kendi babasına, anasına buğz etmezse..." (*Luka* 14: 26)– hakkında değil de hem Galatyalılar'ın hem Korintoslular'ın sevgisi hakkında konuşuyor.

Korintoslular 1, 13'te olduğu gibi, bunu Romalılar 7'nin de içine katacaktır, öyle ki Romalılar 7'nin mesajı Korintoslular 1, 13'teki gibi olacaktır. Yukarıdaki alıntıda Pavlus zaten Romalılar'ın *agape*'sinden (merhamet) söz etmektedir, en azında Žižek için. Elbette, Bölüm 7'nin tamamındaki ayetler bir yana Pavlus, Romalılar 7: 7'de hiçbir şekilde sevgiye değinmiyor (ki bu da bir kez daha Lacancı bir yanılgıdır). Tersine, Korintoslular 1, 13 hakikaten sevgiden söz ediyor:[70] Žižek iddia ediyor ki, bu Pavlus'un Romalılar 7 ile birlikte diyalektik olarak okunması gereken başka bir paradigmatik pasajıdır. Başka bir deyişle, sevgi (Korintoslular 1, 13) Pavlus'un Romalılar metninde sergilediği şeriat ile günah işleme dolaşıklığından kopuşu mümkün kılmaktadır. Sevgi gayet basit şekilde başka bir düzene, yani şeriat ve günah kısır döngüsü olarak hesaplanmayan bir düzene aittir. Žižek'in argümanı, sadece

68. Žižek 1999, s. 115, yukarıya bkz.
69. Žižek 2000, s. 121.
70. Žižek 2000, b. 145-6; Žižek 2003, b. 114-15.

Korintoslular 1, 13'ü Romalılar 7 içine kattığında bir işe yarayabilmektedir.

Ancak Žižek, Badiou'nun, sevgi bizatihi olay'ın temel niteliğine değil olay'a sadakattir şeklindeki argümanını unutmuş görünüyor. Tuhaf bir nedenle *agape* inayetin yerini almış durumdadır. Nitekim, Kierkegaard'dan ayrı olarak bir teoloğa başvurduğu nadir anlardan birisinde de inayeti sevgi ile karıştırmaktadır. Rudolf Bultmann'dan inayet ile şeriatın karşıtlığı hakkında, Lutherci teologların "şeriat ile ilahi sevgi arasındaki bu radikal karşıtlığın"[71] en güçlü savunucuları arasında olduğu yorumunu dile getirmek amacıyla alıntı yapmaktadır. Sorun şudur ki, Bultmann sevgi hakkında değil inayet hakkında konuşmaktadır, inayet kelimesini bir kez bile kullanmamaktadır.[72] Ancak Žižek bütün her şeyi bir kaba doldurmaktan hoşlanıyor ve Badiou'nun Pavlus ile Gospel'lerdeki *İsa* arasında yaptığı incelikli ayrımlar böylece sönüp gidiyor. Artık Gospel yazarlarının aracılığını da yitiren *İsa*'nın mesajı ise Pavlus'a ait olandır.

Sevgi inayetin kılık değiştirmiş halini almıştır –vahşi kalabalık donanımının yerini bir makyaj dokunuşu, kafe modacılığı almıştır– öyle ki, Žižek şeriattan kopuş yolunu bulduğu gibi bir izlenim yaratıyor. Ancak, çit boyunca sürünürken ve nihai çevre için bir çizgi çekerken, kendisiyle birlikte Lacan'ı da sürüklemekte olduğunu fark ediyor. Fakat böyle bir şeyi bu kez yapmayacaktır, çünkü Lacan ona çelme takacak, bu yüzden Žižek sonunda teslim olacak ve Lacan'ın XX. Seminer'inde sözü edilen "sevgi"nin aslında Hıristiyan sevgisi olduğu şeklinde olağanüstü bir iddiada bulunacaktır.[73] Bunu da birbiriyle bağlantılı iki doğrultuda meşrulaştıracaktır: Birincisi, Lacan'ın sonraki yazılarında büyük Öteki'ni göz ardı ettiğini ileri sürmektir, öyle ki zaman içinde adeta bunaklığa düşen XX. Seminer'e ulaşmaktadır, içinde yer aldığımız sembolik mekânın tutarlılığı bakımından hiçbir garanti söz konusu değildir. Başka bir deyişle, Hıristiyan sevgisindeki temel

71. Žižek 2003, s. 118.

72. Bultmann alıntısı şöyle: "Şeriat'ın işlerlik tarzı ile inayet ve imanın işlerlik tarzı karşılıklı şekilde birbirlerini dışlayan zıtlıklardır. ... Şeriat'ı korumak suretiyle kendini günahtan kurtarmayı başarma çabası, insanı yalnızca günaha sevk eder, aslında bu çabanın kendisi sonuçta zaten günahtır. ... İster insanın günahkâr ihtirası onu Şeriat karşısında suç işlemeye sevk etmiş olsun, ister o ihtiras kendisini Şeriat'ı koruma gayretkeşliğiyle gizlemiş olsun, insanın Şeriat'ı korumak suretiyle kendini günahtan kurtarmayı başarma çabası onu sadece günaha sevk eder" (Bultmann 1952, 264-5).

73. Žižek 2000, s. 118; bkz. Žižek 2003, s. 116.

dengesizlik, onun kozmik düzeni tehdit etmesi, Lacan'ın sevgi kavramına benzemeye başladığı noktadır.

Ancak bir bozulma olarak sevgi nosyonu, pek de öyle şeriat ve ihtiras döngüsünden bir kopuş değil; bu yüzden Žižek sevgi üzerine yaptığı odaklanmadan tamamen koptuğuna işaret eden bir hamle yapıyor. *The Fragile Absolute*'un son bölümündeki "Toplu Firar"da ve aynı zamanda *The Puppet and the Dwarf*'ın dördüncü bölümünün son sayfalarında, Hıristiyan sevgi kavramının Lacan'ın seksleştirme [sexuation] şeklindeki dişil formülasyonu bağlamında anlaşılabileceğini ileri sürüyor. Eril olan kurucu istisnanın etki alanı olurken, şeriat-günaha girme istisnasının evrensel hukuk ile onun günah işletici istisnası arasındaki bir gerilimin yer aldığı etki alanı olurken (burada günah işletici olan böylece evrensel hukukun kurucusu oluyor), dişil olan ise bu mantığın dışında kalıyor. Dişil olan Hepsi-olmayan'ın, evrensel-olmayan'ın bir paradoksunu içeriyor. Biraz önce değindiğim[74] ve Žižek'in tamamlanma ve tamamlanmama paradoksu olarak yorumladığı Korintoslular 1, 13'ün tefsirine geri döneyim. Birincisi, Pavlus şunu savunuyor: Her ne kadar bir kimse ruhun [Tanrı vergisi] yeteneklerine (diller ve kehanet), gizemler hakkındaki bütün bilgi ve anlayış, hatta bütün inanç ve şehitlikteki nihai fedakârlık özelliklerine sahip olabilse de, sevgiye sahip olmadığı takdirde hiçbir şeydir ve/veya hiçbir şey kazanmamıştır. İkincisi, bütün bu özellikler tamamlanmanın, "yüz yüze" görmenin o eskatolojik anına dek tamamlanmamıştır. Bu radikal olasılığın tam ortasında, iman, umut ve sevgi üçlüsü arasında sevgi en büyük olanıdır, ancak bu Kıyamet Günü'nde ayna kendisini temizleyene dek geçerlidir. Žižek bu tamamlan(ma)ma paradoksunun sadece seksleştirmenin dişil formülü bağlamında anlamlı olacağını ileri sürüyor. Dolayısıyla sevgi "bilginin Hepsi bakımından bir istisna değildir, fakat bilginin bütün silsilelerini/alanını bile tamamlanmamış (eksik) kılan 'hiçbir şey' bakımından istisnadır".[75] Sevgi, ruhun, bilginin, anlayışın, imanın ve eşitliğin silsilelerini-yeteneklerini tamamlayamaz; çünkü bu silsilelerden her biri zaten tamamlanmıştır. Tersine, sevgi bütün bunların hiçbir şey olduğunu sergiler, ancak bu kendi eksikliğinin farkında olan bir hiçbir şeydir. Ve böylece, Žižek'in ulaştığı sonuç şudur ki, sadece tamam-

74. Žižek 2000, s. 145-7; aynı pasajın ve tefsirin tekrarı için bkz. Žižek 2003, . 114-16.
75. Žižek 2000, s. 146; Žižek 2003, s. 115.

lanmamış, savunmasız ve eksik bir varoluş sevebilir. Yine de, bu tamamlanmamışlık gerçekte tamamlanmışlıktan daha yücedir ve bu yüzden sevgi de yücedir, çünkü herhangi bir tamamlanmış silsileden daha fazla tamamlanmamış haldedir. Tamamlanmışlığın hiçbir şeyliği ile sevginin gerekli kusurluluğu arasındaki bu hepsi-olmayan paradoksu, Žižek'in hem seksleştirmenin dişil formülü hem Pavlus'un Korintoslular 1, 13'teki sevgi üzerine yaptığı ilavenin karakteristiği dediği şeydir.

O halde karşı karşıya olduğumuz durum Žižek'in iki pozisyona birden tutunmaya çalışmakta oluşudur: Sevgi bizim şeriat ve ihtiras döngüsünden kurtulmamıza imkân tanır çünkü inayeti gasp etme peşindedir; sevgi yalnızca seksleştirme dişil formülü sayesinde şeriattan kopabilir. Ancak bu ikinci pozisyon Žižek'in *The Ticklish Subject*'te Badiou ile tartışmasını bitirdiği pozisyondan başkası değildir, burada kopuş noktasının şeriatı harfi harfine izlemek olduğunu, öyle ki onun kendi ağırlığı altında çöktüğünü iddia eder. Başka bir deyişle, sevgi şeriattan (böylece Pavlus'un *Yeni Ahit*'teki şeriatın yerine getirilmesine ilişkin beyanlarından) hiç farklı değildir. Bu noktada Žižek kesinlikle haklıdır, ancak başka bir anlamda: Sevgi hâlâ şeriatın etki alanında hapsolmuştur. Fakat buna inayetin bir işlemi demek zordur, çünkü inayet şeriatın içinden yükselen değil onun etki alanında radikal şekilde dışarıdan kesinti yaratan bir şeydir. Žižek'i izlediğimiz takdirde, yukarıdaki iki beyanın devamı olan paradoksal bir sonuçla baş başa kalırız, yani seksleştirmenin dişil formülü ile inayet sevginin biçimleri olsa bile, bunlar birbirlerinin aynısı değildirler.

İddia etmekte olduğum üzere sorun sevginin inayet olmayışıdır, ancak Žižek'in sorunu ise onun inayetin yerine sevgiyi geçirmeye çabalamasıdır. Kurucu istisnadan vazgeçmesine imkân tanıyan sadece sevgi değil, aynı zamanda bu "izgesel müstehcen ilavenin" askıya alınabilmesini sağlayan tarzlardır.[76] Fakat bunun hatalı (başarısız) bir çaba olduğunu da ileri sürmüştüm: Žižek Lacan'ı da kendisiyle birlikte sürüklerken bütün eserlerinde yer verdiği bu temel kategoriden kopmaya çalışıyor. Adeta çaresiz bir şekilde kaçmayı arzuluyor, bunu da *The Fragile Absolute*'un son bölümünde sergilediği üzere, Stephen King'in "Rita Hayworth ve *Shawshank Redemption*" adlı bir cezaevinden kaçış hikâyesine odaklanarak yapıyor. Ancak sevginin inayetin bu görevini yerine

76. Žižek 2000, s. 130.

getirmesi mümkün değil ve bu yüzden sevgi üzerine odaklanması işte bu yanılgının nişanesi haline geliyor. Bunu bilmeden önce etik ve hukukun etki alanlarına kayıyor, kesinlikle bu bölgeden sevgi sayesinde firar etmeye çalışıyor. Gerçekte Žižek, herhangi bir fırsat baş gösterdiğinde şeriat (hukuk) ve günahkârlık (suç işleme) süper egosu döngüsüne geri dönmeye amade şekilde bu döngü hakkında yazarken çok daha fazla keyif alıyor.

Böyle bir Roma-Katolik geri çekilişin en belirgin işareti, *The Ticklish Subject*'te Badiou'nun cevabına tekrar döndüğünde ortaya çıkıyor. Žižek sevgide bulduğu şeriattan ayrılmanın, Pavlus'un Korintoslular 2 5: 16-17'deki argümanının aynısı olduğunu ileri sürüyor: "*İsa*'da" olmak bütünüyle yeni bir düzenleme, "geçmişte olan her şeyin geçip gittiği" bir "yeni hilkat (yaratılış)" olmayı gündeme getirir. Žižek'e göre bu ölüm dürtüsünden, yani radikal şekilde yeni başlangıç yapma uğruna korkutucu bir şiddet anında yazı tahtasının silindiği ulvileştirme anından başka bir şey değildir.[77] Oysa *The Ticklish Subject*'te ölüm dürtüsü, yani herhangi bir yeni başlangıç karşısında sürekli soru işareti yerleştirilir, Badiou'nun inayete yaptığı vurgu sorgulanır; burada ise ayrılma olarak sevginin bir karakteristiği haline geliyor.

Ona her iki tarzda sahip olamayız. Sonunda Žižek'in sorunu sadece inayetin yerine sevgiyi geçirmiş olması değil, sevgiyi etik (yani, hukuk [şeriat]) ile aynı doğrultuya yerleştirmesidir. Gerçekte sevginin bizi herhangi bir yere götürüp götürmeyeceğini merak etmekten kendimi alamıyorum. Etik ve sevgi üzerine yapılan bütün bu konuşmalarla, kendi etik görevini yeniden canlandırma yolundaki felsefeyle ve kitap raflarında yer alan sevgi üzerine yazılmış sınırlı sayıda kitaplarla birlikte, belki artık etik karşısında ve sevgi karşısında bir tavır alma zamanıdır. Ve bu tavır da inayet adına alınabilir.

Protestan Dönüşü

Birçok sapa yoldan geçtikten sonra Žižek inayet ile tesadüfen karşılaşıyor. Belli noktalardan geçerken ona işaret etmiş olsa bile, *The Ticklish Subject*'te Badiou'yla yaptığı tartışmanın sonuna geldiğinde, yönünü daha kabul edilebilir –en azından Lacan'ın terimleriyle– Hıristiyan sevgi nosyonuna çevirmiş durumdadır.

77. Žižek 2000, s. 127.

Önceki bölümün sonunda işaret ettiğim gibi, bu Žižek'i *The Fragile Absolute*'ta çok fazla Roma-Katolik vurgusu yapmaya sevk edecektir. *On Belief*'te ise yavaş yavaş hareket ederek Reformculara doğru yakınlaşır, ancak bunu *The Puppet and the Dwarf*'ı yeniden sahneye çağırmadan önce etik-olarak-sevgi'ye geçmeden önce yapmaz.

Ancak *On Belief* kitabına derinlemesine girmeden önce, Badiou'ya tekrar dönmeliyim. Böyle yapmamın sebebi, kısmen Badiou'yu önceki okumalarında Žižek'in neleri gözden kaçırmış olduğunu göstermek, ama aynı zamanda *On Belief* kitabında ona ne denli ihtiyaç duyduğunu da göstermek. Badiou, Reformcuların katılığıyla olağanüstü mantığına ve kendi pozisyonlarına olan çağrıyı dile getiriyor. Bazen Žižek'i Badiou'nun argümanlarındaki berraklıktan ve keskinlikten uzaklaşan yazıları ve düşüncesindeki çılgın koşturma nedeniyle sarsabilirim.

Badiou ya da Militan Nedensizlik

Düğümleyen cümlelerinin dışındaki bir cümlesinde Badiou şöyle yazıyor:

> Mutlak olay şuna indirgenebilir: *İsa* çarmıhta ölmüş ve yeniden canlanmıştır. Bu olay "inayet"tir (*kharis*). Böylece ne bir miras ne de bir gelenek yahut bir öğreti sayılabilir. Bütün bunlardan daha fazlasıdır ve kendisini mutlak vericilik ile temsil eder.[78]

Buradaki karşıtlık ise Pavlus'tan *sonra* yazılan ve *İsa*'nın hayatı, öğretisi, mucizeleri vb. ile aşırı derece yüklü olan hikâyeler olan Gospel'lerde yatıyor. Pavlus'un bunun hakkında yapacak hiçbir şeyi yoktu. Badiou'ya göre, anahtar metin Romalılar 6: 14'teki Reformcuların sloganıdır: "Çünkü şeriat altında değil fakat inayet altındasınız." Şayet "değil" kelimesi şeriat (hukuk) ile canlı bedenin yolunun oluşturduğu kapalı dairenin kırılmasına işaret ediyorsa, bu durumda "fakat" kelimesi de şeriat ile olay, yani inayet tarafından özneler olarak sergilenenlerin iman dolu emeğinin askıya alınmasına işaret ediyor. Bu "değil... fakat" ifadesi olayın çöküşünün bir nişanesidir. Ve Badiou'ya göre bu aynı zamanda evrensel olanın biçimsel bir işaretidir: "Gerçekte olaysal çöküşün her zaman kendi öznesini 'değil... fakat' biçiminde bölünmüş hal-

78. Badiou 2003, s. 63.

de oluşturduğunu ve *evrensel olanı taşıyanın da kesinlikle bu biçim* olduğunu söylemeyi sürdüreceğiz."[79] Başka bir deyişle, varoluş düzeniyle olan çok özgül ve muhtemel kopuşta, inayet evrensel olanın –Kiergaard'ın ayıplayacağı Reform altında bir felsefenin– ortaya çıkışına işaret etmektedir.

Peki ama *İsa*'nın inayetinin yeniden dirilişi nasıl oluyor? Daha önce de işaret ettiğim gibi, Badiou yeniden dirilişi, yani Pavlus'un duyurusunun içeriğini, "mitolojik bir çekirdek" ve "dinsel bir sınırlama"[80] olarak değerlendiriyor. Badiou, "Müjde"yi ya da "ona atfettiği kültü hiç umursamıyor" diyor.[81] Fakat bunun bir masal olması, herhangi bir bilimsel ya da tarihsel soruşturma yasasıyla doğrulanamadığı gerçeği hem Badiou'nun argümanı (hakikat-olay'ın böyle bir doğrulamanın ötesinde olduğu) bakımından önemlidir hem de Pavlus'un argümanının biçimini daha kolay tanımlamaya imkân tanımaktadır.[82] Badiou'nun ilgisi mutlak şekilde materyalist anlamda bir inayet kavramına yönelik. Ya da Badiou'nun sözleriyle, kendisi "biçimsel, bütünüyle sekülerize edilmiş bir inayet kavramını çekip çıkarma"[83] peşindedir. Daha sonra bunu çeşitli şekilde laikleşmiş ya da materyalist inayet ya da hakikat-olay olarak isimlendirecektir.

Ama böylece zor bir durum da ortaya çıkıyor: "Her şey" diye yazıyor, "olağanüstü bir varoluşun, zamanın vahşi rutininden koparak, hakikate hizmet etmedeki maddi bir fırsatla karşılaşmasını, böylece öznel bölünme aracılığıyla ve insan hayvanı'nın hayatta kalma zorunluluklarının ötesinde ölümsüz oluşu bilip bilmemeye dayanıyor."[84] İşte bu olağanüstü cümle, Badiou'nun bütün argümanının esasını oluşturuyor ve bunu tefsir etmek için bir süreliğine durmam gerekiyor. Önemli konular artık bunun demokratik ve olası niteliğine dönüşecektir, ancak her şeyin ötesinde, inayeti derhal teolojik içeriğinden ve bağlamından koparıp almayı gerektirecektir. Nitekim alıntı yaptığım cümle boyunca vurgulayıcı bir demokratikleşme ("olağanüstü bir varoluş") ağır basıyor, bu da Badiou'nun, *İsa*'nın yeniden dirilişinin bütün insanlara yeniden

79. Badiou 2003, s. 63^.
80. Badiou 2003, s. 66.
81. Badiou 2003, s. 1.
82. Daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Boer 2007.
83. Badiou 2003, s. 66.
84. A.g.e.

diriliş imkânı verdiği (Romalılar 6: 4-9)[85] şeklindeki Pavlus argümanından aldığı bir şeydir. Bu aynı zamanda Badiou'nun hakikat ve evrensel olanın, böylece "bir hakikat"in ihtimali ve tekilliğine dair yaptığı vurgunun da bir parçası oluyor. Böylece Badiou, kısa bir süre sonra, kapsayıcı "biz" [zamirini] kullanacak ve inayeti de hepimizin yararlanmakta olduğu "belirli inayetler" ölçeğinde çoğullaştıracaktır.[86] Bu durum oldukça belirgindir, çünkü Badiou bunu defalarca vurguluyor. Ne var ki, burada iki metaforla daha fazla ilgilenmekteyim; "çekip çıkarma" ve daha güçlü olarak "koparma" metaforları benim yorumlamakta olduğum cümlenin öncesinde ve devamında kullanılıyor. Bu türden bir inayet materyalizmi yaratabilmek uğruna, Badiou "bizlere" inayet terminolojisini, kendi teolojik bağlamından sökmeyi, asılmayı ve çekmeyi hatırlatıyor. Bu metaforlardaki güç kullanımı, cümlenin ilk kelimelerini yeniden okuyana dek aşırı görülebilir: "Her şey bağlıdır." Peki her şey nedir? Badiou'nun felsefi sisteminin tamamı mı? Varlık karşısında hakikat-olay'ın geçerliliği mi? Ya da buna bağlı olan militan politika sorunu mu? Her şeyin üstünde: "Her varoluşun bir gün ondan meydana gelen şey tarafından kavranabileceği ve devamında kendisini herkes için geçerli olan bir şeye adayabileceği şeklindeki güçlü, basit fikir sayesinde inayet materyalizmini bulmak bizim için zorunludur."[87]

Demokratikleşmiş, koşullu, ancak her şeyin üstünde materyalist: Bana öyle geliyor ki, bu inayet kavramı Badiou'nun Žižek'e dayattığı meydan okumanın en esastan olanıdır. Pavlus hakkındaki kitabının son bölümü üzerine, Badiou Korintoslular 1,13: 13'ten alınan Pavlus'a ait iman, umut ve sevgi hakkındaki büyük üçlemeyi militan politika programına dahil etmek için sistematik şekilde yeniden işlemektedir. Elbette Žižek, sevgi sorununa ağırlık verecektir, ancak Badiou bu üçünü yeniden düzenlemektedir. Pavlus'un iman, umut, sevgi düzeni karşısında, belirgin şekilde dünyevi bir düzende iman, sevgi ve umudu bulmaktayız. Ne var ki, bunlardan hiçbiri inayet kavramının vurgusu olmaksızın işlerlik kazanamaz. İman söz konusu olduğunda, Badiou inayet ve imanın ruh yoluna ait olduğunu ileri sürmek amacıyla Pavlus'un iman/işler ile inayet/hukuk arasındaki ikili karşıtlığını

85. Badiou 2003, s. 69-70.
86. Badiou 2003, s. 66.
87. Badiou 2003, s. 66.

öne çıkarıyor. Fakat ilişki bundan daha yakındır: Badiou iman aracılığıyla inayeti meşrulaştırma şeklindeki Reformcular'ın pozisyonuna daha yakın duruyor. Ya da Badiou'nun kelimeleriyle söylersek, "mutlak ikna ya da iman olarak inayetin evrensel hitabının öznelleştirmesi"yle karşı karşıyayız.[88] Sevgi söz konusu olduğunda ise bu durum hakikat-olay'a sadakat, kendi hukukunu, hakikat-olay'ın üstesinden geldiği hukukla hiçbir alakası olmayan ruhun hukukunu yaratan olaysal-sonrası bir sadakat biçimine bürünüyor. İman yeni bir politik hareket ihtimaline yol açtığı takdirde, bu durumda sevgi hareketin devamı için mutlak şekilde gereklidir, hakikate olan sadakat başka öznelere de dava için çağrıda bulunabilir ve böyle evrenselleşebilir. Böylece Žižek'in *The Fragile Absolute* kitabında bütün ağırlığı sevgiye taşıtmasını epey tuhaf bulmaktayım. Umut söz konusu olduğunda, bu düpedüz sebat ve sabırdır. İman etmiş olanları iman etmeyenlerden ayıran nesnel bir yargı yerine Badiou öznel olarak Pavlus'taki umudu alıyor: Umut muzaffer şekilde ıstıraplı bir yoldan geçişin, çileyle yüz yüze gelişin ve hakikate olan sadakatten vazgeçmeyişin bir sonucudur. Umut adına çilenin üstesinden gelinemez, ancak çile çekmek suretiyle umut ortaya çıkabilir. Bu da "militanın sadakatine güven duymaktır."[89]

İman, sevgi ve umudun yeniden işlenmesinden pek etkilenmiş değilim, çünkü bana öyle geliyor ki, Badiou da Korintoslular 1, 13'ün cazibesine karşı koyamamış durumdadır. Ancak burada önemli olan, onun bu bölümü Žižek'in bütünüyle gözden kaçırmış olduğu bir şeyin, yani inayetin ışığında okumuş olmasıdır. Aynı zamanda Badiou'nun inayeti materyalist ve militan kılmasındaki mekanizmayla da ilgilenmekteyim. Bu, bizim vazgeçebileceğimiz şekilde Pavlus'un bir masalı heyecanlı şekilde okumuş olması değil, Pavlus'un formülasyon biçimiyle yetinebileceğimiz anlamında da değil. Belli bir noktada Badiou içeriğe geri dönme ihtiyacı duyuyor ve bunu da teolojik anlamı silip atarak ve inayet kavramı hariç her kavramın içine materyalist ve politik içerik katarak gerçekleştiriyor. Nitekim inayet değişmeden kalıyor, onu mutlak Tanrı vergisi anlamında geleneksel biçimiyle yorumluyor: "Herhangi bir yüklemde ifade edilmeksizin meydana gelen, yasal

88. Badiou 2003, s. 75.

89. Badiou 2003, s. 96. Badiou burada Romalılar 5: 2'yi tercih ediyor: "Ve Allah'ın izzetini paylaşmadaki umudumuzla seviniriz (övünürüz). Ve yalnız bu değil, fakat sıkıntının sabrı (metaneti), sabrın da tecrübeyi ve tecrübenin umudu hasıl ettiğini bilerek sıkıntılarla dahi seviniriz."

ötesi olan, atfedilebilir bir nedeni olmaksızın herkes için geçerli olan"[90] bir Tanrı vergisi. Ücret ya da ödül olarak doğru olan (tabi olan) ise hukuka ve işlere bağlıdır. Nihayet terminolojiyi özneye ilişkin bir düzleme kaydırıyor, çünkü bir öznenin kuruluşunun ona tabi olanla hiçbir ilişkisi yoktur. Bir özneyi kuran, başka bir deyişle, inayettir: "Her özne bir karizma temelinde başlatılır: Her özne karizmatiktir."[91] Badiou soyut özne hakkında yazmıyor: İlgi gösterdiği şey tam olarak özgül şekilde militan öznede yatıyor. Militancılık, hukuk alanında değil inayet alanında, sadece nedensiz olan herhangi bir şeydir.

Peki inayetin kopmaz biçimde bağlı olduğu öteki kavram, yani evrenselcilik hakkında ne diyor? Burada zaten Pavlus'a ait Tanrı'nın tekliği –Tanrı'nın Yahudiler'in ve [Yahudi olmayan] Milletlerin Tanrı'sı olması (Romalılar 3: 27-30)– değerlendirmesinden evrenselliğe bir geçiş var. Tek olan artık "herkes için" olduğunda, kaçınılması gerekenin nişanesi olan Tek olmayı da bırakır. Bu evrenselcilik, yani Pavlus'un "devrimci inancı",[92] kendisini aşmakta olan bir aşırılık, bir çeşitliliktir. Yalnızca dışlama sayesinde var olabilen tekil bir evrensel olmadan, farklılıkları olmaksızın herkesi içerir. Pavlus'un buradaki ana metni sorunlu haldeki Galatyalılar 3: 28'dir: "*İsa*'nın içinde ne erkek ne dişi, ne Yahudi ne de Yunan, ne köle ne de özgür kişi vardır." Gereğinden fazla şekilde, evrensel olan inayetten ayrılamaz. Yine aynı zamanda, gelecekteki özneler için kendisini elverişli kılan olay'a sadakat olan sevgi'den de ayrılamaz; ve militanın kendine güveni demek olan umuttan da ayrılamaz, her zaman herkes için bir zaferdir.

Artık Badiou'nun kendi inayet materyalizmini nasıl geliştirdiğini görmeye başlayabiliriz: İnayet kavramı dışında Pavlus'un kullandığı her terim, her biri teolojik çağrışımlarıyla yüklü halde, felsefi ya da materyalist bir içerikle yeniden doldurulmaktadır. Tanrı evrenselcilik halini alır, sevgi olaysal sadakat olur, umut çile sayesinde ortaya çıkan güven duygusu ve hukuk (şeriat) içinde ölümün, günahın, ihtirasın ve bedeninin hepsinin eriyerek nesnelerin tarzları ya da oluşları halini alır.

Öte yandan benim de Badiou'ya soracağım iki soru var. Birincisi, militan bir siyaset geliştirme uğruna teolojik içerikten

90. Badiou 2003, s. 76-7.
91. Badiou 2003, s. 77.
92. Badiou 2003, s. 76.

–Badiou'nun mitolojik çekirdeği, dinsel sınırlama ya da masal– kurtulmaya neden gerek duyulsun? Böyle bir politikada ayırt edici ateist ve materyalist bir duruş bakımından birçok tarihsel nedeni akla getirebilsem de, aynı zamanda teolojik içerikleri olmaksızın militanlıkları düşünülemez olacak birçok başka militanın olduğunu da düşünebilirim –Badiou'yla mutabık olduğumuz takdirde elbette Pavlus buradaki önde gelen örnektir. İkincisi ve daha önemlisi, hem Badiou hem Žižek teolojiden militan siyasete geçmektedirler. Peki ama bu noktadan, yani militan bir siyaset içindeki teolojik içeriğin bütünüyle hazmedilmesinden teolojiyle geçtiğimizde meydana gelen nedir? Ya da, Adorno'nun dilini kullanırsak, Badiou ve Žižek, yeterince uzağa gitmemişlerdir, çünkü onların yöneldiği istikameti biraz zorlarsak, kendimizi tekrar teolojinin etki alanında buluruz. İnayet doktrini bakımından bunun anlamı nedir? İnayet Badiou'ya ve nihayet Žižek'e ayırt edici militan bir siyaset geliştirme imkânı tanımakla kalmıyor, aynı zamanda bu durum inayetin kaçınılmaz şekilde radikal ve devrimci *teolojik* doktrin olduğu anlamına da geliyor. Badiou'nun "militanlığın mutlak nedensizliği"ni[93] bu şekilde yorumlamaktayım.

V.I. Lenin'in İnayeti

Artık sonunda *On Belief*'teki somut argümana geçebiliriz. Çünkü burada gecikmiş şekilde Žižek, Badiou'nun militan bir siyaset için laikleşmiş inayet anlayışının sonuçlarını fark ediyor. Ve böyle bir fark edişin işareti de onun sadece bu kitapta açıkça Leninist olması. Ancak bu durum, Žižek'in Leninizm'e kayışıyla ilgili kendi argümanımı pekiştirmem gerektiği anlamına da geliyor: Žižek'in Leninist olmasına imkân tanıyan şey, sadece Hıristiyanlık ve hatta Pavlus'un kendisi değil de, tamamen özel haliyle Reforme edilmiş inayet kavramıdır. Böylece, *On Belief* kitabında inayetin politik bir kategoriye büründüğü bölümlerde benim tartışmam da sıfırlanıyor. Žižek'in hakikaten ne söylediğini tanımlamaya çalışayım:

A. Hıristiyanlığın "müjde"si ebediliğin değişmesi, bütünüyle yeni bir başlangıç imkânını içerir.
B. Bu yeni başlangıç Lenin'in biçimsel özgürlük karşısındaki gerçek (aktüel) özgürlüğüyle benzer bir düzendedir.

93. Badiou 2003, s. 77.

C. Bu değişim hukukun askıya alınmasını ya da ondan feragat edilmesini içerir.
D. Önceki nokta Yahudi karşıtlığı olarak anlaşılmasın diye, Yahudilik Hıristiyanlık ile diyalektik bir ilişki içindedir.
E. Kristoloji önemlidir:
   i. *İsa* kurucu istisna ile yüz yüze gelir ve onun boş olduğunu sergiler.
   ii. Daha fazla Tanrı'ya benzemek peşinde olan pagan dinlerden farklı olarak, Hıristiyanlık'ta Tanrı insan haline gelir.
   iii. Terk edilmiş *İsa* gibi, Tanrı'yla irtibatın bütünüyle kesildiği an, Tanrı'ya en yakın olduğumuz andır.
   iv. Bu da Tanrı'nın temel kusurunun bağışlayıcılık ötesinde sevgiye olan tutkusu olduğunu gösterir.

Benim fikrime göre, ilk iki nokta ve dördüncü nokta en önemli noktalardır. Çeşitli pagan günahkârlıkları karşısında Hıristiyanlığın sahip olduğu benzersizliği tespit çabalarıyla pek ilgilenmiyorum. Ve sadece oldukça standart teolojik pozisyonları tekrarlayan (E.iii) ya da hem hukuk (C) ve hem sevgi (E.iv) ile ilgili daha önce işaret ettiği noktaları dile getiren argümanlar da pek çekici değil.

Badiou ve Žižek'in hukuk üzerine yaptığı tartışmanın tamamı Hıristiyanlık olduğu kadar Yahudilik üzerine de olmasına rağmen, Yahudilik üzerinde birkaç yorumla yetinerek başlayacağım. Ağır basan örüntü, mutlaka Yahudilik aleyhine olmasa da Hıristiyanlık ile Yahudiliği karşı karşıya getirmektir. Karşıtlıklar alışıldık şekilde diziliyor: Geleneklere karşı çıkma karşıtı olarak ahiretten feragat etme; Yahudilik, Hegel'in terimleriyle, "kendinde"dir, oysa Hıristiyanlık "kendisi için" Yahudilik'tir; *İsa* Mesih karşıtı olarak resimler konusunda yasak; Tanrı'nın ya da şeriatın dışsal olmaktan çıkıp içsel (*İsa*) haline gelmesiyle kişisel kimlikte değişim; Tanrı'nın kendi içinde insan ile Tanrı arasındaki boşluğun bölünme, iktidarsızlık haline gelmesi (Yakup'tan *İsa*'ya atılan adım). Bütün bunlara rağmen Yahudilik kötü bir durumdan dolayı karşıtlık içinde değildir. Žižek'in kurucu istisnanın üstesinde gelinmesi için başka bir araç olarak Yahudiliğe sinsi bir hayranlık duyduğunu hissediyorum, gerçi bunu bu kez şeriata harfi harfine itaatinin günahkâr eylemi bağlamında yapıyor.[94]

94. Žižek 2001, s. 110, 127.

Yahudilik sanki kurucu istisnadan, şeriatın kendisindeki müstehcen ilaveden alternatif bir kopuş sağlayacakmış gibi bir durum ortaya çıkıyor ve *The Puppet and Dwarf*'ta Eric Santner'a verdiği cevapta Žižek, böyle bir doğrultuyu savunuyor.[95] Elbette resim yasağı hariç: Žižek bunu Yahudilik'teki antropomorfizmin ya da kişileştirmenin bir nişanesi olarak değerlendiriyor. Yahudilik kesinlikle kişisel bir tanrısal konuma sahip olduğundan, herhangi bir temsiliyet bu taşınamaz hakikati açığa vuracağından dolayı, oyma resimlere getirilen ikinci Tanrı emrine ihtiyaç duyuyor. Burada baskı altına alınması gereken bir tahayyül aşırılığı yatıyor. Bu aşırılık birçok biçime bürünüyor: belirgin sembolik tarih karşısında izgesel (hayali), fantazma dayalı tarih (demek ki Freud'un baba katili Musa miti de böyle bir tarihi teşhir etmenin bir çabası);[96] ilahi iktidarsızlığın gizli dehşeti; Öteki'nin ihtirasının cehennemi vb. Bu noktada Hıristiyanlık çıplak hakikati sergiliyor: *İsa*, Yahudiliğin yüzleşemediği işte bu resimdir (imajdır), bu olağanüstü yaratıktır. Yahut da *The Puppet and the Dwarf*'ta daha uzun uzadıya ileri süreceği üzere, Hıristiyanlık Yahudiliğin fantazma yüklü çekirdeğinin –Mesih geldi– boş olduğunu göstermektedir.[97] Ve böylece sonunda Žižek, Hıristiyanlığın kendi aşırılığıyla yüzleştiği ve onu kucakladığı "fişi çekmenin" Hıristiyan versiyonunu tercih ediyor. Yahudi versiyonu –şeriata harfi harfine itaat edilmesi– *The Fragile Absolute*'ta tasvir etmeye çalıştığı Hıristiyan kopuşuyla seksleştirmenin dişil formülüne benzeyen dünya arayışında olsa bile, Žižek, materyalist inayet arayışının cazibesine kapılmayı sürdürecektir. Gerçekte *On Belief* ve *The Puppet and the Dwarf*'ta olup biten şey, şeriatın altını oymadaki nihai tarz olarak ona harfi harfine itaatte dile getirilen seksleştirmenin dişil formülünün Hıristiyanlık'tan Yahudiliğe intikal etmesidir. Şeriata itaat, etik konusundaki ilgi ve hatta bizzat Lacan'a yönelik ilgi (böyle yazmaya cüret edebilir miyim?) Yahudilik hakkındaki ilgi konuları haline gelmektedir. Açıktır ki, bu seçenekler Žižek bakımından son derece caziptir, çünkü bunlar yeni bir başlangıç için başka bir yol imkânını açmaktadırlar. O kadar ki *The Puppet and the Dwarf*'tan önce bölünme, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında değildi; tersine Yahudilik ve Hıristiyanlık başlangıçtaki

95. Žižek 2003, s. 112-13,117, 119.
96. Žižek 2001, s. 129-31; Žižek 2003, s. 128.
97. Žižek 2003, s. 128-30.

pagan bilgeliği karşısında güçlerini birleştirmişlerdi. Ne var ki, bununla ilgili sorun şuydu ki; birbirlerine ne denli yakın olurlarsa Yahudilik Hıristiyanlığın yolunu o denli fazla hazırlamaktaydı. Yahudiliğin ilk olarak fantazma dayalı çekirdeği tanımlaması ve ona inançlı olarak kalması olmaksızın Hıristiyanlık onunla özdeşleşme imkânına sahip olmayacak ve onun boş olduğunu gösteremeyecekti. Etnik bir varis olarak kurulmuş Yahudi topluluğu olmaksızın Pavlus insanlığın tamamının bir miras olduğunu iddia etme imkânına sahip olmayacaktı. Bütün bunlar yer değişimciliğin [supersessionism*]yenilenmiş biçimiyle sonuçlanıyor: Kısmen Eric Santner'a bir cevap olarak, kısmen Yahudiliğin psikanalize vurduğu silinmez bir damga olarak. Öte yandan şunu söylemek istiyorum ki, Yahudilik'ten olan Hıristiyan kopuş, politik bir pozisyon geliştirebilmesi için Žižek'in Lacan'dan olan gerekli kopuşunun da bir parçasıdır.

Peki yukarıda sıraladığım öteki iki nokta hakkında ne diyeceğiz? Bunlar inayetin politik bir teolojisini nasıl açıklarlar? *On Belief* kitabının son sayfalarında Žižek bunu berraklaştırır (gibi) görünüyor:

> Burada Hıristiyanlığın "müjde"si devreye giriyor: İmanın mucizesi, onun bu kurucu kararı iptal etmek, sıfır noktasından bir kimsenin hayatını bütünüyle yeniden başlatmak; kısacası, *Ebediliğin kendisini (bizim "her zaman- zaten" olduğumuz şeyi) değiştirmek* için fanteziye geçmesinin mümkün olmasıdır. Nihayetinde Hıristiyanlığın sözünü ettiği "yeniden doğuş" (bir kimse iman edenler topluluğuna katıldığında, yeniden doğmuş demektir), böyle bir başlangıcın adıdır.[98]

Bu paragraf Lacancı terminoloji yerine ağırlıklı olarak teolojik terminolojiye eğilimlidir (kısa süre önce Žižek, Lenin'den "bazı bakımlardan devrim bir mucizedir" sözlerini alıntı yaparak "mucize" kavramını da hatırlatmaktaydı).[99] Gerçekte, Lacan'dan kalan tek miras fanteziye geçiş anlayışında, anlamın dünyevi evreni ile onun hayali desteği arasındaki boşluğu aşmasında yatıyor. Hıristiyanlık bu boşluğu kapatmaya, normal Lacancı terimlerle söylendiğinde Gerçek'in (fantezi) ve Sembolik olanın (anlamın evreni) çöküşü-

* Supersessionism: Hıristiyanlığın sadece Yahudiliğin yerine geçmesiyle kalmayan, aynı zamanda Tanrı ile O'nun seçilmiş halkı olarak İsrail arasındaki anlaşmanın yürürlükten kaldırıldığını söyleyen inanç. Burada ilahın öldürülmesi anlayışı sapkınlığın bir motifi sayılıyor. (ç.n.)

98. Žižek 2001, s. 148.

99. Žižek 2001, s. 84.

nün sonucu olacak olan yaşayan ölünün korkutucu ve psikotik etki alanına gözleri dikmeye cüret ediyor: Hıristiyanlık bu etki alanını uzaklara kaçmış karanlık bir köşeye gönderiyor. Bundan ayrı olarak, bu son sayfalarda Lacan tamamen geriye itilivermiştir. Bunun yerine karşımıza Kierkegaard (ve buna tekrar geri dönmem gerekecek), Marx, Evelyn Waugh, Brecht, Schelling ve Lenin çıkıyor.

Bunların dışında gerçekten de Lenin'in izini sürmekteyim. Ona ulaşabilmek uğruna, Brecht'ten de söz etmek gerekiyor. Brecht'in "İyi'nin Soruşturması" adlı şiiri bizzat Žižek tarafından tercüme edilmiştir. Bu şiir Žižek'in herhangi bir otantik etik bağlılığın mutlak temeli olarak etik olanın askıya alınmasını vurgulamasına imkân tanıyor. Şimdi elbette burada tekrar kurucu istisnaya –etiğin temeli olarak etiğin askıya alınması– dönme tehdidi altındayız, ta ki şu ifadeye ulaşana dek:

> Ve Hıristiyanlığın "iman içinde yeniden doğuşta" varoluş kavramı, bizim zaten kendi varoluşumuzu etiksel özünü askıya almaya hazır olduğumuz ve koşulsuz şekilde öznel bağlılığımızın yer aldığı bir değerlendirmenin ilk ve tam donanımlı formülasyonundan başka nedir ki?[100]

Bu "koşulsuz şekilde öznel bağlılık", etikten esas olarak farklı bir düzendir, öyle ki, buna bir tür etik bir yana, etik bağlılık demek bile zordur.

Bunun yerine burada karşı karşıya olduğumuz şey devrimi inatçı ve acımasızca kavrama gerçekliğidir. Başka bir deyişle Badiou'nun militan açıklamaları, Brecht'in şiirindeki, şimdi iyi bir duvar karşısında iyi bir silahtan çıkan iyi bir kurşunla olmasına rağmen iğrenç "iyi adam"ın infaz edilmesine duyulan ihtiyaç biçimine bürünür. Elbette burası Žižek'in giderek artan şekilde Leninist kimliğine bürünmesinin biraz darbe almaya başladığı yerdir: Politika karşısında çağdaş etiğin yüceltilmesine karşı çıkmak ya da daha doğrudan şekilde merkezde yer alan "Hakikat'in politikası"na[101] karşı çıkmak. Dahası, Pavlus'un Hıristiyanlık'la ve Lacan'ın psikanalizle ilişkisinde olduğu gibi Lenin de ilk Marksist çemberin dışındadır (Doğulu'dur, Rus'tur, Tatar'dır), ancak bu dışsallık ona Marksizm'i orijinal bağlamından çıkararak eğip bükme ve böylece evrenselleştirme imkânı verir.[102]

100. Žižek 2001, s. 151.
101. Žižek 2001, s. 2.
102. Žižek 2001, s. 2-3.

Üçüncüsü, sadece böyle bir travmatik yer değişikliğiyle teori açıkça politik anlamıyla etkili hale gelebilir. İşte burası Lenin'in devrimci davaya mutlak bağlılığının önem kazandığı yerdir, yani "durumun koordinatlarını"[103] değiştirmek uğruna *her şeyin* katkıda bulunması gerektiği devrimci bir dava adına etiğin adamakıllı askıya alındığı yer. Sorgulanan koordinatlar ise liberal-kapitalist dünya düzenine ait olanlardır. Terminoloji Žižek'in *On Belief* kitabının sonunda Hıristiyanlık için kullandıklarına (yukarıda söz edildi) ve Badiou'nun varoluşun tam ortasındaki olay'ına yakın durmaktadır.

Materyalist bir inayet anlayışı artık ortaya çıkmaya başlıyor. Ancak bir adım daha var ve bunun da biçimsel ve gerçek özgürlük tartışmasıyla birlikte atılması gerekiyor. Çok basit bir şekilde gerçek (aktüel) özgürlük, sorgulanmakta olan belirli bir bağlamın dışına adım atma ya da onu aşabilme yeteneğidir. Normal koşullarda düşünce ve eylemin mutlak ufkunu oluşturan önvarsayımlar ve belirlenimler yığınını sorgular ve tepetaklak eder. Öyleyse biçimsel özgürlük de sınırları gerçekte belirli bir durum tarafından çizilen görünür özgürlüktür: Verili koordinatlarda, seçim yapma dizisi sonsuz gibi görünür, ancak gerçekte kısıtlıdır. Mevcut iktidar ilişkileri bağlamında işlerlik gösterir. Gerçek özgürlük ise tersine, verili bir durumdaki iki ya da daha fazla seçenek arasında bir tercih değildir, fakat tam da o durumu değiştirme tercihidir. Bir süpermarkette çeşitli ürünler arasında seçim yapabilme yeteneğim demek ki biçimsel özgürlüktür: Şaşırtıcı tercihlerle yüz yüze gelince, süpermarketleri oluşturan ekonomik politik yapının zaten o tercihler dizisinin sınırlarını belirlediğini görmem mümkün olmaz.

Gerçek ve biçimsel özgürlük arasındaki ayrım açıkça, Badiou'nun varlık ile olay ya da Pavlus'un hukuk ile inayet arasında yaptıkları ayrımın Leninist bir formülasyonudur. Ya da Žižek'in kendi terimleriyle söylersek, bir durumun "verili koordinatları"na (varlık, hukuk ya da biçimsel özgürlük), onları alaşağı etmek ve yeniden (olay, gerçek özgürlük ve inayet olarak) düzenlemek üzere karşı çıkılmalıdır. Ne var ki, Žižek, karşıtlık tavrını olduğu gibi bırakmayacaktır, bu yüzden kendi yolunu Bill Clinton'un başarısız sağlık reformundan başlayıp Fransız TV'sindeki "Bu Benim Tercihim" şovuyla sürdürerek Doğu Avrupa'da Komünizm'in "çö-

103. Žižek 2001, s. 3.

küşü" gibi örneklere uzanan bir çalılıktan geçirecektir, bunu yaparken de amacı zoraki bir tercih durumunda (Doğu Avrupa'nın ya kapitalizm yahut "gerçekten var olan sosyalizme" geri dönüş tercihine zorlanması) gerçek özgürlüğün kesinlikle sanki bütün seçenekler geçerliymiş gibi davranmak olduğunu, yani tercihin gerçekte zoraki olmadığını savunmaktır. Dahası Lenin'in "özgürlük" ile kimin çıkarına hizmet edildiğini ısrarlı şekilde sorması –"Özgürlük", evet, fakat kimin için? Ne yapmak için"[104]– gerçek bir tercih imkânını, gerçek (aktüel) bir özgürlük imkânının önünü açmayı koruma amacını taşımaktaydı. Nihayet Žižek, kaçınılmaz şekilde diyalektiktir ve bu yüzden Badiou'nun yaptığı gibi gerçek ve biçimsel özgürlüğün mutlak şekilde birbirinden ayrılmasıyla yetinmeyecektir. Tersine gerçek özgürlük, biçimsel özgürlüğün koordinatlarını yeniden düzenleyen bir şeydir, ya da Badiou tarzı söylendiğinde, olay kendi bünyesinde varlık düzenine yapılan bir kayıt tutmaktadır –böylece izleyicilerin hem olay'a ("sevgi") sadık kalarak hem bu sayede ("umut") kazanacakları güveniyle yaşayarak inançlı kalacağı bütünüyle yeni bir durum söz konusudur.

Žižek *The Ticklish Subject*'te kurgulamış olduğu ve ele geçmesi zor olan materyalist inayetin izini sürerek onu Lenin'in gerçek özgürlüğünde nihayet bulmuş oluyor. Ve bu defa Badiou'ya yönelttiği antidiyalektik tavırla ilgili bütün eleştirileriyle birlikte Badiou'nun teolojik bakımdan cahil eleştirileri karşısında olay'ın laikleşmiş bir inayet olduğu fikrini doğrulamış oluyor.[105] Elbette, biraz önce de ayrıntılı şekilde tartışmış olduğum üzere, Badiou'nun kendisi de bunu birçok kez söylemişti.

Žižek'in militan Protestancılığıyla ilgili bazı çekincelere geçmeden önce, *On Belief* argümanında ne olduğunu söylemeliyim. Asgari bir düzeyde Žižek, Badiou'nun yaptığı Pavlus ve *İsa* arasındaki keskin ayrımı çökertmiş, Hıristiyanlık'tan bu şekilde söz etmeyi tercih etmişti. Bundan daha önemlisi, asli referans noktası olarak Lacan'ın yerini Lenin'in almış olmasıydı. Elbette, *On Belief* kitabında Lacan'dan çok defa söz ediliyor (zaten Žižek başka tarzda yazabilir mi?) ancak çok önemli politik-teolojik konuları ele aldığında, Hıristiyan teolojisini Lenin ile harmanlıyor ve Lacan'ı artık hiçbir yerde bulmak mümkün olmuyor. Lacan'ın *The Fragile Absolute*'ta kendisini bağlamış olduğu etik tuzağı artık geride kal-

104. Žižek 2001, s. 114.
105. Žižek 2001, s. 112.

mıştır, Lacan'da politik bir mesafe bulmadaki, ya da aslında Hıristiyan teolojisinin ana noktalarını Lacancı kategorilerle yorumlamadaki umutsuz çabaları geride kalmıştır. Bunların yerine artık karşımızda inayet üzerine yapılan berrak bir odaklanma çıkıyor ve materyalist ve politik bir inayetin cisimleşmiş hali ise Lenin olarak ortaya çıkıyor.

Öte yandan, inayet mutlak şekilde biçimsel bir kategori halini alıyor ve statükoyu alaşağı eden beklenmedik bir kopuşa işaret ediyor. Terimin kendisi, Badiou'nun olay kavramından geçerek böylece Lenin'in gerçek özgürlük kavramına tercüme edilmiştir. Ancak burada inayetin biraz önce tanımladığım özelliklerini, özellikle iyi işler (sevaplar) ya da hatta seçim değil de, günahtan kurtulmayla ilgili özelliğini öne çıkarmalıyım. Reform anlayışında, inayet bütünüyle insan unsurunun dışından, kesin söylemek gerekirse Tanrı'dan gelen bir şeydir. İnsanlar günahtan kurtulmaya layık değildirler ve hiçbir şekilde kendileri için günahtan kurtuluşu da etkileme güçleri yoktur: İnayet Tanrı'dan gelen hak edilmemiş ve kazanılmamış bir armağandır. Ne var ki, Žižek'in Leninist okumasında Tanrı'ya pek yer yoktur: Gerçek özgürlük devrimci eylemden başka bir şey değildir. Farklı bir deyişle, insan unsuru intikam duygusuyla geri döner ve inayet insan müdahalesinin bir eylemi haline gelir. Materyalist bir inayetin gerçekte şans unsurları olmaktan çıkarabileceği ihtimalini, böyle bir ihtimal ne denli zor olsa da, açık tutmak isterim.

Kierkegaard'ın Tuzağı

Öte yandan Žižek, kendisininkinin düzgün bir Hıristiyan okuması olduğunu, bu Leninist pozisyonun Hıristiyanlığın devrimci çekirdeğiyle birlikte yer aldığını iddia ediyor. Ancak bu durum Žižek'in kendi argümanının gücü sayesinde ortaya çıkardığı bir şey değil. Tersine Leninist-Hıristiyan bağlantısını, kendi argümanının önemli bazı noktalarının bir köşesinden sessizce dikizleyip duran bir şahsın, yani Søren Kierkegaard'ın aracılığıyla gündeme getiriyor. Şimdi Kierkegaard, gelecek bölümde Adorno hakkında yaptığım tartışmada bir kavga unsuru olarak ortaya çıkacak, ancak Žižek, Kierkegaard hakkında tek bir eleştiri kelimesi dahi söylemiyor, kendi argümanını sağlam bir zemine oturtmaya gerek duyduğunda ise ondan olumlu şekilde söz ediyor. Elbette Kierke-

gaard Protestan'dır, ya da daha doğrusu mükemmel bir Lutherci felsefecidir ve bana öyle geliyor ki, Žižek'in kendi Reformasyon'u da ağırlıklı olarak Kierkegaard'a dayanmaktadır. Ancak Kierkegaard, en azından Žižek'in okumasında, kendi materyalist inayet teolojisini insan unsuru anlamında eğip büken bir kimsedir.

Şeriat (hukuk) ve günaha girme, sevgi, etik olanı dinsel bakımdan askıya alma, temel Hıristiyan kopuşu gibi çok önemli sorunlarda ve her şeyin üstünde günahtan kurtulma sorununda Žižek, Kierkegaard'a saygı gösteriyor. Günaha girme ve şeriat – Žižek'in Badiou ve psikanalizle mücadele ettiği nokta– söz konusu olduğu müddetçe Žižek daha önce dile getirdiği bir argümanı desteklemek üzere Kierkegaard'ı gündeme getiriyor: En tehlikeli ve yıkıcı davranış, hukuku harfi harfine izlemektir, bir kimsenin kendisini hiçbir çekince olmaksızın sorgulanan toplum/kurum/ilişki/ideoloji sistemine dahil etmesidir.[106] Bu durum özne ile sorgulanan sistem arasında belli bir mesafeyi, o sistemin işleyişine esas teşkil eden bütünsel özdeşlemede bir duraksamayı var sayar. Bu mesafeyi duraksamaksızın kapatabilmek, kendisini bütünüyle cezaeviyle özdeşleştiren mahkûmun, emirlere harfi harfine riayet eden askerin, komünizmin bütünüyle gerçekleşmiş halinin devlet olduğuna gerçekten inanan herhangi bir Doğu-Avrupa Komünist ülkesi vatandaşının, *İsa*'nın şeriatı yerine getirmesinin ve en çarpıcı şekilde, kadının kendisini baş eğici bir hane halkı kölesi, taşınabilir mal ile özdeşleştirmesinin sergilediği davranıştır. Tamam, son örnek tam olarak Žižek'e ait olmayabilir, ancak Žižek hakikaten toplam özdeşleşmenin, ayrılmanın Yahudi biçimi *ve* Hıristiyanlık'tan radikal kopuş olan seksleştirme için dişil formülle bağdaştığını ileri sürüyor. Ve fakat bu son örnek Žižek'in adlandıramayacağı dizideki bir başlıktır, bu noktada, bana öyle geliyor ki, argümanın kendisi çökmüş olmaktadır (zaten *The Fragile Absolute*'taki sevginin seçkinler topluluğu, etik ve Lacan'a ilişkin kuşkularımı dile getirmiştim).

Kierkegaard'ın burada devreye girme tarzı ise etkileyicidir. Žižek *Works of Love*'dan şu alıntıyı yapıyor: "Biz 'Hayır' diyen oğlu övmeyiz fakat 'Yapacağım efendim' denildiğinde bunun nasıl tehlikeli olduğunu da gospel'den öğrenmeye çabalarız."[107] Kierkegaard'ın yorumu kendi karakteristik tarzıyla *Matta* 21: 28-

106. Žižek 2000, s. 147-8.
107. Kierkegaard 1962, s. 102; Kierkegaard 1995, s. 96; ayrıca anıldığı yer: Žižek 2000, s. 148.

31'e[108] gönderme yapmaktadır. Ancak sorun şeriata, babanın emrine itaat değildir; tersine Kierkegaard bu durumu gospel'in kendi yaptığı bir çağrı, *İsa*'yı takip edebilmek uğruna bir kimsenin her şeyden vazgeçmesi gerektiği yönündeki radikal bir talep olarak yorumlar. Böyle olsa dahi, bu yorumda bir tuzak bulunmaktadır, bu da insan tepkisine geniş bir alan tanıyan bir durumdur ve buna da aşağıda tekrar döneceğim.

İlk bakışta Žižek'in Kierkegaard'ın okuma yönünü gözden kaçırmış olması tuhaf gelebilir, çünkü Hıristiyanlığın radikal bir kopuş sağlamasıyla bizzat ilgilenen kendisi değil mi? Ancak Kierkegaard'a yapılan bu atıf *The Fragile Absolute*'tan geliyor; Lacan ve etiğin kendilerini evlerinde hissettiği bu kitapta şeriatın (hukuk) tamamına dair sorunlarda geri dönüşler olduğunu zaten ileri sürmüştüm. Aynı durum sevgi sorunu bakımından da geçerli: Žižek ya da Kierkegaard, Hıristiyan sevgisinin, *agape*'nin (merhamet) benzersiz olduğu hakkında ne denli ısrarlı olurlarsa olsunlar, sevgi üzerine yazılan reçeteler kaçınılmaz şekilde etik düzlemdedir. Başka iki örnek hakkında Žižek onaylayan bir tarzda Kierkegaard'ın *Luka* 14: 26'dan aldığı gözde metinlerinden –baba, anne vb. nefretiyle ilgili olanı– söz ediyor ve bunu da gerçekte "sevgi dışında ve severken de *sevgiliden nefret edilmesi*" gerektiğini söylemek için yapıyor.[109] Bu durum gerçekte, Che Guevara'nın ya da Lenin'in devrimci şiddetiyle kıyaslanabilir türden bir sevme işidir.[110] Ve hemen sonrasında, sevgi ve aldatma hakkında bütünüyle Kierkegaard'a borçlu şekilde yaptığı bir tartışmada "*sevgi her şeye inanır; ve fakat asla aldatılmamalıdır*"[111] diyor.

Fakat sevgi üzerine kendi özel dairesinden ayrı tutarak yaptığı bütün yorumlarına rağmen Kierkegaard, sevgi etki alanında tuzağa düşecek denli aptal değildir. Her şey bir yana, zaten bir Protestan'dır. Ve bu yüzden Žižek de onu artık *On Belief* ve *The Puppet and the Dwarf*'ta, etik olanı dinsel bakımdan askıya almayı ileri sürmek suretiyle izleyecektir. Bütün bu kısa değinmelerle tersine bir ilişki içinde önem taşıyan Kierkegaard'ın yorumlarının

108. "Fakat size nasıl görünüyor? Bir adamın iki oğlu vardı; ve birincisine gelip: Oğlum bugün git bağda işle, dedi. O da cevap verip: İstemiyorum, dedi. Fakat sonradan nadim olup gitti. Adam ikincisine gelip yine öyle dedi. O cevap verip: Ben giderim efendim, dedi; ve gitmedi. İkisinden hangisi babasının muradını yapmış oldu? Onlar: Birincisi, dediler (*Matta* 21: 28-31).
109. Kierkegaard 1962, s. 114; ayrıca bkz. Žižek 2000, s. 126.
110. Žižek 2003, s. 30; daha önceki yorumuyla olan farka dikkat edin.
111. Kierkegaard 1962, s. 221 (bkz. Žižek 2000, s. 127).

ardında estetik, etik ve din olarak üç alan yatmaktadır. Gelecek bölümde göreceğimiz üzere, dinsel olanın hem etik hem estetik olan karşısında üstün olduğu belirgin bir hiyerarşi mevcuttur. Din ya da daha özel deyişle Lutherci Protestan'cılık böylece öteki iki alana hâkim durumdadır, her ikisini de daha temel bir kategori adına askıya almaktadır. Kierkegaard'a göre sevgi üç alan boyunca geçebilir, ancak onun en gerçek ifadesi dinle birlikte ortaya çıkar. Ya da, ihanet estetik bir nitelik taşıyabilir (tekil bir neden uğruna ihanetin evrenselliği) ya da etik bir nitelik taşıyabilir (hakikat olarak bir evrensel uğruna tekil olanın ihaneti) ancak nihai biçim dinsel ihanettir. Bu ise sevgi dışında ihanettir, ancak böyle bir ihanet sayesinde açığa vurulabilecek olan o unsurun açığa vurulması uğruna ötekinin kurban edilmesidir ve bu şekilde bir kimsenin kendisinin kurban edilmesidir; *İsa*'nın misyonu elbette buradaki en büyük örnektir.[112]

Etiğin dinsel bakımdan askıya alınması ya da ilişkinin kesilmesi Žižek'in Hıristiyan kopuşu formülasyonu için Kierkegaard'a yaslanmasının yalnızca ilk unsurudur.[113] Öteki iki nokta da önemlidir: koordinatlardaki bu temel yer değiştirme, Sokratvari yeniden derleme sürecinin tersine şekilde kendimize tekrarlamamızın hatırlatıldığı bir şeydir; ve günahtan kurtulma kopuş (*İsa*'nın ölümü) sayesinde mümkün olur fakat bunun güvencesi yoktur. İlk nokta bakımından, Hıristiyanlığın yeni başlangıcı, diye düşünür Kierkegaard, Sokratvari yeniden derlemeye benzemez (öğrenme, bu yüzden doğumdan önce zaten bildiğimiz fakat doğum travması esnasında yitirdiğimiz şeyi kurtarma sürecidir). Tersine ilk kez Hıristiyanlık'ta yapılan en eski tercihin tekrarlanmasıdır.[114] Buradaki paradoks şudur: Yeni bir başlangıç yapabiliriz ancak bunu ilk başlangıcın benzersizliğini tehlikeye atmaksızın gerçekleştirebiliriz.

Öte yandan Kierkegaard'a en fazla borçlu olduğu şey günahtan kurtulma nosyonuyla birlikte gündeme geliyor. Žižek'in söylediklerinin tamamını aktarmalıyım:

112. Žižek 2003, s. 17 ve 18-19.

113. Tekrar *The Ticklish Subject*'e dönersek, Žižek sadece yitirmek ve ardından o içgörüyü yeniden kurtarmak için orada zaten etik ile bir kopuş içindeydi. Şöyle yazıyor: Bu otorite paradoksuna uygun düşen inanç nosyonu Kierkegaard tarafından incelenmiştir; ona göre, *dinin fazlasıyla modern olmasının* sebebi budur: Geleneksel evren etik bir niteliktedir, oysa Dinsel olan Eski Tarzlardan radikal bir kopuşu içerir; hakiki din, gelenekteki desteğimizi bir kez yitirdiğimizde yapmak zorunda kaldığımız İmkânsız söz konusu olduğunda ise çılgın bir kumarbazdır" (Žižek 1999, s. 115, Romans 13: 10'dan alıntı yaptıktan sonra).

114. Žižek 2001, s. 148-9.

> Kendini bütün Günahların üstüne koyarak ve ardından, ölümü aracılığıyla, onların bedelini ödeyerek, *İsa* insanlığın günahtan kurtulmasının yolunu açıyor; ne var ki, ölümüyle, insanlar doğrudan şekilde günahlarını bağışlatmış olmuyor ancak onlara günahtan kurtulma, aşırılıktan arınma İMKÂNI verilmiş oluyor. Bu ayrım çok önemlidir: *İsa* bizim işimizi bizim adımıza YAPMIYOR, bizim borcumuzu ödemiyor, "yalnızca" BİZE BİR FIRSAT VERİYOR -ölümüyle, "imana sıçrama" sayesinde yani "*İsa*'da yaşamayı" seçmek suretiyle günahlarımızın bağışlanması için BİZİM özgürlüğümüzü ve sorumluluğumuzu savunuyor- *imitatio Christi*'de, bizler Hayat'ı Öteki'nin kimi figürüyle tasarlamak/yer değiştirmek yerine, *İsa*'nın Hayat'ın aşırılığını özgürce üstlenme tavrını TEKRARLIYORUZ. ("Yalnızca" kelimesini tırnak içinde kullanıyoruz, çünkü Kierkegaard için aşikâr olduğu üzere, özgürlük tanımı ihtimalin gerçeklikten daha yüce olmasıdır: *İsa* Mesih, kendimize günahlarımızı bağışlatma fırsatı vermek suretiyle, bizi doğrudan şekilde günahlarımızdan kurtarmasıyla kıyaslanmayacak ölçüde çok daha fazlasını yapmıştır).[115]

Büyük harflerle haykırmanın ötesinde (fakat Slovaklar hep böyle birbirinin tepesinden konuşmazlar mı?) ünlü Kierkegaard tarzı "imana sıçrayış" nihayet burada ortaya çıkıyor. Yine burada, Hıristiyanlık kurucu istisnaya baskın geliyor -hayatın aşırılığını, onu bir başkasıyla terk etmek yerine *İsa* aracılığıyla üstleniyoruz- ancak bu argümanı ileri sürerken, Reforme edilmiş teolojide belirleyici bir çatlak açılmış oluyor. Bu kopuşu izlemek amacıyla Žižek'in, Kierkegaard'ın iki oğul hakkında söylediklerini yorumlamasıyla ilgili bir soruna geri dönmek istiyorum. Gospel'in çağrısına cevap olarak, birisi "Hayır" diyor ve öteki "Gideceğim" diyor; ancak buradaki tuzak şudur ki, nihai karar insan unsurlarına bırakılmış gibi görünüyor. Tanrı çağrıyı sunuyor; onu reddetme ya da kabul etme seçeneğine sahibiz, bütün sonuçlarıyla birlikte.

Demek ki sorun, özgür irade ve inayettir. Erasmus ile yaptığı ünlü ve hayati tartışmalarda Luther, herhangi bir özgür irade anlayışına sıkıca karşı çıkmıştı; ona göre böyle bir şey günahtan erdem yoluyla kurtuluşu gerektirecekti.[116] İnayet günahların bağışlanmasında *İsa*'daki Tanrı'nın son derece yabancı bir eylemiydi: Günahtan kurtuluşta doğal ya da tedrici bir yola hiçbir yer yoktu; insanlar günahtan bağışlanma sürecinde herhangi bir role sahip olamazlardı. Erasmus ise insan unsuru ya da özgür iradeden bütünüyle vazgeçme konusunda çok fazla hümanist bir tutumdaydı.

115. Žižek 2001, s. 105.
116. Luther and Erasmus 1969.

Öte yandan Luther'e göre özgür irade insanlara nihai denetimi geri verecekti, onlar da bunun ardından günahtan kurtuluşu tercih edecekler ya da etmeyeceklerdi. Žižek'in Kierkegaard okuması, onu Luther'den çok Erasmus'a yakınlaştırıyor, belirleyici Protestan kopuşundan çok, geleneksel hümanizme yakınlaştırıyor. Nihayet, bu durumda, en azından *On Belief* kitabında, Žižek'in inayet doktrininin merkezinde yer aldığı şekliyle insan unsurunun ortadan kaldırılmasını görecek bir adımı atmakta isteksiz olduğunu söylemeliyim.

Devrimci İnayet

On Belief kitabında Žižek'in inayete kararlı şekilde odaklanması karşısında fazla umut beslemiş olsaydım, sonunda hayal kırıklığına uğrayacaktım. Karşı karşıya olduğumuz şey inayeti insan çabasının etki alanına yerleştirmek için başka bir çabadır, ancak bu da inayet yoluyla değil de çalışmalar yoluyla günahtan kurtuluşu getiren başka bir biçimdir. Ne var ki, tam umudumu yitirmişken, *The Puppet and the Dwarf*'ın tuhaf karışımı işte o nihai adımı attırıyor. Burada Žižek, insan unsuruna dayanmayı devre dışı bırakıyor: inayetin herhangi şekilde maddeleştirilmesinin onu insan kararı ve faaliyeti alanına sıkıca geri kaydırdığını söylemek yerine, nihayet bizatihi inayet doktrininin bütün sonuçlarını fark ediyor.[117] Materyalist bir inayet ise devrimin beklenmedik, *Mesihçi* bir uğrağından başka bir şey değildir.

Bu noktada Žižek, Giorgio Agamben, Walter Benjamin'in bir karışımına ve geriye doğru Alain Badiou'nun ana argümanına karşı borçlu durumdadır. Agamben'den aldığı nokta şudur: Pavlus'un artık böyle okunabilir olmasının sebebi, onun zamanın sonu anlayışının yalnızca devrimci acil durum ışığında anlamlı olmasıdır. Walter Benjamin'den ise tam donanımlı Mesihçi tahsis gelmektedir, gerçi bu belirgin şekilde gevşek ve Hıristiyan anlamdadır. Ve neredeyse saf bir Badiou'nun geri dönüşü de gecikmiş bir sürprizdir, çünkü bizzat Badiou hakikat-olay'ın, son derece beklenmedik haliyle ve durumsallığıyla inayet doktrininin materyalist bir biçimi olduğunu savunmaktaydı.

Žižek'in metni inayet ve kadere dair teolojik bir dille doyuma ulaşmıştır (Lacan yine ortadan kaybolmuştur), ancak bundan iki

117. Özellikle Žižek 2003, s. 133-8.

yolda yararlanıyor: Birisi, tamamen dışarıdan gelen beklenmedik, öngörülmedik devrimci uğraktır; ikincisi de devrim sonrası görevdir, zeminden başlayarak yukarı doğru inşa sorumluluğudur. Bana öyle geliyor ki, bütün sapa yolları ve istikrarsız argümanlarıyla Žižek burada bazı hedefleri vurmuş gibidir, yani devrim hakkında konuşmanın en karmaşık yolları, gerçekte, teolojiden kaynaklanmaktadır.

Bütün bu bölüm boyunca ileri sürmüş olduğum üzere, inayet (günahtan) kurtuluşla ilgilidir ve bu kurtuluş kazanılamaz ya da hak edilemez. Elbette teolojik olarak böyle bir saf dışsallığın ve durumsallığın adı Tanrı'dır. Žižek'in Tanrı hakkında söyleyecek epey sözü var, ancak aynı zamanda devrimi öngörmedeki benzer imkânsızlık vurgusunu da yapıyor. Bir devrimin nasıl meydana geleceğini anlayabilmek için hangi tarzda seçmiş olursak olalım sosyal ve politik durumu değerlendirebiliriz, ancak sonunda "neden şimdi?", "neden burada?", "neden bu insanlar?" gibi soruları cevaplandıramayız. Nesnel çözümleme bize onun zamanını, hatta Marksist kriz çelişkileri bağlamında bile, göstermeyecektir. Bundan teolojik anlamda söz etmenin değeri, bunun olay hakkında saf dışsallığı sağlamış olmasıdır.

İnayet doktrini Žižek'e aynı zamanda kendisini insan unsurundan uzak tutma imkânı da tanıyor; bu *On Belief*'te ulaştığı bir noktadır. İnayet, insan faaliyeti hakkındaki alışıldık odaklanmayı tersine çeviriyor ya da daha doğrusu bunun altını oyuyor. Tersine odaklanma Tanrı üzerine oluyor. Tanrı doğrultu üzerine Kendisi'ni yerleştiriyor, Yeni Başlangıç'ın yolunu açıyor:

> Tanrı, her şeyi riske atma, "Kendisini varoluşsal biçimde angaje etme" riskini Kendi üzerine aldı, bunu da, adeta, Kendi resminin içine girerek, yaratılışın bir parçası haline gelerek, Kendisini varoluşun nihai durumsallığı olarak göstererek yaptı.[118]

Böyle bir andan sonra, bizim de artık radikal şekilde beklenmedik halde duran Tanrı'ya yardım etmemiz gerekir.

Böylece, materyalist bir inayet dışsaldır, beklenmediktir ve insan unsurunun ötesindedir (ki bu da bizim "Tanrı"yı anlamaya ihtiyaç duymamızın nasıl olacağıdır). Ne var ki, Žižek'in yazılarındaki tam Protestan dönüş, kader olmaksızın inayet düşünüle-

118. Žižek 2003, s. 136.

meyeceğinden, kaderin en derin mantığını üstlenmesiyle birlikte ortaya çıkıyor. Bu durum sadece Tanrı'nın her şeyin kaderini belirlemesinden ve bunların epey sakin şekilde, doğrusal bir ilerlemede gerçekleşmesinden kaynaklanmıyor; tersine kader inayetin bütünüyle durumsal, beklenmedik rolüne yaslanıyor. Bir kez inayetin bütünüyle beklenmedik ve hak edilmedik deneyimine sahip olduğumuzda, artık bundan sonradır ki, inayet de önceden takdir edilen bir durum olarak ortaya çıkıyor. Aynı şey devrim için de geçerli: Sadece devrimin durumsal uğrağından sonradır ki, nesnel koşulların hakikaten ona yol açtığı sergilenebiliyor. Dahası, kaderle birlikte, inayetin işlerinin işaretlerini göstermekten kaçınılamaz, bunlar artık yeni bir inayet sonrası düzen için gerekli çalışmada belirgin hale gelecektir. Aynı şey devrim için de geçerli: Kolay yanı devrimin kendisidir; zor iş ise başlangıç çizgisinden itibaren yeni bir toplumun inşa edilmesi gerektiği sabahın sonrasında ortaya çıkıyor. Ya da Badiou'nun sözleri gibi söylenirse, olay mutlak boş bir işarettir ve bizim onun anlamını üretmek için çalışmamız gerekir. Žižek'e göre, kaderin hakikati işte burada, olayı izleyen beklenti ve sorumlulukta yatıyor.

Sonuç

Bu kitapta ele aldığım diğer karakterlerin tersine, Žižek örneğinde tek bir sorunun, yani inayetin materyalist nosyonunun peşinde oldum: Politik kurtuluş için harcanan herhangi bir çabayı üretme ve özümsemede kapitalizmin sahip olduğu dağıtıcı yetenek karşısında, Sol bakımından tek geçerli politik seçenek –genellikle "devrim" denilen şey– bütünüyle sistemin dışında yatıyor. Çeşitli kereler işaret ettiğim üzere, inayet doktrini, hem genellikle iyi ve zor çalışmanın bir ödülü olarak anlaşılan kurtuluş için insan gayretlerinin kesinlikle beyhude olduğunu, hem de bizatihi kurtuluşun tamamen dışsal olduğunu varsayıyor. Badiou'ya göre işte bu hakikat-olay'dır; Žižek'e göre bu Lenin'in gerçek (aktüel) özgürlüğüdür, bütünüyle uygunsuz zamanda gerçekleşen devrimci çözülmedir.

Burada şurada çeşitli işaretler bırakarak bu pozisyona doğru yol alırken Žižek ateşli bir şekilde (ki başka bir tarzda iş görmesi mümkün mü?) etik-olarak-sevgi ve insan unsurunun sapa yollarını ve çıkmaz sokaklarını takip etmekteydi, fakat her şeye rağ-

men oraya ulaşmıştı. Ne var ki, inayetin materyalist düşüncesini yerleştirme uğruna, Lacan'dan Pavlus aracılığıyla Lenin'e geçmek zorunda kalmıştı. Başka bir deyişle, özellikle önde gelen bir Lacancı kültür eleştirmeni ve felsefecisi konumuna sahip olmasının ışığında Žižek'in gelişimindeki en fazla kafa karıştırıcı unsurlar, bu Protestan dönüşü yapabilmek uğruna, sonunda psikanalizin ötesine geçmek zorunda olmasıydı.

> Ancak bundan sonradır ki, kendisi de bütünüyle angaje bir politik düşünür, yani bir Leninist olabilirdi. Nihayet epey duraksamadan sonra, Žižek, Lacan ile yaşadığı bu kopuş gerçeğiyle yüzleşiyor. Ve bunu tam da benim daha önceden sormuş olduğum bir soruyu, yani psikanalizin sonuyla ilgili soruyu sorarak yapıyor. Psikanalize göre, tedavi, hasta büyük Öteki'nin var olmadığını kabul ettiğinde tamamlanmış demektir. Konuşmamızın ideal muhatabı, dinleyici psikanalisttir, yani anlamı güvence altına alan Efendi-figürünün tam tersidir; aktarımın çözünmesiyle –yani, "öznenin bilmesi varsayılanın" çöküşüyle– birlikte analiz sonunda meydana gelen şey hastanın böyle bir güvencenin olmadığını kabul etmesidir. Şaşmamalı ki, psikanaliz tam da geri ödeme ilkesini yıkmaktadır; tedavi için hastanın ödediği ücret, tanım gereği, kaprislidir, "adaletsizdir", bununla ve bunun sağladığı hizmetlerle hiçbir muhtemel denkliği yoktur.[119]

Žižek'in yazıları kapsamındaki beklentimiz ışığında olabileceğin tersine, analizin sonu, Hıristiyan toplu buluşunun bir anı değildir. Tersine, bütün mantık farklıdır: "Öyleyse, burada Hıristiyanlık *psikanalizin tam tersi* değil midir? En aşırı noktasında bu geri ödemenin mantığından yana olmaz mı: Tanrı'nın Kendisi bütün günahlarımızın bedelini ödemez mi?"[120] Bu, artık belki de Lacan'dan sonra psikanalizin en büyük savunucusu haline gelmiş olan bir eleştirmenin dile getirdiği olağanüstü bir kabuldür. Hıristiyanlık basitçe psikanalizin mantığını izlemez; bütün kuralları bozar ve böylece Žižek'in dört kitabı boyunca umutsuzca peşinde olduğu bir buluşu (cepheyi yarıp geçmeyi) mümkün kılar. Çünkü, Lacancı psikanaliz geç kapitalizm koşullarında kendi durumumuzu değerlendirmedeki en iyi yol olsa dahi, daha önce de işaret ettiğim üzere, kapitalizmin ötesine geçebilecek araçları sağlayamaz.

119. Žižek 2003, s. 169-170.
120. Žižek 2003, s. 170; italikler bana ait.

Bölüm Sekiz:
Adorno'nun Kararsızlığı

> İster din olsun, ister felsefe yahut sanat, herhangi bir şeyin düzmece şekilde yürürlükten kaldırılması, bir kimsede tereddüt değilse de bir kararsızlığa yol açabilir.[1]

Öyleyse bu kitabı neden Adorno ile bitirmek durumundayım? Bunun sebebi kısmen, bu sade ve yoğun metinlerin beni büyülemeyi sürdürmesi, sonraki sayfada ya da paragrafta (ki bu da genellikle bir sayfadan daha uzundur) beni altüst edebilecek olağanüstü bir cümlenin karşıma çıkabilmesi ihtimaliyle okumaya ve yeniden okumaya devam etmemdir. Kısmen de Adorno'nun bu kitapta keşfetmiş olduğum çeşitli pozisyonlara yakın, geçici değil de mantıksal bir görüşü sağlamış olmasıdır. Yine kısmen, gelecek hakkında herhangi olumlu bir şey söylemeyi sürekli yasaklamasının tam ortasında –gardını sadece bir anlığına düşürdüğü nadir bir ifadesinde ya da cümlesinde– bir umut ışıltısı, bir ipucu sunarak Adorno'nun beni kızdırmasıdır. Ancak esas sebep Adorno'nun teolojiyle ilgili en şaşırtıcı argümanlarından ikisini ileri sürmesidir: Teolojik kuşku nosyonu ve kendi etrafında her yerde görmekte olduğu teolojinin sekülerleştirilmesine yönelttiği kararlı eleştiri. Aslında ikinci argüman, Sol cenahtaki politik felsefede Pavlus'un günümüzde yeniden canlandırılması yanı sıra bu kitapta karşılaştığım hemen her karakterin başlıca öğesi olmaktadır. Aynı zamanda Adorno'nun titizlikle kaleme alınmış metinlerini okumaktan inatçı bir hoşnutluk duyduğumu da kabul

1. Habermas 1979, s. 43.

etmeliyim. Gerçekte, "titiz" kelimesi onun kitapları hakkında kullanılan en yaygın sıfat olmak durumundadır, ancak kendi Kalvinci geleneğim de düşünmenin ve yazmanın yegâne yolu olarak bu sıfata özel vurgu yapar. Sevimsiz entelektüel tiplerin pratiği olan gülünç derecede hassaslıktan da uzak durmak gerekir: Tanrı bizlere tıkır tıkır işleyen bir zihin verdiğine göre, öyleyse onu da en iyi yeteneğinizle en iyi şekilde kullanmalısınız.

Öte yandan bu kitabın geri kalan kısmında doğa ile yakın temasta olarak, ayrıca Adorno'nun teolojiye ve *İncil*'e olan angajmanını da eleştiriye tabi kılmak istiyorum. Adorno'yu eleştirenlere göre bu angajman, bir ölçüde, en tepe noktaları izleyicilerin sonsuz mahremlerine ve unsurlarına açık olan fakat yine de yeraltındaki kökleri bir şekilde muhtemelen bilinen ve bununla birlikte yeraltı dünyasının sakinlerine terk edilmiş olan tek parça anıt gibidir. Aslında Adorno'nun titiz felsefe çalışmalarının teoloji alanında başlamış olması, onun hakkındaki eleştirel değerlendirmelerde nadiren dikkate alınır. Çünkü ilk felsefi çalışması olan *Habilitationsschrift* [Habilitasyon Tezi] Kierkegaard üzerinedir ve dolayısıyla doğrudan şekilde 20. yüzyıl başlangıcındaki felsefe teologları arasında (eserleri ölümünden sonra yayımlanmış olsa da) en etkili olanlardan birisine yöneliktir. Fakat, sosyoloji, felsefe, müzik, Almanca, feminizm, eko-kritisizm [edebiyat ve ekoloji üzerine disiplinlerarası çalışma], edebiyat ve kültürel incelemeler alanında Adorno hakkında yapılan bütün çalışmalara rağmen, bunların ancak birkaçı Adorno'nun teolojiye olan angajmanına ve özellikle Kierkegaard'ın kitabına yönelebilmiştir.[2] Bu iki durum da anlaşılabilir, Adorno'nun sonraki başlıca eserleri akılda tutulduğunda ve şaşırtıcı şekilde, Adorno'nun çalışmalarındaki bu önemli boyutun eleştirel çözümlemesinin yokluğunda, böyle bir eleştiride duraksama ortaya çıkmaktadır; Robert Hullot-Kentor'un da işaret ettiği üzere, "teoloji her zaman Adorno'nun

2. Hullot-Kentor, yorumları pek az olmasına rağmen, bu konuda bir istisnadır; daha fazlasını okumak istediğimde bana gerekli ipuçlarını vermiştir (bkz. Adorno'nun Kierkegaard kitabının çevirisine yazdığı "Önsöz", Hullot-Kentor 1989a ve Hullot-Kentor 1992. Teolojiye pek az değinen önemli çalışmalara bir örnek olarak, bkz. Jameson 1990 ve Hohendahl 1995). Daha az kayda değer olanlar ise; Jarvis [1998] ve Jay [1984] tarafından yapılan çalışmalar. Kierkegaard'ı dikkate alan birkaç eleştiri bakımından da, teoloji başlıca bir konu olarak görülmez. Fakat ben Buck-Morss 1977, s. 114-21, ile Max Pensky'nin, Pensky 1993, s. 140-9'da yaptığı tartışmalardan yararlandım; gerçi her ikisi de kitabın hemen ilk bölümünden *-intérieur* hakkında yapılan tartışmadan– sonra bu işten vazgeçiyorlar. Buck-Morss "Adorno'nun argümanındaki entrikaların tamamını izlemeyeceğini" kabul ediyor (Buck-Morss 1977, s. 121).

bütün yazılarının yüzeyinin tam altında hareket etmektedir."[3] Aslında Adorno'nun en önemli düşünceleri ve motifleri, teolojiyle, özellikle Kuzey Avrupa'nın Lutherci teolojisiyle derin bir karşılıklı etkileşim halinde kesilip biçilmiştir. Çeşitli derin motifler, özellikle kefaretin ortaya çıktığı ıstırap çekmeyle ve felaketle ilgili olanları, Lutherci "haç teolojisi" geleneğinin merkezinde yer alırlar.[4] Bunlara onun çilecilik ile tasvir yasağı konusunda geleneklere karşı çıkmasını (ikonoklazm) ekleyebilirim, çünkü burada Adorno'nun Yahudi ve Lutherci damarları benzer hatlarda ilerlemektedir. Ancak her şeyin üstünde, özellikle Žižek hakkında yaptığım tartışmanın ışığında, seküler teologların elinde çarçur edilemeyecek şekilde, inayet teolojisi üzerine belirgin bir ısrarını tespit edebiliriz: böylece onun buradaki yeri de Protestan dönüşü ardından gelmiş olmaktadır.

Adorno, Kierkegaard kitabını, sadece göstermelik şekilde teolojik içeriğiyle değil aynı zamanda teolog Paul Tillich'in[5] yönlendirmesi altında yazdı; Tillich daha sonra, 1939 yılında, kendisinin de artık sistematik teoloji profesörü olarak çalıştığı New York'taki Birlik Teoloji İlahiyat Fakültesi'ne "Kierkegaard'ın Sevgi Doktrini"[6] başlıklı bir seminer vermesi için Adorno'yu davet edecekti. Adorno'nun teolojiyi eksik ve ciddi ölçüde kusurlu bulması, Kierkegaard ile karşılaşmasını sadece daha ilginç hale getirmekteydi. Bu durumda benim için ilginç olanı ise, Kierkegaard'ın yazılarının içeriğinden daha çok, Adorno'nun kendi argümanlarının metin içinde hareket ediş tarzı, teolojiyi sürekli ele alışının ışığında kendi kitabının sonuçlarının ne olabileceği... Dolayısıyla kitabın ana kaygısının teoloji olduğunu ve estetiğin de bunun yanı sıra ikincil argüman olduğunu varsaymayı sürdüreceğim.

Kierkegaard kitabının okumasının kolay olduğunu, günün son dakikalarında uykuya geçmeden önce zihninizi dinlendirmek için okuyabileceğinizi ileri sürebilecek bir kimseyi bulmam zor. Bu Adorno'nun en sıkı metinlerinden birisi –ve onu cazip bulmamın sebebi ise kendi huysuz tabiatım– ve işte bu kitap da

3. Hullot-Kentor 1989b, s. xxi.
4. Hullot-Kentor da böyle düşünüyor; Hullot-Kentor 1992, s. 105-6. Gerçi bunu doğa olarak tarihi savunmanın ya da şeyleştirme ile ilerlemenin aynı zamanda Luthercilik olduğunu ileri sürmek de çok kolay oluyor.
5. Tillich'in ayrıca Horkheimer ve Scholem ile yakın bağları vardı ve Benjamin hakkında yüce düşüncelere sahipti. Bkz. Scholem 1992, s. 214.
6. Adorno 1971, Cilt 2, s. 217-36.

Adorno'nun yoğun üslubunun labirentlerinde beni sürekli tuzağa düşürüyor. Gençlik dönemindeki Adorno'nun kendi sağlam felsefi yetenekleriyle gösteriş yaptığını söylemenin de faydası yok. Dolayısıyla, tamamen bilinçli şekilde, bu çalışmanın ruhunun karşısına dikileceğim ve bu labirentten çıkışı amaçlayacağım yahut da, klasik kinayede takılıp kalmamız gerekiyorsa, bizi bu labirentten çıkaracak ipuçlarını araştıracağım. Ve bu ipuçları üç düzeyde yer alıyor: Aslında, bunlardan ikisinden biraz önce söz etmiştim; teolojik kuşku ve sekülerleşmiş teolojinin eleştirisi. Ancak üçüncüsü Adorno'yu zorlamak, yolu üzerinde kendine dayatılmış engeli geçmişe itelemek ve teolojinin ne olabileceği imkânlarını araştırmak yönünde güçlü bir istek uyandırıyor.

Adorno'nun metinlerine derinlemesine girmeden önce bu üçü hakkında birkaç şey daha söylemek istiyorum. Teolojik kuşku diye bir tabiri aslında uydurma özgürlüğünü kullanarak ben yarattım; yani Adorno'da böyle bir fikrin savunuculuğunu bulamazsınız. Ancak elbette bu terim, ideolojik kuşku denilen saygıdeğer Marksist kavrama çok yakından benziyor ve Adorno da bunun en başarılı uygulayıcılarından birisi. İdeoloji için yeterli olan teoloji için de yeterlidir ve bu yüzden Kierkegaard eleştirisinde Adorno'nun izlediği çifte stratejinin izini ben de sürmüş oldum: Adorno, kendi teolojisinin altındaki mitolojik unsuru tanımlayarak ısrarlı şekilde Kierkegaard'ı mitolojiden arındırmayı (demitolojize etmeyi, mitsizleştirmeyi) amaçlıyor ve ardından ya tarihe yönelik ya da o sistemin tahammül edilemez paradokslarına yönelik bir hamle yapıyor. Belirli bir strateji değişebilir, ancak teolojik kuşku herhangi bir materyalist teolojinin en önemli boyutlarından birisi olmalıdır.

Teolojik kuşku, beni Adorno'dan elde etmek istediğim ikinci unsura, sekülerleşmiş teolojinin eleştirisine yöneltecektir. Bu durum, Adorno'nun çalışmalarına dair eleştirel değerlendirmelerin en azından bazılarını okumuş olanlar bakımından şaşırtıcı görülebilir, çünkü bunlardaki ortak noktalardan bir tanesi, Adorno'nun da Düşüş, kefaret ve inayet gibi sekülerleşmiş teolojik terimlerle yazmış olmasıdır. Öte yandan *Dialectic of Enlightenment* ve *The Jargon of Authenticity* kitaplarının yakından incelenmesi, böyle bir pozisyonun çalışmasında yer almadığını gösterir. Sekülerleşmiş teoloji eleştirisiyle yakından ilişkili olan ise, Çıkış 20 ile Tesniye 5'ten aldığı *Bilderverbot*'tur (tasvir, resim yasağı). Bu bö-

lümde tasvirler (resimler, imajlar) üzerine olan yasak hakkında söyleyecek çok sözüm olacak, çünkü bu kişilik kültüne dair soruyla doğrudan alakalı. Ancak bu durumda bizler de, bu kitapta değerlendirdiğim öteki Marksistlerin çalışmaları üzerinde derin etkileri olan sekülerleşmiş teoloji konusunda yasaklanmış oluyoruz. Lefebvre bir yana, bunların hepsi teolojinin eleştirisinden siyasetin eleştirisine geçebilmek için teolojik, *İncil*'le ilgili ve eklesiyolojik motifleri Marksizm adına yeniden sahiplenme peşindeler. Adorno ise böyle bir yolda felaketten başka bir şey görmeyebilir.

Üçüncüsü, Kierkegaard'ın düşüncelerini ateşlemek amacıyla Adorno'nun gösterdiği bütün çabaların yanı sıra, onda bizatihi teolojiye dair bir sorunla ilgili duygu karmaşasının, bir kararsızlığın izlerini sürmekteyim. Bir düzeyde, böyle bir duygu karmaşası, teolojinin tamamen diyalektik bir şekilde okunması arzusu, teolojik kuşku eyleminden doğan ve onun teolojinin "hakikat-içeriği" dediği şey hakkında bir araştırma yapma olarak görülmektedir. Gerçekte felsefeye herhangi bir göstermelik zemin sağlayabilmedeki teolojik imkân bakımından beslediği kuşku, teolojinin ötesindeki hakikat-içerik peşinde olan bir diyalektik yönünde motivasyon yaratıyor. İşte burası, kendisi ile Benjamin arasındaki bir gerilimin, yani içkin bir diyalektik yöntemin teolojinin yaptığının büyük bir kısmını yapabileceği konusunun, Kierkegaard hakkındaki kendi yıkıcı eleştirisiyle karşı karşıya geldiği yerdir. Ancak, başka bir düzeyde, Adorno'nun teolojinin başka ve daha olumlu bir role sahip olması hakkında yaptığı birkaç yorum anındaki belirtiler karşısında şaşkınlığa düşmekteyim. İşte burada ben de Adorno'yu gitmek istemeyeceği bir yere, teolojinin sunduğu imkânlara götüreceğim: Odaklandığım şeyler, sevgi sorunları (özellikle "Kierkegaard'ın Sevgi Doktrini" başlıklı denemesindeki görüşleri) ve inayet konusu.

Teolojik Kuşku

Adorno'nun Kierkegaard incelemesi üzerine satır satır ayrıntılı bir eleştiri yazma konusunda fena halde kışkırtılmış haldeyken, bu kez kendimi ona kulak verirken buldum; Adorno, Kierkegaard'ın metinlerinin büyüsüne kapılmaktan uzak durabilmek için düzenlemeler yapıyor, benim de sıklıkla büyülenmiş olduğum bu olağanüstü argümanlardan sakınabilmek için stratejiler geliştiriyordu. İşte ben de bizzat Adorno'ya onun uyarıları ışığında uyarılarda

bulunmaktaydım. Adorno'ya göre, büyü "onun çalışmalarındaki en tehlikeli güçtür"[7] ve o büyü de Kierkegaard'ın felsefi bir teolog olduğu kadar bir şair ve öykü yazarı olarak da ortaya çıktığı varsayımından kaynaklanır.

Peki Adorno buna nasıl direniyor? Birisi başlangıçta, ötekisi de çalışmanın tamamında metodolojik bir destek oluşturmak suretiyle. İlk olarak şair-olarak-Kierkegaard'ı bir kenara koyuyor: Kierkegaard'ın yazıları şiir değildir, kendi başına estetik değildir, o bir "edebiyat esteti" yahut yazar değildir, böyle bir iddia onun çalışmalarının yorumlanmasında bir anahtar olduğu şeklinde çelişkili biçimlerde bizzat Kierkegaard[8] ya da başkaları tarafından ileri sürülse de, bu durum değişmez.[9] Bizatihi şiir ise mahrem bireyin "sahne donanımları" ve "meşum dekorasyonlar", "şairin davranışının belirlenmesi" haline gelir.[10]

Ancak, tam da bu tür fantezi dekorasyonlarını işe yaramaz çöplükler olarak atacağını düşündüğümüz noktada, Adorno ikinci stratejiyi gündeme getiriyor. Ve bu da cümle üretiminden başka bir şey değil: Kısaca, Adorno Kierkegaard'ı edebi bakımdan ele almak, onun imajlarının "otantik gerçekliğini"[11] tanımlayabilmek uğruna bunları göründüğü gibi okumak ve kendi deyişiyle bunların metaforlarda buharlaşmasını önlemek istiyor. Böyle bir stratejiyi –hakikat içeriği ya da bütünleşme arayışı[12]– karakterize etmek için, nihai amacı hem mitsel desteği açığa vurmak hem onun çekişine direnmek olan çeşitli terimler devreye giriyor.

Bunun yöntemine dair en doğrudan ifadeyi –böylesi Adorno bakımından mümkünse eğer– aktarayım: "Sınırsızca yansıtılmış içselliğinin tilki ininde onunla [Kierkegaard'la] karşılaşabilmek için onu kendi sözleriyle ele almaktan başka bir yol yoktur; kendi elleriyle kurduğu tuzağa düşürülmesi gerekir."[13] Bu

7. Adorno 1989, s. 11; Adorno 1971, Cilt 2, s. 19.
8. Adorno 1989, s. 5-6; Adorno 1971, Cilt 2, s. 11-12.
9. Adorno 1989, s. 6-10; Adorno 1971, Cilt 2, s. 13-19.
10. Adorno 1989, s. 8-9; Adorno 1971, Cilt 2, s. 16.
11. Adorno 1989, s. 13; Adorno 1971, Cilt 2, s. 22.
12. "Her kim ki mitsel nüfuz alanını (*mythischen Bereich*) bitmek tükenmez şekilde sergilediği dayatıcı ve katı kategorilerinden biri olarak ele alıp pes etmişse; her kim ki, onu bütünleşme için elverişli olup olmadığı yönünde hiç incelemeksizin, bütünleşmeyle kıyaslamadan onun büyüklüğü karşısında boyun eğmişse, bu kimse onun hâkimiyeti altına girmiş ve mitsel bir nüfuz alanının hizmetçisi haline gelmiş demektir" (Adorno 1989, s. 11; Adorno 1971, Cilt 2, s. 19).
13. Adorno 1989, s. 12; Adorno 1971, Cilt 2, s. 21.

ifadeyle alay etmek isteseydim, üç unsur öne çıkardı: sınırsızca yansıtılan içsellik, kendi sözleriyle ele almak ve kendi tuzağına düşürmek. Birincisi, elbette, kitaplarının tamamındaki, mahrem burjuva bireyin radikal geri çekilişi olan temel bir argüman haline geliyor. Buna aşağıda tekrar döneceğim ancak şimdilik dikkatimi derhal çeken öteki iki argüman üzerinde durayım. İkincisi –Kierkegaard'ı kendi sözleriyle ele almak– imajlar [tasvirler, görüntüler], sonunda hakikati ifşa edene dek kendi işini yapabilmesi için çileci soruşturma odasındaki çıplak ampulün yanmasına imkân tanıyarak, onun imajlarını ve metaforlarını hesaba katmayı elde tutmaktan başka bir şey değil. Ancak bu durumda aynı soruyu Adorno'ya yöneltmek istiyorum; çünkü onun imajları da (ki aslında bunlar metaforlardır) kendi hakiki içeriklerine sahip değil mi? Ben de onu *kendi* sözleriyle ele alsaydım ne olurdu? Tilki ini ve onun özerk tuzakları, öyleyse, sadece Kierkegaard –burjuva bireyin radikal iç dünyası– için değil aynı zamanda, özellikle onu kapitalizmin kapalı çağındaki doğrultusunda izlediğimizde, kendisi de kaçınılmaz şekilde bir burjuva birey olan Adorno için de geçerli. Fakat bundan çok daha önemli olan bir şeyi, Adorno'nun teoloji hakkında olumlu herhangi bir şey söylenmesinde kendisine bile izin vermeyeceğini belirtmek istiyorum. İşte bu da, kendi tilki ininin bir tuzağıdır yahut çok daha iyisi, kendi tilki tünelidir: Her ne kadar teolojide felsefi bir sistemi oturtmanın imkânsızlığı üzerine Kierkegaard'ı sürekli eleştirmiş olsa bile, teolojinin sekülerleşmesinin çeşitli örüntülerine kararlı şekilde karşı çıkmış olsa bile, teolojinin kendi doğrultusunda ilerlemesine imkân tanınmasını istemiş olsa bile ve hatta böyle bir yolda olağanüstü belirtilere göz yumsa bile, bizatihi teoloji hakkında daha fazla bir şey söylemekten geri duracaktır. Bunu da, kefaret, uzlaşma, iman, inayet ve sevgi gibi birçok teolojik kavramda göreceğiz.

Bize kalan ise Kierkegaard'ın kendi elleriyle kurduğu tuzaklar. Burada bunun keyfini biraz daha çıkarmak istiyorum, çünkü Adorno'nun yöntemi için şaşırtıcı model, dinsel tefsirlerden başka bir şey değil. Bu noktaya, Kierkegaard'ın eserlerini okuyabilmek uğruna onun yöntemini kullanacağını beyan ederek ulaşıyor (ki bu da Benjamin'den öğrendiği içkin bir strateji). İşte Adorno'nun sözleri:

> Kierkegaard'ın dilini edebi bakımdan inceleme dürtüsü, yeterince gerekçe ve ayartma söz konusu olsa da, onun yazılarına psikanaliz yoluyla dahil edilmek zorunda değildir. Bunun örnekleri zaten yazılarında, teolojik Hıristiyan tefsirinde (*christlich-theologische Exegese*) vardır. İyi örnek teşkil eden yazıları gibi, müstear adla yazdıkları da tefsir niteliği taşır ve bütün müstear adlar da tefsirle ilgili bölümlerle iç içe geçmiş haldedir. Öte yandan, metnin kelime dağarcığına mecburen tabi olmayan hiçbir anlamlı tefsir düşünülemez.[14]

Burada, "edebi incelemeye", "metnin kelime dağarcığına" –kısacası, Adorno'nun bu ilk metni[15] ardından karakteristiği haline gelen dili ve terminolojisiyle birlikte cümle yapımına dönük ilgisine– verilen dikkat, Kierkegaard'ın dinsel tefsirlere sürekli yaptığı başvurularda da bulunmalıdır: "Kierkegaard'ın beyanları her noktasında onun kutsal saydığı metinlere işaret eder."[16] Benim gibi dinsel yorumlara ve yorumculuğun geçmişe dayalı geleneklerine saplanmış birisi bakımından da, böylesi bir şey edebi eleştiriciliğin esasını oluşturuyor. Adorno eleştirilerine, özellikle İngiliz dilindeki eleştirilere yapılan vurgular akılda tutulduğunda, bu hususun altını çizmeye değer, yani Adorno'nun yorumlamaya dönük her yerde rastlanan ünlü yaklaşımı onun dinsel (*İncil*'le ilgili) yorumlarıyla yola koyulur. Buna ilaveten bu dinsel temasın Adorno'nun eserlerinde geçici bir evre olduğunu da gözden kaçıramayız, bunu sebebi de sadece Adorno'nun eserlerinin, dinsel bir metinden[17] geçerken

14. Adorno 1989, s. 12; Adorno 1971, Cilt 2, s. 21.

15. Adorno ve Tiedemann 1991, Cilt 1, s. 111-13, 185-99, 263-4; Adorno 1971, Cilt 11, s. 129-31, 216-32, 307-8; Adorno 1991, Cilt 2, s. 193-210, 233-9; Adorno 1971, Cilt 11, s. 536-55, 583-90.

16. Adorno 1989, s. 12; Adorno 1971, Cilt 2, s. 21.

17. Bir örnek olsun diye şunları kaydediyorum: "Aslında, teorik anlaşmazlığımızın aramızda gerçekten bir kopuşa yol açtığına inanmıyorum ve şu da var ki, benim görevim, egzotik suların ardında Brecht vari güneş batana dek sizi sarsmadan kollarınızdan sıkıca kavramaktır" (Adorno, Lonitz ve Benjamin 1999, s. 132; Adorno 1994, s. 175). "Sürekli parlak işler yapması için editörünün talepleri altında inleyen sıradan bir gazeteci, açıkça Kozmogonik Eros hakkındaki bütün eserlerin gerisinde sessizce pusuda yatan ve gizemler, Aziz *Yuhanna*'ya göre Gospel'in sırrı ve tanrıların başkalaşımlarıyla benzerlik taşıyan bir yasayı dile getirir" (Adorno 1978, s. 66-7; Adorno 1971, Cilt 4, s. 73). "Ekmek fabrikalarının mevcudiyeti, bizlere gündelik ekmeğimizin verilmesini sadece bir metafor ve çaresizliğimizin bir itirafına dönüştürmek suretiyle, *İsa*'nın hayatına dair bütün açık fikirli eleştirilerden daha fazla şekilde Hıristiyanlık imkânı karşısına güçlü şekilde çıkmaktadır" (Adorno 1978, s. 110; Adorno 1971, Cilt 4, s. 122-31). "Bugün, ütopyanın terk edilmesi onun gerçekleşmesi ölçüsünde sahte *İsa*'nın (deccal'in) şefaatçiye benzemesinde olduğu gibi, iğrenç tip de (kara kurbağası da), kendileri diplerde olanlar arasında bir küfür sözü haline gelmektedir" (Adorno 1978, s. 114; Adorno 1971, Cilt 4, s. 128). "[Veblen'in] gözündeki toz tanesi, mutluluk görüntülerinde bile adaletsizliğin kanlı izlerini algılamanın bir aracı olmaktadır" (Adorno 1981 [1967], s. 79; Adorno 1963, s. 74). "Samson karşısına dikilen Filistinliler sürekli olarak caz müziğinde yüceltilmiş haldedirler" (Adorno 1981 [1967], s. 130; Adorno 1963, s. 129). "Schoenberg'in yaradılışta *İncil*'deki uzunlukta yaptığı duraklama, onun savaş ve enflasyona ilişkin özel hedefi bağlamında makul şekilde açıklanamaz" (Adorno 1981 [1967], s. 165; Adorno 1963, s. 167).

bir bilgi aktarmasında sergilenen dinsel cazibelerle bezenmiş olmasında değil, aynı zamanda onun bunlara çok benzeyen terimleri ünlü deneme tartışmasında da kullanmış olmasında yatmaktadır.[18]

Yine de, dinsel eleştiricilik hakkındaki hoşgörümü tekrar ele aldığım bir büyüteç altında, Adorno, Kierkegaard'ın metinlerine dair kendi tefsirindeki bir varyasyonu gündeme getiriyor: "Kierkegaard'ın tefsirlerinin tersine, tefsir yöntemi [*das exegetische Verfahren*] esas olarak metafor ile ilgili olmalıdır."[19] Böyle bir hamlenin nedeni de, bu sayede onun felsefesinin "mitsel içeriklerinin" [*die mythischen Gehalte*], özellikle Kierkegaard'ın metinlerinin üzerinden akıp gitmeyi amaçladığı şiirsel baştan çıkarıcılığın açığa vurulması mümkündür.

Şunu kabul etmeliyim ki, Adorno'dan daha fazla, şiir tarafından baştan çıkarılmış olmayı çok tercih ederdim, ancak burada ortaya çıkan şey Kierkegaard'ın çalışmalarındaki en önemli motiflerden birisi olan mitten arındırmadır (mitsizleştirmedir). Zaten her zorlayıcı adımda direnmekte olduğu şey, sadece Kierkegaard'ın şiirsel çekimi değil bizatihi büyüdeki cazibedir. Gerçekte bu da Adorno'nun teolojik kuşkusu hakkındaki tartışmamı yörüngesine sokacağım motiflerden birisi; diğer ikisi ise tarihe başvuru ile paradoks. Bunlar, daha önce kullandığım metaforu gözden geçirirken, labirentteki yasak dönemeçleri sorgulamama yardım edecek dizilişin parçasını oluşturuyorlar. Kısacası, Adorno, Kierkegaard'da sürekli olarak üç sahneyi düzenliyor: Teolojisinin sürekli bastırmakta olduğu mite dahil olması, sürekli firar ettiği tarihten kaçamayışı ve teolojinin paradokslarının sonuç olarak teolojik kategorilere yaslanan herhangi bir sistem imkânını ortadan kaldırması. Adorno'ya göre teoloji hain bir destekçiye dönüşerek her dönemeçte mitolojinin içinde eriyip gitmekte ve ardından diyalektiğe tepki vermede başarısız kalan içsel paradokslar tarafından anlamsızlaştırılmaktadır.

18. Deneme adeta zaten ordaymış ve yetkiliymişçesine kendisini kurnazca metinlere sabitliyor. Bu yoldan, ilk ilkeyi kandırmaksızın, deneme, ne denli kuşkulu olursa olsun ayaklarının altında geçmiş zamanların kutsal metinlerinin teolojik tefsirleriyle kıyaslanabilecek ölçüde kendisine bir zemin ediniyor. Ne var ki eğilimi bunun tam tersidir, eleştirel bir tutumdur: Metinlerin kendi vurgulu konseptiyle birlikte, niyeti öyle olmasa bile herkesin niyet etmiş olduğu hakikatle birlikte metinlerle yüz yüze gelmek suretiyle kültürün isteklerini sarsmak ve kültürü de kendi sahteliği hakkında, doğayla olan bağını sergilediği şeklindeki ideolojik yanılsama hakkında dikkatli hale getirmektir" (Adorno ve Tiedemann 1991, s. 20; Adorno 1971, Cilt 2, s. 29).
19. Adorno 1989, s. 12; Adorno 1971, Volume 2, s. 21.

Mitsizleştirme

Benim mitsizleştirme (demitolojize etme, mitten arındırma) ile karşılaşmam, sonraları *The Jargon of Authenticity* ile adını duyuracak olan Rudolf Bultmann'ın[20] bir çalışmasından dolayı oldu. Bu *Yeni Ahit* akademisyeni ve teoloğuna göre *Yeni Ahit*'in mitsel yapısı ve dolayısıyla bizatihi Hıristiyanlık, çarnaçar geçmişte kalmıştı. Hıristiyanlık kendisini -*İsa*'nın gökyüzünden yeryüzüne indiği, yeraltındaki şerri yenilgiye uğrattığı ve sonra yukarı gökyüzüne yükseldiği- Helenistik dünyadan çekip çıkarmalıydı ve çağdaş bir dünya görüşüyle kendisini yeniden mitleştirmeliydi.

Bu durumda benim sorunum da mitsizleştirme ve Kierkegaard oluyor. Burada pek az kimsenin üzerinden geçtiği bir yolda (Kierkegaard kitabı) hızla yürümüş bulunuyorum. Böylece birkaç önemli konuyu daha ortaya koyabilirim. Birincisi, Adorno neden mitin hangi yoldan olursa olsun açığa vurulması ve karşı çıkılması gereken bir felaket olduğunu söyleyecek denli böylesine hoşgörüsüzdür? Naziler tarafından, Sarışın Yaratık ve kan ile toprak bağlamında benimsenmiş miti Yahudi kökenli bir Marksist'e sevdirmenin pek kolay olmayacağı gibi aşikâr bir noktanın dışında, bu soruya yol açan daha fazla gerekçe var. Birçok bakımdan, mitsizleştirmeyi ideolojik kuşku hakkındaki Marksist programın, özellikle emansipasyon projelerinin ve onların önlenemez mitsel meşrulaştırılmasının bir uzantısı olarak okuyabiliriz. Ve bu durumda, Benjamin ile yazışmalarında, Adorno bütünüyle mitsizleştirilmiş bir mitin neye benzeyebileceğini de keşfetmiş oluyor.[21] Ben de bir bütün olarak mit sorunuyla derinden ilgilenmekteyim ve aslında bazı anlamlarıyla, özellikle politik mit biçimiyle miti geri almayı isterim. Dolayısıyla Adorno'nun eleştirilerini yakından izleyeceğim.

İkincisi Adorno bir terimi tanımlamayı reddetmesiyle ve bunun yerine onun çeşitli anlamlarının tartışma ilerledikçe görülmesini sağlamayı tercih etmesiyle ünlüdür, bu yüzden, ben de devam etmeden önce Kierkegaard kitabındaki mitin asıl anlamlarını özetleyeceğim.[22] Tıpkı sürekli bir zemin tekrarı gibi, mit de

20. Bultmann 1951; Bultmann 1984.

21. Adorno, Lonitz ve Benjamin 1999, s. 127-8; Adorno 1994, s. 168-9.

22. Metafizik üzerine yazdığı daha gevşek bir metinde görülen açıkça bir beyanında şöyle diyor: "Felsefenin tanımlarda pekâlâ sona erebileceğine, oysa tanımlarla başlayamayacağına inanıyorum ve bizatihi felsefî kavramların içeriğini -sadece düşüncelerin yahut felsefenin dü-

giderek daha fazla çeşitlemelere dönüşür: Kuzey mitleri, yatıştırıcı kurban, kader, gnostisizm, kürelerdeki ahenkteki Orfik mit ve her şeyden önemlisi de doğanın yeraltı dünyasına ait mitleri. Bütün bunlar Kierkegaard'ın mitlerden teoloji sayesinde kopuş sağlama çabasını geçersiz hale getiriyor, çünkü teoloji kaçınılmaz şekilde mitsel bir nitelik taşır. Şöyle özetleyebilirim: Kuzey (Nordik) mitte olduğu üzere Adorno, Kierkegaard'ın *İsa*'nın kurban edilmesi tartışmasının gerisinde Odhinn-Wódhan mitinin izlerini sürüyor. Özerk bir kurban edilişle takdis edilen ve kendisine kurban verilen Tanrı, Kierkegaard'ın kristolojisinden asla silinemez. Dahası günahların bedelini *İsa*'nın ödemesi anlayışına sabitlenerek (*İsa*, işlediğimiz günahlar nedeniyle bizim çekmemiz gereken cezayı üstlenir) Kierkegaard kaderin hüküm sürdüğü kefaretin gnostik bir mitine geçiveriyor: Kefaret, aşkın bir doğayı, özellikle düşkün insan doğasını takip etmesi gerektiğinden, bunu yapabilmenin tek aracı da ruh (*İsa*) sayesinde şeytanlaştırılan bir doğadan kurtulabilmektir. Kuşkulu nokta şudur ki, günahların bedelini *İsa*'nın ödemesine dair yapılan mitsel hesaplama hem inayeti hem uzlaşmayı anlamsız kılmaktadır. Nihayet, Kierkegaard'ın kürelere dair önemli kavramı da onun, felsefi bir sistem bünyesinde Orfik bir an olan Platon'un kürelerin ahengi anlayışına dayanması nedeniyle geçersizleşiyor.

Kuzey mitleri, yatıştırıcı kurban, kader, gnostisizm, küreler miti... ancak burada, yeraltı miti dünyasının hepsini bir tarafa bırakmış durumdayım. Aslında, doğa, Kierkegaard hakkındaki bu metnin başından sonuna dek kendi tanımsız mevcudiyetinde yaptığı zikzaklarla başlı başına önemli bir kategori oluşturuyor. "Doğa"nın üstlendiği çeşitli anlamları listelemesi ve düzenlemesi için tekrar Adorno'ya başvuracağım: İnsanların doğal durumu, Düşüş'ün sonucu, yani Tanrı olmayan, kendisi de düşüş halinde olan doğanın fiziksel âlemi ve doğanın zamansızlık ve yalıtılmışlık niteliği... Kierkegaard incelemesinde, doğa birincil olarak antropolojik bir kavramdır, "antropoloji" burada geleneksel teolojik anlamında kullanılır ve bu anlamda onun bütün kıymetinden faydalanabilmektedir. Çünkü "doğa"nın teolojik anlamı Adorno'ya Hıristiyanlığın belirli önemli mitlerinden söz etme

pedüz dışsal tarihindeki bir bakış açısı dışında– anlayabilmek için, bilgi sahibi olabilmek için, kavramların nasıl oluştuğunu ve kökenleri, tarihsel boyutları itibariyle ne anlama geldiklerini bilmek gerekir" (Adorno 2000, s. 5).

imkânı verir: Düşüş, *İsa*'nın ölümü ve yeniden dirilişi, *İsa*'nın iki niteliği, gelmekte olan ikincisi. Ancak bu bile Adorno'nun doğaya iliştirdiği anlamları tüketmez, çünkü bu sadece Aristo'dan türettiği metafizik bir terimi değil aynı zamanda tarihin kavranılışında doğal bilimlerin sonuçlarını da akla getirmektedir. Burada kısa bir süreliğine Adorno'nun "Doğal Tarih Fikri" denemesine dönebilirim, bu denemesinde doğanın işte bu anlamı daha belirgindir. Bu bakımdan, Benjamin'in etkisi de özellikle onun sorunlu bulduğu bağlamda daha derinden hissediliyor: Klasik (doğaya yönelik soruşturmanın bir değerlendirmesi) ve Kantçı (bizatihi doğanın bitimsiz ve sonsuz bir yaratılış olması) karşısında bu terimin anlamlarını tartışırken, Adorno, doğanın en tarihsel bir anda ortaya çıktığı ve tam tersinin söz konusu olduğu bir düzlemde doğa ile tarih arasındaki diyalektik bir ilişkiyi ileri sürüyor, yani ister doğa tarihi (tarihsel düzlemde doğa) ya da doğal tarih (doğal düzlemde tarih) olsun,[23] terimin kendisinden kaynaklanan bir belirsizlikte ortaya çıkan diyalektiği... Nihayet Adorno doğayı zihindeki çok farklı bir gündemle de akla getiriyor: *Aesthetic Theory* kitabında, estetik modernizm çözümlemesi bağlamında Hegel karşısında doğal güzellik kategorisini de canlandırıyor. Burada Adorno'nun özdeşlenmeyen bilgi teorisinde doğa indirgenemez –yani antroposentrizm altında derlenemez– bir Öteki haline geliyor.

Demek ki en önemli konular mit ile doğadır ve bunlar da mitsizleştirmenin belirleyici ritmiyle uyumludur. Adorno'nun sürekli olarak geri döndüğü esas noktası şöyle: Kierkegaard'ın gözden ırak bir köşede miti hapsetme yönündeki bütün çabalarında mit yine de her kapı önüne çömelmekte, onun titizlikle yapılandırılmış teolojik felsefesine tekrar zıplamaya hazır halde beklemektedir. Adorno'nun mitsizleştirmesini niteleyen üç düğüm var –maneviyat [iç dünya], kurban ve küreler– ancak gündemi Adorno'nun oluşturmasına fırsat vermek yerine bu felsefi kategorileri tersine çevirmek ve gözlem altındaki teolojik fikirleri ele almak istiyorum. Ve böylece elimizde olanlar şunlar: İman (maneviyat ve tarih), kristoloji (kurban, kefaret ve uzlaşma) ve kozmoloji (küreler).

23. Adorno 1984.

İman: Maneviyat ve Tarih

Şunu da belirtmek istiyorum ki, Adorno'nun, Kierkegaard düşüncesinde[24] bulunan iç dünya (maneviyat) [*Innerlichkeit*] üzerine yaptığı başlıca tartışma, aslında, teolojik iman kategorisi olan mitsizleştirmeyle de uyumludur. Ayrıca kitaptaki en iyi argümanlarından birisidir, gerçi bu durum, birincisi Kierkegaard'ın radikal maneviyatçılığıyla ilerleyen mitolojik motifleri açığa vurma ve ikincisi de maneviyatın tarihsel hakikat içeriğiyle atılan iki adımda ortaya çıkar.

Çünkü Kierkegaard'ın daha içerideki entelektüel bir kutsal yere çekilmesinin ikili bir amacı var: Hıristiyanlığın mitolojik boyutlarını kurnazlıkla yenmek ve tarih ile iman sorunuyla başa çıkabilecek alternatif bir yol bulmak. Mit ile başlayabilirim: Maneviyat peşindeyken, Kierkegaard paldır küldür spiritualizm [metafizik düşünce, tinselcilik] âlemine dalmış oluyor. Peki ama spiritualizm, özellikle "tinselliğin" her yerde değerli kılındığı post-seküler dünyamızda birey mahremiyetinin dinsel ifadesinin tercih edilen bir biçimi değil midir? Ancak spiritualizmin Adorno'nun kullanmakta olduğu daha eski bir anlamı var –seanslar âlemi, ölüyle, doğaüstü vb. ile iletişim kurma– ve bu durum da kendisine spiritüel olanın aynı zamanda oldukça şeytani olduğuna işaret etme imkânı veriyor. İblis de zaten Tanrı'nın ruhu gibi bir şeydir, aslında süper şehvetli [duygusal] dünyada mukim çok sayıda şeytan ve melek gibidir, ancak böyle bir noktaya imkân tanıdığımız ölçüde derhal mit âlemine girmiş oluruz. Tanrı ile İblis'in karşı karşıya konuşması mitten başka bir şey midir, bütün bunlara karşı Kierkegaard'ın teolojik protestolarına rağmen?

Kierkegaard'ın kendi elleriyle kurduğu tuzak kapanmak üzeredir. Ancak ilk olarak, sadece mitin kendisini ayartıcı İblis biçiminde orada bekleyip beklemediğini keşfetmek için soluğu kesilmiş halde maneviyat tünelinin en derin girintilerine ulaşmalı ve ardından Tanrı'ya, ontolojiye ve ardından öteki insanlara doğru o ünlü sıçrayışı yaparak kaçmaya çabalamalıdır. Şimdi artık tuzak kapanmış haldedir: Maneviyata doğru kaçmaya çabalayacağı böyle bir sıçrayış sadece ruh çağırmayla, sihirbaz hilesiyle yapılabilir.[25]

İman ise hurafeden başka bir şeye dönmüş değildir; bu da düzgün şekilde ve doğru miktarda yapıldığında arzulanan sonuca;

24. Kierkegaard 1995, Cilt 9, s. 107-210; Kierkegaard 1992, s. 127-251.
25. Adorno 1989, s. 57-8; Adorno 1971, Cilt 2, s. 85-6.

yani Kierkegaard'ın "kalıplaşmış kısalıktaki" yazılarını ve tekrarlarını, onların "yalvarma" ve "ruh çağırma" örüntülerini doğuran belirli eylemler aracılığıyla evreni maniple edebilen bir büyüye dayanmaktadır.

Kendi ruhunun daha iç bölümündeki mitin kapısına engel koyarken harcadığı bütün çabalarında, Kierkegaard, en azından Adorno'nun ilgisini çektiği ölçüde, dürüstçe son kilidi astıktan ve mitin sadece kendisi sayesinde kaçabileceğini sağlama aldıktan sonradır ki, mitin orada kendisini sessizce beklemekte olduğunu tespit etmektedir. Ancak mit neden böyle bir sorun oluşturuyor? Kierkegaard dinselliğe açık hale gelebilmek uğruna mitten azade olmaya ihtiyaç duyuyor: Başka bir deyişle, ister Hıristiyanlık'ta içkin olsunlar ister pagan unsurların Hıristiyanlığa mal edilmesindeki devam eden örüntünün parçası olsunlar, ancak en son mit tuzaklarının da bir kenara itildiği zaman Tanrı ile yüz yüze gelinebilir. Böylece, bu düzeyde, Adorno, gerçekte haklıdır: Manevi âlem mite tabi olacaksa, bu durumda Kierkegaard'ın sistemi çöker, varoluşsal imanın çekirdeği boşalır. Bütün bunlardan daha derinde yatan nokta, maneviyatın kendisinin mitsel olması, burjuva ideolojisinin temel bir miti olmasıdır, fakat bu konuda söyleyeceklerimi az sonra söyleyeceğim. Adorno'nun sorunu ise Kierkegaard hakkındaki bütün acımasız eleştirilerine rağmen, onun mitten nefret edişini neden kabul etmek zorunda olduğudur. Kierkegaard'ın ötesine, onun felsefi teolojisinin her noktasında nasıl dağıldığını göstermenin ötesine atılması gereken adım, miti uğursuz bir şey olarak değil de, potansiyel bakımdan hayırlı bir şey olarak ele almanın sonuçlarının neler olacağını sormak değil midir? Ya mitin ötesinde (Kierkegaard) yahut mitin hakiki içeriği (Adorno) olarak bir gerçeklik peşine düşmek yerine, miti gerekli bir masal olarak ele aldığımızda ve Badiou'nun ötesine gittiğimizde ve Bloch'a geri döndüğümüzde, potansiyel bakımdan özgürleştirici bir masal olarak ele aldığımızda ne olur ki?

Spiritüalizm, ruh çağırma ve hurafecilik: Buraya dek Kierkegaard'ın radikal maneviyatçılığının mitsel desteklerindeki üç unsuru ele aldık. Onun tarih sorununa dönmeden önce ele alacağım en son başlık ise öznellik: Kierkegaard'a kendi maneviyatçılığını bahşettiğimiz takdirde, özne de kendi zeminine sahip olur. Bu da sadece kendisi üzerinde oluşturabilir ve öznelliğin hareketi diyalektiğe cılız ikame olabilen bir şeydeki dışarı ve içeri girip çıkan

bir tereddüt içerebilir. Yahut daha doğrusu Kierkegaard'ın Hegel diyalektiğini tersine çevirmesi materyalist (Marx) bir nitelik değil de radikal bir içsellik üzerinde yükselen idealist bir nitelik taşır. Bütün bunlarda söz konusu sorun, Kierkegaard'ın kendisine rağmen öznelliği silip süpürmek zorunda oluşudur ve bunun sebepleri de şunlardır: Radikal maneviyata duyduğu teorik ihtiyaca göre, özne sadece kendisi tarafından oluşturulabilir. Öte yandan böyle bir maneviyat kaçınılmaz şekilde mitsel bir niteliktedir ve bu şekilde Kierkegaard, miti kendi felsefi teolojisinden kovmayı amaçladığı takdirde özne de onunla birlikte gitmek zorundadır. Burada düpedüz çözülemez bir paradoksla karşı karşıyayız: Radikal maneviyatın öznelliği, sorgulanan sistem bakımından kabul edilemez bir mite yaslanmaktadır. Adorno'nun hükmü ise nihaidir: Kierkegaard'ınki gibi herhangi bir idealist sistem kendi mitsel çekirdeğini ebediyen içeremez, çünkü "idealist ruhun nihai ürünlerinde, mitsel içerik basitçe sistematik bakımdan gelişkin kavramın hücreleri boyunca dağılır ki, burada felsefi eleştiri onu yok etmiştir ve eski görüntülerin sahipliğini üstlenir".[26]

Ve fakat Kierkegaard'ın kutsal yerinin en iç kısmının her köşesindeki mitin ne olduğunu öğrenmek sadece mitsizleştirmenin ilk mantıksal adımından başka bir şey değil. Şunu kabul etmeliyim ki, Adorno'nun argüman dizisini gerçekten tersine çevirmiş durumdayım, çünkü ardından gelen tarih sorununun hepsi, gerçekte Kierkegaard'ı çıplak hale getirip, ardından ona mitsel iç çamaşırları giydirmeden önce Adorno'nun metninde ilk sırada yer alıyor. Ancak bana öyle geliyor ki, mantıksal bakımdan, tarih ikinci sırada yer alıyor, çünkü burada Adorno, mitsizleştirmeyi ikinci adıma öteliyor.

Yapacakları yorumu şansa bırakmamak amacıyla Adorno'nun metninden bir sayfanın İngilizce'sini on kez ve Almanca'sından on kez okuyarak yine de tereddüde düşenler bakımından, maneviyat ve tarihle ilgili bölüm kitabın daha anlaşılır bölümlerinden birisidir. Ve bu bölüm tamamen dinsel bir nitelik taşır, çünkü sürekli *Yaradılış* kitabındaki Âdem figürü değerlendirmesini içerir. Ancak daha derin bir düzeyde, tarih sorununun tamamı da kesinlikle *İncil* nedeniyle Kierkegaard için çok önem taşımaktadır. Kierkegaard'ın problemi şudur: Şayet tarih Hıristiyanlık bakımından çok fazla önem taşıyorsa –*İsa*'nın hayatı, ölümü ve ye-

26. Adorno 1989, s. 57; Adorno 1971, Cilt 2, s. 84.

niden dirilişi bazı anlamlarıyla masal yahut mit değil de, tarihsel bir olaya denk düşer– bu durumda onu sürekli elimizden kaçan bir tarihe bağlamak neden böyle zordur? Kierkegaard'a göre bunun cevabı tarihle radikal düzeyde alternatif bir temas sağlayan "nesnesiz maneviyat" süreçlerinde yatıyor. Yani, Kierkegaard'ın peşinde olduğu tarih içbenliğin alternatif bir tarihidir, bir kez daha yaratılabilecek olan *İncil*'deki arkaik metnin kaybedilmiş ve şifrelenmiş anlamıyla temasından hareketle bireysel iç dünyaya olağanüstü geri dönüştür.

Ancak Adorno'ya göre bu da tarihten kaçıştan başka bir şey değil, fakat o da *İncil*'deki bir şahsiyet olan Âdem ve ilk günahın teolojik sorunuyla taşı gediğine koyuyor.[27] Adorno ısrarlı ve sabırlı şekilde dikkatli olmasaydı bunun bir karşılığı olmazdı. Onun derdi, ya da en azından başlangıçtaki derdi, Kierkegaard'ın "dışsal tarih"ten kaçamayacak oluşudur, çünkü nesnesiz maneviyatın "içsel tarihine" kararlı şekilde odaklanması "ırk" gibi dışsal bir kategori aracılığıyla işlerlik kazanıyor. Kierkegaard, birey ile ırk arasında diyalektik karşıtlık kurgulamaya çabalasa bile, nesnel tarihi "yalıtılmış maneviyatın girintilerine"[28] özümsetmekten kaçınması mümkün değil. Bu durum Âdem ile nasıl bir anlam kazanır? Bu ilk insanın kasıtlı olarak işlediği günah, daha sonra başka her "insan" için günah sebebi olan günahkârlığın koşulunu yaratır; ancak böyle nesnel yahut sabit tarih, Âdem'i insan ırkının dışına yerleştirir, çünkü başka insanlardan farklı tarzda günah işlemiştir. Bunun alternatifi –yani her kişinin günah işlemeye başlamış olması, ilk günahı yine de Âdem gibi canlandırmış olması, Âdem'i insan ırkından biri kılması– ırkın sürekli ve kurucu özelliği olarak herhangi bir tarih duygusunu reddeder. Fakat Kierkegaard'ın dışsal tarihten kaçması mümkün değildir, bu yüzden ulaştığı sonuç da, geçici olsa bile, başlangıçtaki pozisyonuyla çelişir: Sürekli yenilenme mümkün değildir, böylece günahkârlık gerçekte sürekli bir tarihe sahiptir. Peki netice? Âdem tarihin dışında tutulmalıdır.

Peki Kierkegaard bu tuzaktan nasıl kaçınacak? Irkın kesintisiz tarihini sürdürmek istiyor ve fakat Âdem'i de tarihin dışında tutmaya zorluyor. Problemi geçiştirmek için harcadığı çabasında, Âdem sorunu da insan ırkıyla olan ilişkisinden çıkıp tarihsel benzersizliklerden birisi haline geliyor. Gördüğümüz üzere, Kierkega-

27. Kierkegaard 1995, Cilt 6, s. 109-240; Kierkegaard 1980, s. 25-162.
28. Adorno 1989, s. 33; Adorno 1971, Cilt 2, s. 50.

ard bakımından, tarih esas olarak kesintisiz olmalı, zaman içinde hareket etmelidir. Bu durum onu, tarihi kendi yolunda kurgulayacak şekilde Âdem'in prototipik, tarih-dışı bir örnek olduğu bir pozisyona zorlamalıydı. Ve fakat Kierkegaard, bunu açıkça kabul edemiyor, çünkü benzersizlik, otomatik olarak bir kimseyi tarihten dışlamak demektir; böylece "tarihsel olgunun tersine çevrilemez ve indirgenemez benzersizliğini"[29] reddetmiş olmaktır ki, bu durum da Adorno'ya göre otantik tarihin anahtarıdır. Artık Kierkegaard tarihsel benzersizliği bir biçimiyle dışlamış haldeyken, bunu da kendisinin iyi bilinen bir kavramıyla, sıçrama yahut başlangıç kavramıyla düzeltmeye çalışıyor: Âdem, benzersizlik anlamında değil de göreve başlama anlamında yeni bir başlangıcın ilk uğrağı haline geliyor. Başka bir deyişle, sıçrama, sürekli tarihin bünyesinde olan ve dışında olmayan bir başlangıcı oluşturuyor; Adorno'ya göre, bu pozisyon tarihsel benzersizlikten ve dolayısıyla onun öneminden vazgeçmiştir. Ve tarihsel önem yok olduğu takdirde –Âdem'in günahı kesinlikle böyle önemli bir "olay" değil midir?– tarihin kendisi de sönümlenip gitmenin habercisinden başka ne olabilir ki? Bu noktada, bu ikisi birbiriyle çatışmalıdır, Kierkegaard tarihsel süreklilikten vazgeçmeyecektir ve süreklilik içinde benzersizliğe bir yer bulma peşindedir, oysa Adorno olayların tam da benzersizliğini ve önemini tarihin temeli olarak ele almaktadır.

Üçüncü kez Adorno, Âdem'in günahının tekilliği ile onun tarihteki yeri arasındaki gerilimin uzağında, şimdi de dil yönünden endişeleniyor. Günahla ilgili sorun, onun hem ontolojik bakımdan hem tarihsel bakımdan dil aracılığıyla belirlenmiş olmasıdır: Kelime olarak günahın ne anlam taşıdığı konusunda bir kavrayış olmasına rağmen, kuşaktan kuşağa aktarılan bir günah kavramı olmasına rağmen, aynı zamanda her insan, günahın ontolojik ve niteliksel tekilliğini sürdürmek uğruna, "niteliksel sıçrama" aracılığıyla günah alanına girmelidir. Benzersiz ve birincil olan Tanrı karşısında günah da zaten bir hakaret değil midir? Ve fakat günahın ne olduğunu biliriz, hangi düşüncelerin ve eylemlerin günah olduğunu biliriz. Kierkegaard, "günah" kelimesinin her yeni durum bakımından, her zaman taşımakta olduğu anlamla yeniden doldurulmuş halde, hiçbir içeriği olmadığını söyleyerek, paradokstan sıyrılmaya çabalamasına rağmen, her ikisine de tu-

29. Adorno 1989, s. 33; Adorno 1971, Cilt 2, s. 51.

tunmak istiyor. Elbette bütün bunlar yine de maneviyat ile tarih arasındaki gerilimde başka bir yer değişimidir: Adorno'nun üzerinde durduğu nokta sadece Kierkegaard'ın, bizlerin o erişilemez tarihle temas kurmamızı mümkün kılan niteliksel sıçrama sayesinde Âdem'in günahına bağlayan radikal maneviyat aracılığıyla alternatif bir tarih yaratmaya çalışması değil; aynı zamanda Kierkegaard'ın nesnel tarihten kaçma yönündeki bütün çabalarına rağmen bunu hiç de yapamadığını gösterecek denli akıllıca davranıyor. Bu durum dilin nesnel tarihi aracılığıyla ("günah" kelimesinin anlamı), tarih içine Âdem'in benzersizliğini dahil etme çabası aracılığıyla (başlatıcı bir sıçramanın aracılığı) ve insan ırkının günahkârlığının gerçek tarihi aracılığıyla (ki bu da Âdem'i tarih dışında bırakıyor) geri dönmüş oluyor.

Kierkegaard kitabını bu bölümle birlikte durdurma girişiminde bulunanlar, daha önce de işaret ettiğim gibi, bunun ardından Adorno'nun sosyo-ekonomik noktasına hücum edeceklerdir. Ancak Adorno, esasla ilgili kaba Marksist bağlantıları aceleyle kurabilecek en son kişidir. Ulaşıldığında daha fazla hoşnutluk yaratabilecek bir tarzda sosyo-ekonomik nokta hakkındaki hoşnutluğa mesafe koymak suretiyle, ertelenmiş bir tatmin konusunda epey ustadır. Bu yüzden Kierkegaard'ın nesnel tarihi engelleme ve maneviyat aracılığıyla yeni bir yol bulma çabalarının yarattığı mantıksal gerilimler boyunca oyalanıp duruyor.

Kierkegaard'ın argümanlarında elinden geldiğince birçok sorun tespit ettiği zaman bile Adorno hâlâ mesafe koymaktadır, çünkü ilk olarak yapmak istediği şey, Kierkegaard'ın yazılarında bizatihi nesnesiz maneviyatın tarihsel koşullanması hakkında, eklemlenmeden önce engellenmiş halde, bir farkındalık yerleştirmektir. Kierkegaard'ın yazılarındaki tarih izleri, öznelliğin geriye çekildiği ve dış dünyaya daha fazla tepki olarak kendi içine kapandığı hareketin kendisinde yahut "nesnesiz iç dünyaya giren gerçekliğin sancılı ihlallerine"[30] verilen tepkiler olan politik kanaatlerde çeşitli biçimlerde görünmektedir. İşte *bu* noktada, Adorno, Kierkegaard'a, ona rağmen olsa bile, bir içgörü bahşediyor, çünkü Kierkegaard'ın tepkileri sadece gerici (tepkisel) olmakla kalmıyor aynı zamanda onların üretiminin toplumsal durumunu özümsüyor ve onlara ifade kazandırıyor. Ve bu süreçte, özellikle Kilise eleştirisinde, Kierkegaard materyalist bir

30. Adorno 1989, s. 38; Adorno 1971, Cilt 2, s. 58.

eleştiri için Sol Hegelcilerden yararlanıyor: Kierkegaard'ın kendi hayatını ve yazılarını, özellikle maneviyat gibi düşüncelerini yaratan toplumsal durumun etkili nedeninin "toplumsal hayatın şeyleşmesi, bireyin ağırlıkla sadece bir meta olarak ortaya çıkan bir dünyadan yabancılaşması bilgisinden başka bir şey olmadığını"[31] fark etmekten kaçınması mümkün değildir. Sonunda, bu da Adorno'nun sözünü ettiği, aynı zamanda teolojinin hakikat-içeriği olan "tarih"tir. Kierkegaard'ın sürekli reddetmeyi amaçladığı tarihin bir işareti olarak işlev gören şey ise kesinlikle böyle bir şeyleştirme sürecine tepkisidir. Elbette Kierkegaard'ın idealist tepkisi, yani Hıristiyanlığın şeyleştirmeye çare olması tamamen uygunsuz bir şeydir, ancak bu şekilde en azından sorunu ilk elde tanıyabilmektedir.

Adorno'ya göre bu nedenle de Kierkegaard, kapitalizmin belirli bir varoluşsal ve ideolojik krizini tanımlıyor: Kapitalist dünyanın algılanan özgünsüzlüğü, özellikle şehirli bireyin endişesi ve yalnızlığı. Kierkegaard'ın bütün bu münzevi duruşuna karşın, Adorno onun "saf maneviyatını" maddi ve toplumsal içerik kazanana dek zorluyor:

> Burjuva düşüncesinin geleneksel sorunlarının bu ideoloji-eleştirel düzleminde yapılan incelemesi böylece onların hakikat-içeriğinin günahını –*gerçekliğin kendisinin antagonist yapısına* (ama sadece *düşüncesinin* yapısına değil) uygun olduğu o anı– bağışlatıyor ve başlı başına kavramsal çözümleri sarsan uzlaşmadaki ideolojik örtüyü yok ediyor.[32]

Ancak şimdi, Kierkegaard'ın –hepsi de onun felsefi teolojisinin mantığının maneviyata mutlak bir geri çekiliş çabası ile tarihi tamamen kapatmanın imkânsızlığı arasındaki derin gerilimle işlerlik kazandığını sergilemeye dayanan– düşüncelerinin içsel sorunlarını tamamen ele aldıktan sonradır ki, Adorno, Kierkegaard'ın toplumsal ve ekonomik durumu hakkında Marksist yardıma başvurmanın olağanüstü keyfini çıkarabiliyor. Şimdiye kadar –ve bu da Adorno'nun çözümlemesinin sihridir– Kierkegaard da böyle bir çözümleme istemektedir.[33] Burada Adorno, ferah ve kale benzeri "19. yüzyılın burjuva *intérieur*'ünün [iç dünyasının, evin içinin]" Kierkegaard'ın yazılı ve kişisel hayatında oynadığı önemli

31. Adorno 1989, s. 39; Adorno 1971, Cilt 2, s. 59.
32. Wolin 1982, s. 172.
33. Adorno 1989, s. 49; Adorno 1971, Cilt 2, s. 72.

rolü görmeksizin onun eserlerinin anlaşılamayacağı şeklindeki ünlü tespitini yapıyor.[34] İşte bu *intérieur*, hem metafordur hem maddi bir yerleşimdir: Kierkegaard bir *rentier* [rantiye] idi, kendisine kalan mirasın parasıyla yaşayan bir kişiydi, dışarıdan yalıtılmış halde kendi başına bir odada çalışmaktaydı. Fakat parasını faize yatırmayı kabul etmemeye varacak ölçüde kapitalizmin bu aşikâr reddiyesi, kapitalizmin kendi mantığını da somutlaştırıyor: Kendi gündemi için çalışan yalıtılmış bireyin özerkliği –Kierkegaard için teorik ve kişisel olarak inzivaya çekilme– liberalizmin en derin mantığını dile getiriyor. Çünkü böyle çelişik bir tarzda, liberalizm kendi kolektif gücüne sahip oluyor: Her bireyin tamamen bağımsız şekilde, muhtemelen kapitalizmin kötülükleriyle polemik bile yaparak çalıştığına inanmakta oluşuna rağmen, işleri tam da bu şekilde yapmakta oluşları onları daha büyük bir bütünün parçası kılıyor.

Bitirirken; Adorno teolojinin hakikat-içeriği hakkındaki kritik anında, zaman değil de mekânın Kierkegaard'ın felsefesinde ve teolojisinde çok önemli bir yer tuttuğunu söyleyecek denli bir geri dönüş yapmakla kalmıyor, aynı zamanda "durum", yani Hıristiyanlık da modern apartmana el ele gidiyorlar; Kierkegaard'da ise bunlardan birisi olmaksızın ötekisi düşünülemez. Hıristiyan Avrupa ortamında Kierkegaard'ın Hıristiyanlığı da, onun kendi liberal tepkisi, yani mahrem bireyin yalıtılmışlığı ve şeyleşmesi gibi, liberalizm ideolojisinin de bir parçasıdır. Teorik cevabı –radikal maneviyat– artık tarihsel durumla, eksikliği halinde kapitalizmin imkânsız olacağı Hıristiyanlık mirasıyla doymuş bir durumla tekleşmiştir.

Bu kendi başına parlak bir argümandır, ancak aynı zamanda burada şunu görmekteyiz ki, Adorno'nun ünlü içkin eleştirisindeki içsel eserler Kierkegaard'ın yazılarındaki teolojik meseleye odaklanmıştır. Kierkegaard'ın nesnesiz maneviyatının eleştirisi üzerine inşa edilmiş olması, teolojinin diyalektik bir okumasının nasıl işlerliğe sahip olacağını gösterme çabasıdır; bu da Benjamin'in yapabileceğini çok umduğu bir şeydir. Ancak şunu da unutmamalıyız ki, bu aynı zamanda mitsizleştirme boyunca yapılan son koşudur: Kierkegaard'ın düşüncesinin mitsel zemini, temelini farklı bir tarihsel durumdan almaktadır.

34. Adorno 1989, s. 41; Adorno 1971, Cilt 2, s. 61.

Kristoloji

Ne yazık ki, Adorno tarihsel hamleyi sadece radikal maneviyatla ilgili argümanla yapıyor. Aslında kendimi kitabın öteki argümanlarını, özellikle kurban (kristoloji) ve küreler (kozmoloji) hakkında olanları feci şekilde arzular halde bulmaktayım. Oysa Adorno, kitapta başat bir örüntüyü, yani mitten paradoksa geçen çifte eleştiriyi benimsiyor: Kierkegaard düşüncesindeki çeşitli konuların mitsel örüntülerini tanımlamadaki kritik an, işte bu benzer konuların çözülemez paradokslarına yol veriyor. Ve Adorno'nun gözünde bu paradokslar Kierkegaard'ın sistemini harabe yığınına çevirecek ölçüde sarsmış oluyor. Bu strateji ise Adorno'nun yazılarında çok önemli bir yer tutan teolojik kuşku kavramı bakımından önem kazanıyor.

Devamında iki önemli kritik anı ele alıyorum, kristoloji ve kurban; bunlar daha sonraki uzlaşmanın teolojik sorununa odaklanmama imkân tanıyacak. Kristoloji söz konusu olduğunda Adorno, Kierkegaard'ın kristolojisinde önemli bir yer tutan kefaretin mitsel çekirdeğine (bizim günahlarımızı *İsa*'nın üstlenmesi) epey anlam yüklüyor. Görünüşe göre, burada dünyayı sarsacak hiçbir şey yok, çünkü birçok teolog ve *İncil* eleştirmeni aynı noktaya işaret ettiler ve etmeyi sürdürüyorlar. Fakat Adorno'nun argümanı kristolojinin kaçınılmaz olarak mitsel olduğu şeklindeki banal tespitten daha akıllıcadır. Dahası, eleştirisi kefaretin inayeti yararsız hale getirdiği üzerine ve burada Adorno artık tamamıyla Lutherci bir düşünür oluyor. Aşağıda inayet konusuna yeniden döneceğim; ancak burada Adorno'nun böyle bir kristolojinin "inayetsiz bir mitsel hesaplama"[35], yani *İsa*'nın insanları ikame ettiği bir hesaplama, insanların kendi eylemlerinin sonucunda ıstırap çekmelerine ihtiyaç duymayacakları türden bir fedakârlık anlayışına göre işlerliği olduğu tespiti üzerinde durmalıyım. Yani bu durumda anlam arayışı, *İsa* ile insanın karşılaştığı ve aşkınlığın bireysel hayatlarla temas ettiği bir nokta sorununun esasını oluşturuyor, çünkü inayetin olmayışı halinde uzlaşma anlayışının tamamı teolojik sahneden alelacele çıkıveriyor. Ancak burada ne olup bittiğine dikkat edin! Mitin sadece başka bir kritik anını açığa vuruşta, Adorno, gerçekte kendi argümanını pekiştirmek için bizzat teolojiye başvurmaktadır: İnayet olmaksızın uzlaşma anlam-

35. Adorno 1989, s. 111; Adorno 1971, Cilt 2, s. 157.

sızdır. Bu argümanlarda kafamı karıştıran da işte bu Adorno'dur, bu kritik anlarda teolojik kuşku kendi işini yapıp bitirdikten sonra teolojinin imkânlarına göz atmamıza izin vermektedir.

Şimdilik, Adorno'nun, Kierkegaard'ın teolojisinin gnostisizmin ölümcül bir dozundan, yatıştırıcı kefaretteki mitsel çekirdekten mustarip olduğunu söylediği sonraki argümanı nedeniyle kafam daha fazla karışık. Adorno'ya göre, *gnosis* [gnostik akidesi (ruhani bilgi)] "gecikmiş idealizm döneminden –spiritüalizm aracılığıyla– fışkırdığında mitsel düşünce, Hıristiyan düşüncesi karşısında güç kazanır ve inayet hakkındaki bütün konuşmalara rağmen Hıristiyanlığı doğanın akışının inayetsiz içkinliğine doğru çeker."[36] Az bir süre *gnosis* üzerinde duralım. Kierkegaard'ın çeşitli gnostik doktrinlerini her ne kadar örtülü şekilde de olsa özetlemesinde olduğu gibi, Adorno, karakteristik olarak *gnosis*'i dolaylı yoldan tanımlıyor, kendi içkin eleştirisi aracılığıyla onu dışarı çıkarıyor. Ancak bu durum sonunda, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında çoğalan ve o zamandan beri teolojinin sabit bir altyüzü olarak yarım-ömürler dizisinde sürdürülen gnostisizmin aşikâr çeşitleriyle ilgili sorundan uzak duramıyor.

Söylediklerini "*gnosis*" kelimesiyle sınırlamak suretiyle Adorno, gnostisizmin tanımlayıcı özelliğinin durumu kurtaran bilgi, ruhun doğa ve madde âleminden kaçmasına imkân tanıyan gizli bir bilgi –şifreli kelimeler, varoluş hakkındaki hakikat, kötü şeyler ile doğada tuzağa düşmüş ve kendisini unutmuş ruhun kıvılcımı arasındaki radikal bir düalizm, kısıtlanmış bir bilgiyi açıklayarak ruhun kurtarılması– olduğunu ima ediyor. Kristoloji ise *İsa*'nın ruhunun ölmemiş olması anlamına geliyor; onun fiziksel bedeni ya da onun yerine ikame edilen şey, haç üzerinde kalmıştı, böylece kötü güruhlar ya da *Eski Ahit*'teki kâinatın yaratıcısı (demiurgos) bile kandırılmış, hepsi de Tanrı'yı öldürdüklerine inanmışlardı. Adorno'nun bağlantısı –bu içerik açıkça ortaya konulmasa bile– bütün anlamlarıyla Kierkegaard'ın doğanın nefreti kavramıyla kuruluyor: Doğa öyle bir şeydir ki, takipçi *İsa*'nın yatıştırıcı ölümü sayesinde ondan kaçar ve fakat bu kaçış da başlamadan önce zaten ölüme mahkûm edilmiştir. Nitekim Kierkegaard'ın mitolojisinin "gerçek zemini" onun gnostik doktrinlerinde yatmaktadır, bunlar da artık kader ile kefarete bağlanmış haldedir: ne *İsa* ne de Tanrı, *İsa*'nın ölümünün kaderini engelleyebilir, çünkü bu, kesin-

36. Adorno 1989, s. 112; Adorno 1971, Cilt 2, s. 159.

likle yatıştırıcı bir kefaret olarak herhangi bir etkiyi hemen açığa vuran kefaret için gerekli bir adım haline gelir. Dahası, bu ölüm sadece günahkâr insanları yatıştıran bir şey için değil aynı zamanda insan günahının, yani *İsa*'nın beyhude bir kurtuluş vaat ettiği şer doğa âleminin ötesinde yatan bir şey içindir.

Bu tespit Adorno açısından çok akıllıca, çünkü yatıştırıcı kefaret aslında gnostik düşüncenin belirli özelliklerinden yararlanan bir öğretidir. Doğada kapana kısılmış olanlar sadece insan ruhları değildir, aynı zamanda bizzat Tanrı da özellikle yeniden doğuşta insan doğasına kendini bağlamış olmasıyla, benzer şekilde doğada hapsedilmiş haldedir. Fakat bu durum ihtiyacın nihai dile getirilişidir, çünkü Tanrı'nın elinden böyle bir kadere karşı duramamaktan başka bir şey gelmez; çünkü Tanrı *İsa*'nın bedeninde, doğada yeniden *canlanmalıdır*, öyle ki, insanlar için öngörülen ceza *İsa* tarafından üstlenilebilsin, öyle ki, başka bir deyişle, kefaret gerçekleşebilsin. Kefaretin işte bu belirli şemasına duyulan aşikâr ihtiyaç Tanrı'yı da kaderin insafına terk etmektedir, ancak Adorno için sorun şuradadır ki, Kierkegaard'ın Tanrı'nın kendi kaderini akla getirmesi, kendisinin yakalanmış olduğu doğa hapishanesindeki bütün havayı da emmektedir. Kaderin –Tanrı dışında bir gücün– Tanrı'yı çaresiz kıldığı bu ortamda, böyle bir Tanrı'nın varoluşu da sönmeye başlar: "Mitsel diyalektik tıpkı Kronos'un kendi evlatlarını tüketmesi gibi Kierkegaard'ın Tanrı'sını da tüketmektedir."[37]

Ancak mitin tanımlanması sadece birinci adımdır; Adorno bunun ardından, paradoks sorunu kadar olmasa da, tarihe yönelmeyecektir. Burada, Kierkegaard kaçınılmaz olarak bir teologdur, çünkü teoloji *İsa*'nın çifte doğası (bütünüyle erkek ve bütünüyle insan), aşkınlık ve her yerde bulunma, dakik zamanlı olma ve ebediyet, teodisi bağı (şer, Tanrı'nın mutlak iktidarı ve sevgi arasındaki gerilim) gibi birçok paradoksla ilgilenmektedir. Gerçekte Adorno'ya göre, bu durum kesinlikle Kierkegaard'ın ve daha genelinde teolojinin yarattığı bir sorundur: Diyalektik anlayışı başlangıç noktası olarak bir paradoks oluştururken, Kierkegaard sınırlendirici şekilde paradoksun bir cevap oluşturduğunda, insan düşüncesinin limitlerini yüksek sesle söyleyen bir son olduğunda ısrar ediyor. Adorno, kitabın büyük bir kısmında bu varsayımdan endişeyle uzak duracaktır: "Paradoks, Kierkegaard'ın temel,

37. Adorno 1989, s. 113; Adorno 1971, Cilt 2, s. 161.

kategorik biçimidir"[38] ve Adorno da Kierkegaard'ın bununla yol almasına fırsat vermeyecektir.[39]

Adorno'nun yazısındaki yoğunluğun dışında, kristolojik paradokslardan bir tanesini, zaman ile sonsuzluğu seçiyorum. Adorno'nun işaret etmek istediği nokta şudur: Bunlar gibi paradokslar diyalektiğin kök salabileceği ve salması gerektiği verimli zeminlerdir. Kierkegaard'a göre, bunun istisnası ise diyalektiğin dansının bocalamasıdır; burada bir yanlış adım atılır, bir aksama olur, partnerlerden birisi farklı bir tempoyla dans etmeye başlar ve kısa süre sonra partnerler hep birlikte dans etmekten vazgeçerler. Kierkegaard'ın zaman ve sonsuzluk hakkında yaptığı tartışmadaki ölümcül sorun da, doğanın sürekli tekrarlanan sorunudur: Kierkegaard bakımından doğanın, özellikle düşmüş doğanın hiçbir tarihi yoktur, oysa zaman, insan varlığını doğadan ayırt eden bir şeydir. Sorun, Kierkegaard'ın *İsa*'daki Tanrı görünümünün tarihsel gerçekliği hakkındaki ısrarıyla doğrudan çelişecek şekilde doğanın bir özelliği olan zamansızlığı *İsa*'ya atfetmesidir.[40] Adorno, Kierkegaard'ın "evrensel tarihe dair bu kenar notu" şeklindeki ifadesini, bunun kesinlikle *İsa*'nın yeniden doğuşunun tarihsel özgüllüğü olmayışının bir işareti olduğunu ileri sürmek amacıyla öne çıkarıyor: *İsa* zaman içinde herhangi bir anda, herhangi bir başka anla değişebilecek şekilde görünmüş olabilirdi. Nitekim, tarihin imkânına benzersiz bir tarzda işaret etmek yerine –ki bu daha önce gördüğümüz gibi Adorno'nun tam da tarih için yaptığı tanımdır– *İsa*'nın hayatı, tekrar doğaya düşerek, zamansız bir hal almaktadır. Ve bu doğa özellikle "düşmüş doğa"dır, Düşüş'ten sonraki dünyada insanların durumudur, bunun anlamı da *İsa*'nın herhangi bir kefareti etkileyememesi demektir: Zamansız şekilde doğada kapana kısılmış olarak, kefarete ilgi duyabilecek herhangi birisi bir yana, *İsa*'nın bile kendisini doğadan kurtaracak bir yolu yoktur. Kierkegaard'a göre, işte bu gerçek bir sorundur, çünkü kendisini çaresizce böyle düşmüş bir doğadan dışarı çıkarmayı arzulamaktadır ve Adorno'nun bu ilk kitabına göre de doğa özellikle arzu edilebilir bir durum değildir.

38. Kierkegaard, 1995, Cilt 6, s. 38-52; Kierkegaard 1985, s. 37-54.
39. Adorno 1989, s. 115; Adorno 1971, Cilt 2, s. 164.
40. Kierkegaard 1995, s. 23CM8; Kierkegaard 1992, s. 561-81. Ayrıca bkz. Kierkegaard 1995, s. 24-46; Kierkegaard 1992, s. 23-49.

Kurban

Bunların hepsi Kierkegaard düşüncesindeki merkezi kategori olan kurban[41] kavramını ele almadan önceki ısınma turlarıydı. Ve Adorno böylece Kierkegaard'a her iki bakımdan, yani kendini kurban etme olgusunun hem mitsel hem paradoksal olduğunu, öyle ki bizzat aklın kurban edilmesine yol açtığını göstermesine imkân tanımış oluyor. Mit konusundaki gibi, Adorno, kendi diyalektik kaslarını esneterek bu işin keyfini çıkarmaya başlıyor: Kierkegaard'ın mit üzerine koyduğu bütün yasaklar, diyor, bizatihi mit için paravanlardan başka bir şey değildir: "Oysa körleşmiş haldeyken, kurban görüntüsünün kendi başına mitsel olduğunu ve kendi düşüncesinde en içeride yer alan hücreyi işgal ettiğini, ona da kendi felsefesi ve kendi teolojisi sayesinde eşit şekilde erişilebildiğini görmekten kaçınmış oluyor.[42] Kierkegaard'ın diyalektiğini ona karşı kullanmak suretiyle Adorno, tam da kurbanın mitsel kökenini kaldırma çabasında onun kurbandan yararlandığını ileri sürüyor. Mitin kökünü kazımak amacıyla mitteki muğlaklığı ne denli istismar ederse etsin, ondan kaçması mümkün olmuyor.

Peki ama Kierkegaard'ın kurban kavramını delik deşik eden mit hangisidir? İşte bu, her şeye hükmeden ancak kendisi uğruna kendisini kurban eden Tanrı Odhinn-Wódhan[43] hakkındaki Nordik mitinden başkası değil. *Jarl*'ın [asiller], büyük mızrak Gungnir'in sahibi olan hain ve güvenilmez savaş tanrısı ile savaşçıların kardeşliğinin, aynı zamanda şiirin, büyünün, bilgeliğin (özellikle savaştakinin) ve rünik yazıların Efendi'si Odhinn'in yaratıkları öldürülenlerin bedenleriyle beslenen kuzgun ve kurt idi. Valhalla Sakini olarak savaşta düşen muhariplere ev sahipliği yapardı, ancak aynı zamanda *karl*'ın (tanrıları Thorr olan özgür-insanlar) köylerini yağmalayarak *jarl*'ın kendisi için temin ettiği insan ve hayvan kurbanları da talep ederdi. Bu kurbanlar genellikle tapınak yörelerinde, bizzat Odhinn'in asılışının anısına ağaçlara asılır ve mızraklanırdı: Dünya-ağacı Yggdrasill'de mızrak yarasıyla dokuz gün boyunca ipe dizilmiş haldeyken, rünik yazılar, bizatihi bilgi uğruna kendisini kurban etmişti. *Hávamál*'da, Odhinn şöyle konuşmaktaydı:

41. Özellikle bkz. Kierkegaard 1995, Cilt 5, s. 7-111; Kierkegaard 1983, s. 5-123.
42. Adorno 1989, s. 110; Adorno 1971, Cilt 2, s. 156.
43. Adorno and Horkheimer 1997, s. 54.

Biliyorum rüzgâr alan Ağaç üzerine asılmışım, dokuz gün ve gece boyunca. Bana bir mızrak saplandı ve kendime düşkün olan ben, kendimi Odhinn'e adadım.[44]

Adorno'ya göre, işte bu –"kendine düşkün olan ben"– Kierkegaard'ın kurban teorisinde anahtar bir role sahiptir (gerçi ben de ancak birkaç ayrıntıyla Adorno'nun duygusuzluğunun üstesinden gelebildim). Sorun şurada ki, Odhinn'in kendini kurban etme miti Kierkegaard'ın idealizminin özünü, bizatihi düşüncenin, aklın sadece gerçekliği değil, kefareti de yaratabileceği şeklindeki sabırsız arzuyu aktarıyor. Fakat Kierkegaard da kendini kurban etme aracılığıyla idealizmin üstesinde gelmeyi amaçlamıyor mu? Görünüşte evet, ancak mit ona ihanet ediyor, çünkü *İsa*'nın kendisini kurban etme olayını kullanışı, Odhinn'in kendisini kurban etme mitiyle doyuma uğramış haldedir. Bunun anlamı, Adorno'ya göre, Kierkegaard'ın hem kendi idealist sistemini aşmayı hem de aynı eylemle onu birlikte tutmayı amaçlaması demektir; idealizmin taleplerinin hepsini yadsıyor ve ardından yine onları ele alıyor.

Kısa bir süreliğine Adorno'dan tipik biçimde birçok düzeyin üst üste bindiği önemli bir alıntıyı yorumlayayım. Şöyle diyor:

> Bu kurban edişin modeli, paradoks yaratmaktır: Kurban edilmiş olanın kendisini "kesinlikle farklı" noktaya, kendi mutlak karşıtına çekmesi için, kendi düşüncemizde tamamlanan bir düşünce hareketi ve düşüncenin hareketinde bir bütünsellik olarak yadsınmasıdır.[45]

Bu cümleyi Odhinn'in hayaleti yoklamış oluyor, bilgi (bizatihi düşünce) uğruna kendisini kurban eden tanrının paradoksu, fakat ardından bizatihi idealizm öne çıkıyor: Düşünce karşıtının, yani tek başına düşüncenin gücü sayesinde oluşturulmuş olan ötekinin aklını çelmek uğruna hem tamamlanmış hem yadsınmıştır. Fakat böyle idealist bir diyalektik ancak ötekinin (Hegel'deki olumsuz uğrak) sahip olduğu şansa, Odhinn'in sahip olduğu güvenilirlik ve dürüstlük ölçüsünde sahiptir. Nihayet, uzlaşma da şu kelimelerin altındaki yuvasından dışarı fırlıyor: Uzlaşma yönündeki herhangi bir çabanın, bir kimsenin kendini öteki birisiyle uzlaştırma çabasının, ötekini başka bir süreçte bir araya getirerek, o kimsenin kendisinden hareketle ilerlemesi ve tekrar o kimseye dönmesi zordur. İçkin bir çöküşün başlangıcına gözlerini dikmiş olan ide-

44. Davidson 1964, s. 143-4.
45. Adorno 1989, s. 113; Adorno 1971, Cilt 2, s. 161.

alizmin böyle bir uzlaşmaya hiçbir erişimi yoktur, kendini kurban etmenin vaat ettiği katartik [kurtaran] uzlaşmayı başaramaz; çünkü uzlaşma kesinlikle idealizmi karakterize eden mutlak düşünce âleminin dışladığı kategoridir. Yahut, "düşünce" kelimesini "doğa" kelimesiyle değiştirdiğimiz takdirde, doğadan gelen kefaret de asla doğanın üstüne çıkamaz; geriye düşmek, doğanın içinde tüketilmek zorundadır: böylece uzlaşma "suçlu doğanın kendisini yaratılmış doğa olarak tarihsel bakımdan yenilediği algılanamaz bir tavır" halini alır.[46]

Demek ki, anahtar paradoks idealizmdir; gerçi Kierkegaard'ın pek sevilen paradoksları da burada sahneye çıkmaktadır ve bunlar da vahiy/gizem, mutluluk/ıstırap, belirginlik/belirsizlik, dinsel hakikatin/saçmalığın kolaylığı/zorluğu gibi paradokslardır. Kierkegaard'ın sorunu, kurban etme aracılığıyla idealizmin birincil paradoksunun üstesinden gelme çabasıdır; ne yazık ki, ona göre bu kurban ediş, idealist paradoksu tekrarlayan Odhinn mitinde ele geçmiştir. Böylece kurban ediş, "paradoks yaratmanın özü [*Gehalt*]"[47] olmaktadır. İşte bu idealist paradoksun ısrarlı hareketliliğiyle Kierkegaard'ın sistemi de uzağa düşmüş oluyor: Diyalektik olarak görülen şey ise sadece adlandırmada kalıyor. Yahut daha doğrusu, kendi düşündüğünden daha fazla Hegel'e yakın düşüyor. Bütün bu karşıtlığında Kierkegaard, içe dönük bir kaderin ıstırabını çekerek Hegel'in idealizmini tekrarlıyor:

> Hegel'de kendisinden güncelliği üreten sonsuz akıl olarak akıl, Kierkegaard'da yine sonsuz akıldır, sınırlı bilginin hepsinin yadsınmasıdır: Şayet ilki evrensel egemenlik arzusu nedeniyle mitsel sayılıyorsa, ikincisi de evrensel yok oluş aracılığıyla mitsel hale gelmiş demektir.[48]

Loki ve kurt Fenrir serbest bırakıldığında Odhinn'in Ragnarok'taki son muharebesi, Kierkegaard'ın sisteminin çöküşünün nişanesidir. Bu durum, Adorno'nun üzerinde çalıştığı "aklın kendini kurban etmesi"dir, aklın Kierkegaard düşüncesinde herhangi bir kapasitede işlev sahibi olması bakımından sergilediği çıplak yeteneksizliktir. Sonunda, kurban ediş sadece aklın herhangi bir kapasitede işlev göremeyişindeki yeteneksizliğinin değil, aynı zamanda aklın yeteneksiz kılınmasındaki araçların da bir nişanesi-

46. Adorno 1989, s. 120; Adorno 1971, Cilt 2, s. 172.
47. Adorno 1989, s. 116; Adorno 1971, Cilt 2, s. 165.
48. Adorno 1989, s. 119; Adorno 1971, Cilt 2, s. 169.

dir. Kendi sistemini kurban ediliş sayesinde ayakta tutma çabası ise kıvılcımlar sağanağı altındaki her yola saparak çarpıcı şekilde başarısızlığa uğramaktadır.

Bana öyle geliyor ki, özellikle birbiriyle iç içe geçmiş paradoks tanımlaması ile mitin açığa çıkarılması tarzı bakımından kötü bir argüman değil; ancak özellikle uzlaşma sorunu hakkında ben yine daha fazlasını ister haldeyim. Adorno uzlaşma hakkında daha fazlasını söylemeyi reddediyor ve hatta sonrasında bunu –kendimin öteki ile, "kesinlikle farklı" olan ile uzlaşmasını– ayrıntılı şekilde açıklamaya mecbur kaldığımda bile reddediyor. Acaba insanlar ile Tanrı arasında bir uzlaşmayı mı kastediyor –ama bu gerçekte kelimenin birincil anlamı olacaktır– yahut insanların kendi aralarındaki uzlaşmayı, ikincil teolojik noktayı mı kastediyor? Şayet böyleyse de, böyle demiyor. Benim kuşkulandığım konu, uzlaşmayla neyi kastettiğini ayrıntılı şekilde açıklamak, her ne kadar burada tasvirler üzerine konulan yasak sahneye çıkacak şekilde bir cevabı her zaman verebilse de, onu epey teolojinin içine doğru çekecektir ve bu durumda uzlaşmanın ne olduğunu aslında bilemeyeceğiz ve söyleyemeyeceğiz, çünkü en azından politik ve toplumsal bir düzeyde onu deneyimlemiş değilizdir.

Kozmoloji: Küreler

Artık okumanın hepsi bütünüyle bir yıkım görevi gibi oluyor; aslında Kierkegaard'ın çalışmasının alt başlığı da pekâlâ "terk ettiğim anılarımdır" şeklinde okunabilir. Bunu bir nevi sorunlu bir şey olarak bulmaktayım, pek de öyle Kierkegaard hakkında yumuşak karına sahip olmam yüzünden değil de, açık sözlü olmak gerekirse, bunun diyalektiğe bir ihanet olması yüzünden. Sorularını ve sorunlarını başka bir sorular yumağında yeniden biçimlendirmek amacıyla Kierkegaard'ı daha kapsamlı sorunlara çekmede daha diyalektik bir okuma olamaz mıydı? En azından Adorno şunu sormalıydı: Kierkegaard düşüncesindeki uygunsuzluklar verili bir durum olduğuna göre, bu noktada teoloji ve felsefenin ulaştığı sonuçlar nelerdir?

Fakat şimdilik Adorno, küreler sorunu ya da benim onu yeniden biçimlendirdiğim haliyle kozmolojinin mitsizleştirilmesi konusunda, Kierkegaard'ı bir kez daha yerle bir ediyor. Böylece burada Kierkegaard'ın eserlerindeki derin yapılanmayla birlikte

onun ne yapmakta olduğuna bakabiliriz. Kierkegaard'ın ünlü küreleri –estetik, etik ve dinsel– ironi ve mizah (humor) tarafından hem hiyerarşik hem diyalektik olarak ilişkili ve dolayımlı kılınır. Yine, iki aşama da Adorno'nun argümanını karakterize eder, birincisi onların nihai olarak teolojik ve bu yüzden mitsel olmasıdır ve ötekisi de küreler diyalektiğinin, yönetici "fikirler" haline geldikleri Kierkegaard diyalektiğindeki içkin idealizme bağlı olduklarından "harabelerin bir bütünselliği"[49] haline gelerek, arzulanan birliği sağlamakta başarısız olmalarıdır.

Teolojik bakımdan kürelerin işlerliği, cennet ile cehennem, sonsuzluk ile lanetlenme arasında yer alan, estetiğin en dip noktada olduğu, çaresizlik ve nesnel lanetlenme arasında hareket ettiği dikey bir dünyadadır. İroni, bir *confinien* (sınır) olarak, o ve etik, orta âlem arasında dolayımda bulunur, ardından orta âlem mizah aracılığıyla dinsel âleme geçer ki, bu noktada kutsal ya da havarilerle ilgili hayat bulunabilir. Ancak ilişki de diyalektiktir, üç kürenin hepsi birbiri karşısında parlamaktadır.

Mit söz konusu olduğunda Adorno'nun diyalektik okumaları, kavram statüleri aracılığıyla farklı varlıklar olarak kürelerden ayrılır ve onların sihirsel ve maddi varoluş atfedilen biçimlerine geçer. Kürelerin diyalektiğindeki mitin mevcudiyetinin ilk işareti, bizatihi dildir, çünkü kürelerin adlar dizini yıldızlar düzlemindedir. Küreler, Kant'ın gökyüzündeki (cennetteki) yıldızların altında bulunan ahlak yasası kavramını pekiştirmekten ayrı olarak, Platon'un epey cazip bulduğu kürelerin Pitagorcu/Orfik müziğinden türemiştir ve aynı zamanda bunları tekrar etmektedir. Burada mitsel unsur astrolojik biçim almaktadır ve Adorno da Kierkegaard'ın formülasyonlarının böyle dilsel bir minnettarlığı inkâr ettiğini ileri sürmektedir. Adorno, Kierkegaard'ı tekrar ederek şöyle yazıyor:

> Kendi birçok içeriğini düzenlemek üzere bilinç tarafından yerleştirilen en evrensel kavramlar, bilinç açısından farklı görülür, kendi akışlarını tanımlayan güçleri sunma anlamı taşırlar. Bireyin kaderini, ona ne denli yabancı olurlarsa, kendi insani kökenlerini ne denli fazla gizlerlerse, kendilerindeki soyutlama gelişimleri ne denli fazla olursa, o denli bütünsel şekilde yönetirler.[50]

49. Adorno 1989, s. 90; Adorno 1971, Cilt 2, s. 130.
50. Adorno 1989, s. 91; Adorno 1971, Cilt 2, s. 131.

Cansız kaya parçalarının bir kimsenin karakterini ve kişisel kararlarını ve olayları etkilediği astrolojide olduğu gibi, küreler de yabancı bedenler haline gelerek kaderin mantığına göre bir kimseye hayatını dikte ederler. Kierkegaard'ın *buna* inanması epey güç olsa da, Adorno'ya göre o aslında evrensel kavramların astrolojinin egemenliği altına yerleştiğini savunmaktadır.

Artık Adorno, Kierkegaard'ı mitolojik iç çamaşırlarına dek soyma konusunda biraz sabırsızlanmaya başlıyor: Kürelerle birlikte, diyalektiğe yerleştirdiği mantıksal paradokslarla daha fazla ilgileniyor. Başlangıç olarak, Kierkegaard'ın kendi küreler modeli, bir bakıma ironik şekilde, "kürelere yönelik diyalektik bir her yerde bulunuş [içkinlik] ile kürelerin kendi aralarında meydana gelen her yerde bulunuş"[51] arasındaki gerilimle kırılmaktadır. Bu gerilim de Hegelci içkin bir diyalektik ile birbirini ötekine dönüştüren küreler –en aşağıdaki estetikten başlayıp etikten geçerek en yüksekte yer alan ve ironi ile mizahın ve ara sıra da "ilginç" ve hatta bizzat etik olanın akışkan sınırlarının [*confinien*] dolayımıyla en yüksekte yer alan dinsel nitelikteki küreler– arasındaki uçurumdan karşıya sıçrayan diyalektik arasındaki çelişkisini üretiyor. Çelişkiyi izah etmek amacıyla Adorno, yeniden sorunu aydınlatan teolojik bir soruna, yani "mucize"ye başvuruyor.[52]

İlk olarak, bu durum Kierkegaard'ın küreler diyalektiğindeki çelişkileri açığa çıkarma bakımından tuhaf bir yol olarak görülebilir. Yine de Adorno'nun bunlarla neler yaptığına bir bakalım: Mucizeler Kierkegaard'ın inanan ve inanmayan arasındaki sistemine yakalanıyor, çünkü hiçbir durumda, Kierkegaard istemesine rağmen, bunların "çalışması" söz konusu değil. İnanmayan açısından mucizeler onu "dikkatli" kılabilir ancak inanmaya zorlayamaz. Gerçekte mucizelerin işaret ettiği imanı kabul ya da reddetmeye eşit düzeyde karar verebilir. Bunun anlamı şudur ki, mucizeler sadece inananlar bakımından geçerlidir, ancak bu durum da, imanın sonsuz kanıtı olarak sabitlenerek inanç paradoksunun uzağına düşer. Fakat, Kierkegaard'a göre bunlar imanın kanıtları da olamazlar, çünkü iman ancak sıçrama sayesinde meydana gelebilir. Her iki durumda da bu kategoriler karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar, ancak Kierkegaard'ın konusu, bu gerilimin, "araya girme'den (interposition) [*Mediation*]" başka bir şey olma-

51. Adorno 1989, s. 98; Adorno 1971, Cilt 2, s. 140.
52. Kierkegaard 1995, Cilt 16, s. 98-9; Kierkegaard 1991, s. 96-7.

yan Hegelci *Vermittlung*'u, yani dolayımı küçümseyen niteliksel bir diyalektik tarafından çözülebilir. Artık Adorno, bunun üstüne atlayabilir, çünkü dolayım [*Vermittlung*] olmaksızın diyalektik bir argümana işlerlik kazandırmak mümkün değil. Bu durumda iki muhtemel sonuç ortaya çıkabiliyor: Dolayım olmaksızın, mucize paradoksu saf bir olumsuzlama, mutlak farklılık haline geliyor ve ardından diyalektik, "basit bir sınırlayıcı koşul"a[53] indirgenerek donmuş oluyor. Alternatif olarak mucizeler paradoksu gerçekte dolayımlanmışlardır ve mucizeler hem inananlar için iman hayatının nişaneleri hem inanmayanlar için de bir kimsenin bu hayata nasıl gireceğinin nişaneleri olarak işlerlik kazanırlar. Ancak burada kısa bir süreliğine duralım ve sıçramaya, yani dolayımı engelleyen araçlara geri dönelim: İmana tek giriş yolu olarak sıçrama mucizeler paradoksu karşısında üstün geliyorsa, bu durumda bir kimse sıçrama yoluyla imana nasıl dahil olabilir ki? Burada küreler diyalektiğinin tamamındaki duygu karmaşası ve zorluk ortaya çıkıyor:

> Bu diyalektik anlayışının sıçrama, mutlak fark ve paradoks kategorileriyle açıklandığı yerde, otantik diyalektik için bir yer yoktur. Bir hareket olarak "sıçrama" kürede içkin olan herhangi bir diyalektik hareketle aynı ölçekle ölçülemez; bilincin herhangi bir davranışında gösterilemez. Kendi içinde paradoksal ve başka dünyaya ait şekilde sıçrama kendisini bir seçme davranışı olarak sergiler: Bu da, muhtemelen Kierkegaard'ın "Baroque"unun temelini oluşturan irrasyonel alın yazısı doktrininin tamamına erdirilmesidir.[54]

Kierkegaard sadece bir paradoksu ötekiyle yer değiştirmiş oluyor, bunu da bu kez iman sıçrayışı ile inananların seçimi yahut özgür irade ile inayet arasında yapıyor. Başka bir deyişle bu eski bir teolojik paradokstur, bu paradoks vasıtasıyla saf tercihin bir davranışı, her şeyin üstünde de Tanrı'nın bir kararına karşı olan değil de Tanrı'nın bir kararı olarak görülebilecek şey, önemini sonradan anlayarak, bir seçimin dile getirilişine dönüşüyor. Ve teolojik paradoks ise, Adorno söz konusu olduğunda, diyalektiğin ölümüdür, çünkü bu tür paradokslar bir koşunun başlangıç anı değil de sonudurlar. Daha kuvvetli terimlerle söylenirse, sorun, Luther'in ve Lutherci geleneğin bağlı olduğu kaderdir; olağanüstü

53. Adorno 1989, s. 99: Adorno 1971, Cilt 2, s. 141.
54. Adorno 1989, s. 99; Adorno 1971, Cilt 2, s. 142.

zengin kader doktrini ışığında, Kierkegaard'ın sıçrama nosyonu da saçma bir hale gelir, çünkü artık sıçramaya atfedilen önem bakımından herhangi bir risk ya da belirsizlik söz konusu değildir.

Küreler Adorno'nun ellerinde kırılmaya başladıkça, o da diyalektik ile hiyerarşi arasındaki dayanılmaz gerilimi açığa çıkarıyor. Çünkü bizatihi küreler dinsel olandan başlayıp etikten geçerek estetiğe doğru yukarıdan aşağıya bir şekilde diziliyor, bu durum da Kierkegaard'a göre küreler arasındaki belirli bir anlaşılmazlığı ima ediyor: Aşağıda yer alan küreler, daha yukarıdaki kürelerde görülenleri anlaşılabilir kılamıyor. Fakat Adorno, daha başka bir şeyin peşinde: Bu koşullarda herhangi bir diyalektik, ister sıçrama ister entrika yoluyla olsun, parçalanacaktır. Kierkegaard, sıçrama sayesinde bir kimsenin bir küreden ötekine geçebileceğini, ancak küreler hiyerarşisinin sadece entrika yoluyla birbiriyle ilişkili olabileceğini ileri sürüyor. Daha yüksekteki kürelerin kendilerini daha aşağıdaki kürelere yansıtmayı amaçladığı "yansıtma" kavramı sayesinde bu paradoksun üstesinden gelme çabası da sadece daha başka sorunlar yaratmış oluyor. Gerçekte bir küreyi ötekine yansıtma yönündeki bu çabalar berbat bir şekilde başarısız kalıyor; çünkü daha yüksekteki kürelerin daha alttakiler tarafından entrika dışında anlaşılamayacağından dolayı, hiyerarşide yukarıdan aşağıya doğru ilerlemek mümkün değildir ve bu yüzden bizatihi hiyerarşi de düzene girmede başarısız olur. Herhangi bir dinsel konu etik yahut estetik düzlemde anlaşılamaz, etik olan da estetik olanda kavranılamaz. Peki ama Adorno bu argümanıyla nereye yönelmiş oluyor?

> Kierkegaard'da "yüksekteki" küreler "aşağıdaki" küreler bağlamında keyfi şekilde tasvir edilemezler; "sıçrama" elverişli yansımayı engeller ve örtbas etme ihtiyacı duyulduğunda küreler sistemi kendisini parçalardaki bir bütünsellik olarak gösterir. Daha üstteki bir kürenin olgusunun daha alttakine yansıtılması başarısızlık demektir ve dolayısıyla "dinsel" kürenin her beyanı, estetik küre bakımından anlaşılmaz olarak kalır, çünkü zaten sadece tasvirle bile yanlışlanmıştır.[55]

Bu durumda yalnızca küreler diyalektiği çökmekle kalmıyor, Kierkegaard'ın kendi düşüncesi de estetik yahut etik'i –bu iki küre de dinsel olandan daha aşağıdadır– teolojide temellendirme yönündeki herhangi bir çabayı engelliyor; çünkü bunların hepsi de

55. Adorno 1989, s. 103; Adorno 1971, Cilt 2, s. 147.

bir estetik yahut etik yaratma çabasındaki teolojik kategorilerin entrika ve aldatmayla yanlışlanmasıyla sonuçlanıyor.

Peki tersi bir süreçte, yani aşağıda yer alan kürelerden yukarıya doğru olan süreçte ne oluyor? Aşağıya doğru atılan adımdaki entrika ve örtbas etme karşısında, tersi durum aşkınlıkla, yani kürelerin kendi dışlarına hareket etme tarzıyla ifade ediliyor. Burada Kierkegaard, estetiğin dinsel olana doğru hareket edebileceği tarz üzerinde yoğunlaşmaktadır ve Adorno da bunun meydana gelebileceği çeşitli tarzları izlemektedir: Estetik için kararlılığın aşırı kritik anı (dinsel olan için zaten yapılan sıçramanın tersi) ve o aşkınlığın kritik anı olarak "istisna" (şiir, evlilik, dişil romantizm ya da bu şekildeki insan). Böylece kararlılık ve istisna yukarı doğru böyle bir hareketin işareti oluyor, ancak en kafa karıştırıcı (entrikacı) olanı ise aşkınlığa yönelik bu hareketi hakkında Kierkegaard'ın yaptığı nitelemedir. Bu aşkınlığı estetiğin kendi ötesine işaret ettiği, kendisini ifade etmesi bakımından hiçbir göstermelik nedenin bulunmadığı, aynı ölçekle ölçülemeyen kritik anlar yahut durumlar bakımından amaçlıyor. İşte bu da Kierkegaard'ın "konkresyon"udur [somutlaştırma, katılaştırma (kabaca küresel veya elipsoyidal yumru haline getirme)], şiir ya da aşk gibi aşkınlık hakkında da ölçülemez şekilde konuşabilen bir değerin içe dönük ve basit ifadesidir. Aşkınlığın o kritik anını bir âşığın gözlerinde ya da belki nefis bir edebiyat parçasında hissetmemiş bir kimse var mıdır ki?

Her zamankinden fazla esrarengiz bir şekilde Adorno "somut" [konkret] ya da "konkresyon" kavramlarına, sonraki konusuna geçmeden önce sadece birkaç kez değiniyor, ancak burada Adorno'nun yakasına yapışmak ve kısa bir süreliğine yolundan alıkoymak istiyorum. Somut kelimesiyle Adorno, sadece Kierkegaard'ın kavramına atıfta bulunmuş olmuyor (ve hatırlayın, Adorno, Kierkegaard'ın şiirselliği karşısında *baştan* çıkmayacaktır) aynı zamanda somutun ekonomi politiğin ve tarihsel yerleşimin özgüllüğüne işaret ettiği daha Marksist bir anlamına da atıfta bulunuyor. Ve Kierkegaard'ın da kaçınamadığı ve fakat aşkın istisna olarak kendi alternatif "somut"un anlamı sayesinde yadsımayı amaçladığı da işte bu somut'tur. Çünkü somut'un ilk anlamı ne denli fazla ısrarla görülürse, Kierkegaard da o denli fazla şekilde ondan kaçmaya, özellikle radikal maneviyata doğru kaçmaya çalışacaktır. Burada Kierkegaard'ın konkresyon kav-

ramındaki çözülemez paradoks yatıyor: İstisna olarak alternatif konkresyon kavramının imkânı, onun derinden bir şekilde yok etmeyi arzuladığı terimin tarihsel anlamına dayanmaktadır.

Ancak Adorno, dinlenmeye razı değildir ve bu yüzden konkresyon çelişkisini ve Kierkegaard'ın buna direncini bizatihi sistemin bir nişanesine, yani Kierkegaard'ın kurmaya çalıştığı diyalektiğin tamamındaki "nihai çelişki"ye dönüştürüyor. Kiekergaard'ın diyalektikteki çabası neden başarısızdır? Sonunda, paradoksa uygun bir diyalektik, bizzat Adorno'nun kurmada pek zeki davrandığı bir şey için yalvarmaya başlar. Paradoks Kierkegaard felsefesinin tam kalbinde yatmasına rağmen, sorun şudur ki, paradoksu mükemmel bir diyalektik kategori, diyalektiğin kendi işini yapmaya başlamasına fırsat veren bir nesne olarak ele almak yerine, Kierkegaard paradoksun teolojik ele alınışının kurbanı olmaktadır. Yani tek başına paradoksa –Teslis doktrini, *İsa*'nın doğası, zaman ve sonsuzluk, aşkınlık ve her yerde bulunma, özgür irade ve inayet, mucize vb.– ulaşma bile, soruşturmanın başlangıcının değil de sonunun işaretidir. Kierkegaard ile sorun şuradadır ki, kendisi ne denli başka türlüsüne karşı çıkarsa çıksın, teolojinin paradoksları diyalektik çözümlemeye açık halde değildirler. Kierkegaard'ın ele aldığı teolojik önermeler, en yüksekteki kürede, yani dinsel olanda görülen dışsal, açığa vurulmuş "hakikat içerikleri"dir. Bunun anlamı, kürelerin çeşitli fenomenleri –dinsel, etik ve estetik– sistemin bünyesinden ortaya çıkmazlar, dışsaldırlar. Teolojinin dışsal bakımdan açığa vurulan hakikatleriyle birlikte Kierkegaard'ın sistemi diyalektik bir sistem olarak başarısızlığa uğrar, çünkü hiçbir dolayım –Adorno'nun diyalektik uygulamasında merkezi bir yerde duran bir kategori– yoktur.[56] Bizatihi etik kürenin dinsel ve estetik küreler arasında bir dolayım olarak kullanımı bile başarısızlığa uğrar, çünkü bu iki küre, birinden ötekine geçişin bir tarzı olarak kendi aralarında etik küreye çarparlar: "Teolojik hakikat, estetik hakikat olarak parçalanarak insani düzeye iner ve kendisini insana bir umut işareti olarak sergiler,"[57] ki bunun istisnası böyle bir "umudun" çarpışmanın şiddetine bağlı olarak hissedilebilir hale gelmesidir.

Kierkegaard'ın sistemini toza bulayıp ardından parçalayarak yakındaki bir ırmağa atma ihtiyacına dair kuşkularımı dile ge-

56. "Kültürel özelliklerin materyalist belirlenmesi ancak bütüncül toplumsal süreçler boyunca dolayıma uğradığında mümkündür" (Adorno, Lonitz and Benjamin 1999, s. 283; Adorno 1994, s. 367), ayrıca, bunun yokluğunda da Benjamin'i suçlamaktadır.
57. Adorno 1989, s. 104; Adorno 1971, Cilt 2, s. 148.

tirmiş olsam bile, burada münasip olanı teolojik paradoksun bir eleştirisidir. Kierkegaard, elverişli ya da işe yarar bir felsefe ya da estetik anlayışını harcama pahasına önceliği teolojiye veriyor; teolojik okumalar ise, Adorno'nun işaret ettiği gibi Kierkegaard'ın çalışmalarında anahtar olarak paradoks üzerine odaklanmada bütünüyle doğru bir tercihtir. Ve fakat, kendi içinde tamamen yanlış olan Kierkegaard'ın teolojisi hakkındaki derin kuşkusuna rağmen, Adorno da teolojinin meşru bir yere sahip olacak bir tarzının sadece ipuçlarını veriyor: Teolojinin paradoksları bir düşünce sisteminin nihai cevabı değil de diyalektiğin başlangıcı haline gelince, bu durumda teolojinin "hakikat içeriği" de, göstermelik içeriğinden ne denli farklı olabilirse olsun, ortaya çıkmaya başlayabilir.

Genel olarak Kierkegaard kitabıyla olan işimi bitirmiş bulunuyorum. Sıkı ve acımasız cümleleriyle kitabın derinliklerine titizlikle dalmak dışında, durduğum gözetleme yerinden, Adorno'nun teolojik kuşkusu adını verdiğim görüşlerine de baktım. Bu incelemeyi belirli noktalarda –Kierkegaard'ı bütünüyle yok etme görevini üstlenmeyle fazla ilgili olmak, korunaklı ipuçlarını izlemekte isteksiz davranmak ve Kierkegaard'dan özellikle mit ve doğa hakkında biraz fazla beklenti içinde olmak– eksiklikler bulmuş olsam dahi, aynı zamanda teolojik kuşkuya duyulan ihtiyaca, özellikle paradoksun çok daha ilginç bir diyalektiğin başlangıcı değil de nihai kelimesi, herhangi bir teolojik argümanın bitiş noktası olmasına sıkıca sarılmayı da arzulamaktayım. Fakat böyle bir teolojik kuşku, yola koyulmadan önce sandaletlerimizdeki tozu temizleyerek teolojiye sırtımızı çevirebileceğimiz anlamına gelmiyor.

Sekülerleşmiş Teoloji

Adeta kocaman bir düşünce kıtasının çevresinden dolaştığımı ve ardından haşin ve yalçın kayalıklarını aşarak iç kısmına girmekte olduğumu hissediyorum. Ancak bu başarı duygumla başımı döndürmeden önce, yapmam gereken tek şey kendime bunun sadece ilk felsefe kitabı olduğunu hatırlatmak. Ve bu yüzden teolojiyle ilgili öteki önemli angajmana, yani sekülerleşmiş teolojinin eleştirisine dönmeliyim. Böyle bir şey Adorno üzerinde çalışanlar bakımından itiraz edilebilir bir sürpriz sayılabilir: Zaten Adorno, uzlaşma, kefaret ve her şeyin ötesinde, görüntü (tasvir) yasağı gibi terimlerden yararlanmıyor muydu? Gerçekte, Adorno, teolojinin bağırsaklarının radikal bir temizliğe tabi tutulması gerektiği, öyle

ki onun dilinin ve düşünme tarzlarının temiz, yeni ve bütünüyle sekülerleşmiş içerikle doldurulması gerektiği şeklindeki sözleriyle sıklıkla güven tazelemiştir.[58] Biraz Aydınlanma'dan bu yana süregelen bir süreç hakkında gözlem ama asıl olarak diyalektiğin bir reçetesi, çağdaş radikal düşüncenin amacı uğruna onu gizlendiği yerden açığa çıkarma ve yeniden şekillendirme olarak okunmuştur. Şayet durum öyleyse, yani Adorno seküler bir teologsa, bu durumda, bu kitapta tartıştığım çeşitli eleştirmenlerin yahut yeni milenyumun başlangıcındaki yeni dalga politik teolojinin birçok kez açığa vurduğu üzere, Adorno'nun tek başına kaldığını söylemek zordur.

Artık Adorno'nun sekülerleşmiş teoloji anlayışından asla yararlanmadığını ileri sürebilirim, ancak burada en alçakgönüllü bir pozisyonu almama izin verin: Bazen böyle bir tarza kayma eğilimi olmuşsa da, sekülerleşmiş bir teoloji üzerine olağanüstü bir eleştiri de geliştirmiş durumdadır (ki buna Marx, teolojinin eleştirisinden politikanın eleştirisine geçiş adını verebilirdi). Dolayısıyla, işte bu sekülerleşmiş teoloji eleştirisinin izini biraz daha yakından sürmeliyim. Kuşkulu nokta şuradadır ki, sekülerleşmiş teolojinin eleştirisi ünlü tasvir yasağı yahut *Bilderverbot* ile ayrılamaz haldedir: Yasağın kendisi, birçok bakımdan, eleştirinin esasını oluştururken, sekülerleşmiş teoloji eleştirisi de, yasak sekülerleşmemiş bir teolojik kategori sayıldığında, o yasağın ne işe yarayacağı sorusunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden ben de, tasvir yasağı mülahazasına geçmeden önce, doğrudan şekilde sekülerleşmiş teolojiyle işe başlıyorum.

Böyle yaparak, Adorno'nun daha az okunan kitapları; başlangıçta *Negative Dialectics* kitabının bir bölümü olarak düşünülen *The Jargon of Authenticity* gibi kitapları arasında ve aynı zamanda,

58. Bu şekilde birçokları arasında Buck-Morss (1977, s. 141) da yer alıyor. Bu bakımdan Wellmer (1990, s. 38, 40) Adorno'nun teolojinin materyalist açıdan benimsenmesi, aşkın dürtüyü sekülerleştirmesi yoluyla Marx'ın din eleştirisini devre dışı bırakmaya çalıştığını iddia ettiğinde tamamen yanılgı içindedir. Aynı durum Hanssen için de geçerli: "Yorum ve bir yöntem olarak, negatif diyalektik –Adorno'nun çalışmasına gerçekte daha önce yerleştirdiği üzere– kutsal el yazmalarının sekülerleşmesi şeklinde düşünülmeliydi" (Hanssen 1998, s. 81). Jameson'un tasvir yasağının Adorno'nun teolojiyi sekülerleştirmesini bedene olan ilgi karşısına diken bir araç olarak gözlemlemesi de (Jameson 1990, s. 118) hem yasağın hem bedenin, teolojinin, teolojik kategoriler olarak içeriğinin boşaltılmış olmasını pek de öyle kapsamadığını gözden kaçırıyor. Tersine bu konuda Habermas, her zaman olduğu gibi konuyu kavramış durumdadır: "Adorno (aynı şekilde olmasa da Benjamin gibi ateisttir) evrensel bir seküler aydınlanma biçimini almayı özellikle engellese bile, uzlaşmaz eleştirel düşünce için bir maya oluşturan ütopik içeriklerin restorasyonuyla dinin sahte bir yoldan yok edilmesine karşı çıkıyor" (Habermas 1979, s. 43).

Metafizik: Kavram ve Sorunlar başlığıyla çevrilen ve henüz açığa çıkmış olan metafizik üzerine verdiği dersler arasında trol avcılığı yapmış olacağım.[59] Bu metinlerin dışında, sekülerleşmiş teolojinin eleştirisinde üç kritik an daha ortaya çıkıyor, bunlardan ikisi jargon kitabında ve ötekisi de metafizik derslerinde yer alıyor: Varoluşçuluğa saldırı ve özellikle Adorno'nun en gözde boks torbası yaptığı Heidegger; otoritesini tek başına düşüncede temellendirmeyi amaçlayan metafiziğin tehlikesi ve liberal teolojinin kısmi sekülerleşmesi.

Jargon of Authenticity kitabında da Adorno, Kierkegaard'da yaptığının aynısını varoluşçuluğa yapmak istiyor –onu yerle bir etmek ve bu kez Kartaca'daki Romalılar gibi liberal bir tarzda iyi bir önlem olarak tuz ekmek.* 20. yüzyıl başındaki varoluşçuluğun, birçok bakımdan Kierkegaard'ın bir mirası olması, Adorno'nun bu durumu takdir etmesinde işe yaramıyor, ancak başka bir düzeyde Hegelci aklın ve Marksist politik çözümlerin reddiyesi, Frankfurt Okulu'nun karşı çıktığı liberal ideoloji hakkındaki her şeyi temsil etmekteydi. Ne var ki, bu metnin müzikalitesini teolojik ritimlerin varoluşçuluğa ait ritimlerle beraber çalındığı şekliyle, farklı bir kulakla dinliyorum: Böylece, kitapta Jaspers ve Heidegger ile kapışmış olsa bile, ben hâlâ teolojik soruların, Martin Buber ve Paul Tillich gibi şahsiyetlere yapılan referansların ve her şeyin üstünde, Heidegger'in çok önceleri sekülerleşmiş teolojik kavramlarını kullanmış olmasının varoluşçuluğun temellerine yapılan karınca baskını olduğu şeklindeki argümanın peşinde olacağım.

Kısa bir süreliğine Adorno'nun lafını ağzına tıkacağım, çünkü sekülerleşmiş teoloji sorununu ele almadan önce, erken döneminde Heidegger'in varoluşçuluğunun onun için iyi bir dürtükleme olduğunu fark etmesine ihtiyacımız var. *The Jargon of Authenticity* kitabının argümanı, yabancılaşma eleştirisi ve şimdiye dek onun üstesinde gelme tarzları adına, aslında varoluşçuluğun tam da hâkimiyet ve baskı sürecinin bir mistifikasyonu haline geldiği ve bunu da kendi içkin idealizmi, varoluşsal özne ile onun nes-

59. Bu derslere Rolf Tiedemann beceriksizce el atmış haldedir. "Editörün Son Sözü"nde (Adorno 2000, s. 191-8) kendisinin de açıkça kabul ettiği üzere tape edilmiş metinler çok kötüdür ve yazıya geçiren kimsenin, Yunanca terimler bir yana derslerin konusu hakkında da pek az bilgi sahibi olduğu aşikârdır. Nitekim, Tiedemann, sıklıkla cümleleri ve metnin anlamını yeniden kurgulamak zorunda kalmıştır.

* Toprağı tuzlamak ya da toprağa tuz ekmek, fethedilen şehirlerin yeniden iskânındaki laneti sembolize eden bir ritüeldir. Antik Yakındoğu'daki sembolik bir uygulamadan kaynaklanır ve ortaçağlarda yerleşik bir folklorik motif haline gelmiştir. (ç.n.)

nel tarihsel içeriği ve bağlamı arasındaki önemli ilişkiyi yitiren ve yadsıyan öznelliğin öz yansıtma ve öz üretimi sayesinde gerçekleştirdiği şeklindedir. Daha önceleri, *The Jargon of Authenticity* kitabında argümanların farklı bir akış içinde ileri sürülmesi dışında başka bir şey söylenmemişti. O da varoluşçuluk terminolojisinden –teolojide, pedagojide, gençlik örgütlenmelerinde, iş hayatında ve yönetimde– yaygın bir jargon haline gelen ve dilin bir şekilde hakikatle ilişkili olacağı ihtimaline son veren belirli bir dilden süzülüp geçmektedir. "Hakikat" kelimesiyle Adorno, oldukça aşikâr şekilde, hepsi de sonunda ideolojinin işlevini sergileyecek olan, dil ile ekonomi politik arasındaki diyalektik ve dolayımlı ilişkiyle bağlantı kuran dile yönelik politik ve ekonomik durumla pek de öyle ilişkili olmayan gerçekliğe işaret etmektedir. Adorno'nun kendi argümanı demek ki tam da varoluşçuluğun böyle bir şeyin yapımı yetersizliğindeki bir hakikat tanımlaması için kurduğu bir modeldir. Nitekim jargon'un "hakikati", onun ideolojinin bir biçimi olması, bu durumda, onun doğası aracılığıyla kendi mesajını yerleştirmek suretiyle özgürleştirmek yerine baskı altına almaya hizmet eden belirli bir dil ve düşünce tarzıdır.

The Jargon of Authenticity kitabının en kalın bölümleri, Jaspers ve Heidegger karşıtı görüşlere ayrılmıştır; özellikle Heidegger ise başka bir cezalandırma süresi için bu sayfalarda defalarca görülmektedir. Ancak benim zihinsel radarıma yakalananlar, varoluşçuluk bünyesindeki teologlara merkezi bir rol veren görüşler, kitabın ilk sayfalarında yerini alıyor. Gerçekte *The Jargon of Authenticity*'nin ilk sayfaları Kierkegaard'ın teolojik mirasındaki verili bükülmeyle uğraşıyor. Çünkü "felsefe, sosyoloji ve teolojide aktif birçok insan,"[60] asıl önemli olanın pek öyle dinin yahut daha özelinde teolojinin içeriği değil de, bizatihi inanç davranışı olduğu konusunda karar vermişlerdir. Sadece bir ya da iki vesileyle sözü edilse bile, Adorno ile Tillich arasındaki mektuplaşmalar, Adorno'nun esas olarak Tillich'i zihninde tuttuğuna işaret ediyor. Dinsel inancın herhangi bir biçimiyle işbirliği yapacak şekilde Hıristiyanlığın özgüllüğünün ötesine geçebilecek bir tarz olarak sunulduğunda, Adorno, bunu mistifikasyonun yenilenmiş bir biçimi, Kierkegaard düşüncesinin değersiz cazibesinin tamamının şiddetlendirilmesi olarak görüyor. Adorno bakımından sorun, teoloji için dışsal bir göndergenin yitirilmesi değil de maneviyata,

60. Adorno 1973a, s. 3; Adorno 1965, s. 7.

yani özerk bir özne tarafından inanma eylemine sağlanan meşruiyete dönüştür. Çünkü sadece bu davranış varoluşçuluk jargonunda "otantik" olabilir.

Varoluşçuluğun dinsel akımları, Hıristiyanlık'la, özellikle de Tillich'in en belirgin temsilcisi olduğu liberal teolojiyle sınırlı değil. Çünkü Kierkegaard ve Tillich yanı sıra Martin Buber de etkili olmayı sürdürüyor, varoluşçuluğa Yahudi bir dönemeç aldırıyor. Bubber'in cazibesi, inancın o nesnesine değil de davranışına daha büyük metafizik ve teolojik derinlik kazandırmasında yatıyor. Ben-Sen ilişkisi, ilişkinin nesnesine değil de bütün içtenliğiyle ilişkinin kendisine vurgu yapmak suretiyle Ben-O ilişkisine üstün geliyor; gerçi bu durum, yine de sürekli şeyleşmenin gerisine düşme tehdidi altındadır. İlişki ister Tanrı ile olsun, ister başka bir insanla yahut gerçekte herhangi bir canlı varlıkla, fark etmiyor. Bubber'e göre, birincil ilişki Tanrı ile olurken, böyle bir aşkınlık aşağıdan, yani "insan ile insan" arasındaki ilişkiden kaynaklanıyor.

Adorno, Buber'in Hıristiyan teolojisine ve ardından varoluşçuluğa mal edilmesini, ısıtılmış bir irrasyonalizm, aptallık üzerine metafiziğin kurulması, Kierkegaard'ın kristolojisini varoluş teorisinden çıkarıp, onu evrenselleştirmenin bir sonucu olarak değerlendiriyor. Teolojinin doğal ile doğaüstü, içkinlik ve aşkınlık, hayat ile ölüm arasındaki sınırları, herhangi bir geçerli pozisyonunu yitirerek parçalanıyor. Adorno'nun eleştirisi ısırıcı bir nitelikte; çünkü Buber'ın sıcak ve belirsiz irrasyonalizmi, Heidegger'in Buber'den aldığı jargonda merkezi bir önem kazanıyor. Gerçekte, varoluşçuluğun daha garip tutkularına teorik ve sistematik derinlik kazandıran kimse, kendisi de "azalan teolojik tona"[61] sahip Heidegger'den başkası değil. Kendisi var olmasaydı bile, her durumda, en azından daha önceki hayatında, öyle birisinin icat edilmesi gerekirdi, çünkü onun cazibesi ve popülerliği "1933 öncesi entelijansiyanın (aydınlar sınıfının) karanlık dürtülerinin"[62] kararsız düşüncelerinin belirgin şekilde eklemlenmesinde yatıyor.

Adorno'ya göre, Heidegger'in *Being and Time* kitabındaki, teoloji olmaksızın deneyimin teolojik nosyonlarını benimsemek suretiyle bir metafizik geliştirme çabası –Heidegger'e göre, ölüm deneyiminin yapıları, *Dasein*'in yapıları haline gelirler– Heidegger'in

61. Adorno 1973a, s. 5; Adorno 1965, s. 8.
62. Adorno 1973a, s. 5; Adorno 1965, s. 8.

çalışmalarındaki en ideolojik kısımdır. Onun kurnazlıkla yaptığı hile, ölümün teolojik olmayan bir kavramını geliştirme çabasında yatar: Pozitif dinin düşüşünü açıktan kabul edişteki bu çaba teolojik kavramları yeniden devreye sokmanın ince bir manevrası olarak sona erer. Sorun şudur ki, teolojinin yerleştirdiği deneyim –bu durumda, ölüm– artık teoloji olmaksızın mümkün değildir. Ancak, bir ölüm kavramı geliştirmek için, Heidegger tekrar kaçak yoldan teolojiye girmelidir.[63] Heidegger, kısacası, sekülerleşmiş teolojiye eşlik etmesi için, içi boş teolojik çömlekleri teolojik olmayan bir karışımla yeniden doldurmaya çabalamaktadır.

Böyle bir mukadder sekülerleşmenin daha ileri bir özelliği din olarak dine, bizatihi inancın davranışına kayıştır. Çünkü "jargon, insanların dinle olan olumlu ilişkilerini derhal olumlu bir şey olarak görme yönündeki Alman gönüllülüğünü, dinin parçalandığı ve hakiki olmayan bir şey olarak gösterildiği durumda dahi, sekülerize eder."[64] Adorno'ya göre –işte ben bunu yeterince vurgulayamıyorum– sekülerleşmiş teolojinin herhangi bir nosyonu, "sadece düşüncenin değil aynı zamanda dinin de bir aşağılanması"dır.[65] Düşüncenin aşağılanmasını zaten anlayabiliriz, ancak benim kafamı karıştıran nokta, dine yönelik aşağılamanın bir sonu olmamasıdır: Burada teolojiden söz ettiğini varsayıyorum, ancak bunun anlamı bizatihi teolojinin böyle sekülerleşmiş bir teolojiyle berbat bir hale getirilmesi demektir. Gerçekte, Adorno'nun bizatihi teoloji için böylesine felaket saydığı durum kesinlikle sekülerleşmiş teolojinin varsayılan yaygınlığıdır.

İlerlemenin, yani Augustine'in *Civitas Dei*'sinde idolleştirmelerden (putlaştırmalardan)[66] birisi olarak ima edilen bir sürecin seküler bir kavrama dönüşümünün eleştirisinden ayrı olarak, bu kitapta tartışmaya çalıştığım şahısların çoğunda olduğu gibi *İncil* ya da teolojiyi sekülerleştirmedeki Marksist çabaların da bir eleştirisini görebiliriz. Sonunda bunun anlamı, Adorno'ya göre, böyle bir sekülerleşmiş teolojinin dilinde yerleşik hale gelen yabancılaştırıcı örüntülere doğru bir kayış olmakla kalmayacak aynı zamanda denetim olarak davranabilecek herhangi bir şey baştan savılırken, böyle sistemlerin en kötüsünün büyütülmesi de demek olacaktır.

63. Adorno 2000, s. 107.
64. Adorno 1973a, s. 21; Adorno 1965, s. 21.
65. Adorno 1973a, s. 25; Adorno 1965, s. 24.
66. Adorno 1998, s. 146-7; Adorno 1969, s. 32-3.

Kısmen, varoluşçulukta Kierkegaard'ın sahip olduğu merkezi rolden dolayı Adorno, teolojik kalıntıyı zehirli bir şey olarak görüyor: Onun yarattığı "bağımlılıklar", "dile" yani "düşünceyi şekillendiren" dile "sızmış durumdadır".[67] Ve sorun da işte budur: Bu durumda, içerik kendi haznesinde yani dilde adeta serbestçe yüzüyor gibi değildir, tersine dilin kendi şekillendirici, içerik üreten işlevi vardır. Erken döneminde Heidegger ve varoluşçuluk tarafından benimsenen teoloji dili, şimdi artık Tanrı ve Kilise değil de faşizm olan mutlak bir otoriteye boyun eğişin örüntülerini üreten belirgin bir ideolojik role sahiptir. Kendi kutsallığını Hıristiyanlık'tan değil de otantikliğinden alan varoluşçuluğun teolojik dili, özellikle faşizme uydurulan ideolojik bir şema haline gelmektedir. Faşizm örneğinde, varoluşçuluk pek de öyle açık bir beyan gibi işlev görmemişti, bunun yerine, baskının öldürücü bir meşruluğu olarak işlev gören yabancılaşmadan göstermelik bir kurtuluşu dile getiren bir mistifikasyon olarak, bir "mülteci" olarak işlev görmüştü. Kısacası faşizmin "dumanı üstünde şerri" ile karşı karşıyayız.[68]

Aynı dönemde Adorno, *The Jargon of Authenticity* ve *Negative Dialectics* kitapları üzerinde çalışmakta ve aynı zamanda metafizik üzerine dersler vermekteydi. Bu yüzden, burada, bir mola vermek ve derslere yönelmek istiyorum, bunun sebebi de özellikle bu derslerde henüz izini sürmüş olduğum metafizik eleştirisine benzer görüşlerin ortaya çıkmış olması. Bu dersler boyunca karmaşık bir güzergâh örülmekteydi, bu yolda, teoloji ile metafizik arasındaki uzun dönemli bir aşk hesaba katılmakta ve fakat onların birlikte yaşama yetersizliği görülmekteydi. Ancak beni asıl ilgilendiren, taktiksel ittifaklar ve özellikle mutlak sorununa temas ettiği noktalar dışında, bu gerilimin derinlerdeki kaynağıdır.

İkisi arasındaki fark şu şekildedir: Teolojinin vahiylerle yerleştirdiğini, metafizik akıl yoluyla kavramlarla yapar. Metafizik "artık ilahi güçlerin yahut ilahiyatın duyusal algılanışının yahut maddi varlığının doğrudan deneyimindeki bir inançla böyle yapar, ancak bunu *kavramsal düşünce temelinde* gerçekleştirir."[69] Fakat bu da bir sorunun başlangıcıdır ve sadece *statükonun* bir ilanı değildir. Burada *Negative Dialectics* kitabından bir buçuk cümleyi yorum-

67. Adorno 1973a, s. 5; Adorno 1965, s. 8.
68. Adorno 1973a, s. 5; Adorno 1965, s. 9.
69. Adorno 2000, s. 88.

layarak bu sorunu daha fazla deşelemeliyim: Metafizik "sadece kavrama doğru sekülerleşmiş bir teoloji değildir. Teolojinin eleştirisinde, teolojinin insanları neye zorlayacağı imkânını açığa çıkarmak ve böylece kutsal saymamak suretiyle teolojiyi de muhafaza etmiş olur."[70] Sekülerleşmiş teolojiyle sorun tam da bu ifadede içeriliyor, çünkü metafiziğin böyle bir hamlesi sadece teolojinin otorite yapılarını tekrarlıyor, yahut, *Negative Dialectics*'teki terimlerle söylersek, damak keyfiyle ele alınan o teolojinin ilk ilkelerine geri dönmüş oluyor.[71] Kilise kurumunun güvenceye aldığı apokaliptik dogma yerine, kavramsal düşünce otorite, yani metafizik için meşru temel haline geliyor. Sonuç şudur ki, varlığın yapısı düşüncenin yapısından başka bir şey değildir: Deyim yerindeyse, düşünceyi evrenin en önemli unsurları düzeyine çıkarmaktır. Teolojinin taleplerini, özellikle düşüncenin metafiziğin üstünde meşrulaştırma ve yargılama gücüne sahip olduğu, düşüncenin gerçekte metafizik olduğunu iddia ettiği bir yerde, teolojiden metafiziğe geçişte, felsefede otorite olmaya yönelten böyle bir hamleden sakınmak amacıyla, Adorno, "metafizik artık metafizik hakkında *düşünmekten* başka bir şey olamaz",[72] sürekli olarak metafizik geleneğin tamamına ait temel varsayımı sorgulayan eleştirel bir içgözlemdir, "düşünce ve onun kurucu biçimleri *gerçekte* mutlaktırlar" diyor.[73] Metafiziğin işte bu sürekli olarak içgözlem tarzında –metafizik hakkında düşünüş olarak– Adorno epey sinsi bir üslupla teolojinin pozisyonunu istismar ederek metafizik üzerine "çıkış yok" işareti koyup, geçmişi bastırmaya çalışıyor. Şayet metafiziğin herhangi bir şansı olsaydı, bu sekülerleşmiş teoloji şeklinde olmazdı, teolojiyi başka bir isimle kurtarmak şeklinde olmazdı; kendi zemininde ihtiyatlı davranan sürekli bir eleştiricilik olurdu.

Adorno, sekülerleşmiş teoloji eleştirisinin üçüncü uğrağında, yani liberal teolojinin lanetlenen değerlendirmesinde pek fazla bir şey önermiyor. Hıristiyan teolojinin kendisini "modern dünya"ya makbul kıldığı uzun yolda, onun rolü Kilise'nin dindar yağcılığını tahammül edilemez bulanlara ve fakat kurumun dışında yaşamak için bir yol görmeyenlere yer açmaktı. Böylece birbiri ardına *İsa*'nın bakireden doğumundan, Yeniden Diriliş'ten, *İsa*'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu anlayışından, *İsa*'nın ikinci kez ge-

70. Adorno 1973b, s. 397; Adorno 1971, Cilt 6, s. 389.
71. Adorno 1973b, s.136; Adorno 1971, Cilt 6, s. 140.
72. Adorno 2000, s. 99.
73. A.g.e.

lişinden, cehennemden vb.'den vazgeçmek ve fakat [Kilise] kartı taşıyan üye olarak kalmak mümkün oldu. Kilise'deki kurumsal ve ideolojik hayatın sınırlarını belirleme konusunda süregelen çelişkide liberal teoloji karşısında muhafazakâr muhalefeti desteklemesi zor olan birisi olarak Adorno, şunu ileri sürüyor: "Esrarlı olanı kemikleşmiş dogmadan teolojik bakımdan özgürleştirme, Kierkegaard'dan bu yana, ister istemez kendi kısmi sekülerleşmesi demek olmuştur."[74] Böyle bir liberal teolojinin anahtarı ise onun belirli mistisizm nişanesidir, herhangi bir göstermelik içerik yahut tanım yerine vurguyu ilişkinin kendisine kaydırmaktır ki bu da sadece şeyleşme ile sonuçlanabilir. Dolayısıyla herhangi bir kimseye ya da şeye sadık olmaya ihtiyaç duymadan yahut gerçekte böyle bir içerik hakkında spekülasyona ihtiyaç duymadan hesaba katılan şey, jargonda çok önemli bir yere sahip olan "sadakattir". Jargonun terimleri "donmuş tecelliler olarak kutsal içeriği olmadan kutsal"[75] hale gelmişlerdir: Bu yoldan, şeyleşmenin kabul edilmemesinin kendisi şeyleşmiş olmaktadır.

Bu teolojik hamle, yani liberal teolojinin karakteristiği olan kısmi sekülerleşme, otantiklik jargonuna açılan ana yollardan birisini sağlamaktadır, bu yol da ideoloji olarak dilin rolü ve öznenin yerleştirici gücü bağlamında özetlenebilir. Bizatihi bu anahtar kavramlar teolojik bir kalıntı –"varoluşsal", "kararında", "görevlendirme", "başvuru", "karşılaşma", "gerçek diyalog", "beyan", "ilgi"– taşımaktadırlar, gerçi sonunda "varoluşsal süslü sözlerin ortadan kaldırılmasının ardından geride kalanlar, kendi dinsel bağlamlarından koparılmış olan dinsel geleneklerdir".[76] Söz gelimi, "sadakat", vahiy ya da yasaya (şeriata) herhangi bir tabiiyetten kurtarıldığında, zihinsel hijyenin bir kategorisi haline gelir, dinde oldukça itiraz edilebilir bir tabiiyetin unsurunu kesinlikle engelleyecek şekilde "nihilizm karşısında bir ilaç"[77] olur. Ya da, Tanrı imajında yaratılan insanlara dair teolojik anlayıştan türetilen "İnsan doktrini" de öyle: Sekülerleşmiş, teolojik kökenine kapatılmış şekilde, "insan" anlayışı ikna edici ve dil uzatılamaz bir hale gelir. İnsan ile Tanrı'yı ayıran aşkınlık çöker ve insan ilahi bir biçime bürünür; merak doludur, günah ya da kötülük karşısında yetersizdir, jargonun ibadet ve saygı dili olarak davrandığı kendi-

74. Adorno 1973a, s. 31; Adorno 1965, s. 29.
75. Adorno 1973a, s. 9; Adorno 1965, s. 12.
76. Adorno 1973a, s. 25; Adorno 1965, s. 24.
77. Adorno 1973a, s. 70; Adorno 1965, s. 60.

sinin bir imajıdır. Jargonun hassasiyeti şudur ki, büyüklüğe değil de evrenselleşmiş bir hiçliğe ve güçsüzlüğe, baskının tarihsel ve politik koşullarına karşı eleştiri ve isyan yerine kesinlikle uysallığın güvence altına alınmasının araçlarına tapınmaktadır. Nitekim ıstırap çekme, kötülük ve ölüm, sonsuz bir hayat (ki bu da son derece sorunludur) umuduyla değil de, mevcut durumun bir parçası olarak, hiçbir değişim umudu olmaksızın, otoriteye hiç meydan okumaksızın kabul edilmelidir. Bu bakımdan, varoluşçuluğun sekülerleşmiş teolojisi, teolojiden daha güçlü bir ideolojidir. İşbölümüne dair herhangi bir kavramı ve herhangi bir protestoyu, herhangi bir eleştiriyi geçersiz kılmaktadır.

Peki Adorno böyle bir sekülerleşmeyle lekelenmemiş bir teolojiye mi geri dönmek istiyor? Pek öyle değil, çünkü teolojinin kurtarılmaya çok ihtiyacı yok; ayrıca aşkınlık, ölümün dönüşümü ya da Tanrı hakkında konuşma arzusu yönündeki talepleri, bunlar hakkında yapısal olarak hiçbir fayda sağlamıyor. Din hakkında kendiliğinden var olan sıcak ve irrasyonel duygu, sadece kapitalizmin baskısını ve yabancılaştırmasını maskeleyen bir ideoloji olarak işlev görmekle kalmıyor, aynı zamanda sıkıcı ve zararlı içeriği devre dışı bırakma görüntüsüyle, dinin yabancılaşmasını da allak bullak ediyor. Otantiklik jargonuyla tevarüs edilen böyle bir irrasyonalizm, "söz konusu anavatan en vahşi işleri örtbas ettiği zaman dahi *viri patriae amantes*, yani anavatana yönelik sevgiyi yücelten çocukça yazılmış Latince dua kitaplarına"[78] benziyor. Jargon kapitalizmin tarafına geçiyor, artık her ikisi de cazip bir şeyi tahammül edilemez ve iğrenç kılan yeni bir üstel seviyeye ve teolojinin ideolojik etki alanına geçiyorlar: "Ne var ki, sekülerliğin tam ortasındaki dinselliğin ölü hücreleri, zehirli hale gelmişlerdir."[79]

Adorno'nun sekülerleşmiş teoloji eleştirisi, kendisinin ne istediği, teolojiye hangi rolü yüklediği sorusunu büyük ölçüde cevapsız bırakıyor. Şayet teoloji sekülerleşmiş olmasaydı, onu, eski parlak günlerine mi döndürmek gerekirdi yahut hayalinde hiç yer almayan ve hatta hiç istemediği şekilde kendi yerini tamamen diyalektik işleyişe bırakan bir yola mı girmeliydi? Şimdilik bu soruyu cevapsız bırakacağım, çünkü şimdi yapmak istediğim, sekülerleşmiş teoloji üzerine yaptığım tartışmanın altında gizlenmiş olan şeyi, yani putperestlik eleştirisini ya da tasvir yasağını irdelemek.

78. Adorno 1973a, s. 21; Adorno 1965, s. 21.
79. Adorno 1973a, s. 22; Adorno 1965, s. 22.

Yahudilik ve Tasvir Yasağı

Elbette *Bilderverbot*, *İbrani Ahiti*'nden bir motif alması ve bunu felsefi bir laytmotif kılmasıyla, sekülerleşmiş teolojinin bir biçimi olduğu iddiası karşısında doğrudan doğruya duyarlı bir konumda yer alıyor. Buradaki tuzak ise, daha önce söylediğim gibi, sekülerleşmiş teoloji eleştirisinin *Bilderverbot* paketinin tamamındaki bir parça olmasıdır, çünkü bir anlamda, kendisi de yasağa dayanmaktadır. Ve yasak da, kendi ortaya çıkış sürecine dair bir özeleştiri sunmak suretiyle, ilk başta görüldüğünden daha kaygan bir kavramdır. Çünkü, burada yüz yüze olduğumuz şeyin sekülerleşmiş bir teolojik nosyon olduğundan kuşkulandığımız anda, yasak, kendisi var olmadan önceki böyle bir ihtimali reddederek ortaya çıkmaktadır.

Bu soruna tekrar dönmek istiyorum, ancak önce tasvir yasağını ele almalıyım: Oyarak yahut keserek tasvir [*pesel*] yapma [*'sh*] üzerine konulan bir yasaklama, Çıkış 20: 4 ve Tesniye 5: 8'deki ikinci Emir'i oluşturur. Tam da yasağın kapsayıcı olduğunu vurgulamak amacıyla, Emir, tasvirin göklerdeki, yeryüzündeki ya da yerin altındaki denizlerdeki herhangi bir biçimde [*temunah*] olamayacağını özel olarak belirtir. Öte yandan, daha da önemlisi, "karşımda başka ilahların olmayacaktır" (Çıkış 20: 3) şeklindeki birinci Emir'i takip etmektedir: Birinci Emir'de sözü edilen tanrılar ya da İkinci Emir'de sözü edilen tasvirler (imajlar) ve hatta Yehova'nın tasviri olmayacaktır. Fakat, birinci ve ikinci Emir'lerdekine çok yaklaşık bir halde, Tanrı ile tasvir arasında Adorno'nun tartışmasında son derece önem kazanacak bir yer değiştirme meydana gelmektedir.

Ancak benim şimdilik ilgimi çeken şey, Adorno'nun bundan ne fayda sağlayacağıdır (ve yine, bunun geri planının bir kısmını sunmuş durumdayım). *Negative Dialectics* kitabından ve estetik hakkındaki düşüncelerinden dolayı herkesin bildiği durum, bunun en aşikâr biçimde *Dialectic of Enlightenment*'ın anti-Semitizm üzerine olan bölümünde ortaya çıktığıdır. Nitekim, Aydınlanma nominalizmine (adcılık) karşı çıkarken şöyle diyor:

> Ataerki düşüncesinin mitin yok edilmesiyle doruğa ulaştığı Yahudi dininde, *ad ile varlık arasındaki bağ Tanrı'nın adının telaffuz edilmesi yasağında hâlâ kabul edilmektedir*. Yahudiliğin inancını yitirmiş dünyası, büyüyü Tanrı düşüncesinde yadsıyarak büyüyle uzlaşmaktadır. Yahudi dini, tamamı da ahlaki olan çaresizliği teskin edecek hiçbir kelimeye izin vermez. Umudu, sadece

Tanrı olarak sahte neyse onu hatırlatacaklara karşı, ebedilik olarak faniliği, hakikat olarak yalanları akla getireceklere karşı koyduğu yasakla birleştirir. Dinsel kurtuluşun güvencesi inancın yerini alabilecek herhangi bir inancın reddiyesinde yatar: İşte bu da yanılsamanın suçlanmasıyla elde edilen bilgidir.[80]

Benjamin'in adlandırma diliyle ilgili argümanının tekrarı burada gözden kaçmamalı (gerçi Adorno, iletişimin çağdaş dilsel teorilerinin eleştirisiyle daha fazla ilgilenir)[81], ancak bunun sonuçları dil felsefesine, bilgi teorisine, mitin doğasına ve dinin doğasına doğru akmaktadır.

Yine de yukarıdaki paragrafı, özellikle italikleyerek aktardığım bölümleri biraz daha yorumlamalıyım: "Tanrı'nın adının telaffuz edilmesi yasağı" ifadesinde Adorno, Tanrı'nın isminin, hiç kimsenin tahta ya da taş ya da metalden başka bir tasvire sahip olmadığı zaman bile, elbette kendi başına bir tasvir (imaj), özellikle oyulmuş bir tasvir olduğu şeklindeki aşikâr bir noktayı ele alıyor. Bu yorumun ardında yatan nokta ise, Ortodoks Yahudi uygulamasında, bir kimsenin Tanrı'nın ismine değinmekten, YHWH ('Tetragrammaton') demekten bile kaçınması, bunun yerine *Hashem* demesidir. Bütün bunlar, tasvirler konusundaki Emir'e uyulduğunu temin etmek içindir.

Ancak Adorno bundan kolayca vazgeçecek birisi değildir ve bu yüzden yasak konusunu "Tanrı olarak sahte neyse onu hatırlatacaklara karşı, ebedilik olarak faniliği, hakikat olarak yalanları akla getireceklere karşı koyduğu yasak"[82] haline getirecek noktaya dek ilerletecektir. Burada birinci ve ikinci Emirler birbirini katlamaktadır, herhangi bir yontulmuş yahut kesme tasvir yapma yasağı, başka tanrılar hakkındaki yasakla harmanlanmaktadır. Bu noktada, açık seçik halde putperestlik âlemindeyiz: Tanrı'yı temsil eden tasvir Tanrı olunca (gösteren bağlantı kırılmış durumdadır), ardından tanrısal konumda olabilmek için herhangi bir fani şeyi -gökyüzünde yahut yeryüzünde yahut yeraltındaki sularda- yükseltmek mümkündür. Bütün bunlardaki kuşkulu nokta, bunun *İbrani Ahiti*'nden, özellikle onun ilk metinlerindeki tektanrıcılık hakkında sonraki yazımlarında yer alan dayatmalarından kaynaklanan putperestliğe dair belirgin bir düşünce olmasıdır. Putlara karşı *İşaya* kitabında yapılan polemiğin (40: 19-20;

80. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 23; Adorno 1971, Cilt 3, s. 40; italikler bana ait.
81. Hohendahl 1997.
82. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 23; Adorno 1971, Cilt 3, s. 40.

41: 6-7; 42: 17; 44: 9-20; 45: 16-17 ve 46: 1-2, 5-7) bir örneğini göstereyim: Burada, politik hiciv, bu tasvirlerin bazı tanrısallıkları temsil edemeyeceği, çünkü şu ya da bu tanrısallığın var olmadığı; dolayısıyla tasvir aracılığıyla kendi tanrısına tapınan bir kimsenin aslında tasvire tapmış olduğu, çünkü tasvirin ardında hiçbir şeyin olmadığı zemininde işlerlik gösteriyor. Dolayısıyla bu şekilde tapınan bir kimse aptal sayılıyor. Böyle bir mantık bir kez yerleştirildiğinde, biz de artık oyulmuş tasvirlerin yapılmasının gerçekte rastlantı olan bir şeyin yüceltilmesi olduğu ve bunun da Tanrı'yı Tanrı yerine koymak olmadığı şeklindeki anlayışa geçebiliyoruz. İşte bu da Adorno'nun yapmayacağı bir şeydir; yani ebediliğin yerini faniliğin alması, hakikat yerine yalanlar, Tanrı'nın yerine sahtekârlık ve yazmaya devam ettikçe de, bilginin yerine yanılsama ve dinsel kurtuluş yerine inanç... Bu, ikinci Emir'in felsefi bir ilkeye doğru olağanüstü uzantısıdır, öyle ki, bir kimsenin her zaman ütopyayı ve umudu adlandırmakta duraksayacağı, bunun yerine olumsuzda kırık parçaları araştıracağı bir yerde, sürekli mitsizleştirme de verili bir durumdur: "Emir'e ütopyayı 'tasvir' etmemek için ya da Emir'e belirli ütopyaları ayrıntılarıyla algılamamak için"[83] uymak lazımdır. İşte burası da Yahudi düşüncesinin Adorno'ya Batı felsefesi geleneği dışında bir kaldıraç sağladığı en derin düzeydir. Ancak benim gözüme takılan şey, listede sondan bir önceki nokta: "Dinsel kurtuluşun güvencesi inancın yerini alabilecek herhangi bir inancın reddiyesinde yatar."[84] Tekrar inayet âlemine dönmüş oluyoruz, ama hemen şimdi değil.

Adorno'nun çalışmalarındaki birçok ihtimalden ayrı olarak, tasvir yasağı hakkında iki örnek üzerinde odaklanabilirim; her ikisi de esasında yatan putperestlik eleştirisinden yararlanıyor: Kristoloji ve kişilik kültü eleştirisi ile bunun ardından gelen metafizik ve teoloji arasındaki ilişki.

Kristoloji eleştirisi bakımından şunu söyleyebilirim ki, bu konuyu bu kitabın ilk kısımlarında Eagleton eleştirimle birlikte ezberlemiş durumdayım, ancak burada nihayet teorik geri planını sergileyebileceğim. Kabaca ortaya koymak gerekirse, kristolojinin diyalektiği kişilik kültüne imkân tanıyor: Ancak Tanrı-insan, yani *İsa* aracılığıyla başka bir insanı ilahi konuma yükseltmek mümkündür. Başka bir deyişle, kesinlikle Tanrı'nın *İsa* Mesih'te bir insan haline

83. Bloch ve Adorno 1988, s. 10-11.
84. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 23; Adorno 1971, Cilt 3, s. 40.

gelmesinden ötürüdür ki, (tanrısallığı yeterince ileriye taşıdığımızda, bu süreci insan *İsa*'yla sonlandırabiliriz ve tersi de doğrudur) bir insan ama herhangi bir insan sadece *İsa* değil Tanrı da olabilir. Bu konuyu, özellikle *Dialectic of Enlightenment* kitabının anti-Semitizm bölümü bağlamında uzun uzadıya anlatmam gerekecek.

Etik, metafizik ve hatta sonraki metinlerinde yer alan Auschwitz'in otobiyografik özüyle yakından bağlantılışekilde Adorno'nun çalışmalarındaki en esrarengiz boyutlardan birisi Yahudiliğin rolü olmak durumundadır. Elbette, kadınlar ve doğa yanı sıra Yahudiler, Hıristiyan Avrupa'sının gerekli altyüzüdürler ve Adorno düşüncesinde Yahudilerin tuttuğu merkezi konuma işaret edilen yer de *Dialectic of Enlightenment* kitabının anti-Semitizm bölümüdür. Bu bölüm anti-Semitizm'in sebeplerini ve niteliğini araştırırken birçok farklı açıdan yazılmıştır: Sınıf çözümlemesi, nefretin ritüel bir ürünü, ekonomik bir argüman, psikanalitik bir çözümleme ve bireyin üretim makinesine özümsendiği modern kapitalist devlet koşullarında anti-Semitizm'in bireysel bir konum değil de burjuva politika platformuna bir payanda olduğu şeklindeki final argümanı.

Bütün bu başlıklar dışında, ben, elbette en çok teolojik çözümlemeyle ilgilenmekteyim. Yahudilere zulüm uygulamada azalan dinsel hevese rağmen –ki bu yaklaşık iki bin yıl süren bir dürtü– ve devamında faşist anti-Semitizm hizmetindeki dinsel boyutların azalmasına rağmen, Adorno ve Horkheimer dinsel geleneğin güçlü şekilde reddiyesinin bir protestodan öteye gitmediğini ileri sürüyorlar. Burada, Adorno'nun sekülerleşmiş teoloji eleştirisinde ele aldığına benzer bir argümandan yararlanıyorlar: Anti-Semitizm, kültürel faktörler lehine teolojik faktörleri azaltıyor, ancak bu durum bu fikirleri ve pozisyonları, daha aşikâr oldukları hallerinden daha zararlı hale getiriyor. Dinin yalnızca dışsal biçimlerinin geride kalmasıyla, teolojinin eski otorite yapılarının dışlanmasıyla ve dinsel hakikat taleplerinin artık terk edilmiş olmasıyla birlikte daha iyi bir hayata duyulan özlem milliyetçi bir öfkeye dönüşmüş oluyor; dinsel fanatizm artık kan, toprak ve yurtseverlikte ifadesini buluyor ve inanmayanların nefreti de hafiflemiyor: "Anti-Semitizm Alman Hıristiyanlarının sevgi dini adına muhafaza ettiklerinden başka bir şey değildir."[85]

85. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 176; Adorno 1971, Cilt 3, s. 201. Benzer şekilde: "*Yeni Ahit*'te yazan 'Benden yana olmayan bana karşıdır' şeklindeki sözler yüzyıllar boyunca anti-Semitizm'in kalbinde yer etmiştir" (Adorno 1978, s. 131; Adorno 1971, Cilt 3, s. 147).

Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki belirgin farklılıklar –ki bunlardan birisi Oğul'un takipçileri tarafından Baba'nın nefretini besler– anti-Semitizm'in teolojik köklerinde yatmaktadır. Paradoks şuradadır ki, Lutherci Almanya'da epey etkili olan *Yeni Ahit* ve Reformasyon terimlerine rağmen, Hıristiyanlık, İbrani sözleşmesinde de içkin olan günah ve suç, soyut dehşet ve görev dininin yerine sevgi dinini koyarak şeriattan inayete geçişin bir işareti olmuştur; putperestliğin yenilenmiş bir güçle geri gelmesi de kesinlikle Hıristiyanlıkla birlikte söz konusudur. İşte burası da kristolojinin, özellikle İbrani ve Yunan düşüncesiyle kesiştiğindeki ilk formülasyonunda, zanlı hale geldiği yerdir.

Başlangıç olarak şunu söyleyebilirim. Kristoloji "fanilik tarafında bir bahanedir"[86], elle tutulur gözle görülür, canlı insan *İsa*'nın ilahi bir konuma yükseltilmesidir. *İsa*'nın şahsında insani bir figür dinsel bir kutsallık kazanır. Ancak bu sadece sorunun yüzeydeki kısmıdır, ilk ve en aşikâr adımdır, çünkü daha diyalektik nokta doğrudan kristolojiden kopup gelen noktadır: Mutlak olanın insanlaştığı aynı ölçekte, başka insan figürleri de, tıpkı *İsa* gibi ilahlaşabilirler. Burada karşımızda olan şey, tersine bir orantıdır: Sadece *İsa*'daki tanrısallığın insanlaşması aracılığıyladır ki öteki insanları –diktatörleri, despotları, pop starları ve çeşitli megalomanyakları– ilahlaştırmak mümkün olabilmektedir. Kristoloji'nin derin diyalektiği bize kişilik kültünün mantığını vermektedir, çünkü yalnızca *İsa* en bütün haliyle –kutsal üçlemeden (teslis) birisi olarak, gökyüzünde yaşayan, her yönüyle güçlü bir yaratıcı, her şeyi bilen birisi, sevginin kaynağı vb. olarak– Tanrı olduğunda, yalnızca bundan sonradır ki, onun insaniliği bütün teolojik kategoriler aracılığıyla yolunu açabilmekte ve kendi mevcudiyetini ileri sürmektedir. Aynı durum onun tanrısallığı bakımından da geçerlidir: *İsa*'nın insaniliği en uzak ve en erişilemez noktaya sürüklendiğinde, daha ileri gidemediğinde ve her anlamıyla doğanın içinde olduğunda, bu durumda *İsa*'nın tanrısallığının geçtiği yol, ulaşılacak son nokta olarak ortaya çıkar. İlk adım ikincisini mümkün kılar, bu adımda da kişilik kültü diyalektik salınımı seçmiş durumdadır, çünkü yalnızca bir insan olarak *İsa*, Tanrı olabilir ve bu durum da böyle bir imkânı başka herkes için kurgulamış olur. Fani olan ebedi olana, yalan hakikate, yanılsama bilgiye vekalet eder.

86. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 177; Adorno 1971, Cilt 3, s. 202.

Bu argümana en yakın bağlam, anti-Semitizm hakkındaki bölüm, özellikle Nazilerin Hitler'in kişilik kültüne olan yatkınlığı hakkındadır. Ancak bu bağlam Sol ve Sağ'daki siyasetleri çileden çıkartan kişilik kültü çözümlemesinin epey ötesine de uzanıyor. Fakat şimdilik benim eleştirim farklı bir yöne doğru hareket ediyor, bu yön de içgörü ile körlüğün tuhaf bir karışımı, bizatihi kadınlar ve doğaya konulan yasağın yarattığı dışlamalardır.

Çünkü Adorno'nun paradoksal bakımdan ne denli olumsuz olursa olsun *İncil* ile Yahudilik'ten bir şeyleri geri alabileceği ve öteki ihtimallerin önünü kapatabileceği yer, tam da bu noktalardır. Kadınlar söz konusu olduğunda, ilk olarak o ve Horkheimer kadınların, tıpkı Yahudiler gibi, Batı kültürünün ve toplumun sistematik olarak dışarısında bırakıldığını savunmuşlardır. Gerçekte, kadın düşmanlığının Yahudilere yapıldığı gibi bu statükonun nasıl kurucusu olduğuna oldukça fazla yer ayırmışlardır:

> Çok eskilerin ulusal devletlerindeki baskı altında tutulan yerlilerde ya da istilacılarınınkiyle kıyaslandığında örgütlenmeleri ve silahları ilkel olan sömürge yerlilerinde ya da "Aryanlar" arasındaki Yahudilerde olduğu üzere, kadınların savunmasızlığı da onlara uygulanan baskının meşru hakkını oluşturur.[87]

Herhangi bir sömürgecilik sonrası eleştirisinden epey önce, buradaki sömürgecilik, anti-Semitizm ve kadın düşmanlığı arasında kurulan olağanüstü bağlantı dikkat çekici. Ancak –işte burası da Adorno'nun neden böyle iyi olduğunun sebebidir– teolojik konular hiçbir şekilde ikincil önemde değildir: Baskının böyle bir matrisi kendi ideolojik meşrulaştırmasını, "manevi özgürlük ile gerçek baskıyı eşitlediği"[88] şeklinde Gospel'in özü olan Kelime'ye yapılan Lutherci vurguda bulur. Sinsice, Hıristiyanlık kadınları saygı (Meryem) aracılığıyla baskı altına almakta, bir kimsenin komşusuna gösterdiği sevgi aracılığıyla kadınlara dönük gizlenmiş ve zorunlu nefreti hasıraltı etmekte, cadıları yakarken Madonna'ya saygı göstermekte, güzelliğe hayranlık duyarken utandıran bir hakareti saklamaktadır.

Adorno ve Horkheimer, burjuva kontrol tarzlarının izini, hayırseverlik ve âdetlere uyma, temizlik ve görünüm, püriten evcillik aracılığıyla sürüyorlar; bunların hepsi de ağırbaşlı ev kadı-

87. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 110; Adorno 1971, Cilt 3, s. 130-1.
88. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 110; Adorno 1971, Cilt 3, s. 130.

nı, fahişe ve intikamını Medusa (yılan saçlı tanrıça) geleneğinde sergileyen şirret kadın imajlarını üretiyor. Bachofen'in epey geçmişte kalmış ve neredeyse unutulmuş anaerkil toplum hakkındaki savunulamaz tezine rahatsız edici şekilde sempati besledikleri ölçüde, daha sonra ortaya çıkabilecek tartışmaları da gözeterek özellikle dikkat çekici şu paragrafta geleceğe bakıyorlar:

> Kadınların bu uygarlığın üzerinde yükseldiği verimlilikte hiçbir kişisel payları yoktur. Hiç de dostane olmayan dış dünyaya açılmak zorunda olan, mücadele etme ve üretme mecburiyetindeki erkektir. Kadın kendi hakkına sahip bir varlık, bir özne değildir [*Die Frau ist nicht Subjekt*]. Hiçbir şey üretmez, sadece bunu yapanların bakımını üstlenir; evcil ekonominin kendine yeterli olduğu ve çok önceleri yok olmuş bir dönemin yaşayan bir anıtıdır. Erkek tarafından kadına dayatılan işbölümü ona zahmete değer pek az şey katmıştır. Biyolojik fonksiyonun bir bedeni, doğanın bir tasviri, uygarlığa nam kazandıran boyun eğiş olmuştur.[89]

Dialectic of Enlightenment (Aydınlanma'nın Diyalektiği), her ne kadar tartışılsa, eleştirilse ve daha ileriye taşınsa bile,[90] Alman feminizminin en önemli metni olmuştur, bunun yanı sıra, özellikle geçerli çevrecilik politikası güden ilk partilerden birisinin *die Grünen* olduğu bir ulus-devlette Yeşiller üzerinde de derin bir etki yaratmıştır. Nitekim anti-Semitizm bölümünde Adorno ve Horkheimer da anti-Semitizm ile doğanın hâkimiyeti arasında bağlantı kuruyorlar, çünkü anti-Semitizm'in çelişkilerinden birisi, Yahudilerin uygarlığı yok etme tehdidine sahip parazitler olarak hem doğadan yabancılaşmanın hem bizatihi aşağılık olan doğanın bir unsuru olduğunu söylemesidir[91] (Avrupa'nın her yanında koşuşturan Yahudilerin kara vebayı yayan fareler olarak tasvir edildiği Nazi propaganda filmleri bunun kanıtıdır). Ve bunun ardından Adorno ve Horkheimer başka bir konuda da, yani kadınların nasıl doğayla, hayvanlar âlemiyle eşitlendiğini ve cinsiyet farklılıkları boyunca ilk işbölümünde kadınların ve doğanın hâkimiyet alanının nesneleri haline geldiğini ilk kez gözler önüne serdiler: Doğanın, irrasyonelin, zayıfın efendiliği, kadınların hâkimiyetiyle bağlantı içinde gerçekleşmekteydi ve bu durum da Platon'dan Kilise'ye uzanan süreçle tutarlıydı. İşte şimdi yukarıda yaptığım alıntının son cümlesi bütünüyle yeni bir tınlamaya sahip

89. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 247-8; Adorno 1971, Cilt 3, s. 285.
90. Beinssen-Hesse ve Rigby 1996.
91. Bu konuyu bana (kişisel iletişimle) aktaran Kate Rigby'ye çok müteşekkirim.

oluyor: "Kadınlar, biyolojik fonksiyonun bir bedeni, doğanın bir tasviri, uygarlığa nam kazandıran boyun eğiş olmuştur."[92]

Ve fakat, anti-Semitizm, kadın düşmanlığı ve doğanın tahribi unsurlarının olağanüstü şekilde bir araya getirilmesi umut verici olsa bile, Adorno ve Horkheimer bu tespiti daha ileri götüremiyorlar. Adorno'nun tasvir yasağını diyalektik olarak düzeltmesinden farklı olarak, bu konuda diyalektiğe işlerlik kazandıramıyorlar. Kazandırabilseler, kadınlar yahut doğa hakkında yahut aslında onlar arasındaki bağlantıda sözü edilebilecek olumlu bir şey olduğunu söyleyebilirlerdi. Oysa bu tür tespitleri başkaları yanı sıra Sigrid Weigel ve Andrew Hewitt dile getirmişlerdi.[93] Kate Rigby'ye göre "onların analizleri kadınları (ve doğayı) hâlâ Aydınlanma'nın hayali Ötekisi pozisyonuna terk etmiş haldedir."[94] Ve bu da kendi argümanlarının mantığına aykırıdır: Batı düşüncesinin ve toplumunun esasa ilişkin dışlamaları başka bir açı, sistemin bir parçası olan fakat yine de onun dışında olan farklı bir eleştiri sağlamaktadır.

Ancak burada Adorno'yu tam da tasvir yasağı sorununda biraz esnetmek lazım, çünkü bana öyle geliyor ki, yasağın kendisi diyalektik olarak Yahudiler kadar doğayı ve kadınları da içeriyor. Ve bu durum, çok fazla şekilde *Dialectic of Enlightenment*'ın özünde, tasvir yasağı ışığında şeyleşme sorunu üzerinde yeniden çalışma sürecinde meydana geliyor ve bu da benim daha önce söylediğim şeydir, yani kitaptaki bir çözümleme için yapılan yakarıştır. Şeyleşme, elbette, canlı ilişkilerin şeylere karşılıklı olarak aktarılmasıdır ve insanlar ile doğa arasındaki böyle canlı ilişkilerin cansızlaştırılması ve nesneleştirilmesidir. Sonraki adım, putperestliğin eleştirisinde yasağın kökenine dek geri gitmek suretiyle şeyleştirmeyi tasvir yasağına bağlamaktır ve burada ben de *İşaya* kitabındaki öteki dinsel metinlerden yararlanıyorum (40:19-20; 41: 6-7; 42:17; 44: 9-20; 45:16-17 ve 46:1-2,5-7); bu metinlerde putperestliğin çifte eleştirisini bulmaktayız: Çok daha belirgin

92. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 248; Adorno 1971, Cilt 3, s. 285.

93. Öte yandan, sıra metinde ihmal edilen tarihe geldiğinde, sıra kadının tabi bir pozisyona duyduğu arzusuna geldiğinde ve aydınlanmanın öteki tarafında olduğu gibi yerleştirilmiş bir konuşan pozisyonuna geldiğinde, bu durumda kısa süre sonra diyalektiğin artık güvenli bir dayanağı kolayca kazanamayacağı bir tarzın harekete geçirilmiş olması somutlaşmaktadır" (Weigel 1996, s. 67). Hatta "Horkheimer ve Adorno, üzerinde ve karşısında çalıştıkları felsefi söylem imkânının bir koşulu olarak kadınların dışlanmasının farkında olsalar" bile " kadınlar bu çalışmaya -biraz paradoksal şekilde- kesinlikle dışlanmışlıklarıyla dahil olmaktadır (Hewitt 1992, s. 147).

94. Beinssen-Hesse ve Rigby 1996, s. 7.

bir düzeyde, cansız nesneye can (hayat) kendisi tarafından kazandırılırken, yapıcı ve tapınan kimse kendilerini cansız şeylere dönüştürürler. Çünkü tapınan kimse sadece puta boyun eğmekle hayat bulabilir ki, artık hayattan pay veren puttur. Ancak eleştiri bundan daha derinine iniyor, çünkü put, en azından onu yapanların ve tapınanların gözünde, bir Tanrı'yı temsil ediyor demektir; Tanrı ile inanan arasında aracılık yapan duyumsal bir biçimdir. Sorun şuradadır ki, şekillenmiş tasvir kendisine ait olmayan bir hayat kazandığında, sembol bir put haline geldiğinde, bu durumda Tanrı tam da putun biçiminde statik, cansız bir nesne olarak sabitlenmiş olur. Şimdi –ve bu büyük bir şimdidir– "Tanrı", birçok bakımdan, insandan-başka bir şey için bir kısa yoldur, geleneksel olarak insan bilgisinin ötesindeki duyumsal-üstü, doğaüstü âlem olarak anlaşılır. Ancak insandan-başka olan şeyleri, yani insanların bir parçası ve fakat derin bir dönüşüm süreciyle bağlı oldukları doğal dünyayı da içermesi gerekmez mi? İşte burası, putperestlik eleştirisinin bütünüyle yeni bir boyut kazandığı yerdir, çünkü bu eleştiri sadece "Tanrı"nın geleneksel –Yunan ontolojik mirasıyla silinemeyecek şekilde damgalanmış– anlamlarına değil, doğayı ve aslında bu belirli kürenin, yani güneşten kopan üçüncü kayanın ötesindeki gökleri de çok fazla içermesi yanı sıra insandan-başka âlemin tamamına yöneliktir. Nitekim bizatihi putun doğasında, putun imal edildiği materyallerin kaynağı, tam da putun kendi başına canlandığı anda statik bir biçim alır, yani doğa şeyleşmiş olur. Şimdi tekrar Çıkış 20/ Tesniye 5'e dönmeliyim ve oyulmuş tasvirler hakkındaki yasağı izleyen ifadeyi hatırlatmalıyım: "Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın" (Çıkış 20:4). Buradan anlaşılacağı üzere, tasvirler çizilir, putlar imal edilir, ölü nesnelere hayat verilirken, göklerdekiler, yeryüzündekiler ve denizdekiler cansız şeyler haline gelirler. Demek ki, putperestlik aynı zamanda doğal dünyayı şeyleştirme, tapınmanın bir nesnesi olan bir maddeyi üretme, sınırlanamayan, kontrol edilemeyen ve nesneleşemeyen bir şeyi, kısacası cansız hale getirilemeyen bir şeyi şeyleştirme sürecidir.

Doğa, kısaca da olsa, kendi yolunu olağanüstü şekilde verimli tasvir yasağına doğru açmaya başlamıştır, peki kadınların durumu nedir? İşte burası Christina von Braun'ın[95] Aydınlanma diya-

95. Von Braun 1985.

lektiğine dair en yenilikçi ve etkili gelişmelerden birisi olan *Nicht Ich* kitabının denk düştüğü yerdir.[96]

Von Braun, sürekli artan soyutlama (simulakrumdaki, hayal meyal benzerlikteki soyutlama) sayesinde doğanın hâkimiyetinin ve yer değiştirmesinin yazı ile başladığını ve ardından 20. yüzyılın maddi gerçekliği bütünüyle silinmiş ikinci dereceden gerçekliği ürettiğini ileri sürüyor. Doğa, beden ve kadın, artık "ete kemiğe bürünmüş" soyut *logos* yansımaları olmak dışında, artık bu şekilde "var" olamazlar. Von Braun'a göre, bu sürece karşı bedensel ve ete kemiğe bürünmüş direnç tarihsel bakımdan kendisini soyutlamaya karşı tarihsel bir direnişin nişanesi olan bir dişi hastalığı olan histeri'de ve ardından sahte/taklit/fallik bedenin inkârı olarak anoreksi'de* sergilemektedir. Burada karşımızda olan şey, özellikle önceki paragraftaki argümanım ışığında, putperestlik eleştirisinin ortaya çıkmış olması ve fakat şeyleşme teorisinin başka bir düzeyde olmasıdır. Çünkü artık yasak hem böyle bir soyutlama anlatısının bir ifadesi hem de onunla başa çıkacak gerekli bir strateji olmaktadır, çünkü yasaklanmış olan kesinlikle böyle bir soyutlama, böyle bir şeyleşme ve dolayısıyla putlaştırma sürecidir. Dolayısıyla bir kimse kesinlikle artık hiçbir maddi gerçeklikleri olmaması yüzünden doğanın, kadının veya bedenin soyut, puta benzer tasvirlerini reddeder, yasaklar.

Teolojinin İmkânları

Peki daha olumlu bir Adorno var mı? Zaten onun çeşitli okuma stratejileriyle ve ufak parçalar halindeki yazılı metinlerle var olduğunu söylemiştim. Onun kötümser parlaklığının herhangi bir taramasında, kasvetin ortasındaki umudun ipuçları daha parlak şekilde ışımaktadır. Öyleyse Žižek'le ilgili bölümdeki ilgi alanıma, özellikle sevgi ve inayet hakkındaki sorunlara geri dönmek istiyorum, bunu da şimdi Adorno'nun belirgin ritmiyle yapabilirim. Fakat bunu yapmadan önce, Kierkegaard kitabındaki olağanüstü dalgalanmayı, yıkım makinesinin teoloji önünde titrediği anları ele alayım.

Şu an itibariyle Kierkegaard incelemesine dair argümanın hepsi açığa çıkmış olmalı: Teoloji, bu örnekte Kierkegaard teolojisi,

96. Beinssen-Hesse ve Rigby 1996, s. 12-13.

* Anoreksi: İnsanların kendilerini açlıktan ölmelerine yol açabilecek derecede aç bıraktıkları bir yemek yeme alışkanlığı. (ç.n.)

mitoloji ve paradokslarla doyuma uğramış haldedir ve dolayısıyla üzerine felsefi bir sistemin kurulacağı sallantılı bir zemin oluşturmaktadır. Ancak durmaksızın yaptığı Kierkegaard eleştirisinde bile Adorno, tereddüde düşüyor, başka yere akma potansiyeli taşıyan tesadüfi ipuçlarının kayıp gitmesine göz yumuyor. Bunlar da, terminolojik kaymaların olduğu, Hıristiyan doktrinleri ile Kierkegaard'ın dönüşümleri[97] arasında fark ettiği değişik ifade tarzlarının olduğu anlarda meydana geliyor: Kierkegaard "Hıristiyan uzlaşma doktrinini mitsel olana dönüştürüyor [*wandelt*]",[98] "*İsa*'nın ölümü, Kierkegaard'a göre pek de öyle yatıştırıcı bir kurban olarak bir uzlaştırma davranışı değildir;"[99] "Nitekim hikâye mitsel bakımdan bir kurban edişe indirgenmiştir [*schrumpft*]";[100] "Bir sınır muhafızı zihniyeti, meydan okunamaz bir disiplin, büyünün gücü; aldatılmış Kierkegaard işte bunları, kendi iddia ettiği üzere, Hıristiyan doktrininin saflığına değil, onun paradokstaki mitsel yeniden yorumuna [*mythischer umdeutung*] borçludur."[101]

Buradaki terimler, Kierkegaard'ın, sistematik olarak teolojiyi çarpıtmak suretiyle ve en iyisinde bile karikatür gibi bir şey ürettiği farklı bir yolu –dönüşüm [*abwandeln*], indirgeme [*schrumpfen*], yeniden yorumlama [*Umdeutung*]– dile getiriyor. Yorumları oldukları haliyle geçerek, sekülerleşmiş teoloji eleştirisine, özellikle liberal teolojinin, teolojiyi önemli kılmadaki yarı pişmiş çabalarına yakın düşüyorlar. Kierkegaard kendi çıkarı uğruna değil de kendi zengin geleneğine yaslanan bir teolojiye sahip olmalıydı; tersine, teolojinin başka bir yönünü fark ediyor, çünkü teolojiyi, başka her şeye uyguladığı aynı diyalektik hamlelere sunmayı arzuluyor, yani ona göre teolojinin "hakikat-içeriği", eksikliğinde var olamayacağı yahut işlerlik kazanamayacağı kendi diyalektik ötekisinde aranmalıdır. Fakat bu hakikat içeriği sadece teoloji aracılığıyla yerleştirilebilir ve dışarıdan ithal edilemez; bunu da kendi çelişkilerini yerleştiren teolojiye yoğun bir dahil olma takip eder ve ardından bunlar sayesinde işlerlik kazanır.

97. Monoteizmin "ilk mitolojisinden" okültizmin [doğaüstü güçlere inanma] "ikinci mitolojisine" olan kaymada ya da bizim artık New Age [Yeni Çağ] adını verebileceğimiz şeyde kıyaslanabilir bir hamle bulunabilir (bkz. Adorno 1978, s. 238-44; Adorno 1971, Cilt 4, s. 271-8). Adorno'ya göre, Hıristiyanlık altında ölümün hikmetinden hijyenin bir konusuna dönüşüm'de, ikincisi birincisinden çok daha kötüdür (Adorno 1978, s. 231-3; Adorno 1971, Cilt 4, s. 262-4).
98. Adorno 1989, s. 110; Adorno 1971, Cilt 2, s. 156.
99. A.g.e.
100. Adorno 1989, s. 111; Adorno 1971, Cilt 2, s. 158.
101. Adorno 1989, s. 119; Adorno 1971, Cilt 2, s. 170.

Sevgi

Bu çeşitli ipuçları ve belirtilerin akışını güçlendirmeliyim, bunu da şimdi Kierkegaard'ı yeniden ziyaret ederek ya da daha doğrusu Kierkegaard'a geri dönen Adorno'yu takip ederek yapabilirim. Bazı nedenlerle Kierkegaard, Adorno'nun zihninde ağırlığını sürdürüyor. Buna da basitçe "Kierkegaard'ın Sevgi Doktrini" adlı pek az bilinen bir tebliğinde geri dönmüştü. Adorno bu tebliği ABD'de sürgündeyken Teoloji Fakülte Birliği'nde Paul Tillich'in daveti üzerine sunmuştu.[102] Burada gerilim sevgi doktrini –ve onun uzlaşmadaki sonucu– ile Kierkegaard'ın radikal maneviyatçılığı arasında yatmaktaydı. Kierkegaard'ın ellerinde son derece manevi (içe dönük) bir kategori olarak, böyle bir sevgi nosyonu –dünyevi eros'u aşan içsel ve evrensel bir *agape* [merhamet]– sadece kendisi sayesinde ayakları yere basar hale gelebilirdi. Ve fakat buradaki kuşkulu nokta şudur ki, maneviyat herhangi bir sevgiyi geçersiz kılmaktadır, çünkü Kierkegaard'ın sevgi doktrininin radikal maneviyatçılığı sayesinde üstesinden gelmeyi amaçladığı kapitalizmin şeyleştirmeleri –Adorno'nun Kierkegaard'a bahşettiği bir içgörü– sadece Kierkegaard ne kadar geri çekerse o kadar fazla ahlaksız hale gelebilirdi. Başka bir deyişle, kapitalizm koşullarındaki sosyal ilişkilerin şeyleştirilmesinden radikal şekilde geriye çekiliş, aslında bizatihi kapitalizmin en derin mantığını ifade etmektedir: Bir kimsenin kendi kişisel gündeminin peşinde olması, bireysel öznenin bütün ötekilere olan önceliği ve ardından öteki insanları kullanım ve değişim nesneleri olarak değerlendirmesi, kapitalizmin çelişkili değilse de temel özellikleridir. Bu durumda sevgi de bir kimse için ötekilerini harcama pahasına bir ilgi alanı olabilir. Bu da Kierkegaard'ın sevgi doktrinindeki ilk gerilimi oluşturur: Kierkegaard, maneviyata geri dönüş yoluyla, çaresiz bir şekilde uzlaşma aracılığıyla şeyleşmenin üstesinden gelen soyut ve evrensel sevgi doktrini üretmek gayretiyle şeyleşmeden kaçmaya çabalıyorsa, bu durumda böyle bir doktrin, tam da şeyleşmeden kaçma davranışında şeyleşmiş olan bir özneye karşı dikilmiş demektir. Dahası, olduğu haliyle şeyleştiren ve soyutlayan bir sürece dayanan ve ait olduğu özne bir yana, bizatihi doktrin de şeyleşmiştir.

102. Adorno 1939 kitabında yer aldı, bkz. Adorno 1971, Cilt 2, s. 217-36.

İkinci gerilim de yakından ilişkilidir: Şeyleşme insan sosyal ilişkileri ile şeyler arasındaki ilişkiler, yani metalar arasında aktarımla başlar. Bu aktarım mantığına göre, kapitalizmin sorunlarına çözümler aşikâr biçimde insanların karşılıklı etkileşiminde değil de metaların canlı, sosyal ilişkilerinde bulunabilir: Çözümü insan icatları değil de, piyasa güçleri sağlar. Bu bakımdan, Kierkegaard'ın sevgi doktrini –doğal ve fiziksel dönemlerden epeydir uzaklaşmış olan uzlaşmadaki evrenselleştirme çabasında– şeyleştirme sürecinin karakteristik özelliği olan ideolojik mistifikasyonun bir benzeridir. Sadece benzer sorunların daha fazla meşrulaştırılması ve kötüleştirilmesi olabilen kapitalizmin yağmalamalarına bir çözüm sağlamak peşinde olan kendi maskesini, kendi ideolojisini yaratır. Başka bir deyişle, kapitalizmin ürettiği şeyleştirmenin üstesinden gelmedeki ideolojik çaba kesinlikle şeyleştirmenin daha zararlı hale geldiği araçlardır.

Nitekim, Kierkegaard doktrininin aşırı soyut maneviyatçılığı sevginin hem doğal eğilimleri hem sosyal ilişkileri uzlaştırma yeteneğini geçersiz kılıyor. Mutluluk ve onun tarihsel koşulları imkânsızlaşıyor: Adorno'nun Marksizm'in bitmez tükenmez güçlerinden birisi olarak gördüğü ideolojik eleştiriyi akla getiren klasik bir örüntüde seküler adaletsizliğe de dokunulmamış oluyor. Sonunda, daha önce de yazdığım gibi, Adorno, kapitalizm ve burjuva toplumunun yabancılaştırıcı etkilerine dönük sınırlı bir içgörü bahşediyor, ancak gayret ettiği çözüm, sadece kapitalizmin daha gelişkin bir biçiminden önce davranan bir ideoloji sunmuş oluyor.

Ne var ki, Adorno'nun çözümü, *The Jargon of Authenticity* kitabının argümanına yöneltilecek olan alternatif bir öznellik teorisi inşa etmektir. Ve Adorno'ya göre böyle bir teori özne ile nesne arasında, insan öznelliği ile öznelliğin biçimlendiği tarihsel bağlam arasında düzgün şekilde dolayımlanmış bir diyalektik gerektirir. Bu da pozitivist objektivizmin (öznellik gerçeklerin/olguların kendisine tabidir) ve Kierkegaard'ın sistemini karakterize eden idealist objektivizmin (aklın doğuştan olan ilkeleri) tuzaklarına düşmeyi engeller. Ancak bu konuda yeterince emin değilim. Adorno kendi argümanının sonuçlarını ele almayı reddediyor ve burada yine bunları sıkmak suretiyle dışarı çıkarmak istiyorum: Şayet Kierkegaard'ın sevgi doktrininin ortasındaki uzlaşmaya tutunma çabası tam da onu muhafaza etmek istediği noktada –mut-

lak maneviyatçılığa geri çekilmesinde– başarısızlığa uğramışsa, bu durumda sevgi de radikal şekilde kolektif olmalıdır: Sadece burada, yani bizim henüz sadece kırıntılarına sahip olduğumuz bir kolektif sevgide, uzlaşma meydana gelebilir.

İnayet

Ancak, Žižek hakkında yaptığım tartışmada da söylediğim gibi, inayet önündeki sevgi anlamsızdır. Tıpkı Žižek ve Badiou gibi Adorno'nun da bütünüyle materyalist ve politik anlamda bir inayet peşinde olduğunu umduğumuz takdirde, bu durumda hayal kırıklığına uğrarız, çünkü böyle bir ihtimalin önünü sekülerleşmiş teoloji eleştirisiyle zaten kapatmıştır. Adorno'ya dolambaçlı yollar dışında inayet hakkında pek fazla yazmamıştır, denemez; kapıyı menteşelerinden sökmeye hazır bir şekilde sadece bunun vaktini kolluyor.

Bu yüzden son olarak inayete yönelik olmak üzere en kısa ipucunu, gerçekte tek bir paragrafı ele alayım. Bu dikkat çekici kritik an, inayetin "hak edilmemiş [dinsel] kurtuluş" olarak kendi yüzünü gösterdiği *Dialectic of Enlightenment* kitabının anti-Semitizm bölümünde ortaya çıkıyor. İşte o cümle:

> Hıristiyan anti-Semitistler bakımından, hakikat ayak bağıdır; kötülüğü rasyonalize etmeden ona direnen ve kutsanmış devleti güvence altına aldığı varsayılan hayat ve kurtuluşun bütün kuralları karşısında ***hak edilmemiş kurtuluş*** fikrine sıkıca tutunan hakikat ayak bağıdır.[103]

Başka bir deyişle, anti-Semitizm yanlıca Hıristiyanlığın hakikatini inkâr ederek var olabilir, ancak bu cümlede benim gözüme takılan nokta, "hak edilmemiş kurtuluş" ifadesidir. İki kelimeyle Adorno ve Horkheimer inayetin özünü –yani Žižek'in tanımlamak için üç kitap yazdığı bir şeyi– yakalamış oluyorlar. Son bölümde vurguladığım üzere, inayet hak edilmemiş, beklenmedik olanla ilgilidir ve bütünüyle sistemin dışından gelir; onu kazanmak yahut getirmek için yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Ve

103. Adorno ve Horkheimer 1997, s. 179; Adorno 1971, Cilt 3, s. 204; italikler bana ait. "Bu bilgiyi reddeden ve Hıristiyanlığın elbette kendi mülkiyeti olduğu şeklindeki büyük bir inançla kendilerini ikna eden" ve böylece "aklın duygusuz kurban edilişini eylemeyen bütün herkesin dünyevi lanetlenmesine karşı olarak kendi ebedi kurtuluşlarını" onaylayarak sonuçlanan kurumun aparatçiklerine karşı" (Adorno ve Horkheimer 1997, s. 179; Adorno 1971, Cilt 3, s. 203).

Adorno ile Horkheimer'a göre bu durum Badiou'nun şeylerin düzeni adını verebileceği bir şeye karşı gelişir ki, bu da iyi işler yaparak (şeriat ve etik), dinsel emirler ve kurallar aracılığıyla kurtuluşun insani bakımdan güvence altına alınmasının bir çeşidini temin etme çabası, dinsel kurtuluşun doktrinel sadakat ve doğru ritüel aracılığıyla geleceği şeklindeki kurumsal iddianın üzgün hikâyesi olan hakikatin inkârı. Bu argümanda şaşırtıcı olan sadece başkaları yanı sıra Karl Barth'ın verdiği olumlu yer değil aynı zamanda anti-Semitizm'in Hıristiyan kökleri bakımından yapılan kelime oyunudur. Hıristiyanlık kişilik kültünün mantığını sağlamış, totaliter diktatörlüğe ve kendini inkârın değer kazanmasına yol açmış olmasına rağmen, aynı zamanda kendi bünyesinde anti-Semitizm'i inkâr eder bir hakikate de sahiptir. Ve o hakikat de inayet kavramıdır.

Sonuç

Adorno'nun neyinden yararlanmayı arzuladığımı –teolojik kuşku ve sekülerleşmiş teolojinin eleştirisi– tekrarlamaya gerek duymuyorum; bunlar hakkında yazmak istediğim birkaç nokta daha var. Bunları ayrı ayrı ele alma eğiliminde oldum, teolojik kuşku, teoloji sahnesinde kendi ihtiyatını sağlamaktaydı ve sekülerleşmiş teoloji eleştirisi de dışarıdan yapılan herhangi bir baskını, teolojiyi milenyumun hatırlanmaya değer şeyleriyle dolu şömineli dinlenme salonlarının sıcak rehavetinin dışına taşıyacak herhangi bir çabayı kesip atmaya hazır haldedir. Bu ikisi birbirlerini ayıran hayali çizgiyi her zaman fark etmezler, çünkü teolojik kuşku pekâlâ sekülerleşmiş teolojiden de kuşku duyabilir. Yine günümüzde politik teolojinin artık *Yeni Ahit*'teki Pavlus'un mirası ve sunduğu imkânlarla ilgili başka bir dalgasının kabarmasının bana anlattığı şey, Adorno'nun yaklaşımındaki her iki unsurdan da riski kendimiz üstlenerek vazgeçmek durumunda olduğumuzdur. Aslında politik teolojinin bu ayaklanması her iki konuyu da günümüzde aşırı derecede önemli hale getiriyor. Buna tepkilerden birisi, öteki bütün ihtimallerin yine kapitalizm tarafından sönüme uğratıldığı ve özümsendiği koşullarda, geçerli bir politik yön arayarak, tartışmalara balıklamasına dalmaktır. Badiou, materyalist inayetin Pavlus'unun bir militanı olmayı isteyebilir, Žižek ise politik sevgiye ve ardından nihayet aynı zamanda inayete dair bir Pavlus arzulayabilir ve Agamben de kabullenmiş bölünmeler

boyunca sürekli bölme süreci olarak Pavlus'un çalışmasındaki kalıntıyı isteyebilir. Yahut bütün bunların karşısına dikilebiliriz ve Moreiras'ın Badiou ve Žižek'e cevap olarak verdiği[104] ya da Albrecht Wellmer'in Adorno'nun eserlerindeki en son teolojik kalıntıları kökünden söküp atma amacıyla yaptığı[105] çağrılardaki gibi tamamen teolojisizleştirilmiş bir politika arayışına girişebiliriz.

Öte yandan bana öyle geliyor ki, Adorno'nun eleştirisinde başka bir ihtimal daha ortaya çıkıyor, ancak bunu yorumlamadan önce, kısa bir süreliğine ondaki tereddüt olarak tarif ettiğim şeyin acımasızca olumsuz yönüne, Kierkegaard'ı tamamen yok etme görevine geri döneyim. Bir anlığına, mitsizleştirmeden tarihe ve ardından alternatif olarak paradoksa yapılan çifte hamleyi hatırlayın. Bu noktada Adorno, Kierkegaard'ın sistemini, başarısız bir diyalektiğin sonucu olarak kendi tahammül edilemez gerilimleri altında parçalamakta olduğuna inanmaktaydı. Belli bir süre sonra, metafizik üzerine verdiği derslerde, Adorno böyle bir stratejinin kendi kusurları olduğuna da işaret ediyordu:

> Genelinde felsefe çelişkilerin bertaraf edilmesiyle ya da çelişkilerin hesabını yazarlara çıkararak anlaşılamaz; bu ya da şu çelişki nedeniyle suçlanabilecek hiçbir önemli felsefi yazarı yoktur. Felsefe, onun hakikat içeriğini sözüm ona çelişkilere kesinlikle bulaştığı yerde araştırarak anlaşılabilir.[106]

Peki benim Adorno yorumum bakımından bu alıntının kastettiği sonuçlar nelerdir? İlk olarak, onun eserlerindeki diğer yönü, kendisinin keşfetmeyi reddettiği başka bir boyutun bazı olağanüstü pırıltılarına sevk edecek şekilde teolojiyle olan sürekli büyülenmeyi keşfetmiş bulunuyorum. Ve böylece, onun argümanlarındaki mantıktan yararlanarak, iman ve sevgi (Kierkegaard'ın radikal maneviyatçılığının eleştirisinden yola çıkan kolektif bir okuma) ile özellikle doğayla ve mitle olan ilişkisindeki inayet gibi konularla birlikte yol almaya cüret ettim. Elbette günah işlemiş, teolojiye geri dönmüş ve kendimi Adorno'nun teolojik kuşkusuna açık hale getirmiş gibi görünebilirim.

104. Moreiras 2004.

105. Wellmer Adorno'nun uzlaşma ve ütopya kavramlarına dayanmasının çalışmasındaki teolojik ve metafizik parçalar olduğunu ve kökten yok edilmesi gerektiğini savunuyor. Yabancılaşmış bir doğanın kefareti yerine özneler arasındaki ilişkiler bağlamındaki dilsel anlamının özgürleştirici gücünü yerleştirmek için Adorno'nun yüce kavramını ele almaktan söz ediyor. Bkz. Wellmer 1997. Ayrıca bkz. Wellmer 1990, s. 41-2.

106. Adorno 2000, s. 53.

Ne var ki, tıpkı Adorno gibi ben de gizlice olsa bile eski zamana ait imkânsız bir teolojiden medet ummak istemiyorum yahut gerçekte bizleri politik çıkmazlarımızdan kurtaracak sekülerleşmiş teolojinin yeni bir tarzının arayışında da değilim. Tersine Adorno'nun teoloji ve aslında felsefe "hakikat içeriğini sözüm ona çelişkilere kesinlikle bulaştığı yerde araştırarak anlaşılabilir"[107] derken neyi kastettiğini sormak istiyorum. Bu soru karşısında benim söyleyeceğim ya da cevabım şudur ki, diyalektik akışını gerçekleştirmesi için teolojiye fırsat tanınmalı ya da belki cesaret verilmelidir. Ve bu yol da bu kitapta tartışmış olduğum teolojiden politikaya uzanan eleştirilerin yaklaşık hepsinde ağırlıklı olarak gösterilmiştir. Ancak bütün yol boyunca politikadan geçerek öbür sonuçtaki teolojinin neye benzediğini görmek üzere bu diyalektik yolu mantıksal sonuçlarına kadar götürdüğümüzde ne yapılabilir ki?

107. Adorno 2000, s. 53.

Sonuç

Sonuç kısmını kısa tutacağım, çünkü bu kitap esas olarak yoruma dayalı bir çalışma. Alçak, gönüllü bir inceleme göreviyle yola çıktım ve 20. yüzyılın bazı önemli Batılı Marksistlerinin düşüncesinde teoloji ve *İncil*'in oynadığı rolü eleştirmeye tabi oldum. Bazı durumlarda bu tür çalışma başkaları tarafından daha fazla bilinmekteydi –Benjamin ve son dönemlerde Žižek bu bakımdan önemli tartışmalara açmışlardır– ancak kimileri açısından ise bir köşede sessizce yatmaktaydı. Birçok kez beni şaşırtan bir husus şuydu: Teoloji ve *İncil*'e yönelik ilgi elimizdeki materyalde uzun ve derin bir yer kaplıyor, genellikle de bu kimselerin düşüncesindeki önemli unsurları yapılandırıyor. Nitekim Bloch'un mit teorisi ve ütopya yorumsaması, *İncil* ve teoloji olmaksızın imkânsızdır; benzer durum Benjamin'in parçalar halindeki tarih teorisi, Adorno'nun *Bilderverbot*'u, Althusser'in ideoloji teorisi, Gramsci'nin evrenselciği ve organik aydını, Lefebvre'nin tutkusu, Eagleton'ın asıl kategorilerden hoşlanması ve Žižek'in zaten politik bir yazar olma ihtimali ve Althusser, Lefebvre, Gramsci ve Eagleton'ın katoliklikliklerinde Roma Katolikliğinin nüfuz edici mevcudiyeti bakımından da geçerli.

Her durumda bazı sorunlarım oldu; Bloch ve Benjamin'in kendi *İncil* yorumlarında teolojinin hüküm sürmesine izin verme eğilimleri, Althusser ve Lefebvre'deki Roma-Katolik geri planın baskı altına alınması, Eagleton'ın sorunlu kristolojisi, Žižek'in inayet ile sevgiyi harmanlaması ve Adorno'nun ütopyanın bir kapıcısı olma rolü bunlara örnektir. Fakat sonunda kendi yorumumda ortaya konulan önemli düşünce ve kategorilerle daha fazla ilgilendim. Bloch'un miti ayırt etme stratejisi, işini iyi gördüğünde, çok ihmal

edilmiş bir yerde durdu ve onu canlandırarak bir kez daha kullanıma sunmayı gerektiriyor. Kutsal metinler hakkındaki politik tefsirlerinin de sunduğu pek çok şey var. Benjamin'in ütopyadan söz ederken mitin rolü hakkında farkına varmadan sahip olduğu içgörü de (bakış açısı da) benim geri dönmeyi arzuladığım bir şey.[1] İdeoloji, mit, gündelik hayat, mekân ve ekümenik politik örgütlenme bağlamında materyalist din felsefesine dair bir imkânın araştırılması, en güçlü haliyle Althusser, Lefebvre ve Gramsci'nin çalışmalarında ortaya çıkıyor. Eagleton'ın katkısı konusunda pek heyecanlı olmasam bile, onun politik bağışlayıcılığa yaptığı vurgu da unutulmamalı. Žižek'in inayetin yapısal politik niteliği hakkında Badiou aracılığıyla yaptığı gecikmiş tespit de bana öyle geliyor ki, Sol politikalar bakımından hayati önem taşıyor. Ancak her şeyin üstünde Adorno'nun teolojik kuşku ve sekülerleşmiş teolojisi beni büyülemiş durumdadır.

Aslında teolojik kuşku bu kitapta tartıştığım diğerlerine bazı acil sorular yöneltmiş oluyor ve bu tartışmayı da bu konuyla kapatmak istiyorum. Adorno'dan ayrı olarak hepsi teolojiden politikaya doğru hamle yapıyorlar ya da bazen ortaya konulduğu üzere, teolojiyi sekülerleştirmeyi amaçlıyorlar (çünkü Adorno'nun teolojik kuşkusu, sonuç olarak, sekülerleşmiş teolojiye yönelttiği eleştiriden ayrılamaz). Adorno, eleştirisini liberal teoloji yanı sıra Heidegger ve varoluşçuluğa yöneltmişti, ancak bu eleştiri bu kitapta evirip çevirdiğim kişilerin çoğuna da uygulanabilir. Gramsci ise büyük ölçüde bu eleştirinin ötesindedir, çünkü Kilise'den özellikle onun politikasından ve tarihinden Sol için bakış açıları elde etmeyi amaçlıyor. Yalnızca Protestan Reformculuğu hakkındaki heyecanı Adorno'nun eleştirisine maruz kalıyor, çünkü eleştiriden oldukça uzak şekilde ahlaki ve politik reforma bir model olarak ona değer biçiyor. Geri kalanlar söz konusu olduğunda, sekülerleşmiş teoloji doğrultusunda açıktan çaba sarf eden Eagleton, Žižek ve Bloch gibiler ile teolojiyi kesinlikle reddetmelerinden ötürü beklenmedik bir misafir olarak onu reddeden diğerleri arasında bir ayrım yapabiliriz.

İlk üçü çok rahat anlaşılabilir: Onların gündemi teolojik terimleri materyalist bir anlayışla kullanmaktır. Eagleton, ister kristoloji, ister Hıristiyan erdemleri yahut bağışlayıcılık olsun, Sol'un teolojiden ve Kilise'den öğrenmesi gereken değerli ders-

1. Boer 2006.

ler olduğuna inanıyor. Žižek ise çeşitli noktalarda sevgi, etik ve inayetin geçerliliğini savunuyor. Ve Bloch da teolojik düşünceler kalabalığının topyekûn canlandırılmasına çabalıyor. Her durumda, onların çalışmaları üzerinde asılı duran soru işareti, gerçekte bu tür terimlerin bütünüyle kendi teolojik içeriklerinin boşaltılarak politik anlamda yeniden doldurulmalarının mümkün olup olmadığıdır. Öte yandan daha önemli olanı da bu terimler için varsayılan otorite yapıları sorunudur. En azından Kilise bakımından bu durum belli ölçüde açık haldedir -Kilise'nin genişlemesi için denilemese de en azından onun gündeminin korunmasına hizmet etmektedirler. Ne var ki, sekülerleşmiş kristoloji kişilik kültünün mantığına kurban edilmektedir, oysa Eagleton'ın eşlik ettiği erdemler -çeşitli kereler alçakgönüllülük, tevazu, uysallık, vizyon, cesaret, ithaf, sadakat, bencil olmama ve tahammül kavramlarını sıralıyor- kimin uğruna alçakgönüllülük, sadakat vb. gibi sorunlara kurban ediliyor? Ve hangi amaçla? Gerçekte, tam da benzer bir soru Žižek'in sevgi üzerine kaprisli bir şekilde yaptığı vurgu için de geçerli. Çünkü otorite ve iktidar konumunda olanlar -geleneksel olarak Kilise'nin aparatçikleri- iman etmiş olanları sınıf, inanç, cinsiyet yahut ırk farkı gözetmeksizin birbirlerini sevmeye zorladığında, bu durum gerçekte sınıf ve cinsiyet vb. farklılıkları örtmeye yönelik bir strateji olmuyor mu? Birbirimizi Hıristiyan sevgisiyle sevebildiğimiz sürece, her şey yolunda olacaktır. Bloch'un teolojik terimleri kendine mal etme çabası bile, Eagleton'ın yaptığından çok daha kapsayıcıdır. *Umut İlkesi* kitabına yaklaştığımız vakit, teleoloji, aşkınlık, iman, umut, şer, günah ve ölüm gibi kavramların hepsinin görünür hale geldiğini tespit ediyoruz. Ölüm sorunundaki açıklığı dışında, Bloch'un çalışmasındaki bu bölümü pek de öyle cazip bulmuyorum. Onun eserini çok daha iyi hale getiren gerçekte dinsel (*İncil*'le ilgili) eleştirisi, özellikle miti ayırt etmesi ve politik tefsiridir. Elbette bunun avantajı şudur ki, bizzat Bloch'un da çok güzel bir şekilde savunduğu üzere, dinsel incelemeler hiçbir şekilde teolojik bir disiplin sayılmazlar, dinsel incelemeler yapısal olarak seküler değildirler.

Althusser, Lefebvre ve Benjamin örneklerinde sekülerleşmiş teolojinin daha zararlı bir mevcudiyeti var. Birçok bakımdan, kendi düşüncelerinin gaip bir nedeni. Althusser ve Lefebvre'ye göre teoloji ve Kilise'ye karşı bir polemik yahut onların devreden çıkarılması, kendilerinin ihtiyatla kabul edeceklerinden çok

daha fazla ölçekte sürekli bir mevcudiyete işaret ediyor. Tersine Althusser'in kendi ideoloji teorisinin ağırlıklı olarak teolojiye yaslandığını açıkça kabul etmiş olmasını arzu ederdim; çünkü ancak bundan sonradır ki, ideolojik devlet aygıtı makalesinin kapanış sayfalarının içine süzüldüğünü tespit etmek yerine bununla yüzleşmenin üstesinden gelebilirdi. Sonunda onun teorisi kendisinin yok etmeyi amaçladığı teolojiyle pek fazla bir şey paylaşmıyor. Lefebvre kendi açısından, Kilise'deki döneminden kaynaklanmadığından, heretik düşünceler karşısında epey bir hoşnutluk besliyor. Heteredoks Marksizm ise heterodoks Hıristiyanlık'tan çok farklı değil. Her iki durumda da farkına varılmayan bakış açılarını ve materyalist din teorisinin hem imkânlarının hem kategorilerinin geliştirildiğini tespit edebiliyorum. Althusser örneğinde, bu, ideoloji ve mit kategorileri yanı sıra mantıksal bir ihtimaldi, oysa Lefebvre'ye birlikte bu imkânların izini mekân, gündelik hayat ve kadınlar olarak sürebildim. Ve bunu tam da kendi aşikâr gündemlerine karşı yorumlarla yaptım. Farklılık şurada ki din hakkında tartışmadan silip atmak yerine onların önemli kategorileri aracılığıyla doğrudan şekilde konuşmayı amaçladım. Nihayet Benjamin, zararlı bulduğu hem liberalizm hem Marksizm'deki eğilimlere karşı çıkmak için *İncil* ve teolojiden türetilen tarih teorisinden yararlanıyor. Burada sorunlar bir parça farklı, çünkü Benjamin dinsel ve teolojik kategorilerden yararlanması konusunda hem açık hem utangaç davranmaktaydı. Dolayısıyla kapitalizmin mitsel cehenneminden çıkma konusundaki başarısız çabasının ortasında tam da bunu yapabilecek bir miti kullanma tarzını tespit etmekteyim. Ancak Benjamin'in Bâtını bir tarih teorisini benimsemesi bakımından şunu da sormamız gerekir: Bu kimin tarihidir ve Kilise neden böyle bir tarihi geliştirmiştir? Elbette bu tarihin kapanışında muzaffer haldeki Kilise'nin bir anlatısıdır. Peki ama kavram sekülerleştiğinde, Kilise'nin yahut aslında Tanrı'nın yerini kim alacaktır?

Peki öyleyse, onların çalışmalarından sabırla seçip, derlediğim düşüncelere ne demeli? Bunlar da teolojik bir kuşkunun altına düşmüyor mu? Bunlardan bazıları artık daha az kuşku verici; Bloch'un *İncil* incelemesinden kaynaklanmasından dolayı mitleri ayırt etme yetisi, politikaya değil de doğrudan şekilde dine uygulandığından dolayı Benjamin, Althusser ve Lefebvre'nin farkında olmadan yaptığı katkılar ve elbette bizatihi teolojik kuşku kavra-

mı. Ancak materyalist bir inayet ya da politik bağışlayıcılık ya da aslında materyalist bir şer teorisine, yani benim kesinlikle değerli bulduklarıma ne demeli? Bunlar da teolojik kuşku parıltısının tamamıyla yüzleşmeli, çünkü gündem bütünüyle açık bir şekilde politika için teoloji üzerinde yeniden çalışma, bunların teolojik içeriğindeki terimlerini boşaltma ve politik bir tefekkürün zemini olarak bunlar üzerinde de yeniden çalışmadır.

Ayrıca teolojik kuşku yeni Pavlusculuk ya da bu kitabın Žižek üzerine olan bölümünde bir parça durduğum haliyle Pavlus'un politik teolojisine dair çağdaş tartışmanın yeni dalgasına doğrudan şekilde temas ediyor. Çözüldüğü ya da hafiflediği yönünde hiçbir işaret olmayan bu tartışmanın telaşına Giorgio Agamben, Eagleton kendi tarzında, Jacob Taubes'in Pavlus'un politik teolojisi üzerine ölümünden sonra yayımlanan semineriyle ve son dönemde de Alberto Moreiras bir makalesiyle katılmış durumdalar.[2] Bu tartışmanın göbeğinde Carl Schmitt'in "modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları sekülerleşmiş teolojik kavramlardır"[3] şeklindeki ünlü değerlendirmesi yatıyor. Muhafazakâr Schmitt'in "teolojideki mucizeye benzer"[4] haliyle hukuk bilimindeki istisna düşüncesini ele almayı sürdürecek olması da iyi bilinen bir durumdur, ancak Schmitt çok farklı bir gündemle olsa bile sekülerleşmiş teoloji sorununu hakikaten sözünü ettiğim dalgadan önce tanımlamış birisidir.

O halde şunu söyleyebilirim: Burada Adorno'nun başka bir unsurunu ele almamız gerekiyor ve bu da diyalektikten başkası değil. Adorno elbette diyalektiğin kendi doğrultusunda ilerlemesine ve bu sayede teolojinin hakikat içeriğini araştırmasına fırsat vermemiz gerektiğini savunuyordu. Bunun anlamı ise, teolojiden politikaya doğru yapılan hamlenin böyle bir diyalektiğin sadece ilk adımı olması demekti. Bunu da, bu kitapta tartışılan birçok kategorinin derinde yatan politik niteliğini sergileyerek başarmaktaydı. Ancak bu sadece ilk adımdır. Dahası bütün yol boyunca teolojiden politikaya doğru hareket ederiz, onu diyalektik olarak en uç noktasına doğru itekleriz. Ve böyle yaparken teolojiyle bitiririz: Schmitt'in ileri sürdüğü gibi teolojiye geri dönerek değil de, başlangıçtaki karşıtlığın ötesindeki bir teolojiye, sonraki adım

2. Agamben 2005, Taubes 2004, Moreiras 2004.
3. Schmitt 2005, s. 36.
4. Schmitt 2005, s. 36.

olan ve bütünüyle politize olmuş ve maddeleşmiş bir teolojiye giderek.

Demek ki sonuç olarak söyleyebileceğimiz şey *Slant* günlerinde bir vakitler Eagleton'ın peşinde olduğu ya da liberal teologların peşinde olmaya devam ettiği gibi sadece politik bir teoloji değil. Onların gündemi, metafor ister diyalog, karşılıklı içgörü, antagonizm, ister yetenek kürelerinin sınırlarının çizilmesi olsun (bunlardan birisi sosyal ve politik sistemlerin çözümlemesinde daha iyidir, ötekisi de aşkınlık ve dinsel kurtuluş sorunlarına daha fazla denk düşer) Hıristiyan teolojisi ile Marksizm'i bir araya getirmek olmuştu. Bunun yerine, Žižek'in de söylemiş olduğu fakat bana göre tamamlayamadığı gibi, teoloji ihtimali ancak bütünüyle maddeleşme sayesinde, tam bir materyalist hamle sayesinde ortaya çıkmaya başlayabilir.

Kaynaklar

Adorno, Theodor W. 1939, 'Kierkegaards Lehre von die Liebe', *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8: 413-32.

Adorno, Theodor W. 1963, *Prismen: Kulturkritik Und Gesellschaft*, München: Deutscher Taschenbuch.

Adorno, Theodor W. 1969, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Adorno, Theodor W. 1971, *Gesammelte Schriften*, edited by R. Tiedemann, 23 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 1973**a**, *The Jargon of Authenticity*, translated by K. Tarnowski and Frederic Will, Evanston: Northwestern University Press. Adorno, Theodor W. 1973b, *Negative Dialectics*, New York: Seabury Press. Adorno, Theodor W. 1978, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, translated by E.F.N. Jephcott, London: Verso.

Adorno, Theodor W. 1981 [1967], *Prisms*, translated by S. Weber, Cambridge, MA.: MIT Press.

Adorno, Theodor W. 1984, 'The Idea of Natural History', *Telos*, 60:111-24. Adorno, Theodor W. 1989, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, translated by R. Hullot-Kentor, Vol. 61, Theory and History of Literature, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Adorno, Theodor W. 1991, *Notes on Literature*, New York: Columbia University Press.

Adorno, Theodor W. 1994, *Briefe und Briefwechsel*, edited by H. Lonitz, 1. Aufl. ed, *Theodor W. Adorno; Bd. 1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 1998, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press. Adorno, Theodor W. 2000, *Metaphysics: Concept and Problems*, translated by E. Jephcott, edited by R. Tiedemann, Stanford: Stanford University Press.

Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max 1997, *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso.

Adorno, Theodor W. and Benjamin, Walter 1999, *The Complete Correspondence, 1928-1940*, translated by N. Walker, edited by H. Lonitz, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Adorno, Theodor W., Walter Benjamin, Ernst Bloch, Bertholt Brecht, and Georg Lukács 1977, *Aesthetics and Politics*, translated by R. Taylor, London: Verso. Agamben, Giorgio 2005, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, translated by P. Dailey. Stanford: Stanford University Press.

Albiac, Gabriel (ed.) 1997, *Lire Althusser aujourd'hui*, Paris: L'Harmattan. Althusser, Louis (as Robert Leclos) 1946, 'En attendant le blé américain, Rome sommeille', *Témoignage chrétien*, 10 and 17 May.

Althusser, Louis 1946, 'Review of Georges Izard's *L'homme et révolutionnaire*', *Dieu Vivant*, 6:149-52.

Althusser, Louis 1959, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris: Presses universitaires de France.

Althusser, Louis 1969a, 'Crise de l'homme et de la société', *Lumière et Vie,* 93: 26-9.
Althusser, Louis 1969b, *For Marx,* translated by B. Brewster, London: Allen Lane.
Althusser, Louis 1969c, *Lénine et la philosophie,* Paris: François Maspero. Althusser, Louis 1972, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx,*translated by B. Brewster, London: NLB.
Althusser, Louis 1990, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays,* translated by B. Brewster et al., edited by G. Elliott, London: Verso.
Althusser, Louis 1992, *L'avenir dure longtemps; suivi de, Les faits,* edited by O. Corpet and Y. Moulier Boutang, Paris: Stock/IMEC.
Althusser, Louis 1994a, *Écrits philosophiques et politiques. Tome 1,* Paris: Éditions Stock/ IMEC.
Althusser, Louis 1994b, *The Future Lasts Forever,* translated by R. Veasey, edited by O. Corpet, and Y.M. Boutang, London: Vintage.
Althusser, Louis 1996, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan,* edited by O. Corpet, and F. Matheron, New York: Columbia University Press.
Althusser, Louis 1997, *The Spectre of Hegel: Early Writings,* translated by G.M. Goshgarian, London: Verso.
Althusser, Louis. 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays,* translated by Ben Brewster, London: NLB.
Althusser, Louis and Étienne Balibar 1970, *Reading 'Capital',* London: NLB. Anderson, Bernhard W 1984, *Creation in the Old Testament,* London: SPCK. Badiou, Alain 2003, *Saint Paul: The Foundation ofUniversalism,* translated by R. Brassier, Stanford: Stanford University Press.
Balfour, Ian 1991, 'Reversal, Quotation (Benjamin's History)', *MLN,* 106: 622-47. Barrett, Michèle 1991, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault,* Stanford: Stanford University Press.
Baudrillard, Jean 1975, *The Mirror of Production,* translated by M. Poster, New York: Telos Press.
Beinssen-Hesse, Silke and Kate Rigby 1996, *Out of the Shadows: Contemporary German Feminism,* Carlton South: Melbourne University Press.
Benjamin, Andrew 2000, 'Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present', in *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience,* edited by A. Benjamin and P. Osborne, Manchester: Clinamen Press.
Benjamin, Walter 1972, *Gesammelte Schriften,* edited by R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser, 15 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Benjamin, Walter 1973, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Vapitalism,* London: NLB.
Benjamin, Walter 1992, *Illuminations,* edited by H. Zohn and H. Arendt, London: Fontana Press.
Benjamin, Walter 1996, *Selected Writings. Volume 1: 1912-1926,* edited by M. Bullock and M.W. Jennings, Cambridge, MA.: Belknap.
Benjamin, Walter 1998, *The Origin of German Tragic Drama,* London: Verso. Benjamin, Walter 1999a, *The Arcades Project,* edited by R. Tiedemann, Cambridge, MA.: Belknap Press.

Benjamin, Walter 1999b, *Selected Writings. Volume 2:1927-1934,* translated by R. Livingstone and others, edited by M. Jennings, H. Eiland and G. Smith, Cambridge, MA.: Belknap.
Bloch, Ernst 1968, 'Man as Possibility', *Cross Currents,* 18: 282-3.
Bloch, Ernst 1969, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Bloch, Ernst 1970, *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion,* translated by E.B. Ashton, New York: Herder and Herder.
Bloch, Ernst 1972, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom,* translated by J.T. Swann, New York: Herder and Herder.
Bloch, Ernst 1985, *Werkausgabe,* 16 volumes, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Bloch, Ernst 1986, *Natural Law and Human Dignity. Studies in Contemporary German Social Thought,* Cambridge, MA.: MIT Press.
Bloch, Ernst 1988, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays,* Cambridge, MA.: MIT Press.
Bloch, Ernst 1991, *Heritage of Our Times,* Cambridge: Polity Press.
Bloch, Ernst 1995, *Principle of Hope,* Cambridge, MA.: MIT Press.
Bloch, Ernst 1998, *Literary Essays,* translated by A. Joron and others. Stanford: Stanford University Press.
Bloch, Ernst 2000, *The Spirit of Utopia,* Stanford: Stanford University Press.
Bloch, Ernst and Theodor W. Adorno 1988, 'Something's Missing: A Discussion Between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing', in *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays,* translated and edited by J. Zipes and F. Mecklenburg, Cambridge, MA.: MIT.
Blondel, Maurice 1984, *Action: Essay on a Critique of Life and a Science of Practice,* translated by O. Blanchette, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Boer, Roland 1996, *Jameson and Jeroboam,* Atlanta: Scholars Press.
Boer, Roland 1998, 'Second Isaiah: Biblical Theology and Historical Materialism', *Biblical Interpretation,* 6/2:181-204.
Boer, Roland 2000, 'Banality and Sacrifice', in *Strange Fire: Reading the Bible After the Holocaust,* edited by T. Linafelt, Sheffield: Sheffield Academic Press.
Boer, Roland 2003, *Marxist Criticism of the Bible,* London: Continuum.
Boer, Roland 2007, 'On Fables and Truths', *Angelaki* 11, 2:107-16.
Boff, Leonardo and Clodovis Boff 1987, *Introducing Liberation Theology,* Turnbridge Wells: Burns & Oates.
Boyer, Robert 1990, *The Regulation School: A Critical Introduction,* translated by C. Charney, New York: Columbia University Press.
Breton, Stanislas 1993, 'Althusser aujourd'hui', *Archives de la philosophie,* July-September: 417-30.
Britt, Brian 1996, *Walter Benjamin and the Bible,* New York: Continuum.
Brooks, Peter 2000, *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature,* Chicago: University of Chicago Press.
Buck-Morss, Susan 1977, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute,* New York: The Free Press.
Buck-Morss, Susan 1989, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project,* Cambridge, MA.: MIT Press.

Buck-Morss, Susan 1995, 'The City as Dreamworld and Catastrophe', *October*, 73: 3-26.

Bultmann Rudolf 1951 [1941], ‚Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisiering der neutestamentlichen Verkündigung', in *Kerygma und Mythos*, edited by H.W. Bartsch, Hamburg: Herbert Reich-Evangelischer Verlag.

Bultmann, Rudolf 1952, *Theology of the New Testament*, Volume 1, London: SCM. Bultmann, Rudolf 1984, 'New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation', in *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, edited by S.M. Ogden, Philadelphia: Fortress.

Callinicos, Alex 1976, *Althusser's Marxism*, London: Pluto Press.

Capps, Walter 1968a, 'An Assessment of the Theological Side of the School of Hope', *Cross Currents*, 18: 319-36.

Capps, Walter 1968b, 'The Hope Tendency', *Cross Currents*, 18: 257-72. Caygill, Howard 1998, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, London: Routledge.

Chow, Rey 1989, 'Walter Benjamin's Love Affair with Death', *New German Critique*, 48: 63-86.

Clarke, Simon, Terry Lovell, Kevin McDonnell, Kevin Robins and Victor Seidler 1980, *One-Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture*, London: Allison & Busby.

Cohen, Margaret 1993, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley: University of California Press.

Cohen, Margaret 1995, 'The City as Dreamworld and Catastrophe', *October*, 73: 5-26. Copjec, Joan (ed.) 1996, *Radical Evil*, London: Verso.

Cowan, Bainard 1981, 'Walter Benjamin's Theory of Allegory', *New German Critique*, 22:109-22.

Cox, Harvey 1968, 'Ernst Bloch and the Pull of the Future', *New Theology*, 5:191-203.

Curtis, D.E. 1997, *The French Popular Front and the Catholic Discovery of Marx*, Hull: University of Hull Press.

Davidson, H.R. Ellis 1964, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth: Pelican.

Davies, Philip 1992, *In Search of 'Ancient Israel'*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

De Vries, Hent 1992, 'Anti-Babel: The "Mystical Postulate" in Benjamin, de Certeau and Derrida', *MLN*, 107: 441-77.

Eagleton, Terry 1966a, *The New Left Church*, London: Sheed and Ward. Eagleton, Terry 1967a, 'Why We Are Still in the Church', *Slant*, 3, 2: 25-8. Eagleton, Terry 1967b, 'The Slant Symposium', *Slant*, 3,5: 8-9.

Eagleton, Terry 1968a, 'Politics and the Sacred', *Slant*, 4, 2:18-23.

Eagleton, Terry 1968b, 'Language, Reality and the Eucharist (1)', *Slant*, 4, 3:18-23.

Eagleton, Terry 1968c, 'Language, Reality and the Eucharist (2)', *Slant*, 4, 4: 26-31.

Eagleton, Terry 1968d, 'Anti-Medicine', *Slant*, 4, 4: 32.
Eagleton, Terry 1969, 'Priesthood and Leninism', *Slant*, 5,4:12-17.
Eagleton, Terry 1970, *The Body as Language: Outline of a 'New Left' Theology*, London: Sheed and Ward.
Eagleton, Terry 1976, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, London: New Left Books.
Eagleton, Terry 1981, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, London: Verso.
Eagleton, Terry 1986, *Against the Grain: Essays 1975-1985*, London: Verso. Eagleton, Terry 1996, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Blackwell. Eagleton, Terry 1997, *Saint Oscar and Other Plays*, Oxford: Blackwell.
Eagleton, Terry 2001, *The Gatekeeper: A Memoir*, London: Penguin.
Eagleton, Terry 2003a, *Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Zizek and Others*,London: Verso.
Eagleton, Terry 2003b, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford: Blackwell. Eagleton, Terry and Adrian Cunningham 1966, 'Christians Against Capitalism', in *'Slant Manifesto': Catholics and the Left*, edited by A. Cunningham, T. Eagleton, B. Wicker, M. Redfern and L. Bright, London: Sheed and Ward.
Eagleton, Terry and Brian Wicker (eds.) 1968, *From Culture to Revolution: The 'Slant' Symposium 1967*, London: Sheed and Ward.
Ebach, Jürgen 1982, 'Der Blick des Engels. Für eine «Benjaminische» Lectüre der hebräischen Bibel', in *Walter Benjamin: Profane Erleuchtung und Rettende Kritik*, edited by R. Faber and N.W. Bolz, Würzburg: Königshausen & Neumann.
Elliott, Gregory 1987, *Althusser: The Detour of Theory*, London: Verso.
Fenves, Peter 1996, 'The Genesis of Judgment', in *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, edited by D.S. Ferris, Stanford: Stanford University Press. Fiorenza, Frances P. 1968a, 'Dialectical Theology and Hope I', *Heythrop Journal*, 9:143-63.
Fiorenza, Frances P. 1968b, 'Dialectical Theology and Hope II', *Heythrop Journal*, 9:384-99.
Fiorenza, Frances P. 1969, 'Dialectical Theology and Hope III', *Heythrop Journal*, 10: 26-42.
Fontana, Benedetto 1993, *Hegemony and Power: On the Relation Between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Geoghegan, Vincent 1996, *Ernst Bloch*, London: Routledge.
Geulen, Eva 1996, 'Towards a Genealogy of Gender in Walter Benjamin's Writing', *The German Quarterly*, 69:161-80.
Geyer-Ryan, Helga 1988, 'Counterfactual Artefacts: Walter Benjamin's Philosophy of History', in *Visions and Blueprints: Avant-Garde Culture and Radical Politics in Early Twentieth-Century Europe*, edited by E. Timms and P. Collier, Manchester: Manchester University Press.
Geyer-Ryan, Helga 1992, 'Effects of Abjection in the Texts of Walter Benjamin', *MLN*, 107: 499-520.
Gilloch, Graeme 1997, *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*, Cambridge: Polity.

Gilloch, Graeme 2002, *Walter Benjamin - Critical Constellations*, Cambridge: Polity. Goldmann, Lucien 1964, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, translated by P. Thody, London: Routledge & Kegan Paul.

Gramsci, Antonio 1957, *The Modern Prince and Other Writings*, translated by L. Marks, New York: International Publishers.

Gramsci, Antonio 1992, *Prison Notebooks vol 1*, translated by J. A. Buttigieg and A. Callari, edited by L.D. Kritzman and R. Wolin, Vol. 1, New York: Columbia University Press. [Original edition, *Quaderni del carcere*, 1975.]

Gramsci, Antonio 1994a, *Antonio Gramsci: Pre-Prison Writings*, translated by V. Cox, edited by R. Bellamy, Cambridge: Cambridge University Press. Gramsci, Antonio 1994b, *Letters from Prison*, translated by R. Rosenthal, edited by F. Rosengarten, 2 vols., New York: Columbia University Press. Gramsci, Antonio 1995, *Further Selections from the Prison Notebooks*, translated by D. Boothman, Minneapolis: University of Minnesota Press. Gramsci, Antonio 1996, *Prison Notebooks vol 2*, translated by J.A. Buttigieg, edited by L.D. Kritzman, Vol 2, New York: Columbia University Press. [Original edition, *Quaderni del carcere*, 1975.]

Gramsci, Antonio and Quintin Hoare 1978, *Selections from Political Writings (1921-1926)*, New York: International Publishers.

Gutiérrez, Gustavo 1969, *Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis.

Gutiérrez, Gustavo 1983, *The Power of the Poor in History*, Maryknoll: Orbis. Habermas, Jürgen 1979, 'Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin', *New German Critique*, 17: 30-59.

Hanssen, Beatrice 1998, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley: University of California Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Hegel, G.W.F. 1971, *Hegel's Theological Writings*, edited by T.M. Knox and R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G.W.F. 1984, *Three Essays*, South Bend: Notre Dame University Press.

Heinitz, Kenneth 1968, 'The Theology of Hope According to Ernst Bloch', *Dialog, 7:* 34-41.

Hewitt, Andrew 1992, 'A Feminine Dialectic of Enlightenment?', *New German Critique*, 56:143-70.

Hohendahl, Peter Uwe 1995, *Prismatic Thought: Theordor W. Adorno*, Lincoln, NA.: University of Nebraska Press.

Hohendahl, Peter Uwe 1997, 'Adorno: the Discourse of Philosophy and the Problem of Language', in *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, edited by M. Pensky, Albany: State University Press of New York.

Hudson, Wayne 1982, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, London: Macmillan. Hullot-Kentor, Robert 1989a, 'Back to Adorno', *Telos*, 81: 3-30.

Hullot-Kentor, Robert 1989b, 'Foreword: Critique of the Organic', forward to T.W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hullot-Kentor, Robert 1992, 'Notes on *Dialectic of Enlightenment:* Translating the Odysseus Essay', *New German Critique,* 56:101-8. Jameson, Fredric 1971, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature,* Princeton: Princeton University Press.

Jameson, Fredric 1981, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,* Ithaca: Cornell University Press.

Jameson, Fredric 1990, *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic,* London: Verso.

Janz, Rolf-Peter 1983, ‚Mythos und Moderne bei Walter Benjamin', in *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion,* edited by K.H. Bohrer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Jarvis, Simon 1998, *Adorno: A Critical Introduction,* New York: Routledge. Jay, Martin 1984, *Adorno,* Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Jennings, Michael William 1987, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism,* Ithaca: Cornell University Press.

Johnson, Douglas 1994, 'Introduction: Louis Althusser 1918-1990', in Althusser 1994b.

Jones, John Miller 1995, *Assembling (Post)modernism: The Utopian Philosophy of Ernst Bloch,* New York: Peter Lang.

Kaser, Kurt 1927, *Riforma e controriforma,* Florence: Vallecchi.

Kellner, Douglas 1997, 'Ernst Bloch, Utopia, and Ideology Critique', in *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch,* edited by J.O. Daniel and T. Moylan, London: Verso.

Kierkegaard, Søren 1962, *Works of Love,* translated and edited by H.V. Hong and E.H. Hong, New York: Harper & Row.

Kierkegaard, Søren 1980, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin,* translated and edited by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren 1983, *Fear and Trembling; Repetition,* translated and edited by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton: Princeton University Press. Kierkegaard, Søren 1985, *Philosophical Fragments: Johannes Climacus,* translated and edited by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren 1991, *Practice in Christianity,* translated and edited by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton: Princeton University Press. Kierkegaard, Søren 1992, *Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments',* translated and edited by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren 1995, *Samlede Værker,* edited by A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, and H.O. Lange, 19 volumes, Copenhagen: Gyldendals Bogklubber. Lacan, Jacques 1992, *The Ethics of Psychoanalysis,* Vol. VII, *The Seminar of Jacques Lacan,* translated by D. Porter, edited by Jacques-Alain Miller, London: Routledge.

Lacan, Jacques 1994, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* Vol. X, *The Seminar of Jacques Lacan,* translated by A. Sheridan, edited by Jacques-Alain Miller, Harmondsworth: Penguin.

Lacroix, Jean 1950, *Marxisme, existentialisme, personnalisme,* Paris: Presses Universitaires de France.

Landy, Francis 1999, 'Seraphim and Poetic Process', in *The Labour of Reading: Desire, Alienation and Biblical Interpretation,* edited by F. Black, R. Boer and E. Runions, Atlanta: SBL Publications.

Lefebvre, Henri 1926a, 'La Pensée et l'esprit', *L'Esprit,* 1: 21-69.

Lefebvre, Henri 1926b, 'Description de ces temps. Misère de M. Jacques Maritain', *L'Esprit,* 1: 258-71.

Lefebvre, Henri 1927a, 'Notes pour le procès de la chrétienté', *L'Esprit,* 2:121-38.

Lefebvre, Henri 1927b, 'Reconnaissance de l'unique', *L'Esprit,* 2: 5-37. Lefebvre, Henri 1971, *Everyday Life in the Modern World,* translated by S. Rabinovitch, London: Allen Lane.

Lefebvre, Henri 1989 [1959], *La somme et le reste,* Paris: Méridiens Klincksieck. Lefebvre, Henri 1991, *Critique of Everyday Life,* Volume 1, translated by J. Moore, London: Verso.

Lefebvre, Henri 1995, *Introduction to Modernity: Twelve Preludes, September 1959-May 1961,* translated by J. Moore, London: Verso.

Lefebvre, Henri and Norbert Guterman 1936, *La Conscience mystifiee,* Paris: Gallimard.

Lefebvre, Henri and Norbert Guterman (eds.) 1934, *Karl Marx: Morceaux choisis,* Paris: Gallimard.

Leslie, Esther 2000, *Walter Benjamin: Overcoming Conformity,* London: Pluto Press. Levy, Ze'ev 1997, 'Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch', in *Not Yet:Reconsidering Ernst Bloch,* edited by J.O. Daniel and T. Moylan, London: Verso.

Luther, Martin and Desiderius Erasmus 1969, *Luther and Erasmus: On the Bondage of the Will and On the Freedom of the Will,* Vol. 17, 'Library of Christian Classics', edited by E.G. Rupp and P.S. Watson, London: SCM.

Machiavelli, Niccolò 1988, *The Prince,* Cambridge: Cambridge University Press.

Majumbar, Margaret A. 1995, *Althusser and the End of Leninism?,* London: Pluto Press.

Marin, Louis 1984, *Utopics: Spatial Play,* translated by R.A. Vollrath, London: Macmillan. Marx, Karl 1975 [1843], *Economic and Philosophical Manuscripts,* in *Marx and Engels Collected Works,* Volume 3, London: Lawrence & Wishart.

Matheron, François 1997, 'Introduction', in Althusser 1997.

McCall, Tom 1996, 'Momentary Violence', in *Walter Benjamin: Theoretical Questions,* edited by D.S. Ferris, Stanford: Stanford University Press. McCole, John 1993, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition,* Ithaca: Cornell University Press.

Mehring, Franz 1928, ‚Karl Marx und das Gleichnis', in *Karl Marx als Denker, Mensch,und Revolutionör,* edited by D. Rjazanov, Vienna: Verlag für Literatur und Politik.

Menninghaus, Winfried 1991, 'Walter Benjamin's Theory of Myth', in *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections,* edited by G. Smith, Cambridge, MA.: MIT.

Metz, Johannes B. 1968a, 'God before Us Instead of a Theological Argument', *Cross Currents,* 18: 295-306.

Metz, Johannes B. 1968b, 'Hoping and Planning', *Cross Currents*, 18: 307-19.
Metz, Johannes B. 1969, *Theology of the World*, London: Burns and Oates.
Metz, Johannes B. 1976, 'The Responsibility of Hope', *Philosophy Today*, 10: 280-8. Metz, Johannes B. 1980, *Faith in History and Society*, London: Burns and Oates. Milbank, John 1993, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.
Moltmann, Jtirgen 1968, 'Hope and Confidence: A Conversation with Ernst Bloch', *Dialog, 7:* 42-55.
Moltmann, Jtirgen 1982, *The Crucified God*, London: SCM.
Montag, Warren 1995, '"The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975', *Yale French Studies*, 88: 53-77.
Moore, Stephen D. 1997, 'The Quest for the New Historicist Jesus', *Biblical Interpretation*, 5, 4: 438-64.
Moreiras, Alberto 2004, 'Children of Light: Neo-Paulinism and the Cathexis of Difference', *The Bible and Critical Theory*, 1,1:1-16.
Mosès, Stéphane 1995, 'Benjamin's Metaphors of Origin: Names, Ideas, Stars', in *Jewish Writers, German Literature: The Uneasy Examples of Nelly Sachs and Walter Benjamin*, edited by T. Bahti and M.S. Fries, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Moulier Boutang, Yann 1992, *Louis Althusser: Une biographie, Vol. 1: La formation du mythe, 1918-1956*. Paris: Grasset.
Moylan, Tom 1997, 'Bloch Against Bloch: The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation of the Utopian Function', in *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, edited by J.O. Daniel and T. Moylan, London: Verso.
Müller, Harro 1996, 'Walter Benjamin's Critique of Historicism: A Rereading', *The Germanic Review* 71: 243-52.
Münster, Arno 1985, 'Ernst Bloch: une esthétique de l'anticipation', *Revue d'esthétique* 8:161-72. Nägele, Rainer (ed.) 1988, *Benjamin's Ground: New Readings of Walter Benjamin*, Detroit: Wayne State University Press.
Pannenberg, Wolfhart 1968, 'The God of Hope', *Cross Currents*, 18: 283-94.
Pensky, Max 1993, *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, Amherst: University of Massachusetts Press.
Pensky, Max 1996, 'Tactics of Remembrance: Proust, Surrealism, and the Origin of the Passagenwerk', in *Walter Benjamin and the Demands of History*, edited by M.P. Steinberg, Ithaca: Cornell University Press.
Pepper, Thomas 1995, 'Kneel and You Will Believe', *Yale French Studies*, 88: 27-41. Philip, André 1927, *Le Problème ouvrier aux Etats-Unis*, Paris: Alcan.
Pizer, John 1989, 'Goethe's "Urphänomenon" and Benjamin's "Ursprung": A Reconsideration', *Seminar: A Journal of Germanic Studies*, 25: 205-22.
Pizer, John 1995, 'Reconstellating the Shards of the Text: On Walter Benjamin's German/Jewish Memory', *German Studies Review*, 18: 275-90. Rabinbach, Anson 1985, 'Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism', *New German Critique*, 34: 78-124.
Rancière, Jacques 1996, 'The Archaeomodern Turn', in *Walter Benjamin and the Demands of History*, edited by M.P. Steinberg, Ithaca: Cornell University Press.

Rauch, Angelika 1988, 'The Trauerspiel of the Prostituted Body, or Woman as Allegory of Modernity', *Cultural Critique*, 10: 77-88.

Raulet, Gérard 1983, 'Subversive Hermeneutik des *Atheismus im Christentum*', in *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, edited by B. Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ricoeur, Paul 1994, 'Althusser's Theory of Ideology', in *Althusser: A Critical Reader*,edited by G. Elliott, Oxford: Blackwell.

Roberts, Richard H 1987, 'Review Article: An Introductory Reading of Ernst Bloch's *Umut İlkesi*', *Journal of Literature and Theology*, 1, 1: 89-112.

Rochlitz, Rainer 1996, *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*, translated by J.M. Todd, New York: Guildford.

Rühle, Otto 1943 [1928], *Karl Marx: His Life and Work*, translated by Eden and Cedar Paul, New York: New Home Library.

Rumpf, Michael 1991, *Aporien und Apologie: Zue Kritik an Walter Benjamin und seiner Rezeption*, Cuxhaven: Junghans.

Rushdy, Ashraf H.A. 1992, *The Empty Garden: The Subject of the Late Milton*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Schmitt, Carl 2005 [1985], *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by G. Schwab, Chicago: University of Chicago Press. Scholem, Gershom 1981, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, translated by H. Zohn, Philadelphia: Jewish Publication Society of America. Scholem, Gershom 1983, *Walter Benjamin und sein Engel: Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, edited by R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp. Scholem, Gershom (ed.) 1992, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem: 1932-1940*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Segundo, Juan Luis 1976, *The Liberation of Theology*, Maryknoll: Orbis.

Shields, Rob 1999, *Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics*, London: Routledge.

Steinberg, Michael P. 1996, 'The Collector as Allegorist: Goods, Gods and the Objects of History', in *Walter Benjamin and the Demands of History*, edited by M.P. Steinberg, Ithaca: Cornell University Press.

Stoljar, Margaret Mahony 1996, 'Sirens of Gaslight and Odalisques of the Oil Lamp: The Language of Desire in the *Arcades Project*', in *With the Sharpened Axe of Reason: Approaches to Walter Benjamin*, edited by in G. Fischer, Oxford: Berg. Taubes, Jacob 2004, *The Political Theology of Paul*, translated by D. Hollander, Stanford: Stanford University Press.

Thompson, Edward P. 1993, *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tiedemann, Rolf 1989, 'Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses "On the Concept of History"', in *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, edited by G. Smith, Chicago: University of Chicago Press.

Tiedemann, Rolf 1991, 'Dialectics at a Standstill: Approaches to the *Passagen-Werk*', in *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, edited by G. Smith, Cambridge, MA.: MIT.

Tillich, Paul 1965, ‚The Right to Hope', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 7:* 371-7.

Ullmann, Wolfgang 1992, ‚Walter Benjamin und die jüdische Theologie', in *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her: Texte zu Walter Benjamin,* edited by M. Opitz and E. Wizisla, Leipzig: Reclam-Verlag.

von Braun, Christina 1985, *NICHTICH: Logik, Lüge, Libido,* Frankfurt am Main: Neue Kritik.

von Buelow, Christiane 1989, 'Troping Toward Truth: Recontextualizing the Metaphors of Science and History in Benjamin's Kafka Fragment', *New German Critique,* 48: 109-34.

Weber, Samuel M. 1991, 'Genealogy of Modernity: History, Myth and Allegory in Benjamin's Origin of the German Mourning Play', *MLN,* 106: 465-500.

Weigel, Sigrid 1996, *Body- and Image-Space: Re-reading Walter Benjamin,* London: Routledge.

Wellmer, Albrect 1990, 'Metaphysics at the Moment of its Fall', in *Literary Theory Today,* edited by P. Collier and H. Geyer-Ryan, Ithaca: Cornell University Press.

Wellmer, Albrect 1997, 'Adorno, Modernity, and the Sublime', in *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern,* edited by M. Pensky, Albany: State University Press of New York.

Wohlfarth, Irving 1978, 'On the Messianic Structure of Benjamin's Last Reflection', *Glyph,* 3:168-85.

Wohlfarth, Irving 1981, 'Sur quelques motifs juifs chez Benjamin', *Revue d'Esthétique,* 1:141-62.

Wohlfarth, Irving 1997, 'Walter Benjamin and the "German-Jewish Parnassus"', *New German Critique,* 70: 3-86.

Wolff, Janet 1989, 'The Invisible Flaneuse: Women and the Literature of Modernity', in *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin,* edited by A. Benjamin, London: Routledge.

Wolin, Richard 1982, *Walter Benjamin: An Aesthetics of Redemption,* New York: Columbia University Press.

Zipes, Jack 1992, 'The Messianic Power of Fantasy in the Bible', in *Fantasy and the Bible,* edited by G. Aichele and T. Pippin, Atlanta: Scholar's Press. Žižek, Slavoj 1999, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology,* London: Verso.

Žižek, Slavoj 2000, *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?,* London: Verso.

Žižek, Slavoj 2001, *On Belief,* London: Routledge.

Žižek, Slavoj 2003, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity. Short circuits,* Cambridge, MA.: MIT Press.

Žižek, Slavoj, Judith Butler, and Ernesto Laclau 2002, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left,* London: Verso.

İncil ve *Tevrat*'la İlgili Kaynaklar Dizini

Yaradılış		Çıkış	
1	46	3:14	39 n. 93
1:1	146	4:2-5	42
1: 4,10,12	22	4:24-6	39
1:26	146	6: 8-12	42
1: 26-31	88	20	115, 394,438
1: 1-2: 3	88	20:3	430-1
1-3	86 n. 104,87, 89,	20:4	9 n. 18, 322,430,438
	143,146,149		
2:3-7	42	*Levililer*	
2: 3-25	88	19:32	9n. 18
2:9	150-1		
2:16-17	150-1	Sayılar	
2:20	89	12	19
2: 22-3	89	16	21,101
2-3	68, 89,184	21:4-9	42
3	39,41-3,151,		
	153	Tesniye	
3:1-3	150	5	115, 394,438
3:1-24	149	5:8	322,430
3:3	150-1		
3:4-5	41	Hâkimler	
3:7	42	18:4	43
3: 8-19	42		
3: 8-24	42 n.102	Eyub	
3:16	151	31: 26-7	7
3:19	145,149,151		
3:22	41-2,151	Mezmurlar	
4	39,41-3, 89	22	306
4:6-7	43	127:2	9n. 18
4:8	43		

4:11-12	44	*Süleyman'ın Meselleri*	
4:14	44	1:9	9n. 18
4:15	44		
4:16	44	*İşaya*	
4-10	89	1	319
5	89	2:4	11 n. 26
6-9	89	40:19-20	432, 437
10	89	41:6-7	432, 437
10: 5, 20, 31	89	42:17	432, 437
11	39, 87,89	44: 9-20	432, 437
22	317, 319	45:16-17	432, 437
32	39	46:1-2, 5-7	432, 437
51:11	8	Romalılara	
55:1	11	3: 27-30	375
58:7	291 n. 36	4	318 n. 106
		5:2	375 n. 89
Daniel		5:5	49
5:27	9n. 18	6:4-9	373
		6:14	372
Amos		7	344, 351, 357, 368
5	319	7:4-6	353
		7:5	366
Mika		7:7	290, 357-8, 366, 368
4:3-4	11 n. 26	7: 7-11	357
		7:15-18	357
Matta		7: 7-24	351-2
5-7	127	8:18	49
6:11	9n. 18	10:4	111
6:19-21	10	12:1	243
7:9	126	13:10	385 n. 113
7:15	116		
7:21	116	Korintoslular 1	

10: 34-9	362 n.55	2:9	49
21: 28-31	384	4:13	353
24	115	13	292, 359, 367-70, 375
24:26	116n. 31	13:13	374
25:1-13	9n. 18	15: 51-2	8
25: 35-6	291		
27:46	306	Korintoslular 2	
		5:16-17	371
Markos			
13: 21-3	116n. 31	Galatyalılara	
13:22	115	2:16	376
15:34	306	3:28	225, 368
Luka		Efesoslulara	
1:53	311	4:13	49
12:14	8-9		
14:26	362-3, 367-8,	İbranilere	
	385	9:11	320 n. 112
14:33	363	9:12	320
14:34	9n. 18	13:14	8
21	115		
23:34	338 n. 3	Yuhanna 1	
		5:19	12
Yuhanna			
1:1	9n. 18	Vahiy	
3:3	203	12-13	9n. 18
3:14	43	21:5	9n. 18
3:15	43	21:23	51

A
Âdem 36, 74, 75, 80, 104, 111, 121, 123, 125, 126, 130, 191, 192, 193, 194, 229, 472, 473, 474, 475
Aden 68, 69, 70, 124, 130, 191, 229
Adorno, Theodor 7, 9, 10, 13, 15, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 33, 56, 57, 58, 60, 62, 65, 85, 86, 87, 90, 93, 94, 102, 105, 112, 117, 118, 154, 156, 170, 171, 183, 194, 196, 200, 270, 336, 344, 352, 364, 382, 383, 384, 442, 449, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 523
Agamben, Giorgio 137, 454, 516, 523
Albiac, Gabriel 177, 203
Alegori 98, 101, 102, 105, 106, 107, 109, 110, 115
Althusser, Hélène 6, 9, 10, 13, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 56, 57, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 216, 217, 218, 219, 220, 229, 237, 249, 264, 265, 270, 278, 279, 281, 301, 302, 311, 327, 328, 329, 331, 333, 369, 390, 394, 405, 408, 519, 520, 521, 522, 523
Althusser, Louis 6, 9, 10, 13, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 56, 57, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 216, 217, 218, 219, 220, 229, 237, 249, 264, 265, 270, 278, 279, 281, 301, 302, 311, 327, 328, 329, 331, 333, 369, 390, 394, 405, 408, 519, 520, 521, 522, 523
Anderson, Bernhard 141, 329
Anselm 90, 235, 389
Apokaliptik 59
Aquinas, Thomas 158
Aristoteles 85
Arminius 425
Arnold, Matthew 386
Ashton, E.B. 13
aşkınlık 85

ateizm 16, 20, 28, 29, 30, 31, 34, 40, 41, 46, 49, 53, 55, 68, 71, 78, 79, 81, 83, 87, 89, 90
Augustine 27, 52, 58, 59, 158, 269, 497
Avicebron 85
Aydınlanma 31, 63, 82, 216, 329, 385, 493, 502, 508, 509, 510
Aydınlanmanın Diyalektiği 383
aydınlar 6, 296, 323

B
Babil 48, 68, 69, 71, 73, 124, 126
Bachofen, Johann J. 508
Badiou, Alain 7, 10, 25, 26, 346, 347, 360, 397, 398, 399, 400, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 427, 428, 430, 431, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 446, 447, 448, 449, 450, 454, 456, 471, 515, 516, 517, 520
Balfour, Ian 137
Balibar, Étienne 264
Balzac, Honoré de 114, 316
Barrett, Michèle 177
Barthes, Roland 368
Barth, Karl 58, 59, 61, 65, 66, 95, 217, 516
Baudelaire, Charles 93, 106, 110, 111, 115, 116
Baudrillard, Jean 191
Beinssen-Hesse, Silke 508, 509, 511
Bellarmino, Roberto 313
Benjamin, Walter 9, 10, 13, 15, 17, 19, 20, 21, 29, 56, 57, 59, 67, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 156, 166, 196, 199, 229, 337, 359, 427, 454, 460, 462, 465, 467, 469, 478, 491, 493, 503, 519, 520, 521, 522, 523
Bergson, Henri 237
Bernstein, Basil 368
Blake, William 348, 354, 358
Bloch, Ernst 9, 10, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 141, 143, 156, 166, 167, 226, 229, 235, 236, 239, 245, 263, 330, 338, 360, 427, 471, 504, 519, 520, 521, 523
Blondel, Maurice 6, 207, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 245
Bobbio, Noberto 343
Boer, Roland 2, 3, 10, 19, 184, 377, 438, 520
Boff, Clodovis 355
Boff, Leonardo 355
Bossuet, Jacques-Bénigne 151
Boutang, Moulier 203, 204
Boyer, Robert 327
Brahmabandhav, Upadhyaya 272
Brahms, Johannes 34, 37
Brecht, Bertolt 95, 446, 465
Breton, André 203
Bright, Lawrence 394
Britt, Brian 94
Brooks, Peter 353

Buber, Martin 494, 496
Buck-Morss, Susan 95, 96, 103, 105, 106, 119, 136, 140, 459, 493
Buda 78
Budde, Karl 70
Bukharin, Nikolai 93
Bultmann, Rudolph 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 433, 467
Buonaiuti, Ernesto 286
Butler, Judith 7, 25, 137, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 417, 418, 419, 429, 431
Buttigieg, Joseph 268, 297

C
Callinicos, Alex 145
Calvez, Jean-Yves 203
Calvin, John 30, 234, 235, 265, 267, 294, 311, 318, 319, 320, 354, 425
Camus, Albert 151, 154, 336
Capps, Walter 28
Caputo, John 19
Cassirer, Ernst 368
Castro, Fidel 382
Caveing, Maurice 202
Caygill, Howard 140
Chesneaux, Jean 202
Chow, Rey 131
cinsiyet 127
Clarke, Simon 145
Clinton, Bill 447
Cohen, Hermann 60, 67, 119, 139
Cohen, Margaret 60, 67, 119, 139
Contingency, Hegemony, Universality 396, 399, 400
Copjec, Jean 343
Cowan, Bainard 102
Cox, Harvey 27, 28
Croce, Benedetto 128, 308, 322, 325
Crossan, Jon Dominic 372, 373
Curtis, D.E. 220
Çıkış 34, 36, 41, 49, 51, 52, 66, 70, 71, 72, 73, 75, 81, 154, 383, 461, 502, 510
çilecilik 6, 72, 341, 363

D
Daniélou, Jean 220, 221
David 12, 87, 190, 311
Davidson, H.R. Ellis 483
Davies, Philip 46
de Lubac, Henri 220
de Man, Paul 94, 121
Derrida, Jacques 19, 137
Descartes, René 169
Determinizm 241
de Vries, Hent 127
Dickens, Charles 391
Din 6, 7, 23, 32, 55, 116, 122, 168, 173, 217, 232, 244, 245, 246, 250, 251, 258, 264, 267, 285, 299, 308, 322, 324, 385, 396, 452, 501
Doğa 171, 184, 185, 189, 197, 468, 479, 510, 511
Doğum 130
Dollimore, Jonathan 332
Dostoyevsky, Fyodor 336
Douglas, Mary 203, 372
Düşüş 35, 51, 62, 97, 103, 104, 123, 124, 125, 126, 127, 140, 142, 185, 186, 188, 190, 191, 193, 194, 229, 231, 351, 461, 468, 469, 481

E
Eagleton, Terry 6, 7, 9, 10, 15, 17, 19, 21, 24, 39, 94, 278, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351,

352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 410, 417, 504, 519, 520, 521, 523, 524
Ebach, Jürgen 128
Eklesiyoloji 7, 385
Ekümenizm 6, 244, 264, 268, 271
Eliot, George 336, 378
Eliot, T.S. 336, 378
Elliott, Gregory 145
Elohim 53, 71, 74, 75
emek 294
Engels, Friedrich 10, 62, 170, 183, 400
Erasmus, Desiderius 425, 453, 454
eskatoloji 137, 138
etik 7, 348, 428, 436, 505
Evlilik Müstehcenliği Üzerine 148, 150, 160, 161, 163

F
faşizm 498
feminizm 338
Fenves, Peter 124
Fessard, Gaston 220
fetişizm 314
Feuerbach, Ludwig 36, 82, 217, 221
Figures of Dissent 24, 330, 334
Fiorenza, Frances P. 28
Fontana, Benedetto 308, 322, 324
Fransız Kırsalında Bir Pazar Günü Tutulan Notlar 16, 22, 207
Freud, Sigmund 169, 174, 315, 345, 404, 415, 444
Funk, Robert 372
Further Selections from the Prison Notebooks 268

G
Galileo 169, 313, 314
Gandhi, Mahatma 272
Geoghegan, Vincent 28, 52
Geulen, Eva 129, 130, 131, 132
Geyer-Ryan, Helga 131, 140
Gilloch, Graeme 140, 142
Goethe, Johann Wolfgang von 20, 28, 36, 39, 129, 134
Golding, William 336
Goldman, Emma 382
Goldmann, Lucien 241
Gotthelf, Jeremias 37
Gramsci, Antonio 6, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 156, 219, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 342, 387, 403, 519, 520
Grandville 116
Greene, Graham 336
Guevara, Che 381, 382, 451
Guitton, Jean 202, 203, 204, 205
Gunkel, Hermann 47
Guterman, Norbert 220, 221, 231, 234
Gutiérrez, Gustavo 28, 355
günah 86, 153, 156, 345, 353, 354, 356, 357, 376, 430, 431
günah çıkarma 353, 354, 356, 357
gündelik hayat 6

H
Habermas, Jürgen 94, 142, 458, 493
Habil 71, 73, 74, 76, 126
Hall, Stuart 339, 340
Hanssen, Beatrice 105, 135, 140, 493
Hapishane Defterleri 13, 16, 329
Hardt, Michael 327
Harun 138
Hawthorne, Nathaniel 336, 364
Hebel, Johann Peter 37
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 32, 53, 84, 87, 148, 149, 150, 167, 169, 170, 171, 177, 186, 189, 192, 201, 230, 371, 403, 443, 469, 472, 483, 484
Hegemonya 296, 323, 324
Heidegger, Martin 57, 58, 60, 411, 494, 495, 496, 497, 498, 520
Heiler, Friedrich 270
Heinitz, Kenneth 28
Hewitt, Andrew 509
Hıristiyanlıktaki Ateizm 16, 20, 28, 29, 30, 31, 34, 40, 41, 46, 49, 53, 55, 68, 71, 78, 79, 81, 89, 90
Hinkelammert, Franz 28
Hippolytus 75
Hoare, Quintin 296, 310, 322, 327
Hohendahl, Peter U. 459, 503
Holtzmann, Heinrich 79
Homer 101
Horkheimer, Max 194, 336, 344, 383, 384, 460, 482, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 515, 516
Hours, Joseph 202, 204
Hudson, Wayne 28, 53
Hugo, Victor 114
hukuk 36, 149, 238, 344, 345, 346, 347, 406, 407, 413, 414, 415
Hullot-Kentor, Robert 13, 459, 460

I-İ
Ibsen, Henrik 336
Ignatius Loyala 279
Inglis, K.S. 391
Interpellation 173
Introduction to Modernity 226, 244
Irenaeus 75
Irigaray, Luce 239, 345, 355
İbadet 6, 221, 258
İblis 138, 343, 344, 385, 470
İbrahim 12, 149, 190, 377, 378, 379
ideoloji 6, 173, 174, 177, 178, 182, 183, 216, 278, 461, 520
İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları 173
ikonoklazm 460
İlyas 138
iman 7, 439, 440, 469, 470
inayet 7, 235, 238, 317, 318, 409, 423, 441, 442, 449, 453, 454, 455, 478, 515
İsa Mesih 24, 443, 453, 504
İshak 377, 378
İsmail 379
İşin Doğrusu 148, 150, 156, 157, 159, 161, 166

J
Jacobi, Friedrich 368
James, Henry 314, 337, 386
Jameson, Fredric 12, 28, 33, 39, 90, 98, 210, 251, 329, 334, 339, 402, 459, 493
Jansen, Cornelius Otto 6, 234, 235, 240, 241, 245, 318
Janz, Rolf-Peter 115
Jarvis, Simon 459
Jaspers 494, 495
Jay, Martin 459

Jean Lacroix'e mektubu 148
Jennings, Michael W. 96
Jeremias, Alfred 37, 70
Joachim Fiore 27, 32, 52, 238
Jobling, David 190
Johnson, Douglas 203
Jones, John Miller 28
Joyce, James 386

K
kader 319
Kadınlar 6, 257, 507, 509
Kafka 337
Kant, Immanuel 149, 150, 170, 343, 486
Kaser, Kurt 318
Katolik Eylem 6, 23, 153, 161, 202, 219, 266, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 290, 293, 296, 297, 304, 308
kefaret 140, 468
Kellner, Douglas 57
Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine 17, 20, 123
Kierkegaard 7, 13, 17, 25, 26, 58, 62, 105, 116, 117, 170, 260, 261, 377, 378, 432, 433, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 498, 500, 511, 512, 513, 514, 517
Kierkegaard'ın Sevgi Doktrini 460, 462, 513
Kierkegaard, Søren 7, 13, 17, 25, 26, 58, 62, 105, 116, 117, 170, 260, 261, 377, 378, 432, 433, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 498, 500, 511, 512, 513, 514, 517
King, Stephen 431, 435
Kişilik kültü 7
Knox, John 265
Koestler, Arthur 155
Komünyon 222, 223, 232, 335
Kraus, Karl 124
Kristeva, Julia 131
Kristoloji 7, 331, 359, 383, 443, 478, 479, 504, 506
kurban 7, 45, 377, 379, 482, 483
kurtuluş 13, 18, 21, 26, 28, 33, 51, 61, 79, 99, 103, 104, 133, 134, 135, 140, 141, 142, 157, 162, 181, 203, 219, 332, 335, 343, 355, 367, 373, 388, 392, 425, 426, 431, 455, 456, 480, 504, 515, 524
Kutsal Ruh 41, 60, 225, 233, 234, 238, 239, 240, 243

L
Lacan, Jacques 7, 25, 147, 337, 343, 345, 346, 348, 355, 378, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 412, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 427, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 454, 457
Laclau, Ernesto 7, 25, 396, 397, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 418, 419, 429, 431
Lacroix, Jean 148, 163, 164, 165, 166, 167, 177, 202
Lamennais, Hughes F.R. de 281

Landy, Francis 76
Lawrence, D.H. 386, 394
Lazzaretti, David 311
Leavis, F.R. 386
Lefebvre, Henri 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 269, 278, 286, 318, 327, 328, 329, 331, 338, 462, 519, 520, 521, 522, 523
Lenin, Vladimir 7, 33, 145, 169, 170, 171, 177, 296, 381, 382, 391, 392, 396, 397, 398, 402, 405, 412, 442, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 456, 457
Leslie, Esther 94, 119, 131, 286
Lévi-Strauss, Claude 199
Levy, Ze'ev 28
Lieb, Fritz 95
Lilly, A. Leslie 286
Loisy, Alfred 236, 286
Lonitz, Henri 93, 465, 467, 491
Lukács, Georg 61, 280, 334
Luther, Martin 6, 30, 49, 267, 311, 318, 320, 322, 417, 425, 453, 454, 488
Luxemburg, Rosa 382
Lümpen proletarya

M
Machiavelli, Niccolò 183, 267, 313, 314, 320, 322, 324, 325, 327
Maimonides 60
Majumbar, Margaret 148
Mallarmé, Stéphane 368
Malraux, André 154, 155
Mani 78, 242, 269
Mann, Thomas 337, 349
Marcel, Gabriel 151
Marcuse, Herbert 355
Marin, Louis 200
Marion, Jean-Luc 19
Marx, Karl 10, 23, 28, 32, 35, 36, 37, 53, 85, 87, 88, 106, 107, 109, 110, 111, 116, 145, 158, 169, 170, 171, 172, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 198, 201, 203, 206, 207, 217, 219, 220, 221, 232, 234, 242, 247, 261, 267, 315, 316, 317, 323, 355, 366, 368, 371, 382, 396, 398, 400, 402, 403, 404, 405, 429, 446, 472, 493
Matheron, François 160, 202, 203
Mauriac, François 151
Maurras, Charles 287
McCabe, Herbert 359
McCall, Tom 140
McCole, John 93, 96, 119, 129, 139, 140
McLuhan, Marshall 368
Mehring, Franz 532
Meister Eckhart 32
mekân 6, 252
Melville, Herman 337
Menninghaus, Winfried 142
Merleau-Ponty, Maurice 368
Meryem 35, 36, 110, 215, 233, 260, 261, 262, 316, 353, 507
Mesih 24, 36, 68, 79, 93, 95, 133, 137, 138, 139, 154, 443, 444, 453, 504
Mesihçilik 24, 137, 138, 139

meta 106, 107, 109, 110, 112, 116, 251, 315, 476
metafizik 467, 494, 498, 499
Metz, Johann Baptist 18, 19, 28, 79
Milbank, John 19, 334
Miller, Arthur 336
Milner, Andrew 12, 333, 339, 394
Milton, John 375, 388
mit 6, 21, 53, 56, 57, 116, 184, 197, 470, 482, 486
Moltmann, Jürgen 18, 27, 28, 65, 79
Montag, Warren 175, 176, 177
Montesquieu 165, 168
Montuclard, Maurice 203
Moore, Stephen D. 373
Moreiras, Alberto 517, 523
Morrison, Toni 431
Mosès, Stéphane 140
Mounier, Emmanuel 203
Moylan, Tom 28, 82, 84, 86
Murdoch, Iris 386
Musa 70, 71, 73, 75, 78, 80, 83, 133, 138, 179, 325, 444
Müller, Harro 135
Münster, Arno 34
Münzer, Thomas 18, 49, 55, 66, 83, 90, 91, 391

N
Nägele, Rainer 94
Nazik Duyguların Enternasyonali 148, 150, 157, 159, 166
Nazizm 57, 411
Negative Dialectics 13, 493, 498, 499, 502
Negri, Antonio 327
Newton, Isaac 169
Nietzsche, Friedrich 76, 93, 115, 233, 240

O-Ö
olay 406, 407, 408, 409, 417
On Belief 17, 25, 399, 405, 423, 424, 428, 429, 437, 442, 444, 445, 447, 448, 451, 454, 455
Origen 100
Osborne, John 13, 94, 140
Ototelizm 350, 395
ölüm 86, 87, 406, 417, 521
özgür irade 241
öznellik 418

p
Pannenberg, Wolfhart 28
Pascal, Blaise 176, 177, 180, 181, 240, 316, 317, 318
Pausanias 114
Pavlus 346, 347, 362, 364, 370, 377, 379, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 420, 421, 422, 423, 427, 428, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 445, 446, 447, 448, 454, 457, 458, 516, 517, 523
Pensky, Max 119, 459
Pepper, Thomas 177
Philip, André 297, 318
Philosophy and the Spontaneous 16
Philosophy of the Scientists 16
Pizer, John 96, 129
Platon 128, 169, 412, 468, 486, 508
proletarya 151
Prometheus 63, 67
Proudhon, Pierre-Joseph 320
psikanaliz 400

R
Rabinbach, Anson 96
Rancière, Jacques 94
Rauch, Angelika 131
Raulet, Gérard 89
Reformasyon 6, 296, 300, 301, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 325, 354, 396, 425, 428, 450, 506
Renan, Ernst 79, 312, 320
Ricci, François 150, 202
Richards, I.A. 330, 332, 386
Ricoeur, Paul 33, 177
Rigby, Kate 12, 508, 509, 511
Roberts, David 12, 87, 88
Rochlitz, Rainer 95
Rumpf, Michael 95
Rushdy, Ashraf H.A. 177, 179

S-Ş
Santner, Eric 444, 445
Sartre, Jean-Paul 368
Saussure, Ferdinand de 368
Schelling, Friedrich W.J. 345, 446
Schillebeecx, Edward 372
Schmitt, Carl 523
Scholem, Gershom 93, 94, 95, 96, 460
Schweitzer, Albert 66, 372
Segundo, Juan Luis 355
Sevgi 7, 26, 51, 78, 180, 184, 188, 406, 409, 421, 422, 432, 433, 434, 435, 440, 460, 462, 513
Shakespeare, William 104
Shields, Rob 234, 237, 238, 239
sınıf 41, 43, 153, 505
Simmel, Georg 134
Singh, Sadhu Sundar 272
Smith, Geoffrey Nowell 296
Smyth, Gerry 332
Something's Missing 527
Sorel, Georges 320
Söderblom, Nathan 270
sömürgecilik 28, 339, 349, 507
Spinoza, Benedict 47, 175, 176, 177
Spivak, Gayatri 339
Stalin, Joseph 343, 382
Steinberg, Michael P. 106
Stoljar, Margaret M. 131
Suardi, Gianforte 293
Surin, Ken 12, 334
Swann, J.T. 13
Sweet Violence 24, 330, 334, 336, 337, 349, 356, 363, 370, 371, 372, 377, 378, 393
Şeriat 345, 346, 415, 421, 430, 431, 433, 450
Şeytan 6, 35, 104, 244, 293, 358, 374, 375
şiddet 20

T
Tarih Felsefesi Üzerine 95, 119, 120, 121, 132, 135
Taubes, Jacob 523
Teleoloji 83, 167
Teolojik kuşku 7, 458, 461
The Arcades Project 21
The Body as Language 17, 24, 330, 331, 332, 334, 335, 341, 351, 352, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 390, 393, 395
The Fragile Absolute 17, 25, 399, 405, 413, 419, 420, 422, 423, 424, 428, 429, 430, 431, 434, 435, 437, 440, 444, 448, 450, 451
The Gatekeeper 24, 329, 330, 333, 370, 393, 394
The Jargon of Authenticity 461, 467, 493, 494, 495, 498, 514

The New Left Church 17, 24, 330, 331, 334, 335, 336, 366, 390
The Origin of the German Mourning Play 21
The Puppet and the Dwarf 17, 26, 399, 423, 428, 429, 434, 437, 444, 451, 454
The Ticklish Subject 25, 398, 399, 404, 405, 411, 412, 413, 419, 422, 423, 424, 426, 427, 432, 435, 436, 448, 452
Thompson, E.P. 354
Tiedemann, Rolf 95, 105, 465, 466, 494
Tillich, Paul 28, 425, 460, 494, 495, 496, 513
Torres, Camilo 392
Trotsky 382
Tufan 126
Turmel, Joseph 286, 287
Tyrell, George 236, 286

U-Ü
Ullmann, Wolfgang 96
umut 20, 29, 34, 35, 51, 68, 70, 78, 79, 81, 86, 89, 440, 521
Üzeyir 45, 46, 47, 55

V-W
Vahiy 36, 51, 158
varoluşçuluk 60, 62, 495, 496, 498
von Braun, Christina 510
von Buelow, Christiane 95
von Harnack, Adolf 79, 372
von Hugel, Friedrich 236, 286
Waugh, Evelyn 446
Weber, Max 92, 129, 318, 319, 342, 425
Weigel, Sigrid 130, 131, 509
Wellhausen, Julius 70, 79
Wellmer, Albrecht 493, 517
Wicker, Brian 390
Wilde, Oscar 167, 330
Williams, Raymond 310, 391
Winstanley, Gerard 391
Wittgenstein, Ludwig 368
Wohlfarth, Irving 95, 96, 97
Wolff, Janet 131
Wolin, Richard 95, 476

Y
yabancılaşma 157, 209
yaratılış 48, 51, 59, 71, 74, 75, 76, 77, 80, 98, 103, 116, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 140, 142, 143, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 201, 229, 231, 345, 359, 377, 378, 379
Yeats, William Butler 35
Yehova 30, 48, 50, 51, 53, 68, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 81, 83, 110, 137, 138, 370, 377, 379, 502
yılan 74, 191
Yusuf 35, 36, 255

Z
Zedong, Mao 382
Zerdüşt 78, 233
Zipes, Jack 90
Žižek, Slavoj 7, 9, 10, 15, 17, 18, 19, 25, 28, 56, 81, 262, 330, 334, 345, 346, 347, 355, 360, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 440, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 460, 511, 515, 516, 517, 519, 520, 521, 523, 524


AYRONTI